

УДК 316.722:316.4

**ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И СТРАТЕГИИ
ДЕТРАВМАТИЗАЦИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

Линченко А.А.

Статья посвящена социально-философскому анализу детравматизации и ее основных стратегий в современной исторической культуре. Детравматизация интерпретируется как культурная практика переформатирования смысловой структуры отношений прошлого и настоящего и рассматривается как динамический процесс. Детравматизация анализируется в контексте понятий «рационализация», «демифологизация», «культурная адаптация». Обосновано, что социально-философский подход к детравматизации предполагает интерпретацию культурных травм как определенной стороны кризиса исторической культуры и исторического сознания. Раскрывается роль рациональности в процессе взаимодействия исторической культуры и исторического сознания. Рационализация исторической культуры является усилением ее медиативного потенциала, превращая ее в активную среду взаимодействия между различными конфигурациями образов и практик прошлого. Проанализированы основные стратегии культурной детравматизации, представленные в отечественной и зарубежной литературе. Показано, что социально-философский подход к детравматизации позволяет рассматривать ее как преодоление разрывов между различными сферами исторической культуры и движение от деконструкции отдельных элементов травматического опыта к «нейтрализации» самих социокультурных контекстов влияния культурных травм (культура воспроизводства травмы).

Ключевые слова: культурная травма, детравматизация, историческое сознание, историческая культура, культурная память.

**HISTORICAL CONSCIOUSNESS AND STRATEGIES
OF DETRAUMATIZATION OF HISTORICAL CULTURE
IN THE MODERN WORLD**

Linchenko A.A.

The article presents the socio-philosophical analysis of detraumatization and its main strategies in modern historical culture. Detraumatization was interpreted as the cultural practice of reformatting the semantic structure of relations between the past and the present and is regarded as a dynamic process. Detraumatization was analysed in a context in the concepts of “rationalization”, “demythologization”, “cultural adaptation”. It was proved that the socio-philosophical approach to detraumatization involves the interpretation of cultural injuries as a certain side of the crisis of historical culture and historical consciousness. The role of rationality in the process of interaction of historical culture and historical consciousness was revealed. The rationalization of historical culture is the strengthening of its mediation potential, turning it into an active medium of interaction between different configurations of images and practices of the past. The main strategies of cultural detraumatization presented in domestic and foreign literature were analysed. It was shown that the socio-philosophical approach to detraumatization allows us to consider it as bridging the gaps between different spheres of historical culture and moving from the deconstruction of individual elements of the traumatic experience to the “neutralization” of the sociocultural contexts of the influence of cultural injuries (the culture of trauma reproduction).

Keywords: cultural trauma, detraumatization, historical consciousness, historical culture, cultural memory.

Исследование выполнено за счет средств гранта РФФИ (проект № 18-011-00658 «Травмы исторической памяти в сетевом обществе: медиа-репрезентации, социальные риски и стратегии детравматизации»).

Признание травматического опыта истории является сегодня неотъемлемой частью современных представлений о прошлом. Однако вопрос о возможностях перенесения индивидуального травматического опыта на коллективные представления об истории, поставленный еще в последней работе Зигмунда Фрейда «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия», с позиций современных *trauma studies* видится далеким от разрешения. После Зигмунда Фрейда в зарубежной литературе оказался накоплен значительный объем исследований, затрагивающий самые различные аспекты изучения индивидуальных и культурных травм [1; 14; 18; 19]. В последние годы проблематика изучения травматического опыта начала активно разрабатываться и российскими учеными [6; 8; 11; 13].

При этом общим моментом в большинстве работ, посвященных проблемам культурных травм, является констатация проблематичности переноса языка и терминологии психологии на область исследования травм культурной памяти. Так, например, проводя различие между психологической и культурной травмами Нейл Смелзер отмечает, что если первые «рождаются», то вторые – «создаются». В отношении культурной травмы он пишет: «захватывающее или подавляющее событие, которое как считается, подрывает или подавляет один или несколько ключевых элементов культуры или культуру целиком» [20, р. 38]. В литературе последних лет также подчеркивается, что «психологическая трактовка акцентирует внимание на носителях травмы, социологическая – ориентирована на изучение механизмов репрезентации травматического прошлого и медиастратегий его передачи» [2, с. 78].

