

УДК 316.62: 165.191

О.О. ДУРМАНЕНКО

МІФОЛОГІЧНІСТЬ СОЦІАЛЬНОЇ ПАМ'ЯТІ ЯК ЗАПОРУКА ЦІЛІСНОГО «Я» ІНДИВІДА

Дурманенко Олександр Олександрович – кандидат соціологічних наук, доцент кафедри соціології Інституту соціальних наук Волинського національного університету імені Лесі Українки

У статті йдеться про категорію соціальної пам'яті як чинник, що персоналізує суспільні практики та забезпечує здійснення діяльності індивідом. Розглядаються позитивні аспекти міфологізації соціальної пам'яті як механізм забезпечення її легітимності та неперервності.

Ключові слова: діяльність, міф, практики, соціальна пам'ять, структура.

В статье рассматривается категория социальной памяти как фактор персонализации социальных практик и условие осуществления индивидом деятельности. Рассматриваются позитивные аспекты мифологизации социальной памяти как механизма обеспечения ее легитимности и непрерывности.

Ключевые слова: деятельность, миф, практики, социальная память, структура.

The article deals with the category of social memory being the factor that personalizes social practices and ensures the individuals activity. Positive aspects of mythologizing of social memory as the mechanism providing its legitimacy and continuity are considered.

Key words: activity, myth, practices, social memory, structure.

© О.О. Дурманенко, 2012

Інтерес сучасної науки, яка переживає нині перехідний, циклічний етап свого існування, що носить назву ситуації постмодерну, до таких суб'єктивних за своєю природою феноменів як: людська інтерсуб'єктивність, відтворення соціальних структур, раціоналізація та мотивація досягнення дійсності видаються зовсім не випадковими. Щоразу такий перехідний етап людських суспільств – умовно кажучи, кожному часу свій постмодерн (а саме такої думки відомого філософа-семіотика У. Еко ми є прихильниками), характеризується поглибленням інтересів до метафізичних за своєю суттю запитань, виникненням метафізичних за своєю природою наукових дисциплін, які здійснюють кантівську, однак з поправками до своїх обставин, критику розуму та знань у їх епістемологічних можливостях.

Здійснюючи навіть попередній екскурс у розвиток соціо-гуманітарного знання, принаймні за останнє сторіччя, можемо зробити висновок – всі наукові теорії тією чи іншою мірою стосувались і стосуються пошуків механізмів збереження цілісного «Я» людини. Або ж через вибудову структур людського суб'єктивного, або ж через пошуки сенсу існування, або ж через розкриття механізмів мислення чи інтеракції – все це видається спробами розкрити таємницю дивовижної властивості людини, яку Мартін Хайдеггер описує як здатність «Я» осмислити і сказати, що «я – є тут і тепер» [1]. Відповідно до цього, питання, якому ми приділяємо увагу, а саме: поняття соціальної пам'яті індивіда, міфа та, що найголовніше, міфологізації пам'яті видаються цілком актуальними.

Час як наукова категорія традиційно привертає до себе увагу представників гуманітарного знання. Насамперед, здійснювались спроби його філософської характеристики, позитивного осмислення, встановлення основних властивостей. Однак лише друга половина ХХ століття характеризується ви-

никненням осмисленої концепції соціального часу як спільного надбання з подальшим індивідуальним сприйняттям та засвоєнням. У такому контексті, досліджуючи соціальну пам'ять індивіда, її елементи, наголошуючи на міфологічному її характері, що є цілком позитивним для її носія, за необхідністю приходимо до методології новітньої дискусійної дисципліни – соціології часу. Власне, передумови дослідження часу, вивчення його соціально-філософського аспекту закладаються класичними працями А. Бергсона та М. Хайдеггера [6, 58]. Не звертаючи докладної уваги на весь масив досліджень соціології пам'яті, зазначимо лише, що нині точаться гострі дискусії стосовно її предмета, оскільки досьогодні дослідження часу в його темпології, хронології, їх соціальних та особистісних контекстах обмежуються вивченням розподілу вільного часу індивіда, так званого мертвого часу в термінологіях І. Гофмана та Е. Гідденса [10, 112].

