

ISSUE 2 | 2022

GALACTICA MEDIA

JOURNAL OF MEDIA STUDIES

Galactica Media

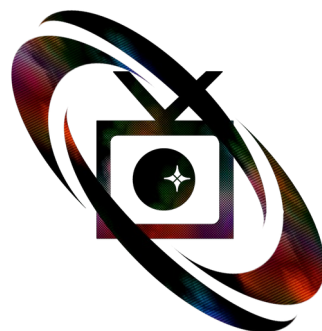
Journal of Media Studies

Academic E-Journal

www.galacticamedia.com

Vol. 4, No 2

<https://doi.org/10.46539/gmd.v4i2>



Галактика медиа

журнал медиа исследований

Исследовательский электронный журнал

www.galacticamedia.com

Том 4, No 2

<https://doi.org/10.46539/gmd.v4i2>

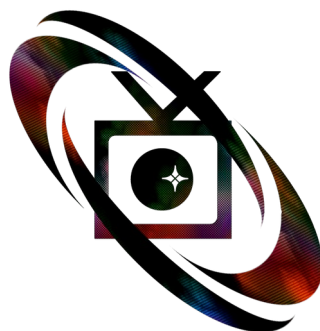


Table of Content

PROCEDURES OF CULTURAL MEMORY

- Sergey A. Troitskiy**
Memorial Narrative and Procedural Aspects of Cultural Exclusion 15
- Yulia V. Zevako**
“Descendants of the Executioners”
in the Space of Memory about the Era of Political Repressions
(on the example of the Project “The Investigation of Karagodin”) 41

MEDIA (&) MEMORY

- Denis S. Artamonov**
Media Memory: Theoretical Aspect 65
- Sophia V. Tikhonova**
Maurizio Ferraris' Theory of Documentality
and Social Media: Media Hacking as Hacking of Cultural Memory 84

HUMOUR IN DEALING WITH TRAUMATIC EXPERIENCES

- Liat Steir-Livny (author); Maria V. Semykolennykh (translator)**
Holocaust Parody in Israeli Popular Culture 102
- Liisi Laineste (author); Maria V. Semykolennykh (translator)**
The Reflection of Traumatic Memories in Estonian Autobiographical Comics 121

PRACTICAL MEMORY RESEARCH

- Anna P. Romanova & Maria M. Fedorova**
Ideas about the Past, Present, and Future
of the Digital Generation of the Caspian Region
as an Important Part of the Collective Memory (on the example of the Astrakhan Region) 143

MISCELLANEOUS

- Alina R. Latypova, Alexander S. Lenkevich,
Daria A. Kolesnikova & Konstantin A. Ocheretyany**
Study of Visual Garbage as Visual Ecology Perspective 153

CRITICS & REVIEW

- Regina V. Penner**
Review of the Book by Rosi Braidotti “Posthuman” 173
- Nikolai B. Afanasov**
Love. Emotional Capitalism – Craft Economy? 183

Содержание

ПРОЦЕДУРЫ КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ

Троицкий С. А.
Мемориальный нарратив и процедурные аспекты культурного отчуждения 15

Зевако Ю. В.
«Потомки палачей» в пространстве памяти об эпохе
политических репрессий (на примере проекта «Расследование Карагодина») 41

МЕДИА (И) ПАМЯТЬ

Артамонов Д. С.
Медиапамять: теоретический аспект 65

Тихонова С. В.
Теория документальности М. Феррариса
и социальные медиа: медиахакинг как взлом культурной памяти 84

ЮМОР В РАБОТЕ НАД ТРАВМАТИЧЕСКИМ ОПЫТОМ

Стейр-Ливни Л. (автор); Семиколенных М. В. (переводчик)
Пародии на тему Холокоста в израильской массовой культуре 102

Лайнесте Л. (автор); Семиколенных М. В. (переводчик)
Отражение травматических воспоминаний в эстонских
автобиографических комиксах 121

ПРАКТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПАМЯТИ

Романова А. П., Федорова М. М.
Представления о прошлом, настоящем и будущем цифрового поколения Прикаспия
как важнейшая часть коллективной памяти (на примере Астраханской области) 143

РАЗНОЕ

Латыпова А. Р., Ленкевич А. С., Колесникова Д. А., Очеретяный К. А.
Визуальный мусор как проблема визуальной экологии 153

РЕЦЕНЗИИ

Пеннер Р. В.
Рецензия на книгу Розы Брайдотти «Постчеловек» 173

Афанасов Н. Б.
Любовь. Эмоциональный капитализм – крафтовая экономика? 183

Dear friends, colleagues, readers and authors!

Galactica Media: Journal of Media Studies is a periodic academic e-journal without printed forms (since 2019). The journal publishes scholastic articles, reviews, information resources, reports of expeditions, conferences and other scientific materials.

This project is a truly ambitious initiative that serves to disseminate scientific intellectual knowledge and information in the field of media and popular culture (history, cultural studies, anthropology, philosophy, etc.) in the modern world community.

It is not for nothing that we used the epithet ambitious, since from the very beginning of its inception and preparation, it really is such. The project was started in 2018 by a small group of enthusiasts, young scientists whose interests lie in the above-mentioned areas of research.

First of all, we have assembled a truly big international team to become the members of our editorial board, people from different parts of our “small global village” called planet Earth, as media culture theorist Herbert Marshall McLuhan put it. Our editors are leading scholars in the field of media and popular culture from Russia, USA, UK, Spain, Austria, Sweden, India, Sri Lanka, China, Malaysia, Ghana.

Therefore, we chose English (the international language of science) and Russian (as the project is an initiative of Russian scientists) as the working languages of the online journal.

Openness, and peer reviews by leading scholars are the fundamental principles of our project (Ethics). And the digital character of modern international communications made us choose the electronic version of the journal (without physical printing). Based on the above while choosing a platform we preferred an open and free engine called Open Journal Systems, which ideally allows to organize the entire publishing process.

This allowed us to automate each stage of publication through the user registration system.

The names and e-mail addresses entered on the website of this online journal will be used solely for the purposes indicated by the journal and will not be used for any other purposes or passed to other individuals or organizations.

Journal publishes articles on quarterly basis.

Our online edition is devoted to the topical issues in the field of studies of media and mass culture in the broadest coverage of: history, cultural studies, anthropology, philosophy, etc.

The title of the journal was chosen as a reference to the work of the famous theorist of media culture, Herbert Marshall McLuhan, who in his periodization of the invention and assimilation by mankind of mass communications (media) introduced the concept of "Galaxy" (Galaxy of Gutenberg, Galaxy Marconi, etc.).

Aim and Scope

To create a virtual platform for exchange of views and discussions in the field of studies of media and mass culture. We strive to ensure that our network publishing performs an important scientific function – communication and information, which allows not only to accumulate new achievements in this area, but also serves as the basis for new discoveries and insights.

Online edition maintains its principles – to ensure the intercultural dialogue and to reduce the conflict of civilizations. It adheres to the philosophy of non-violence, cultural and religious tolerance. The editorial Board aims at removing language barriers while maintaining respect for the national culture of each nation, residing on the small planet Earth.

All materials submitted to the editors will be carefully selected and sent for double-blind review.

Which does not mean though that any article sent to the editor will be accepted for our online edition. Any unscientific or not based on facts article will be rejected by the editors.

All articles are published FREE, but the fee is not paid to the authors.

**Best regards,
Editors**

- ◆ Certificate of registration issued by Roskomnadzor: ЭЛ № ФС77-75215 since 07 march 2019
- ◆ Materials are intended for persons over 18 years old.

Уважаемые друзья, коллеги, читатели и авторы!

Сетевое издание Galactica Media: Journal of Media Studies является периодическим научным изданием, не имеющим печатной формы, и выпускается с 2019 года. В сетевом издании публикуются научные статьи, рецензии, информационные ресурсы, отчеты об экспедициях, конференциях и прочие научные материалы.

Данный проект является поистине амбициозной инициативой, служащей распространению научных интеллектуальных знаний и информации, посвященных исследованиям в области медиа и массовой культуры (история, культурология, антропология, философия и т.д.) в современном мировом сообществе.

Мы не зря использовали эпитет амбициозный, так как с самого начала его зарождения и подготовки он действительно является таковым. Проект был задуман в 2018 году небольшой группой энтузиастов, молодых учёных, сферой интересов которых оказалась вышеуказанная область научных исследований.

Первым делом мы собрали по-настоящему огромную международную команду, которая представлена в редколлегии сетевого издания и охватывает большинство континентов, как выразился теоретик медиакультуры Герберт Маршалл Маклюэн, нашей «маленькой глобальной деревни» под названием планета Земля. Сюда вошли ведущие учёные в сфере медиа и массовой культуры следующих стран: Россия, США, Великобритания, Испания, Австрия, Швеция, Индия, Шри-Ланка, Китай, Малайзия, Гана.

Поэтому в качестве рабочих языков сетевого издания мы выбрали английский (международный язык науки) и русский (так как проект является инициативой российских учёных).

Открытость и рецензируемость ведущими учёными всех поступающих для публикации материалов являются основополагающими научными принципами нашего проекта (основные этические принципы представлены здесь). А цифровой характер современных международных коммуникаций заставил нас выбрать электронный вариант публикации статей (без физической печати). Исходя из вышеперечисленного в выборе платформы для реализации задуманного, мы остановились на открытом и бесплатном движке под названием Open Journal Systems, который позволяет идеально организовать весь издательский процесс.

Это дало нам возможность автоматизировать каждый этап на пути к опубликованию научных материалов через систему регистрации пользователей.