Еще более сложным вопросом в этой связи является проблема преодоления травматического опыта. При этом если в рамках психологической науки наблюдается относительно достигнутый консенсус по целому ряду вопросов психологической адаптации, то в отношении социологического подхода к травмам можно говорить лишь о начале процесса изучения вопросов «проработки» культурных травм. В этой связи характерна позиция американского ученого Доминика Лакапры, который отмечает известный

парадокс, присущий культурным травмам. Он предложил говорить о том, что травматические события должны не просто проговариваться, высказываться, но и «прорабатываться». Используя фундаментальную мысль Фрейда о том, что важнейшим источником травматического опыта является не само событие, а воспоминание о нем, он указывает на необходимость преодоления культурной травмы в постепенном устранении и ослаблении повторяющихся воспоминаний. На этом пути он дает нам определение термина «проработка». В его понимании «проработка – это процесс рационализации прошлого, который способствует детравматизации события, она ограничивает повторяемость прошлого, осуществляя переход от меланхолии к трауру» [21, р. 13-14].

Вышесказанное поднимает целый ряд вопросов не столько социологического, сколько социально-философского характера. Что представляет собой детравматизация как культурная практика? Отсылает ли проблематика культурных травм исключительно к *memory studies* или детравматизация есть в большей мере проблема исторического сознания? Какова роль исторического сознания в процессе рационализации культурных травм? Какие стратегии детравматизации исторической культуры в таком случае могут быть выделены?

Что такое детравматизация?

Определение понятия «детравматизация» отсылает к исходной трактовке «культурной травмы». Мы солидарны с отечественными исследователями, предлагающими различать «культурную травму» и «коллективную травму». В частности, отмечается, что «коллективная травма – это комплекс психологических ощущений, возникающий у очевидцев или участников определенного трагического события и являющийся общим, но при этом в полной мере не передаваемым опытом не просто выживания, но и последующего переживания данной ситуации» [2, с. 80]. Соответственно «культурная травма» интерпретируется как «нарратив, вписывающий произошедшее событие в совокупность образов, значимых для коллективной идентичности определенного сообщества» [2, с. 80]. Важно подчеркнуть, что

цитируемые авторы вслед за зарубежными исследователями (П. Штомпка, Д. Александер, Р. Айерман) указывают на изначально коллективный характер конструирования культурной травмы, ее включенность в социальные практики и, прежде всего, в медийный дискурс. Вместе с тем представленное определение, по сути, является описанием формального аспекта интерпретации культурной травмы. Попытку содержательного анализа находим в работах видного немецкого теоретика Йорна Рюзена, который отмечает, что «травма представляет собой кризис, который разрушает структуру порождения смысла и препятствует ее восстановлению таким образом, чтобы она могла выполнять те же функции, что и разрушенная» [9, с. 41]. Соответственно и детравматизация может быть в первую очередь как культурная практика работы с утраченным в травматическом опыте смыслом, практика переформатирования смысловой структуры отношений прошлого и настоящего.

Современные исследования позволяют выделить еще один важный аспект понимания «детравматизации». Речь идет о понимании травмы как динамического процесса, а не результата. В данном случае имеется в виду последовательность коммеморативных действий, разворачивающих травматический опыт на протяжении ряда лет и даже десятилетий. Соответственно, культурная травма получает уже поколенческое измерение и требует более точной исследовательской оптики. По мысли П. Штомпки в контексте процессуального понимания культурной травмы в таком случае уместнее говорить о «травматизации» как постепенном распространении травматических симптомов на сообщество, в ходе которого последнее заново выстраивает свою коллективную идентичность. Характерно, что в процессе описания основных фаз травматизации он завершает фазой «детравматизации», под которой понимает «постепенное затухание симптомов травмы, либо появление новой травмы, которая переключает внимание общества» [16, с. 8].

Травматизация и детравматизация в концепции П. Штомпки получили в последние годы дальнейшее распространение, и нашли выражение во

введенном им в научный оборот понятии «общества травмы». Яркой иллюстрацией уместности использования данного понятия в научном дискурсе является недавняя статья Ж.Т. Тощенко, в которой он на материале специфики постсоветской трансформации России показывает основные черты травмированного общества и указывает на необходимость понимания травмы как динамического процесса передачи травматического опыта от одного поколения к другому. К обществам травмы автор относит «страны, длительное время стагнирующие и/или деградирующие в своем развитии, находящиеся в состоянии рецессии» [12, с.16]. На актуальном российском материале видный отечественный социолог показывает, что общества травмы характеризуются отсутствием продуманной стратегии развития, экономической деградацией, недостатком «созидательных общественных сил», взаимопереходом властных ресурсов и капитала, отсутствием государственной идеологии и национальной идеи, неуважением к традициям, значительное увеличение социального неравенства. Автор также особо указывает на добровольный или насильственный характер отстранения большинства населения от различных форм участия в политической жизни. Вместе с тем общества травмы актуализируют также и гипертрофию этноконфессиональных установок, архаизацию общественной жизни, а также абсолютизацию национальных интересов.