Соціологічна трактовка часу, без розгляду якої ми не можемо обійтись, полягає в розумінні його, відмінному від поняття астрономічного часу. У цьому контексті П. Сорокін та Р. Мертон, піднімаючи подібну проблематику в статті «Соціальний час: методологічний та функціональний аналіз» (1937), окреслюють поняття часу як таке, що визначається у власній системі координат, та є «... зміною або рухом соціальних феноменів через інші феномени, які беруться за точку відліку» [9, 619]. Одночасно дослідження пам'яті, яка є предметом соціології пам'яті, постає як одне з проблемних відгалужень соціології часу, що досліджує ставлення людей до часу в історичній ретроспективі. Причому таке ставлення може володіти як індивідуальним характером так і колективним (саме поняття колективної пам'яті вводиться в 1925 р. Морісом Хальбваксом у класичній праці «Соціальні рамки пам'яті»). Власне на понятті соціальної пам'яті як феномені, що певним чином об'єднує в індивіді

персональне та колективне, ми й зупинимось, наголошуючи на особистісному характері нашого дослідження. Ми не ставимо за мету глибинний аналіз поняття «соціальна пам'ять», однак хочемо привернути до нього увагу та встановити актуальність і значущість дослідження його як одного з Я-формуючих чинників.

Досліджуючи соціальну пам'ять, необхідно розглянути саме поняття пам'яті, а також його похідні, що є соціальними. Ми здійснюємо такий аналіз цілком у дусі постмодерного знання, яке, як зазначалось вище, відзначається значним інтересом до подібних питань, а також застосовуючи теорію структурації відомого соціолога, інтегратора структурного-функціоналізму та герменевтики Е.Гідденса. Отже, наголосимо, що ми концентруємо дослідницьку увагу саме на персональних аспектах соціальної пам'яті.

Пам'ять у фізіології людини визначається як функція та вид мислинневої діяльності, що використовується для збереження, накопичення та відтворення інформації. Інше значення поняття – здатність живих істот довгий час зберігати інформацію про події зовнішнього світу та реакції організму на них у сфері свідомості для організації подальшої діяльності. Як бачимо, з такого досить вузькоспеціалізованого тлумачення випливають найхарактерніші риси пам'яті: по-перше, як зберігача та організатора здобутих знань, а по-друге, як підґрунтя, що дозволяє здійснювати діяльність на основі наявного досвіду. Викладені узагальнені положення, на нашу думку, є ключовими.

За словами А. Бергсона, пам'ять займає простір між розумом і тілом [9, 176]. Соціальна ж пам'ять, за визначенням соціолога Г. Осипова, є особливою сукупністю соціокультурних засобів, що здійснюють вибірку та перетворення актуальної соціальної інформації в інформацію про минуле з метою збереження накопиченого суспільного досвіду та передачі його від покоління до покоління [8, 316]. У цьому контексті зазначимо особливу важливість такої функції соціальної пам'яті як ретрансляцію практичного соціального досвіду, або ж використовуючи категорії теорії структурації – соціальні практики.

Чому власне ми не отожднюємо пам'ять та соціальну пам'ять, що, на перший погляд, видаються цілком подібними. Присутній поділ, насамперед, доцільно підкреслювати термінологічно саме для наголошення соціального значення останньої як запоруки можливості здійснення соціальної діяльності, структурування, взаємодії з інституціями та таке інше. Пам'ять людини, що не меншою мірою відповідальна за все вищевикладене, розмежовується для зручності, оскільки, повторимось, подібний поділ є досить умовним та використовується насамперед для виділення спільних елементів пам'яті індивіда, які присутні в пам'яті інших членів соціуму, а отже, є соціальними елементами, що до того ж, відповідальні за почуття соціального в людині. Інакше кажучи, елементи соціальної пам'яті є в пам'яті в кожного з нас, саме завдяки відчуттям присутності в цьому бутті. Також у певному отождненні понять простежується притаманне

постмодерності досить вільне користування термінами як переформулювання їх, так і цілковите «вигадування». Свідченнями цього, наприклад, є праці Р. Барта або ж сучасного екзистенціаліста Дж. Зерзана, який, розмірковуючи про «кошмар майбутнього без пам'яті», використовує поняття «пам'ять» та «соціальна пам'ять» під спільним знаменником як комплекс спогадів про пережитий персональний досвід, що і в такому тлумаченні не є позбавлений соціальних елементів, оскільки цілком зрозуміло, що персональне за своєю суттю є інтимною присутністю-в-спільному [11, 27].