Имена и адреса электронной почты, введенные на сайте этого сетевого издания, будут использованы исключительно для целей, обозначенных этим

сетевым изданием, и не будут использованы для каких-либо других целей или предоставлены другим лицам и организациям.

Мы выходим ежеквартально 4 раза в год.

Сетевое издание посвящено актуальным вопросам в сфере исследований медиа и массовой культуры в самом широком их охвате: история, культурология, антропология, философия и т.д.

Название проекта было выбрано в качестве отсылки к творчеству известного теоретика медиакультуры Герберта Маршалла Маклюэна, который в своей периодизации изобретения и усвоения человечеством средств массовой коммуникации (медиа) использовал понятие «Галактика» (Галактика Гуттенберга, Галактика Маркони и т.д.).

Цель проекта

создание виртуальной площадки для обмена мнениями и дискуссий в области исследований медиа и массовой культуры.

Исходя из цели, мы стремимся к тому, чтобы наше сетевое издание выполняло важные научные функции – коммуникативную и информационную, которые послужат основой для новых открытий и озарений.

Сетевое издание выступает с позиций «идеологии» диалога культур и устранения условий конфликта цивилизаций. Оно придерживается принципов философии ненасилия, культурной и религиозной толерантности. Редакция преследует цель устранения языковых барьеров и уважительного отношения к границам национальной культуры каждого народа, проживающего на маленькой планете Земля.

Все материалы, поступающие в редакцию проходят тщательный отбор и отправляются на двойное слепое рецензирование.

Вместе с тем это не означает, что любая, присланная в редакцию статья, будет напечатана в нашем сетевом издании. Любая антинаучная и не подкрепленная фактологически статья будет отклонена редакторами.

Все статьи публикуются в сетевом издании БЕСПЛАТНО, но и гонорар авторам не выплачивается.

**С уважением,
редакция журнала**

- ◆ Свидетельство о регистрации выдано Роскомнадзором: ЭЛ № ФС77-75215 от 07 марта 2019
- ◆ Опубликованные в журнале материалы предназначены для лиц старше 18 лет

Editorial Team

Editor-in-Chief **Rastyam T. Aliev**
PhD, Associate Professor, Astrakhan State University, Russia

Associate Editors **Serguey N. Yakushenkov**
Dr. Habilitatus in History, Professor,
Astrakhan State University, Russia

Olesya S. Yakushenkova
PhD, Associate Professor, Astrakhan State University, Russia

Copy editors **Emilia A. Taysina**
Dr. Habilitatus in Philosophy, Professor, Kazan State Energy
University, Russia

Elina A. Sarakaeva
PhD, Hainan Professional College of Economics and Business
in Haikou, China

Isabeau Vollhardt
B.A. Philosophy/English University of Washington, USA

Ekaterina V. Teneva
PhD, Saint Petersburg State University, Russia

Editorial Board **Aleksandr V. Pavlov**
Dr. Habilitatus, Associate Professor, Higher School
of Economics, Russia

Amador Iranzo
PhD, Universitat Jaume I de Castelló, Spain

Christophe Duret
PhD Université de Sherbrooke, Canada

David Hesmondhalgh
PhD, Professor, University of Leeds, UK

Elena V. Khlysheva
Dr. Habilitatus, professor, Astrakhan State University, Russia

Gautam Basu Thakur
PhD, Associate Professor, Boise State University, USA

Ibitayo Samuel Popoola
PhD, University of Lagos, Nigeria

Joan Copjec
PhD, Brown University, USA

Editorial Board**Konstantin A. Ocheretyaniy**

PhD, Senior Lecturer, St. Petersburg State University, Russia

Kwasu David Tembo

PhD, Independent Researcher, Zimbabwe

Ludmila V. Scheglova

Dr. Habilitatus, Professor, Volgograd State Socio-Pedagogical University, Russia

Madina Tlostanova

PhD, Professor, University of Linköping, Sweden

Maksim V. Kirchanov

Dr. Habilitatus, Associate Professor, Voronezh State University, Russia

Natalya B. Kirillova

Dr. Habilitatus, Professor, Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin, Russia

Neeraj Khattri

PhD, Associate Professor, Jaipur National University, Jaipur Rajasthan, India

Qiao Li

Associate Professor, University of Wollongong in Malaysia, Malaysia

Robert Pfaller

Dr. philos., Professor, niversity of Art and Design Linz, Austria

Stephen Duncombe

PhD, Professor, Steinhardt School New York University, USA

Todd A. Comer

PhD, Professor, Defiance College, USA

Todd McGowan

PhD, Associate Professor, University of Vermont, USA

Theodora Dame Adjin-Tettey

PhD, Lecturer, University of Professional Studies, Accra, Ghana

Valeriy V. Savchuk

Dr. Habilitatus, Professor, St. Petersburg State University, Russia

Wasana Maithree Herath

PhD, Senior Lecturer, Uva Wellassa University, Sri Lanka

Главный редактор	Растям Туктарович Алиев к. ист. н., Астраханский государственный университет, Россия
Заместители главного редактора	Сергей Николаевич Якушенков д. ист. н., профессор, Астраханский государственный университет, Россия Олеся Сергеевна Якушенкова к. филос. н., Астраханский государственный университет, Россия
Литературные редакторы	Эмилия Анваровна Тайсина д. филос. н., профессор, Казанский государственный энергетический университет, Россия Элина Алиевна Саракаева к. филол. н., Хайнаньский профессиональный колледж экономики и бизнеса Хайкоу, Китай Изабо Воллхардт Бакалавр философии университет Вашингтона, Сиэтл Вашингтон, штат Вашингтон, США Екатерина Веселиновна Тенева к. филол. н., Санкт-Петербургский государственный университет, Россия
Редакционная коллегия	Александр Владимирович Павлов д. филос. н., Факультет гуманитарных наук / Школа философии НИУ ВШЭ, Россия Амадор Иранцо PhD, Университет Хайме I, Испания Кристоф Дюре PhD, Университет Шербрука, Канада Дэвид Хесмондхалг PhD, профессор, Университет Лидса, Великобритания Елена Владиславовна Хлыщёва д. филос. н., профессор, Астраханский государственный университет, Россия Гаутам Басу Тхакур PhD, профессор, Государственный университет Бойсе, США Ибитайо Самюэль Попула PhD, профессор, Лагосский университет, Нигерия Джоан Копьек PhD, профессор, Университет Брауна, США

**Редакционная
коллегия**

Константин Алексеевич Очеретяный

к. филос. н., Санкт-Петербургский государственный университет, Россия

Квасу Дэвид Тембо

PhD, Независимый исследователь, Зимбабве

Людмила Владимировна Щеглова

д. филос. н., профессор, Волгоградский государственный социально-педагогический университет, Россия

Мадина Тлостанова

д. филол. н., профессор, Университет Линчепинг, Швеция

Максим Валерьевич Кирчанов

д. ист. н., доцент, Воронежский государственный университет, Россия

Наталья Борисовна Кириллова

доктор культурологии, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина (УрФУ), Россия

Нирадж Хаттри

PhD, профессор, Джайпурский национальный университет, Индия

Сяо Ли

PhD, профессор, Университет Вуллонгонга в Малайзии, Малайзия

Роберт Пфаллер

Dr. philos., профессор, Университет искусств и дизайна Линца, Австрия

Стивен Дункомб

PhD, профессор, Школа Стейнхардта Нью-Йоркского университета, США

Тодд А. Комер

PhD, профессор, Колледж Дефайнс, США

Тодд МакГован

PhD, профессор, Вермонтский университет, США

Теодора Даме Аджин-Тетти

PhD, лектор, Профессиональный университет в Аккре, Ghana

Валерий Владимирович Савчук

д. филос. н., профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия

Васана Мейтри Герат

PhD, старший лектор Университет Ува Велласса, Шри-Ланка

CONTACTS

Founder Limited Liability Company Scientific Industrial Enterprise
“Genesis. Frontier. Science”

Address 57, Granovskiy St. apt. 2, Astrakhan,
Russia 414038

Editor-in-Chief Rastyam T. Aliev

Email admin@galacticamedia.com

CEO Rastyam T. Aliev

Email rastaliev@galacticamedia.com

<p>The opinion of the editorial board may not coincide with the opinion of the authors</p>
--

КОНТАКТЫ

Учредитель	Общество с ограниченной ответственностью научно-производственное предприятие «Генезис.Фронтир.Наука»
Адрес редакции	414038, Астраханская обл., г. Астрахань, Грановский пер., д. 57, кв. 2
Главный редактор	Алиев Растям Туктарович
Email	admin@galacticamedia.com
Дирекция журнала	Алиев Растям Туктарович
Email	rastaliev@galacticamedia.com

Мнение редколлегии журнала
может не совпадать с мнением авторов



Memorial Narrative and Procedural Aspects of Cultural Exclusion

Sergey A. Troitskiy

Estonian Literary Museum. Tartu, Estonia. Email: [sergei.troitskii\[at\]folklore.ee](mailto:sergei.troitskii[at]folklore.ee)

Abstract

The article focuses on the process of deploying a public memorial narrative and its impact on cultural memory and the processes of cultural exclusion. The author proposes to look at several aspects using new methodological solutions: how the public memorial narrative is formed; why the narrative does not fall apart if different people participate in its deployment; how the memorial narrative preserves excluded experience; how the research of cultural memory benefits from video game study approach. The main goal is to find out how the excluded cultural experience is preserved, if the main task of deploying a public narrative is to displace the “superfluous”. Several analytical concepts are proposed: the key point, the interpretive bundle, the zero point, the descriptive bolvanka, the procedural rhetoric of cultural memory, the chronotope of the public memorial narrative and others. Through these notions it is possible to explain some processes of narrative pragmatics related to emotions, behavior, presumptions and stereotypes. The article is intended for a wide range of readers interested in public history, the history of emotions, narratology, the theory of cultural exclusion and frontier zones.