Перечисленные характеристики общества травмы свидетельствуют не только о необходимости мыслить детравматизацию как динамический процесс. Выявленные особенности также указывают на необходимость взгляда на детравматизацию как на вопрос культуры в целом. Понимание детравматизации как культурной практики в данном случае означает, что подлинным субъектом детравматизации выступает сама культура в ее различных составляющих. Именно поэтому недостаточным было бы описание сущности детравматизации как преодоления травматического опыта. Глубокая взаимосвязь детравматизации социокультурными процессами делает необходимым обращение к ее элементам в рамках различных культурных практик. В этой

связи небезынтересен логический анализ понятия «детравматизация» с близкими по значению понятиями. В этой связи мы постарались сопоставить логический объем понятия «детравматизация» с такими понятиями и культурными практиками как «рационализация», «демифологизация», «культурная адаптация».

Сохраняя основополагающую веберовскую интенцию в понимании термина «рационализация», мы также будем понимать под ней внутреннюю дифференциацию, автономизацию и специализацию ценностных сфер и жизненных порядков в ходе выполнения ими определенных функций и задач в обществе. При этом рационализация контекста действия в социологии М. Вебера всегда идет с институционализацией соответствующей ценностной или жизненной среды. Х.-П. Мюллер предлагает конкретизацию этого положения в виде 4 вопросов: 1. Какие критерии, правила и процедуры разрабатываются для конкретного вида действий? 2. Каким образом институционализированы данные критерии? 3. Какие положительные результаты дает тот или иной критерий рациональности? 4. Как и кем легитимируется утвержденный критерий рациональности? [7, с. 25-26].

Сам Вебер так формулирует понимание механизма рационализации: «Прогресс в плане дифференциации и рационализации общества означает, таким образом <...>, в целом все большее отдаление тех, кого практически касаются рациональные техники и порядки, от их рациональной основы, которая, как правило, в целом скрыта от них в большей степени, чем смысл магических процедур колдуна от «дикаря». Отнюдь не универсализация знания об обусловленности и взаимосвязи общественно ориентированных действий ведет к их рационализации, а большей частью как раз наоборот <...> в повседневной жизни целерациональные действия индивида становятся совершенно необязательными, потому что у индивида нет необходимости еще раз проверять институциональные достижения устоявшейся системы и порядка» [7, с. 27]. В этой связи не будет преувеличением отметить, что детравматизация является одним из способов рационализации общественных

отношений, выступая по отношению к рационализации особым подвидом. В данном случае более уместным оказывается трактовка преодоления травмы в работах Йорна Рюзена, указывающего на важнейшую роль обретения нового смысла взаимосвязи прошлого и настоящего.

Итак, на первый взгляд в отношении рационализации и детравматизации господствует логическое отношение подчинения. Однако ситуации видится несколько сложнее. В частности, из определения, представленного П. Штомпкой, следует, что детравматизация может протекать и в форме вытеснения одной травмы другой травмой, что может совершаться и вне широкой рационализации травматических отношений в обществе.

Говоря о соотношении понятий «демифологизация» и «детравматизация» мы подразумеваем логическое переименование данных понятий. Мы могли бы определить демифологизацию как совокупность социокультурных практик, связанных с многообразными формами преодоления или нейтрализации мифа в культуре. Демифологизация является одной из стратегий рационализации, при этом не всякая рационализация есть демифологизация. Вместе с тем было бы ошибочным и утверждение, что всякая демифологизация является рационализацией. Например, демифологизация может оборачиваться ремифологизацией. В одном из российских философских словарей отмечается, что ремифологизация – это «процесс возрождения мифологического сознания в культурах, прежде утративших живую связь с мифологией. В европейской духовной культуре признаки Р., обращенной к античному наследию, можно наблюдать в эпоху Ренессанса. Первоначальный импульс Р. получила от мировоззренческих исканий романтизма» [10, с. 479]. Не будет преувеличением заметить, что детравматизация может проявлять себя как в форме демифологизации, так и в форме ремифологизации. Вопрос в данном случае в том, каковы социальные функции мифа в процессе преодоления травматического опыта. Любопытно, что сам миф может оказываться как источником травмы [5], так и играть важную роль в ее преодолении.