Отже, соціальна пам'ять виступає певним персональним упорядкуванням часу. Постає запитання, чи можемо ми отожднювати соціальні практики/практичний досвід, які, як відомо, в постфеноменологічній парадигмі є запорукою відтворення суспільства, а отже, й існування інтерсуб'єктивного світу, соціально-локалізованим еквівалентом якого є соціум з поняттям соціальної пам'яті? На нашу думку, на це, запитання в межах нашого дослідження можемо відповісти ствердно, оскільки соціальні практики являють собою, широко трактуючись, моделі діяльності, поведінки, стереотипні реакції. Іншими словами, користуючись термінологією А. Шютца, вони є найзагальнішими конструктами типізації першого порядку з невеличкими скупченнями наукового знання. Або ж, керуючись наведеним вище визначенням фізіології, це типові, успадковані реакції свідомості та організму на зовнішнє середовище. Отже, пам'ятаючи про основну ідею входження в інтерсуб'єктивний світ через соціалізацію як отримання первинних практик, а через неї – отримання персонального досвіду в межах простору, в якому здійснюється діяльність, приходимо до висновку, що соціальна пам'ять, будучи, умовно кажучи, надутворенням пам'яті, постає саме як пережиті соціальні практики, що продовжують існувати в досвіді.

Таким чином, можемо встановити надзвичайну важливість соціальної пам'яті індивіда. Основою існування людини, принаймні існування суспільного, є діяльність і взаємодія з оточуючими, які можуть здійснюватись лише за наявності знання соціальних практик, а отже, наявності досвіду, й наявності соціальної пам'яті, що, по суті, являє собою циклічну модель.

Розмірковуючи ж про роль міфотворчості, незважаючи на певну недолугість цього поняття, для такого аспекту суб'єктивних переживань індивідом минулого як пам'ять, необхідно зрозуміти, що є міф та встановити точки дотику між цим поняттям та соціальною пам'яттю. Міф, який традиційно цікавив представників різних сфер соціально-гуманітарного знання, сьогодні привертає увагу постмодерних дослідників. Від А. Лосева (його ідей міфа як праклітини знання, абсолютно необхідного елемента думки та життя) до Р. Барта (його концепції міфа як метамови, певної семіологічної структури, особливої форми мовних ігор, що межує з фрейдівським латентним смислом поведінки) та Ж. Льютара (його ідей диференду, малих наративів як висвітленого в міфах ігрового спілкування язичників

з богами) спостерігаємо інтерес та дискусії стосовно цього культурного явища [3].

Традиційне філософсько-культурологічне тлумачення міфа закладає підвалини розуміння його як елемента, що неодмінно пов'язаний з пам'яттю. Сучасне ж знання визначає міф як особливе сприйняття реальності, конструкт, завдяки якому незрозуміле, таємне, забуте або невідоме сприймається в межах раціональної свідомості як реально існуюче та незмінне [4, 406].

Міф і соціальна пам'ять видаються цілковито пов'язаними в силу природних процесів «забування», легітимної брехні або ж самоствердження і самовиправдання. Будучи цілковитим породженням людської суб'єктивності, що водночас не є цілковито чужою зовнішньому середовищу, міф виконує функцію, яка за значенням для людини є надзвичайно важливою. А саме: він, заперечуючи будь-який рух уперед, окрім самого простору міфа, відтворює те, що сталося, але відтворює так, як ніколи не відбувалось, заміщуючи реальність, що минула, на реальність, якої не було, однак яка є «чистою» реальністю для індивіда. При цьому йдеться не про «прикрашання» минулого, а про його іншність, іншність осмислену та створену індивідом (нерефлексивно) в контексті теперішнього, що секунда за секундою розчиняється в минулому. Теперішнє, таким чином, будучи невлітним за майбутнє, та нереальнішим за минуле, знаходить вияв лише в міфологізованій пам'яті індивіда, а отже, завдяки їй виступає полем осмислення навколишнього та підґрунтям для діяльності в ньому.

Міф як форма цілісного переживання і осмислення навколишньої дійсності видається описом самого сприйняття та щоденного проживання людини в світі, який сприймається зовнішніми органами відчуття, достовірність яких викликає дуже великі сумніви та скепсис. Чи можна трактувати буденність як міф? Якщо й так, то це буде колективна міфотворчість, яка, виходячи за рамки нашого дослідження, видається занадто хибним шляхом для їх наслідування. Міф пам'яті, навпаки, є цілковитою реальністю, можливо єдиною реальністю для нас [7, 116].