Keywords

Cultural Exclusion; Memorial Narrative; Procedural Rhetorics; Public History; Chronotope; Retrotopia; Nostalgia; Descriptive Bolvanka; Cultural Memory; Public Narrative



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Мемориальный нарратив и процедурные аспекты культурного отчуждения

Троицкий Сергей Александрович

Эстонский литературный музей. Тарту, Эстония. Email: [sergei.troitskii\[at\]folklore.ee](mailto:sergei.troitskii[at]folklore.ee)

Аннотация

В центре внимания статьи находится процесс развертывания публичного мемориального нарратива и его влияние на культурную память и процессы культурного отчуждения. Автор предлагает взглянуть на несколько аспектов, используя новые методологические решения: как формируется публичный мемориальный нарратив; почему нарратив не разваливается, если в его развертывании участвуют разные люди; как мемориальный нарратив сохраняет отчужденный опыт; как методы изучения компьютерных игр работают в исследовании культурной памяти. Главная цель автора – выявить, как сохраняется вытесненный культурный опыт, если главной задачей развертывания публичного нарратива является вытеснить «лишнее». Для решения поставленной цели были предложены несколько концептов, позволяющих фиксировать процесс развертывания нарратива: ключевая точка, интерпретативная связка, нулевая точка, дескриптивная болванка, процедурная риторика культурной памяти, хронотоп публичного мемориального нарратива и другие. Это позволило объяснить некоторые процессы прагматики нарратива, связанные с эмоциями, поведением, презумпциями и стереотипами. Для объяснения процедурных аспектов сохранения вытесненного опыта были привлечены концепции русских лингвистов, в частности, теория положительного значения отрицательного языкового материала Льва Щербы. Статья рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся публичной историей, историей эмоций, нарратологией, теорией зон культурного отчуждения и пограничья.

Ключевые слова

культурное отчуждение; мемориальный нарратив; процедурная риторика; публичная история; хронотоп; ретротопия; ностальгия; описательная болванка; культурная память; публичный нарратив



Это произведение доступно по лицензии [Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Введение

Джон Гай начинает свою знаменитую книгу о последних годах правления английской королевы Елизаветы I (Guy, 2016, с. 14-32) с подробного описания исследовательских стратегий в отношении одной из самых известных монархинь Европы. Отдельное внимание Гай уделяет тому, как политическая повестка определяла содержание работы историков, занимавшихся Англией XVI века. Среди прочего, Гай указывает на характер этих исследований в период правления королевы Виктории. Викторианские исследователи жизни Елизаветы, находили в ней современные им черты. Королева представала перед читателем почти-Викторией. Более того, черты, свидетельствующие об отличиях или показывающие королеву в неприглядном свете, замалчивались как несущественные.

Использование истории для описания настоящего не являлось чем-то необычным в викторианской Англии и не только там и тогда. Публичная история, несмотря на ее актуальность и институализацию в 1970-е гг. (Завадский & Дубина 2021, с. 10), тем не менее, присутствовала как один из способов легитимации монарха вне зависимости от того, где и когда этот монарх правил. Прекрасно справлялись с этой задачей придворные историки, хроникеры и летописцы, а также стихотворцы.

«История и Стихотворство, которое прошедшия деяния живо описуя, как настоящия представляет; обоими прехвальныя дела великих Государей из мрачных челюстей едка древности исторгаются», – писал Ломоносов (1959, с. 252).

К перечисленным агентам публичной истории добавлялись еще и художники, а искусство рассматривалось как инструмент публичной истории (Ломоносов, 1955; 1959; Троицкий, 2012; 2010). И хотя их взгляд устремлялся в прошлое, де-факто он формировал оптику для взгляда из будущего. Однако случай Елизаветы кажется мне все-таки особенным. Поскольку именно викторианская Англия формировала ту Европу, которую знаем мы с ее публичной политикой, равенством, избирательным правом и т.п., где публичная история присутствует в качестве одного из способов политического маркетинга. Викторианская история Елизаветы выглядит как один из первых и самых ярких примеров современной публичной истории (Platt & Brandenberger 1999; Sherlock, 2016; Buzatu, 2012), в которой построение прошлого обусловлено настоящим, а настоящее – прошлым, и где от будущего ожидается повторение (исправленного) сценария, спроецированного из прошлого. Другими словами, прошлое становится источником для готовых сценариев настоящего, которое должно продолжиться в будущем в соответствии с тем, какой из них избран. Стремление реактуализировать¹ этот сценарий, повторить, проиграть пьесу заново позволяет наделить настоящее

1 Термин используется здесь в том значении, которое употребляется в теории зон культурного отчуждения и пограничья (ЗКОП) (Троицкий, 2015; Troitskiy, 2018).



предсказуемостью и подконтрольностью, создает эссенциалистскую иллюзию готовой цепочки событий, встроенной в набор обстоятельств. И если раннее Новое время елизаветинской Англии пыталось сконструировать ритуальное пространство повторения с помощью точного театрального воспроизводства событий (Orge, 1975, р. 59-87), то для викторианской Англии совпадения случайного набора исходных обстоятельств, среди которых несовпадающие просто игнорируются, достаточно для того, чтобы ожидать повторения / проигрывания (сконструированного) сценария. Выведенный в нарратив опыт позволяет прожить его как внешнее, как (чью-то) историю, историю в смысле Уайта (1973), даёт возможность завершить собственно проживание фактом исторической фиксации. Однако несмотря на то, что политика эпохи (пост)модерна (форма политического действия достаточно стабильна и как будто игнорирует различия между модерном и постмодерном) публична, театральность в ней не исторична, а история не театральна. Наоборот, театральность (пост)модернистской политики претендует быть бессценарным перформансизмом, которому приписывается историчность лишь постфактум. Виктория не играет Елизавету, она формирует свой сценарий, а история Елизаветы подстраивается под сценарий Виктории, в отличие от самой Елизаветы, которая играет выбранные драмы (Клеопатра, Королева Фей), и сложно провести границу между театральным сценарным ходом и самостоятельным политическим актом. Викторианская историческая легитимация правящей персоны была последней европейской легитимацией монарха.

Развитие всеобщего избирательного права как либеральной ценности европейского и американского общества стимулировало другие инструменты политического маркетинга. Это привело к тому, что в исторической легитимации нуждались тоталитарные режимы, поэтому странным образом королева Виктория попала в этом смысле в одну компанию с правителями, не имеющими положительной репутации (Гитлер, Муссолини, Сталин, Пиночет и др.), но во время своего правления использовавшими пересборку истории за короткий срок. Девиз «Прошлое не может врать» оправдывает придуманные ожидания, потому что специальным образом собранная история истории (нарратив о прошлом) исключает ошибки.

Публичная история XX в. замыкается на несколько аспектов – это «стерилизация» истории, нормативизация нарратива, войны историй. Все они так или иначе базируются на работе с культурной памятью и дискурсивным пространством¹ нарративной модели. В этой статье я сосредоточу свое внимание на нескольких аспектах такой работы, предполагая в итоге выйти к пониманию механизмов памяти «забытого», механизмов культурного отчуждения. Предложенные далее методологические и терминологические инновации нуждаются в дальнейшей доработке и потому предлагаются для обсуждения.

1 Сконструировать, проработав все детали.



Ключевые точки публичного нарратива

Построение мемориального нарратива основывается на создании хронотопа как ключевой структуры. Память индивидуальная, а тем более культурная, и, конечно, постпамять нуждаются в собирании целого, как любое литературное произведение (Бродский, 2014). Писательские стратегии и литературные тропы, возникающие при создании истории (White, 1973) в одинаковой степени нужны и автору, и читателю. Возможно, созданный хронотоп – это единственное, что их объединяет. Иллюзия общих мест, точек совпадения наделяет фикциональное начало исторического повествования способностью конструировать реальное основание для социального взаимодействия и способ этого взаимодействия. Повествование, созданное писателем в его субъективных представлениях о собственном тексте, значительно отличается от того, которое вычитывается читателем, поскольку для них значимы разные точки рассказа и соответственно линии повествования между этими ключевыми точками тоже различны. Однако благодаря тому, что сам текст включает в себя все зафиксированные возможности (Barthes, 1984) и уравнивает все точки между собой, позволяя читательской оптике конструировать фикциональное пространство внутри него, ориентируясь на собственное представление о ключевых точках – читатели во всей совокупности и сам писатель обладают возможностью понимания друг друга. Для ключевой точки повествования все остальные являются дополнительными, раскрывающими и реализующими конкретность этой, однако разными читателями выбор, какая точка является ключевой, а какая технической, делается индивидуально и не всегда осознанно, а скорее, под воздействием совокупного бэкграунда, эмоционального, культурного, травматического, мемориального и других видов опыта.

Полнота фикциональных возможностей прочтения зависит от завершенности нарратива и внутреннего хронотопа. Индивидуальная память о собственном опыте, сложившаяся в единый мемориальный нарратив, даже не проговариваемая, может быть разворачиваема в любую сторону: и вперед, и назад, – поскольку ключевые точки позволяют заполнять отсутствующие элементы (Tulli 2011).

Мемориальный нарратив, коль скоро он становится публичным и предполагает включение в его восприятие неопределенного множества акторов, способных самостоятельно собрать смыслы, нуждается в завершенности и большей конкретности линий повествования.

Культурная память нуждается в публичной истории как в инструменте конкретизации мемориального нарратива, что делает культурную память публичной, но не делает ее априори однозначно интерпретируемой. Главная задача публичной истории в этом случае – выстроить ключевые точки публичного мемориального нарратива, создать конкретные опорные пункты, для которых часто используются связки в виде убедительных вымыслов.