Обращаясь к понятию «культурной адаптации», мы вряд ли сможем интерпретировать его как понятие, равнозначное понятию «детравматизация» в силу того, что культурная адаптация является более широкой по содержанию и объему и предполагает совокупность форм приспособления человеческих сообществ, социальных групп и отдельных индивидуумов к изменяющимся природным, географическим и культурно-историческим условиям жизни. А это ведет к существенным изменениям стереотипов сознания и поведения, форм социальной организации и регуляции. В таком случае детравматизация оказывается одним из видов культурной адаптации при условии, что детравматизация будет пониматься как обретение нового или восстановление элементов старого культурного смысла, как рационализирующая практика.

Культурная травма и историческая культура

Сам факт того, что подлинным субъектом детравматизации выступает культура в целом делает необходимым изучение детравматизации не только на психологическом и социологическом, но и на социально-философском уровне. В таком случае данный подход к определению понятия «детравматизация» предполагает интерпретацию культурных травм как определенной стороны кризиса исторической культуры и исторического сознания. Подчеркнуть это важно, поскольку в современных исследованиях наблюдается устойчивое соотношение понятия «культурная травма» с понятием «культурная память», что не вызывает возражений при условии понимания того, что за культурной памятью как одним из способов репрезентации прошлого в настоящем находится историческая культура.

Термин «историческая культура» (*Geschichtskultur*) первоначально возник и получил распространение в немецкой научной среде, где был связан с теоретическими исследованиями представителей особой науки – «дидактики истории». Сама дидактика истории, возникнув как реакция на необходимость «преодоления» нацистского прошлого в ФРГ в 70-80 годы XX века, оказалась особой формой научного познания, находящейся на пересечении педагогики, исторической науки и философии истории. В 90 годы XX века термин

«историческая культура» начинает использоваться в работах историков, работающих в рамках в рамках новой интеллектуальной истории и *memory studies*.

Наиболее популярными в современной немецкой научной среде являются определения термина «историческая культура» в работах Й. Рюзена [22] и Б. Шёнеманна [23]. По мнению Й. Рюзена, историческая культура есть историческое сознание, схваченное в действии. Она представляет собой все формы и способы восприятия прошлого в контексте настоящего и будущего. Сюда входят и бессознательное, и политизация истории, различные аспекты запоминания, места памяти и идентичности. Она охватывает все случаи «присутствия» прошлого в повседневной жизни [22, S. 238]. Необходимость перехода к концепту «исторической культуры» по мысли Й. Рюзена связана с тем, что опыт времени переживается и интерпретируется в различных культурах по-разному. В работах Б. Шёнеманна историческая культура трактуется как социальная система [23, S. 26]. При этом он не стремится описать сущность самой исторической культуры, а переносит свое исследование на элементы системы: институциональное, профессиональное, медиальное и публичное. Определение «исторической культуры», данное Й. Рюзеном получило дальнейшее развитие в работах историков.

Одно из наиболее развернутых определений исторической культуры дает нам английский историк Дэвид Вульф: «историческая культура порождает и питает официальное историописание эпохи и сама, в конечном счете, подвергается его обратному воздействию, но она также проявляет себя и в других отношениях... Историческая культура состоит из привычных способов мышления, языков и средств коммуникации, моделей социального согласия, которые включают элитарные и народные, нарративные и не-нарративные типы дискурса... Характерные черты исторической культуры определяются материальными и социальными условиями, а также случайными обстоятельствами, которые, как и традиционно изучаемые интеллектуальные влияния, обуславливают манеру думать, читать, писать и говорить о

прошлом... они являются частью ментального и вербального фона того общества, которое использует их, пуская в обращение среди современников посредством устной речи, письма и других средств коммуникации. Это движение и процесс обмена элементов исторической культуры можно для удобства назвать ее социальной циркуляцией» [24, р. 9-10].