Властива кожній людині творчість або ж міфотворчість постає як рушій діяльності, так і чинник осмислення наслідків діяльності, які розкриваються через пам'ять. Власне, міф для людини відіграє ту ж роль, що й для суспільства, а саме – як певне гіпотетичне судження про реальність, яке постає у вигляді образу світу. Існуючи та пере-

живаючи стадії власного розвитку через пам'ять, а в нашому контексті – через елементи соціальної пам'яті, можемо зробити висновок – кожному віку, етапу розвитку – свої міфи. Це видається дійсним, як для людської, так і для соціальної одиниці – людини та суспільства.

Традиційне заперечення викликає спотворене сприйняття самого поняття «міф» як ворожого об'єктивному сприйняттю дійсності. Однак, у такому контексті виникає два значних зауваження. По-перше, немає ніяких підстав стверджувати абсолютну об'єктивність світу, наданого нам спочатку сенсуально, а вже потім раціонально. А по-друге, роздуми, що стосуються впливу міфа пам'яті стосовно так званої «консервації», яка буцімто, змушує індивіда, проживаючи міфологізовані спогади, жити лише в минулому, заперечуючи розвиток та діяльність. Відповідь на такий закид логічно впливає з самої суб'єктивної природи пам'яті та спогадів. Персонально індивід буде цілісним і образно кажучи – цілісним. Його свідомість володітиме самодостатністю, тим більш значущою, в силу відсутності зовнішнього мірила, проти якого можна було б встановити рівень саморозвитку, прагнення до поступу або ж мотивацією діяльності [5].

Найбільша ж проблема, яка долається міфологізацією пам'яті, є перервність часу. Що це означає на практиці, чудово ілюструють соціальні негаразди, які притаманні суспільствам, що здійснювали перепис минулого та його переоцінку ситуативно, без комплексності та послідовності. Це, певним чином, відбувається зараз в Україні, та наслідком чого (поки досить «невинним») є розподіл на Захід та Схід, що насамперед відбувається через відсутність спільного, нехай і міфологізованого неперервного минулого, яке є історією. Саме творення такого єднання минулого та теперішнього і є одним із найважливіших завдань так званого великого міфа національної ідеї або ж, ширше кажучи, політичної міфології, без якої, ми переконані, неможливе існування в часовій перспективі жодної соціально-політичної інституції [2].

Подібне відбувається й з людиною. Наведемо відомі слова М.Бердяєва: «Тільки людський, тобто пережитий людиною час (в обов'язковому єднанні минулого, теперішнього та майбутнього), без яких би не було пріоритетів, може протистояти загибелі людства у пошматованому часі». Важливість цього для підтримки цілісності людини, її «Я», здається немає сенсу виголошувати, вона зрозуміла без зайвих сентенцій.

ЛІТЕРАТУРА:

1. «Бытие и время» Мартина Хайдеггера в философии XX века // Вопросы философии. - 1998. - №1. - С. 47-50.
2. Геополітичні орієнтації населення і безпека України. За даними соціологів / Упорядник М. О. Шульга. - К.: ТОВ «Бізнесполіграф», 2009. - 80 с.
3. Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора. - К.: Основи, 2003. - 503 с.
4. Социология: Энциклопедия / Сост. А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, Г. М. Евелькин, Г. Н. Соколова, О. В. Терещенко. - Мн.: Книжный Дом, 2003. - С. 658.
5. Хайдеггер и Витгенштейн: критика метафизики – критика техники – этика // Вопросы философии. - 1998. - №5. - С. 60-63.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. В. В. Библина / М. Хайдеггер. - Харьков: Фолио, 2003. - 503 с.
7. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. - М.: «Инвест - ППП», 1996. - 240 с.
8. Энциклопедический социологический словарь / Под общ. ред. Г. В. Осипова. - М.: ИСПИ РАН, 1995. - С. 539.
9. Blustein J. The moral Demands of Memory. New York: Cambridge University Press, 2008, 176 p.
10. Giddens A. Fate, Risk and Security. In: A. Giddens. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press, 1991, p. 109-143.
11. Zerzan J. «In Memoriam», in Running on Emptiness. Los Angeles: Feral, 2002, 304 p.