Здесь возникает проблема, что делает эти вымыслы убедительными, почему даже профессиональные пропагандисты готовы верить в эти вымыслы.

Во-первых, эти связки соединяют опорные точки, обладающие высокой степенью верификации в качестве научных фактов. Связки (технические точки) и опорные точки выполняют разные функции в нарративе, дополняя друг друга, а потому они нуждаются друг в друге. Они делают весь нарратив, а значит и друг друга, легитимными и легальными в дискурсе. И если ключевые точки (исторические факты) работают с объектной стороной нарратива, производя его объективацию для возможности восприятия, то связки (технические точки) обращаются к субъектности, позволяя воспринимать историю как собственную, личную, как часть биографии.

Во-вторых, связки предлагают объяснительную модель для верификации фактов, завершённую, цельную картину мира, в которой этические аспекты трансформируются в функциональные проявления, а при необходимости – наоборот.

В-третьих, связки создают основу для верификации интерпретаций современности. Выстраиваемая сеть локальных смыслов внутри хронотопа, благодаря тому что субъект включен в проживание настоящего и в то же время в процесс осмысления исторической фикциональности, позволяет ему (субъекту) экстраполировать локальные смыслы исторических событий на моменты собственного переживаемого опыта. Замкнутость мемориального нарратива делает его способным существовать как самостоятельная семиотическая система, объясняющая и корректирующая (благодаря интерпретации и дальнейшим соответствующим изменениям поведения) все события вокруг.

Связки (технические точки) между ключевыми точками мемориального публичного нарратива не могут быть конкретными. Их задача создать облако смыслов вокруг опорных моментов (исторических фактов), пользуясь всеми возможными средствами. Выступая с утверждением художественной литературы в качестве необходимого элемента культурной памяти, Пэт Баркер утверждает, что литература –

«это единственная форма, которая заставляет глубоко задуматься и прочувствовать, не как альтернативные способы реакции, а как часть единой унифицированной реакции. Нет ничего другого, что могло бы сделать это» (Rawlinson, 2010, p. 168).

Литературная и кино-фикциональность – в самом широком смысле, сюда могут быть включены, например, мультфильмы, комиксы и т.п. – являются одними из самых главных доноров связок для мемориального публичного нарратива, каждое из произведений само представляет собой самостоятельный нарратив, в котором читательские или зрительские практики и культурное бытование произведений сформировали объяснительные модели в виде установившихся линий повествования. Это позволяет переносить готовые интерпретационные связки из литературного или кино-нарратива



в публичный мемориальный, используя только упоминание ключевых точек (персонажей, фиксированных фразеологизмов и т. п.).

Прагматика публичного мемориального нарратива

Важным условием для того, чтобы литературный или кино-нарратив стали донорами, является популярность этого нарратива и общеизвестность, иначе, заимствующий мемориальный нарратив рассыплется, не получив общую интерпретативную рамку. Массовая включенность в контекст, например, зрителей одного и того же шоу или одной и той же телевизионной программы делает ее таким же донором для интерпретативных связей мемориального публичного нарратива, при этом даже не прямая включенность в зрительскую аудиторию, но стабильное получение информации (без сбоев в канале) о содержании этих программ и / или шоу даже через критически настроенных к ним источников (даже негативно окрашенную, но полную информацию) все равно делает не-зрителя частью аудитории, готовой к восприятию нарратива.

Аудитория публичного мемориального нарратива не является пассивной. У нее множество функций в отношении него: и фундирование нарративной модели, и апробация нравственных объяснительных связей (скреп), и изменение пространства проживания в соответствии с выстроенной моделью хронотопа, и повседневные практики собирания смыслов в соответствии с нарративом, а также пересобирание нарратива в соответствии со смыслами¹. Описанный Джорджем Оруэллом удивительный мир единения построен на единстве информационного пространства, а следовательно, на единстве публичного (в т.ч. мемориального) нарратива (Orwell, 1949). Но Оруэлл ориентировался на достаточно громоздкие практики работы с массами, характерные для face-to-face политики тоталитарных режимов 1930-х – 1940-х годов, где универсальность этической объяснительной рамки корректировалась универсальностью рационалистской утилитарности, а основанная на ней человеческая рационально аргументированная воля оказывалась гораздо важнее, чем бессознательные экономические механизмы самонастройки (Adorno & Horkheimer, 2002). Однако развитие технических средств публичной политики привело к появлению более гибкой системы удовлетворения запросов, индивидуализации работы с электоратом, к появлению гибридной публичной политики. Вряд ли Оруэлл мог себе представить, когда предсказывал тотальное участие техники в деле работы с аудиторией, насколько вегетарианским будет выглядеть процесс формирования однородной среды посредством таргетирования.

1 Как одно из проявлений и один из примеров сборки мемориального коллективного публичного нарратива можно рассматривать литературный канон в отношении ре-интерпретированных хронотопов, таких как, например, Донбасс после 2014 года (Плеханов & Герасимов, 2021)



«...а если про самого себя гугл запросить, рано или поздно даже однофамильцы исчезнут, останетесь only you, это все равно как если бы вы ногу вывихнули, захромали и тут же все вокруг хромать начали, весь город хромает, вроде как из солидарности, миллионы хромоногих, они образуют социальную группу, чуть ли не большинство, и как прикажете в этих условиях функционировать демократии, если получаешь только то, что уже когда-то искал, и сам оказываешься только тем, что ищешь, и ни мгновения не чувствуешь себя в одиночестве...» (Петровская, 2021, р. 12).

Работа с таргетированной аудиторией позволяет исключить конфликты внутри, предлагая готовые нарративные схемы в глобальном публичном политическом нарративе, в котором ключевые точки и интерпретативные связи просчитаны с учетом конкретных запросов различных социальных групп. Политический публичный нарратив, построенный на культурной памяти с добавлением культурной травмы – это наиболее крепкий клей, связывающий отдельные социальные группы в единую метагруппу, и действующую как отдельное социальное тело и общественный организм. При всей видимой эффективности подобной склейки этому социальному телу сложно сохранять свою мобильность, да и склейка не очень надежна, потому что ключевые точки – это все-таки результат до известной степени унифицированного просчета, без действительной индивидуализации, более того, просчитанный человеком, который предполагая конфигурацию социальной группы, тем не менее представляет ее исходя из собственных соображений. Кроме того, запросы меняются в соответствии с изменившимися обстоятельствами и вещественным состоянием окружающей среды, а публичный нарратив, рассчитанный на метагруппу не может мобильно реагировать на множество локальных изменений, поскольку находится на «ручном управлении». Неудивительно, что в результате у большинства членов этой метагруппы со временем возрастает разочарование, ощущение обмана и манипуляции, что может привести к глубокому социальному расколу, проходящему точно по тем пределам, которые были заданы в созданном публичном нарративе.

В процессе конструирования публичного мемориального нарратива речь идет не только о создании определенной конфигурации культурной памяти, но и о вытеснении, «забывании», умолчании, деактуализации всего, что не вписывается в объяснительные рамки создаваемого нарратива. Публичный нарратив как совокупность локальных нарративов, использующих собственные ключевые точки и интерпретативные связи, но тем не менее, совпадающих в некоторых ключевых точках, благодаря чему, выглядит как облако смыслов вокруг условного ядра – хронотопа, принимаемого членами социальной (мета)группы. Культурный опыт, не вписывающийся в принятое ментально пространство и время, попадает в зоны культурного отчуждения, своеобразные буферные зоны культуры (Троицкий, 2015; Troitskiy, 2018; Nikolayeva & Troitskiy, 2018), откуда он будет частично извлечен при перестройке публичного мемориального нарратива (и его условных границ, условных пределов мемориаль-



ного хронотопа) в качестве источника для новых ключевых точек и интерпретативных связей.

Нулевая точка памяти (нарратива)

Несмотря на то, что ключевые точки могут совпадать не у всех локальных нарративов, тем не менее, существуют все-таки некоторые опорные пункты, если можно так сказать, самые ключевые точки. Они являются общепризнанными фактами для всех членов социальной (мета)группы и являются исходными для дальнейших нарративных построений, поэтому кажется уместным назвать их нулевыми точками. Благодаря своей общепризнанности они задают границы для создаваемого хронотопа и для интерпретативных рамок.

Несмотря на их ключевое положение внутри нарратива, нулевая точка является внешней по отношению к самому нарративу. Она обладает своей значимостью для нарратива именно благодаря «суверенному исключению». Для Агамбена (1998) этот термин является ключевым для понимания феномена легитимности закона в монархии (Agamben 1998, р. 17-34, 52-66). По его мнению, без исключительности и исключенности внешнего источника власти внутри не может быть достаточно легитимного ее распространения. Другими словами, только исключенность монарха, положение его вне закона и делает сам закон в полной мере действующим. Такой механизм легитимации работает, как кажется, и в отношении публичного нарратива. Нулевая точка, делающая его приемлемым и принимаемым для членов социальной (мета)группы, должна быть вне времени и пространства, замкнутых в хронотопе публичного нарратива. Она кардинально меняет повествование, задавая новый вектор самой повествовательной линии, и она не совпадает с политическими решениями, озвученными официально. Коммуникативные особенности юридического канцелярита позволяют официальному сообщению выступать только в качестве реакции на конкретный раздражитель, максимально физиологично, как стимул-реакция. Но вместе с тем, официальное сообщение может развивать нарратив, быть одной из его ключевых точек, но никогда – нулевой точкой. Публичный нарратив конструируется не на пустом месте, он использует ключевые точки предыдущих нарративных конструкций, но вместе с тем, что-то придает ему новое направление, содержание, формирует новый мемориальный хронотоп. Казалось бы, случайные вещи, но именно они задают ему новые качества.