Основываясь на идеях московско-тартуской школы, немецкий египтолог Я. Ассман предложил свою версию понимания «культурной памяти». Культурная память в его понимании есть, прежде всего, специфическая для каждой культуры форма передачи и актуализации культурных смыслов. Это обобщающее название для всего «знания», которое управляет переживаниями, действиями, всей жизненной практикой людей в рамках общения и взаимодействия в социальных группах и в обществе в целом и которое подлежит повторяющемуся из поколения в поколение повторению и заучиванию [4, с. 19-20]. Культурная память «есть дело мнемотехники, для которой в обществе существуют специальные институты. Культурная память направлена на фиксированные моменты в прошлом. В ней прошлое также не может сохраняться как таковое. Прошлое скорее сворачивается здесь в символические фигуры, к которым прикрепляется воспоминание» [4, с. 54].

Проект Я. Ассмана по «истории памяти» породил и другой термин, активно используемый сегодня в научной среде – «мемориальная культура» / «культура воспоминаний» (*Erinnerungskultur*). В отличие от культурной памяти, данное понятие изначально нацелено на множественность форм и способов запоминания и воспоминания в социокультурном контексте и поэтому оказалось чрезвычайно востребованным в политических, социологических и историко-теоретических исследованиях. Под мемориальной культурой А. Ассман понимает «совокупность форм и средств культурной мнемотехники, с помощью которой группы или культуры выстраивают собственную коллективную идентичность и свою ориентацию во времени» [3, с. 301]. Данное понятие, по ее мысли, противопоставляется исторической политике как инструментализации прошлого в целях актуальных политических процессов.

Исходя уже из тех определений, которые были даны исторической культуре выше, можно утверждать, что она является более широким (по объему) понятием, по отношению к культурной памяти и мемориальной культуре. Как уже было отмечено в определении Д. Вульфа, историческая культура есть форма социальной циркуляции, связывающая между собой различные формы и способы репрезентации прошлого в настоящем. Интегративный потенциал исторической культуры и самостоятельный статус как раз и состоит в ее медиативном значении. Ведь культурная память какого-либо общества неминуемо сталкивается с другими формами культурной памяти, которые оставляют в ней свои следы. Пространство этого взаимодействия может быть описано как пространство встречи различных культурных памятней и в более частном случае – мемориальных культур. Более того, культурная память взаимодействует с коммуникативной памятью (Я. Ассман), что порождает сходные вопросы в отношении пространства их взаимодействия. Можно было бы сказать, что историческая культура оказывается самой конфигурацией пространства взаимодействия различных типов и видов памяти, мемориальных культур, взаимодействующих между собой. Можно было бы даже сказать, что она есть определенный способ динамики образов прошлого и настоящего в различных проекциях (наука, историческая память, медиа и т.д.).

Особый статус исторической культуры также может быть обнаружен в связи с тем, что она ориентирована не только на прошлое и настоящее, но включает в себя ориентации на будущее, которые также способны воздействовать на представления людей о прошлом. И именно в этом историческая культура, как логическое понятие, оказывается шире по объему, чем например, культурная память, которая в содержательном плане, конечно, превосходит историческую культуру. Составными элементами исторической культуры оказываются как локальные мемориальные культуры, так и противостоящие им исторические политики. Можно также было бы сказать, что историческая культура реализует себя через многочисленные мемориальные

культуры сообществ, динамический характер которых является важным условием понимания медиативности самой исторической культуры.

В этой связи специфика культурных травм как конструкторов общественного дискурса и, в первую очередь, исторической политики, воспроизводимая посредством медиа-среды затрагивает не только область культурной памяти. Культурная травма, являясь в первую очередь конструируемым коллективным воспоминанием, оказывается также и формой разрыва между всеми модусами времени, формой разрыва исторического смыслообразования (*Sinnbildung*). «Травма – пишет немецкий ученый Йорн Рюзен – это опыт, который разрушает возможности его интерпретации, используемой для ориентации человеческой деятельности» [9, с. 55]. В таком случае культурная травма не только затрагивает область прошлого и настоящего, но и область будущего. Это существенно расширяет пространство ее влияния и позволяет нам говорить о том, что сама возможность передачи культурной травмы от поколения к поколению и ее «медиализация» (термин Мариты Стёркен) является результатом ее присутствия именно в исторической культуре общества. Говоря другими словами, культурная травма и детравматизация оказываются не только вопросом культурной памяти, но и вопросом исторического сознания.

Роль рациональности в процессе взаимодействия исторической культуры и исторического сознания

Нам уже приходилось писать о том, что историческое сознание выступает формой духовной культуры общества и функцией исторической культуры, внутренним, рефлексивным планом всех форм деятельности человека по освоению и реактуализации исторического опыта и культурной памяти. То есть, являясь внутренней, рефлексивной стороной исторической культуры, историческое сознание не противоположно ей, а скорее вытекает из самой исторической культуры, преобразуя и осмысливая ее. Или можно было бы сказать обратное – историческая культура осмысливает себя посредством

исторического сознания как одной из ее манифестаций, как ее внутренней рефлексивной стороны.

Процесс взаимодействия исторического сознания и исторической культуры является динамическим процессом, который опосредуется деятельностью различных институтов, трансформациями общественных состояний и коллективных представлений. Однако, что лежит за этой динамикой? Ведь о таком же динамическом процессе можно говорить и применительно к взаимодействию исторической памяти и исторической культуры. Специфика исторического сознания как внутренней, рефлексивной стороны исторической культуры подсказывает нам, что сущностью процесса взаимодействия исторической культуры и исторического сознания является рационализация процесса обращения к прошлому, рациональный характер формирования конфигурации образов и практик прошлого в настоящем, рационализация способов соотношения модусов времени в исторической культуре.

Именно это отличает историческое сознание, например, от исторической памяти и в наибольшей мере выражается в различиях исторической науки и исторической памяти. В отличие от памяти, которая оказывается глубоко укоренной в повседневной жизни человека, в его практическом взаимодействии с миром, историческое сознание предполагает определенный «идеальный план» деятельности по отношению к прошлому, когда субъект обращается к нему не только с позиции рефлексивности, но и саморефлексивности, самокритики. Выражаясь языком Х.-Г. Гадамера, речь идет об учете собственных предрассудков, собственного предпонимания предмета мышления. Именно это заставляет нас обращать внимание на роль рациональности как на ведущий фактор в системе взаимоотношения исторической культуры и исторического сознания. В.С. Швырев отмечает: «для рациональности, там образом, свойственна интенция на сознательный рефлексивный контроль над «идеальным планом» мироотношения, превращения его в специальный предмет деятельности. Эта тенденция при развитии заложенных в самой основе

рациональности потенциалов приводит, в конечном счете, к становлению рационально-рефлексивного сознания, рационально-рефлексивного типа отношения к миру, рационально-рефлексивной культуры, наконец» [15, с. 41].

Вместе с тем и в историческом сознании как рефлексивной форме отношения к прошлому иррациональное не преодолевается, а локализуется, легализуется как, например, историческое бессознательное, которое выступает средой, полем деятельности дискурсивного мышления, использующего и изобретающего различные способы, методы «прояснения» иррационального. О таком иррациональном мы начинаем говорить уже не в биологических терминах, а в терминах социокультурных. Таким образом, рациональность оказывается базовым основанием и ведущей ценностью в процессе взаимодействия исторической культуры и исторического сознания, а влияние исторического сознания на историческую культуру проявляется в рационализации последней.

Как известно, сам термин «рационализация» первоначально получил психологические трактовки и будучи введенным в научный оборот Э. Джонсом означал стремление индивида к рациональному обоснованию и объяснению своих идей и поведения даже в тех случаях, когда они иррациональны. В психоанализе один из защитных механизмов личности, обеспечивающий блокировку осознания истинных мыслей, чувств и мотивов деятельности человека и формулировку более приемлемых для личности объяснений ее поведения. Для М. Вебера и Р. Дж. Коллингвуда рационализация означала, прежде всего, преодоление иррационального в культуре. В современной литературе утверждается более «мягкая» интерпретация. Например, проявлением рационализации познавательной деятельности в рефлексивно-теоретическом сознании является «рефлексивный анализ используемых познавательных средств», который «с неизбежностью предопределяет интенцию на обладание и сознательный контроль над этими познавательными средствами познавательными средствами, их артикулируемость» [15, с. 114].

Рационализация исторической культуры является усилением, прежде всего, ее медиативного потенциала, превращая ее в активную среду взаимодействия между различными конфигурациями образов и практик прошлого, между индивидуальными и коллективными воспоминаниями, а также между различными субъектами исторического сознания. Рационализация исторической культуры протекает в формах дифференциации, специализации, институционализации и интеллектуализации и индивидуализации. При этом процессы рационализации исторической культуры приобретают свою специфику в познавательном, ценностном и практическом контекстах, выделение которых во многом соотносимо с базовыми способами деятельности человека в культуре.