Если попробовать выявить нулевую точку в индивидуальном публичном нарративе ученого или политика, у кого таковой присутствует, конечно, то можно увидеть, что в какой-то момент внешний по отношению к нему комплекс высказываний, например, другого человека, авторитета, меняет направление собственного нарратива. Я не имею в виду принятие чужих идей, я говорю о самих выражениях, терминах, словах-маркерах, которые заражают этот нарратив и придают ему новое содержание и направление. Соотнесение



с позицией какого-то авторитета для исследуемого автора позволяет биографам выявить источник. Однако сделать это достаточно сложно, поскольку подтвердить факт заимствования напрямую не задокументировано и даже не может быть какой-то ссылки на авторитета, а заимствование может происходить ассоциативно, так, что сам заимствующий и не подумает, что он оборот или слово заимствует. Анализировать нулевую точку в индивидуальном публичном нарративе можно при исследовании политического высказывания, биографического исследования, этического высказывания и не только. Сложность в поиске нулевой точки создает и намеренное ее сокрытие, когда, например, автор публично ссылается, на художественные произведения, а судя по контексту, на самом деле, автор опирается на его экранизацию (например, в экранизации введена сцена, которой нет в книге, и эта сцена как раз тот источник, откуда взята фраза, слово и т.п.). Важным стимулятором сокрытия источника элемента, ставшего нулевой точкой, служит, например, механизм общественного порицания. Модернистское деление на «высокое» и «низкое» в искусстве, сохраняющееся до сих пор в обыденном сознании, наделяет «высокую» литературу статусом элитарного (должного, правильного и почетного), и вводит, наоборот, статус «популярной» или массовой для произведений, которые не отвечают требованиям «высокой» литературы. Однако нулевой точкой может стать, например, фраза из мультфильма, детектива или сериала, относящихся к разряду «поп-культуры». Понимание, что такая ситуация может привести к общественному порицанию, становится причиной для сокрытия источника¹. Выявление нулевой точки позволяет исследователю проследить интерконтекстуальные связи и показать как автора биографически в контексте его круга чтения и влияющих на него текстов, так и его публичный нарратив объяснить с точки зрения культурных влияний. В этом смысле нулевая точка отражает основные презумпции относительно истории, прошлого, а следовательно, маркирует исследователя-историка и его принадлежность к определенной условной «традиции» (облаку чужих текстов, формирующих нарратив). Нулевая точка – это исследовательский конструкт, который вряд ли может дать представление об абсолютном нуле (исходной точке) размышлений, выразившихся в высказывании, но позволяет выявить относительные нули, т.е. те поворотные и важные внешние высказывания, которые придали исследуемому нарративу тот вид, который оно имеет сейчас, как оно дошло до исследователя.

Концепт нулевой точки гораздо показательнее, если рассматривать его на примере индивидуального нарратива, но для меня важнее показать его относительно коллективного публичного мемориального нарратива. В этом случае она приобретает универсальность, поскольку все члены социальной группы совпадают в своем отношении к ней как к безусловному отправному пункту (здесь речь не идет о том, истинное ли положение, выступившее в каче-

1 Преодоление такого общественного диктата приводило, например, французских философов к намеренному «продвижению» не «высокой» литературы (см. Ж.П. Сартр и Ж. Жене, или Ж. Делез и У. Берроуз)



стве нулевой точки или нет, важно, что оно общепризнанно). Выступая как внешняя по отношению к нарративу, она создает ограничения для построения смыслов. Это точка, дальше которой «думать» и говорить нельзя. Данные ограничения работают на ментальном уровне как механизмы нравственных ограничений. Пересечение индивидом этой границы приводит к его расчеловечиванию внутри социальной (мета)группы, вытеснению и маргинализации. Внутри нарративного хронотопа понятно и потому комфортно, а снаружи – хаос, собственная ответственность за интерпретацию, дискомфорт и большая работа по созданию нового нарратива, объяснительной модели и т.п..

Хронотоп мемориального публичного нарратива

Мемориальный публичный нарратив (и индивидуальный, и коллективный) использует форму времени, которая ориентирована не на отдельное темпоральное состояние (будущее, настоящее, прошлое), а на совпадение их, благодаря чему устраняется возможность различных исходов, а значит, и неопределенность, вызывающая психологический дискомфорт.

Индивид стремится не к их реализации в реальности, но к стабилизации психологического состояния. Главная задача – сохранить не сам идеальный мир, а свое стремление к нему, свое желание его достигнуть. Именно это лелеемое желание и заменяет индивиду возможность как характеристики будущего. В этом смысле совпадающие темпоральные состояния в виде прошлого-настоящего не исключают будущего и конкретных шагов по его достижению, но эти шаги направлены на сохранение желания, объектом которого является идеальное (возможное) прошлое в настоящем. Такая сложная схема времени мемориального нарратива и ментальной работы с ним предполагает и соответствующее пространство, в котором протяженность зависит от желания, объектом которого является возможность созданного. Индивидуальный мемориальный нарративный хронотоп, как и ментальное включение в публичный коллективный мемориальный нарративный хронотоп, позволяет маргинализировать или игнорировать проблемные аспекты среды, в которую погружен субъект в силу своего бытования. Это самодостаточное желание является стимулятором для сохранения нарратива, а интенциональность, ностальгическая интенциональность, объектно ограниченная ключевыми точками, задает ядро смыслов.

Индивидуальный мемориальный (ностальгический) нарративный хронотоп позволяет индивиду укрыться от неопределенности среды и внешних вызовов. Как показали исследования, ностальгия стала одним из основных способов преодолеть стресс от ожидания невидимой опасности вирусного заражения (COVID-19) (Wulf, Breuer & Schmitt 2021; Gammon & Ramshaw 2021). Построение индивидуального мемориального нарративного хронотопа направлено на то, чтобы «стереть историю и превратить ее в частную или коллективную мифологию, пересмотреть время как пространство» (Boym, 2001, p. 12). Вместе с тем,



стимулирование ностальгии не может считаться однозначно положительным способом справиться с проблемами, подходит далеко не для всех (Nolen-Hoeksema, Parker, & Larson, 1994; Garrido, 2018). Ностальгия может быть связана и с невротизмом (Barrett et al., 2010) и выступать как стимулирующий фактор. У тех, кто склонен к депрессии, она может вызвать негативные последствия, сделав и так не самую светлую жизнь мрачной и безнадежной (Wildschut, Gaertner, Routledge & Arndt, 2008, p. 234). Таким образом, для психологического самочувствия может быть даже опасен как индивидуальный мемориальный нарратив, так и стимулирование ностальгических переживаний посредством публичного нарратива.

Хронотоп как основание для нарратива предполагает единство времени и пространства, что позволяет использовать артефакты в качестве точки сборки вещественного (долготы и длительности, т.е. временного и пространственного) и семантического. Такое использование артефактов позволяет мемориальному публичному нарративу приобретать еще и вещественную глубину с помощью мемориалов (монументов)¹, мест памяти, коммеморативных пространств в Сети Интернет и даже с помощью вещественного содержания в артефакте. Например, блокадный дневник Тани Савичевой существует не только как самостоятельный художественный нарратив (произведение), не только как элемент блокадного мемориального публичного нарратива, но и как музеефицированный артефакт (сами написанные листочки), которые используются в блокадном мемориальном публичном нарративе для утверждения (подтверждения фактичности) его (нарратива) опорных (ключевых) точек.

«Цель памятных церемоний и артефактов состоит в том, чтобы донести до нас то, что мы должны знать и как мы должны относиться к истории»
(Sokolowska-Paryz, 2012, p. 2).

Включение артефактов в мемориальные практики, основанные на публичном нарративе, позволяет этим вещам быть соединительной тканью между ним и его ментальным восприятием индивидами. Вещественность ощущений наполняет ментальное восприятие достоверностью и заключает субъекта внутрь хронотопа (Wiedmer, 1999, p. 113).

Светлана Бойм, описывая два типа ностальгии, отличает их в том числе и по тому, кто является ее субъектом: «Восстановительная [restorative] ностальгия вызывает национальное прошлое и будущее; рефлексивная [reflective] ностальгия больше связана с индивидуальной и культурной памятью». Она отмечает их различия, правда, используя сравнительную степень для указания принадлежности, что вводит в процесс анализа оценочный субъективный аспект. «Эти два понятия могут пересекаться в своих системах отсчета, но они не совпадают в своих повествованиях и сюжетах идентичности. Другими словами, они могут использовать одни и те же триг-

¹ В данном контексте различия между мемориалом и монументом не очень существенны, но необходимо помнить о них далее. Подробный анализ разных толкований этих различий можно найти у Соколовской-Париз (Sokolowska-Paryz, 2012, p. 3-10).



геры памяти и символы, одно и то же прустовское печенье «Мадлен», но рассказывать о нем разные истории», – продолжает она (Boym, 2001, p. 61). Обе нарративные стратегии ностальгии, по мнению Бойм, тем не менее, не закреплены окончательно за субъектом их использования, а просто «больше тяготеют». Хотя мне кажется, что именно то, кто является субъектом их использования, и определяет форму, в которой публичный мемориальный нарратив и реализуется, а также конфигурацию пространства и времени, лежащую в основе этого нарратива. Индивидуальный нарратив герметичен, в нем субъект и объект совпадают, а влияние на других оказывается вторичным, побочным результатом. В отличие от него публичный коллективный мемориальный нарратив предполагает участие всех членов социальной (мета)группы, он результат коллективного творчества, здесь тоже объект и субъект совпадают, но из-за коллективности субъекта возникает агентность, в результате действия которой он может выступать и как аудитория, хотя и не пассивная. Каждый из членов социальной (мета)группы корректирует собственное, ментальное время-пространство в соответствии с конфигурацией принятого / усвоенного / утвержденного нарративного хронотопа. Изменения касаются не только соответствующих представлений о времени и пространстве, но и стратегий проживания в нем. Таким образом, публичный мемориальный нарратив напрямую связан с повседневными практиками, обыденным бытованием. Так выстраивается самостоятельный хронотоп ретроtopии как ядро мемориального коллективного публичного нарратива, формируя «твердую основу, которая, как считается, обеспечивает и гарантирует приемлемую толику стабильности и, следовательно, удовлетворительную степень уверенности в себе», а также стремясь «примирить безопасность со свободой» (Bauman, 2017, p. 8).