В познавательной среде исторической культуры процессы дифференциации, специализации, институционализации и интеллектуализации трансформируют саму медиативную сущность исторической культуры, поскольку процессы обмена между различными типами знания о прошлом, между различными способами формирования знания о прошлом усложняются и приобретают многоуровневую иерархию. Рационализация ценностной сферы исторической культуры представляет собой еще один источник роста медиативного потенциала последней. Именно рационализация ценностной сферы запускает процесс «конфликта интерпретаций» и приводит к логике взаимного признания различий в контексте коммуникации как между прошлым и настоящим, так и между участниками современности по поводу оценки исторических событий. Рационализация практической сферы исторической культуры также оказывается источником усиления ее медиативного потенциала. Это связано с дифференциацией практик воспроизводства прошлого, систематизацией отношений между ними, активизацией индивидуально-личностного начала в обращении к прошлому, и, наконец, институционализацией данной сферы (например, явление *history*).

Решающую роль в этих процессах играет именно историческое сознание, которое способствует тем самым переводу опыта прошлого в

рационализированный исторический опыт, делая его отрефлектированной стороной практик исторической культуры. Рационализация исторической культуры представляется малоэффективной вне определенного синтеза познавательного, ценностного и практического контекстов. Именно этот синтез и оказывается той средой, в рамках которой возможно говорить об определенной целостности исторического сознания и его роли в качестве фактора детравматизации исторической культуры.

Стратегии детравматизации исторической культуры

При всей привлекательности определения «детравматизации», данного П. Штомпой, оно указывает на пассивный характер переживания обществом последствий культурной травмы. Говоря о детравматизации, он указывает на постепенное «затухание симптомов травмы». Он также подчеркивает, что появление новой травмы переключает внимание общества и тем самым может выступать источником детравматизации. Близкий по значению способ детравматизации предлагает немецкий ученый Й. Рюзен, который указывает на необходимость «повторной травматизации». «Этот концепт означает, что должен быть изменен сам способ создания истории... повествование должно лишиться своей закрытости, своего глянца, покрывающего цепь событий. Оно должно выражать собственную неупорядоченность в рамках методологических процедур интерпретации, так же как и в повествовательных процедурах репрезентации... бессмысленность должна стать элементом, созидающим смысл» [9, с. 61].

Еще одной стратегией детравматизации является культурная практика, связанная с репрезентацией самих травм. В данном случае исследователи выделяют такие понятия как «горе» и «скорбь». По мнению российского и британского исследователя А. Эткинды, горе связано со своеобразным вечным повторением пережитого, и представляет собой неготовность человека помнить, поскольку по сути «помнить не о чем». В такой конструкции прошлое остается настоящим [17, с. 24-41]. В отличие от горя, феномен скорби предстает как отстранение пережитой трагедии, когда память приходит к человеку,

олицетворяя прекращение самого процесса травматизации. Он подчеркивает, что «с помощью магии, культуры или анализа скорбящий создает маркеры различия, которые помогают варьировать серийные репрезентации прошлого» [17, с. 37]. В таком случае понятие «скорбь» приобретает уже не только психологический статус, но оказывается в сфере социально-психологических понятий.

Представленные стратегии детравматизации не учитывают того факта, что культурная травма, занимая определенное пространство исторической культуры может проявлять себя в совершенно разных культурных формах и практиках разрушения смысла. Изгнанная из религиозной сферы культурная травма может возрождаться в медиа, литературе, политике или искусстве. В этом смысле детравматизация как культурная практика должна разворачиваться в масштабах всей культуры, испытывающей воздействие травматического опыта прошлого. Другим словами, пока не будет трансформирован сам характер социальной коммуникации, не изменится и характер циркуляции травматического опыта в обществе. Именно поэтому мы возвращаемся к исторической культуре как медиативной среде и субъекту детравматизации. Историческая культура является не просто посредником, но активной средой, которая осуществляет взаимодействие между различными типами знания о прошлом и формами исторического сознания.

В этой связи движение в сторону синхронизации основных компонентов исторической культуры (познавательного, ценностного и практического) и формирование на их основе определенного посттравматического исторического сознания может оказаться решающим фактором рационализации и детравматизации исторической культуры. В данном случае важно, что процессы детравматизации исторической культуры запускаются из ее разных точек в рамках познавательной, ценностной и практической сред.

Подобный социально-философский подход к детравматизации позволяет рассматривать ее как преодоление разрывов между различными сферами исторической культуры и движение от деконструкции отдельных элементов

травматического опыта к «нейтрализации» самих социокультурных контекстов влияния культурных травм (культура воспроизводства травмы). Познавательная стратегия в таком случае оказывается связанной с актуализацией научных исторических знаний, а также с профессиональными публичными дискуссиями. Ценностная стратегия связана с формированием динамичной ценностной среды, основанной на принципе взаимного признания культурных различий и образов истории. Практическая стратегия детравматизации связана с трансформацией повседневного отношения к традициям, образцам поведения, содержащим элементы культурной травмы, а также формирование практик исторической самоидентификации и саморепрезентации, индифферентных к травматическому опыту. Такой тип посттравматического исторического сознания оказывается вынужденным учитывать внутренние границы исторической культуры, порождаемые ее многоуровневостью, сложной иерархией и культурными разрывами.

Список литературы:

1. Александер Д. Смыслы социальной жизни: культурсоциология. М.: Праксис, 2013. 640 с.
2. Аникин Д.А., Головашина О.В. Травмы культурной памяти: концептуальный анализ и методологические основания исследования // Вестник Томского государственного университета. 2017. № 425. С. 78-84.
3. Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. М.: НЛЮ, 2014. 328 с.
4. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.
5. Линченко А.А. «Распад СССР»: этапы и стратегии конструирования культурной травмы в медийном дискурсе современной России // Социодинамика. 2019. № 1. С. 108-121.

6. Мороз О., Суверина Е. Trauma studies: история, репрезентация, свидетель // Новое литературное обозрение. 2014. № 1. С. 54-70.
7. Мюллер Х.-П. Рациональность, рационализация, рационализм. От Вебера к Бурдьё? // Журнал социологии и социальной антропологии. 2016. Т. XIX. № 1 (84). С. 16-42.
8. Николаи Ф.В. Полемика о травме и памяти в американских исследованиях культуры. М. : Флинта, 2017. 184 с.
9. Рюзен Й. Кризис, травма и идентичность // «Цепь времен»: проблемы исторического сознания / Отв. ред. Л.П. Репина. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 38-62.
10. Словарь философских терминов / Науч. ред. проф. В.Г. Кузнецова. М., ИНФРА-М, 2007. 731 с.
11. Сыров В.Н. Культурная травма и сетевое сообщество: методологические соображения // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 446. С. 76-82.
12. Тощенко Ж.Т. Травма как деформация эволюционного и революционного развития общества (опыт социологического теоретизирования) // Социологические исследования. 2017. № 4. С. 16-26.
13. Травма: пункты / Сост. С. Ушакин и Е. Трубина. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 306 с.
14. Хирш М. Память и контрпамять будущего [Электронный ресурс] // Уроки истории [сайт]. 17.08.2017. URL: <http://bit.ly/2FEkhqa> (дата обращения: 15.12.2019).
15. Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры. М.: Прогресс-традиция, 2002. 176 с.
16. Штомпка П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6-16.
17. Эткинд А. Кривое горе. Память о непогребенных. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 328 с.
18. Caruth С. Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History. Baltimore, 1996. 154 p.

19. Meek A. *Trauma and Media: Theories, Histories, and Images*. New York: Routledge, 2010. 224 p.
20. Smelser N. J. Psychological trauma and cultural trauma // Alexander J.C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N.J., Sztompka P. *Cultural trauma and collective identity*. Berkeley: University of California Press. 2004. P.1-30.
21. LaCapra D. *Representing the Holocaust: History, Theory, Trauma*. N.Y.: Cornell University Press, 1996. 248 p.
22. Rüsen J. *Historische Orientierung. Über die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*. Köln: Böhlau, 1994. 336 S.
23. Schönemann B. *Geschichtsdidaktik und Geschichtskultur // Geschichtskultur. Theorie – Empirie – Pragmatik / Bernd Mütter, Bernd Schönemann, Uwe Uffelman (Hrsg.)*. Weinheim: Dt. Studienverl, 2000. S. 26-58.
24. Woolf D. *The Social Circulation of the Past: English Historical Culture 1500-1730*. Oxford: Oxford University Press, 2003. 421 p.

Сведения об авторе:

Линченко Андрей Александрович – кандидат философских наук, доцент, научный сотрудник Липецкого филиала Финансового университета при Правительстве Российской Федерации (Липецк, Россия).

Data about the author:

Linchenko Andrei Aleksandrovich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Researcher of Lipetsk Branch of Financial University under the Government of the Russian Federation (Lipetsk, Russia).

E-mail: linchenko1@mail.ru.