Иммунитет к критике, выработанный постмодерном, позволяет современной публичной политике реактуализировать мифы модернистских метанарративов, но избегать деструктивного воздействия социальной или экономической критики по отношению к ним. Тектонические сдвиги границ, спровоцированные окончанием Холодной войны, стимулировали реактуализацию нарративов национального романтизма, политику стабилизации идентичности, построение хронотопов в виде ретроtopий. Один из двух видов ностальгии, по классификации Светланы Бойм, реставрирующая ностальгия, на самом деле не опознает себя как ностальгия, но наоборот, она как бы нацелена в будущее (весьма специфическое). «Это позволяет ей не только утверждаться в настоящем в виде “истины” или “традиций” (а может быть, “традиционных ценностей”), но и конструировать утопические (на деле – ретроtopические) проекты будущего» (Старовойтенко, 2019, с. 132). Нарративы великого государства, нации, этноса, национальности, культуры и т.п. создают сложные нарративные конструкты, позволяющие переключать регистры, переходить с одного уровня на другой, фиксируя ключевые точки из разных регистров (например, с государственно-политического на культурный, а затем на этниче-



ский) для того, чтобы сохранить объяснительную способность интерпретативных связей. Показательным может быть пример современной Турции, в которой за последние десятилетия значительно изменился публичный мемориальный нарратив. Описывая сложность современных публичных нарративных мемориальных стратегий ностальгирования по Османской империи, М. Хакан Явуз, отмечает, что

«со времен реформы Танзимата 1839 года действуют два одновременных процесса: национализация Османской империи и османизация турецкого национализма. Это показывает, насколько глубоко запутаны понятия империи и нации. Переход от национализации Османской империи к империализированной турецкой нации стал преобладающим историческим нарративом современной Турции. [...] Идентичность Турции воссоздана из исторической памяти Османской империи, консервативных норм и исламских ценностей, а также республиканских реформ и достижений» (Hakan Yavuz, 2020, с. 236-239).

Ретротопия как хронотоп публичного коллективного мемориального дискурса позволяет решить реальные проблемы виртуально, что хорошо показывает история, говоря словами Светланы Бойм, «эпидемия ностальгии» по советскому прошлому.

«В ответ на стремление к повышению безопасности и “нормальности” были возобновлены чествования советских лидеров (включая Сталина) и возвращение к использованию советских национальных символов, таких как мелодия советского государственного гимна с новыми текстами» (Holak, Matveev & Havlena, 2007, p. 650; Kuzio, 2003; Nagorski, 1996)

Публичный мемориальный дискурс позволяет выстроить такой хронотоп, в котором факторы, вызывающие беспокойство, устранены или несущественны. Стремление сохранить такой порядок, стимулирует людей имитировать фикциональный (хронотопический) социальный порядок в повседневной жизни, принимать предъявляемый публичный нарратив как объяснительную рамку в случае совпадения индивидуального мемориального нарратива по ключевым точкам (по принципу «больше подходит, чем остальные»). Например, публичный мемориальный нарратив «Великой Америки», переконструированный Трампом, коррелирует в восприятии американцев не только собственно с Трампом, но и, например, с расовыми предрассудками (Behler et al. 2021).

Временные и пространственные границы, выстроенные с помощью ключевых (нулевых) точек являются разделительными барьерами в интерпретации исторических событий и персон. Если и дальше использовать пространственные метафоры в отношении нарратива, то его границы можно описать как односторонние: выстроенный публичный нарратив не граничит с нарративами других социальных групп или индивидов, его ограничения возникают снаружи, но не как внешнее лимитирование. Эти границы формируются изнутри, а внешняя нулевая точка нужна именно «для внутреннего пользования», и инициировано ее использование тоже изнутри.



Вся выстроенная условная, а в случае публичного нарратива – облачная, граница разделяет не два нарратива, а включенное отделяет от исключенного (вытесненного, отчужденного). Другими словами, два публичных мемориальных нарратива, даже те, которые выстраиваются вокруг одних событий, тем не менее, не могут быть основой для взаимного понимания¹. Их ключевые точки и интерпретативные связки, а следовательно, и объяснительные рамки, не совпадают и не могут совпадать. Исходя из собственного нарративного хронотопа, невозможно представить чужой, а значит, и понимания не может быть, но возможно допущение чужих ключевых точек, если они не противоречат собственным объяснительным рамкам. В этом смысле войны памяти (мемориальные войны) не могут закончиться победой, они являются константными для политики идентичности, а их причина лежит в самой особенности публичного мемориального нарратива, который производит актуализацию ключевых точек с помощью создания контраста.

Описательная болванка

Еще одной особенностью публичного мемориального нарратива является его клишированность для воспроизводства. Коллективный субъект нуждается в готовых решениях для воспроизводства заложенных смыслов и интерпретаций, ментальной их пересборки в соответствии с объяснительной рамкой. Публичный коллективный нарратив содержит в себе набор различных клише, которые я предложил называть «описательной болванкой» (“descriptive bolvanka”), когда описывал травматический нарратив (Troitskiy, Kurvet-Käosaar & Laineste, 2021). В русском языке устоявшееся слово «болванка» вряд ли может быть достаточно точно переведено, поскольку помимо технического значения, за ним тянется еще и значение, связанное с бюрократическими советскими практиками. Под болванкой понимается готовый набор правильных решений, правильность которых определяется не истинностью или достоверностью, а соответствием требуемой форме. Такая сугубо прагматически понимаемая совокупность решений не предполагает творческого участия субъекта в создании результата, но только его формальное участие, позволяющее включить его результат в совокупность результатов, которые изначально предполагаются именно такими. Такое функционирование болванки в советском документообороте, как заготовки документа со сделанным сценарием окончательного решения, в целом, позволяло заменить слова или даже целые фразы на аналогичные, но в конечном итоге встраивало его [документ] в облако

1 Наглядный пример дан Н.Ю. Николаевым (2020), исследующим несовпадение ключевых точек украинского и русского публичного нарратива в отношении истории Украины на одном и том же ресурсе. Различия обусловлены разной аффилиацией (украинской и русской), что по мнению автора статьи, носителя русского мемориального нарратива, обуславливает «качество» медиапродукта. Статья, в целом искренне стремящаяся к объективности, тем не менее, демонстрирует низкую оценку украинских и высокую – русских исторических программ, что в условиях собственной включенности автора (например, в виде «принадлежности к научной традиции») вполне объяснимо.



искомых ответов. С другой стороны, несоответствие болванке приводило к неуспешной подаче документа, отказу на прошение или требованию переоформить правильно. Такое функционирование советской бюрократической системы позволяло ей блокировать возможные сбои, вызванные перегревом механизма документирования действий, который был необходим в силу тотального регламентирования. Учитывая такую специфику «болванки документа», я предложил использовать слово «болванка» для описания специфики коллективного нарратива, предполагающей совпадение ключевых точек, что

«позволяет не только одинаково проговаривать травматический опыт, но и одинаково интерпретировать его, используя общую базовую структуру, задающую траекторию мысли по основным ориентирам, зафиксированным в лингвистических, а следовательно, и семантических клише. Определенный набор этих клише, расположенных в определенном порядке, дает рассказчику возможность описать травму определенным образом, используя максимальную эмоциональную экономию, но в то же время выразить отношение к описываемому опыту, встроить его в определенной системе ценностей. Например, люди встраивают повествование о травме в «шаблон» медицинского повествования, описывая травму как боль, в юридический (или этический) «шаблон», описывая его как преступление, в экономический «шаблон», описывая его как потерю и т.д.» (Troitskiy, Kurvet-Käosaar & Laineste, 2021, p. 12).

Описательная болванка содержит объяснительную рамку, но не исчерпывает все возможности интерпретаций, заложенных в нарративе, в то же время не сводится к отдельному шаблону (связке) или ключевой точке. Использование описательной болванки обусловлено необходимостью успешной коммуникации при необходимости эмоциональной и интеллектуальной экономии. Болванка, наложенная на сеть ключевых точек и интерпретативных связей позволяет субъекту успешно пересобирать смыслы в соответствии с ядром, а предъявляемые несоответствующие факты и интерпретации отбрасывать или игнорировать, выступая своего рода фильтром для информации, самоцензором, машиной забвения и умолчания.

Процедурная риторика культурной памяти

Обращение к вытесненному опыту, зонам культурного отчуждения предполагает и обращение к соответствующим нарративам, соответствующим объяснительным рамкам, для того чтобы реактуализовать этот опыт, но в совершенно новых условиях, новом контексте, новом нарративе, переосмыслив старые, изъясая посредством реактуализации ключевые точки и интерпретативные связи, которые вписываются в новый нарратив. Естественно, что среди исходных нарративов доступно не бесконечное множество, а только те, которые соответствуют ограничениям: они известны (например, на языке родной культуры), доступны для реинтерпретации, ментально близки, встраиваемы в новый нарратив по «техническим» параметрам (например, вписываются в описательную болванку).



Зоны культурного отчуждения и пограничья как оборотная сторона культурной памяти, как буферные пространства для вытесненного культурного опыта, на первый взгляд исключены из поля зрения публичного мемориального нарратива. Забываемое, вытесняемое, отчуждаемое, кажется, совершенно не имеет никакого отношения к тому, что в активном культурном использовании. Однако, если возникает необходимость в реактуализации культурного опыта, в ревизии вытесненного, откуда берется этот вытесненный опыт? Механизмы реактуализации нарратива без прямого воспроизводства инструментов описания используются в прагматике не только мемориального публичного нарратива, но и при построении других нарративов. Это может показаться странным, но наиболее точно, на мой взгляд, этот способ бытования скрытого (вытесненного) опыта в нарративе был описан в исследовании компьютерных игр.

Иан Богост (2007) отметил особенную способность компьютерных игр (видеоигр) быть убедительными без выстраивания системы аргументов и назвал ее *процедурной риторикой*, под которой он понимал «практику убедительного использования процессов», или конкретизируя, «практику убеждения с помощью процессов в целом и компьютерных процессов в частности» (Bogost, 2007, p. 3). Такое достаточно широкое понимание процедурной риторики делает возможным выявить ее не только в компьютерных играх. Уже в предуведомлении к своей книге Богост дает пример, как процедурная риторика присутствует в рекламе, а его коллеги отмечают ее присутствие в юридической (адвокатской) практике построения убедительного повествования (Jewel, 2011). Я предлагаю использовать ее для изучения мемориального публичного нарратива.

Изменения культурного контекста, а также усложнение инструментария для коммуникации, риторика, сохраняя свою основную функцию – убеждать – приобретает новые способы работы с аудиторией, в частности, невербальные, неоральные средства убеждения, что приводит к появлению визуальной риторики (Bogost, 2007, p. 21-23), диджитальной риторики (p. 24-28).

Поскольку речь идет о прагматическом развертывании нарратива, то и главным мерилom процедурной риторики оказывается эффективность, и как следствие, она стремится к использованию наиболее эффективных средств воздействия и включения в хронотоп.

«Эффективная процедурная риторика использует визуальные образы, чтобы сделать свою аргументацию более “яркой”, чем то, чего может достичь аргументация, основанная на тексте» (Jewel, 2011, p. 88).

Классические риторические тропы усиливаются благодаря задействованию органов чувств, т.е. с помощью включения субъекта в пространство-время в качестве агента события. Тогда нарратив, развертываемый через процедурную риторику, формирует картину мира и систему ценностей прагматически, т.е. через иллюзию невозможности другого аксиологического



сценария, при этом требует от субъекта «очень узкой структуры аргументации, опуская огромное количество информации, чтобы создать логически последовательный мир» (Jewel, 2011, p. 91). Такая особенность процедурной риторики позволяет ей быть убедительной а priori, вне длинных логических цепочек убеждения, что делает ее эффективным инструментом структурной (социальной, политической, культурной) критики (Treanor & Mateas, 2009) или утверждения этоса.

«Процедурная риторика – это подобласть процедурного авторства; ее аргументы выдвигаются не через конструирование слов или образов, а через авторство правил поведения, построение динамических моделей» (Bogost, 2007, p. 29).

Она позволяет игроку избегать длительный процесс верификации, но в то же время требует от него высокой степени доверия к предлагаемым презумпциям. В противном случае, игрок не может погрузиться в хронотоп игры и эффективно выполнять игровые задачи.

Агентность игрока делает убедительной процедурную риторику компьютерной игры так же, как агентность участника коммеморативных практик делает убедительной процедурную риторику публичного мемориального нарратива. Она создает условия для рецепторного участия индивидов, но вместе с тем, ограничивает убедительность временем участия. Процедуры развертывания нарратива и инфраструктура его поддержки (коммеморативные практики, инфраструктура беспокойства, виктимальная экономия, культурная травма и пр.) обеспечивают участие и вовлеченность, но в то же время, структурные особенности культуры предполагают завершенность и полноту. Субъект культуры, раскрывающий ее через нарратив, не может оставить лакуны на месте вытесненного опыта, который все-таки фиксируется в виде маркеров.

В качестве маркеров процедурная риторика использует «осколки» прежнего культурного опыта, поскольку «в языке каждого отдельного народа остаются следы его прежних судеб» (Срезневский, 1959, с. 22-23). И.А. Бодуэн де Куртенэ подробно рассматривает изменения в языке, которые происходят при активном его использовании с течением времени, когда прежде казавшиеся абсолютно понятными элементы сокращались, но со временем менялась прагматика применения этих элементов, менялись повседневные практики и, в результате, измененный элемент терял свое значение, переозначался. Этимологические исследования позволяют восстановить его первоначальное значение и форму, правда, в условиях новых практик не востребованные и исключенные из обихода (Бодуэн де Куртенэ, 1963а). Вместе с тем, эти первоначальные исключенные значение и форма влияют на семантику сложившихся, постоянно напоминая о себе.

«Но, несмотря на все тяготение языка к устранению ненужного и излишнего, язык, как и весь органический мир, кишит пережиточными, более не функцио-



нирующими, уже не осмысленными образованиями» (Бодуэн де Куртенэ, 1963б, с. 264).

Р.Я. Якобсон отмечает подобное в истории науки:

«устаревшая теория может быть опровергнута, сдана в архив, а довольно многочисленные пережитки ее, ускользающие от контроля критической мысли, тем не менее остаются» (Якобсон, 1985, с. 92).

Эти отдельные элементы работают как реактиваторы связанного с ними всего опыта. Они становятся ключевыми или нулевыми точками, воссоздавая прежние интерпретативные связи, но в то же время не воссоздавая нарратив, в котором они были сконструированы. Такое заимствование предполагает переоценку и переконструирование, использующие прежнюю объяснительную рамку, но в то же время, помещая ее в качестве готового концепта на место ключевой точки, простраивание новых связей наделяет ее новыми смыслами, но не устраняет прежние, что создает новую конфигурацию внутри нарратива. Будучи маркерами, вписанными в систему взаимоотношений с другими элементами, в процедурной риторике они тем не менее не служат прямому высказыванию. Они работают в качестве условий для однозначной сборки смыслов, но не в качестве требований или предписаний. Нарратив, благодаря процедурной риторике, разворачивается прагматически только так, как заложено, но не как предписано.

Вытесненный культурный опыт, постоянно воспроизводится в процедурах пересборки смыслов. Процедурная риторика, проявляющаяся в компьютерной игре через отработку сценария, посредством повторения отрицательного опыта и «набивание шишек», подобным образом работает на убеждение в условиях публичного нарратива. Он разворачивается посредством, в том числе, отрицательного опыта (ошибок, оговорок, описок, проступков и т.п.), всего того, что Л.В. Щерба называл «отрицательным материалом» (Щерба, 1974). Описывая обучение языку, Щерба фактически указывает на процедурные аспекты, на процедурную риторичность, хотя, конечно, не использует этот термин, правда, заметно испытывает необходимость в точном термине. «Отрицательный материал» в процедуре разворачивания нарратива демонстрирует воспроизведение «неправильных» с точки зрения нарратива маркеров, отсылающих к вытесненным интерпретативным связкам и ключевым точкам, этот «отрицательный материал» игнорируется, но в случае каких-то тектонических сдвигов в культуре, изменения культурно-исторического контекста «отрицательный материал» оказывается тотальным, меняются презумпции, и он приобретает характер нулевых точек для конструирования нового нарратива. Вытесненный опыт, таким образом, в процедурной риторике – это необходимый элемент ее процедурности.



Выводы

Предложенная терминология позволяет рассматривать публичный мемориальный нарратив в контексте исследования механизмов формирования зон культурного отчуждения и пограничья и не претендует на универсальность. Тем не менее для того, чтобы достигнуть наибольшей точности, еще нуждается в корректировке, поэтому я хотел бы вынести их на обсуждение и надеюсь на конструктивную критику. Подводя итоги, повторю несколько моментов, которые кажутся мне особенно важными. Публичный мемориальный нарратив разворачивается во времени, но в своей основе содержит самостоятельный внутренний хронотоп, который имеет опосредованную связь со временем и пространством разворачивания нарратива. Этот хронотоп является для вовлеченных членов социальной группы идеальным местом-временем схождения прошлого, настоящего и будущего. Вовлеченные члены социальной группы выступают помимо всего прочего как акторы, обладают своей агентностью, т.е. могут воздействовать на среду бытования с целью ее трансформации в соответствии с хронотопом мемориального нарратива, а также фундировать сам нарратив, делая его «общим местом», само собой разумеющимся, объяснительной рамкой. Ментальное принятие публичного нарратива каждым из членов социальной группы предполагает, что каждый производит собственную его пересборку для себя, исходя из собственного бэкграунда и собственных презумпций, что в результате нарратив делает облаком смыслов. Это облако смыслов определяет поведение, предпочтения, презумпции и т.п.. Оно не распадается, поскольку у разных членов социальной группы есть сеть (частично) совпадающих ключевых точек и интерпретативных связей. Сам нарратив начинает разворачиваться (трансформироваться), благодаря внешнему воздействию, релевантному процедурам разворачивания. Это внешнее воздействие я назвал *нулевыми точками мемориального публичного нарратива*. Прагматика разворачивания нарратива предполагает готовые схемы его индивидуализации, которые включают в себя набор соответствующих маркеров, языковые и семантические клише, а также *описательную болванку*. Процедуры разворачивания публичного мемориального нарратива и соответствующая процедурная риторика предполагает не только использование ключевых точек этого нарратива, но и сохранение элементов, вытесненных за его пределы и находящихся в зонах культурного отчуждения и пограничья.

Благодарности

Статья написана в рамках исследовательского проекта «Нарративные и вероисповедные аспекты изучения фольклора» (ЕКМ 8-2/20/3) и была поддержана Европейским Союзом через Европейский фонд регионального развития (Центр передового опыта в эстонских исследованиях, ТК 145).



The article was written within the framework of the research project “Narrative and belief aspects of folklore studies” (EKM 8-2/20/3) and was supported by the European Union through the European Regional Development Fund (Centre of Excellence in Estonian Studies, TK 145).

Список литературы

- Adorno, Th. W., & Horkheimer, M. (2022). *Dialectic of Enlightenment* (E. Jephcott, Trans.). Stanford University Press.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (D. Heller-Roazen, Trans.). Stanford University Press.
- Barrett, F. S., Grimm, K. J., Robins, R. W., Wildschut, T., Sedikides, C., & Janata, P. (2010). Music-evoked nostalgia: Affect, memory, and personality. *Emotion*, 10(3), 390–403.
<https://doi.org/10.1037/a0019006>
- Barthes, R. (1984). De l'oeuvre au texte [From the work to the text]. In R. Barthes, *Le bruissement de la langue* [The rustle of the tongue] (pp. 69–78). Seuil (In French).
- Bauman, Z. (2017). *Retrotopia*. Polity Press. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.6.22>
- Behler, A. M. C., Cairo, A., Green, J. D., & Hall, C. (2021). Making America Great Again? National Nostalgia's Effect on Outgroup Perceptions. *Frontiers in Psychology*, 12, 555667.
<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.555667>
- Bogost, I. (2007). *Persuasive games: The expressive power of video games*. The MIT Press.
<https://doi.org/10.7551/mitpress/5334.001.0001>
- Boym, S. (2001). *The future of nostalgia*. Basic Books.
- Buzatu, M. (2012). The Romanian Monarchy and The Nationalist Propaganda. Case Study: King Carol II's Visits to the Historical Regions Of Romania – Transilvania, Dobrogea And Basarabia (December 1939 – January 1940). *Interstitio. East European Review of Historical and Cultural Anthropology*, IV(1-2), 144–150.
- Gammon, S., & Ramshaw, G. (2021). Distancing from the Present: Nostalgia and Leisure in Lockdown. *Leisure Sciences*, 43(1-2), 131–137. <https://doi.org/10.1080/01490400.2020.1773993>
- Garrido, S. (2018). The influence of personality and coping style on the affective outcomes of nostalgia: Is nostalgia a healthy coping mechanism or rumination? *Personality and Individual Differences*, 120, 259–264. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.07.021>
- Guy, J. (2016). *Elizabeth. The Forgotten Years*. Viking.
- Hakan Yavuz, M. (2020). *Nostalgia for the Empire: The Politics of Neo-Ottomanism*. NY Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197512289.001.0001>
- Holak, S. L., Matveev, A. V., & Havlena, W. J. (2007). Nostalgia in post-socialist Russia: Exploring applications to advertising strategy. *Journal of Business Research*, 60(6), 649–655.
<https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2006.06.016>
- Jewel, L. A. (2011). The Bramble Bush of Forking Paths: Digital Narrative, Procedural Rhetoric, and the Law. *Yale Journal of Law and Technology*, 14, 66–105.



- Kuzio, T. (2003). Analysis: Attitudes to Soviet Past Reflect Nostalgia, Pragmatism. *The Ukrainian Weekly*, 71(34). <http://www.ukrweekly.com/Archive/2003/340304.shtml>
- Nagorski, A. (1996). Kissing Up to the Past: Will the Politics of Nostalgia Pull the Communists Back to Power? *Newsweek*, 127(24), 44–45.
- Nikolaeva, Zh., & Troitskiy, S. (2018). An Introduction to Russian and International Studies of Cultural Exclusion Zones: An Analytical Overview of Recent Concepts. *Rivista Di Estetica*, 67, 3–19. <https://doi.org/10.4000/estetica.2482>
- Nolen-Hoeksema, S., Parker, L. E., & Larson, J. (1994). Ruminative coping with depressed mood following loss. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67(1), 92–104. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.67.1.92>
- Orge, S. (1975). *The Illusion of Power: Political Theater in the English Renaissance*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520341876>
- Orwell, G. (1949). *Nineteen Eighty-Four*. Harcourt, Brace and Company.
- Platt, K. M. F., & Brandenberger, D. (1999). Terribly Romantic, Terribly Progressive, or Terribly Tragic: Rehabilitating Ivan IV under I. V. Stalin. *The Russian Review*, 58(4), 635–654. <https://doi.org/10.1111/0036-0341.00098>
- Rawlinson, M. (2010). *Pat Barker*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-1-137-10470-0>
- Sedikides, C., Wildschut, T., Gaertner, L., Routledge, C., & Arndt, J. (2008). Nostalgia as an enabler of self continuity. In F. Sani (Ed.), *Self continuity: Individual and collective perspectives* (pp. 227–239). Psychology Press, Taylor & Francis Group.
- Sherlock, T. (2016). Russian politics and the Soviet past: Reassessing Stalin and Stalinism under Vladimir Putin. *Communist and Post-Communist Studies*, 49(1), 45–59. <https://doi.org/10.1016/j.postcomstud.2016.01.001>
- Sokolowska-Paryz, M. (2012). *Reimagining the War Memorial, Reinterpreting the Great War: The Formats of British Commemorative Fiction*. Cambridge Scholars Publishing.
- Treanor, M., & Mateas, M. (2009). Newsgames: Procedural Rhetoric Meets Political Cartoons. *DiGRA '09 - Proceedings of the 2009 DiGRA International Conference: Breaking New Ground: Innovation in Games, Play, Practice and Theory*, 5. <http://www.digra.org/digital-library/publications/newsgames-procedural-rhetoric-meets-political-cartoons/>
- Troitskiy, S. (2018). The problem of terminological precision in studies on cultural exclusion zones. *Rivista Di Estetica*, 67, 165–180. <https://doi.org/10.4000/estetica.2772>
- Troitskiy, S. (2022). The Influence of the COVID-19 – Induced Unease Infrastructure on Cultural and Social Spheres. *In Publish*.
- Troitskiy, S., Kurvet-Käosaar, L., & Laineste, L. (2021). Introduction: From Conceptual Debates to Practical Applications. *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 83, 7–28. <https://doi.org/10.7592/FEJF2021.83.introduction>
- Tulli, M. (2011). Bronek. In M. Tulli, *Włoskie szpilki [Italian High Heels]* (pp. 63–78). Nisza (In Polish).
- White, H. (1973). *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, London.
- Wiedmer, C. A. (1999). *The Claims of Memory: Representations of the Holocaust in Contemporary Germany and France*. Cornell University Press.



- Wulf, T., Breuer, J. S., & Schmitt, J. B. (2021). Escaping the pandemic present: The relationship between nostalgic media use, escapism, and well-being during the COVID-19 pandemic. *Psychology of Popular Media*. <https://doi.org/10.1037/ppm0000357>
- Бодуэн де Куртенэ, А. И. (1963a). Об общих причинах языковых изменений. В *Избранные труды по общему языкознанию* (Т. 1, сс. 222–254). Издательство АН СССР.
- Бодуэн де Куртенэ, А. И. (1963b). Человечение языка. В *Избранные труды по общему языкознанию* (Т. 1, сс. 258–264). Издательство АН СССР.
- Бродский, А. И. (2014). Метафизика художественной формы. В А. И. Бродский & С. А. Троицкий (Ред.), *Обретение смысла. Чтение и письмо как философская проблема* (сс. 11–22). Санкт-Петербургское философское общество.
- Завадский, А., & Дубина, В. (2021). *Все в прошлом: Теория и практика публичной истории*. Новое издательство.
- Ломоносов, М. В. (1952). Идеи для живописных картин из российской истории. В *Полное собрание сочинений* (Т. 6, сс. 365–373). АН СССР.
- Ломоносов, М. В. (1955). Описание праздничных живописных изображений в зале Конференции АН. 1742 ранее апреля 29. В *Полное собрание сочинений* (Т. 9, сс. 391–400). АН СССР.
- Ломоносов, М. В. (1959). Слово похвальное Ея Величеству Государыне Императрице Елисавете Петровне, Самодержице Всероссийской, говоренное Ноября 26 дня 1749 года. *Panegyricus Elisabetae Augustae Russiarum Imperatrici Patrio Sermone Dictus Orante Michaele Lomonosow. Latine Redditus Eodem Auctore*. В *Полное собрание сочинений* (Т. 8, с. 252). АН СССР.
- Петровская, К. (2021). *Кажется Эстер. Истории*. Издательство Ивана Лимбаха.
- Плеханов, А. А., & Герасимов, В. К. (2021). Формирование украинского литературного канона о войне в Донбассе: Эмоциональные матрицы некомбатантов. *Этнографическое обозрение*, 4, 176–191. <https://doi.org/10.31857/S086954150016708-8>
- Срезневский, И. И. (1959). *Мысли об истории русского языка*. Учпедгиз.
- Старовойтенко, А. Д. (2019). Между ностальгией и ретропией. *Интеракция. Интервью. Интерпретация*, 11(18), 125–135. <https://doi.org/10.19181/inter.2019.18.7>
- Троицкий, С. А. (2010). Процесс национальной самоидентификации в России XVIII в. и становление краеведения. *Вече*, 21, 94–108.
- Троицкий, С. А. (2012). О возможности или невозможности толкования наследия М.В. Ломоносова с позиций философии искусства. *Обсерватория Культуры*, 3, 78–82.
- Троицкий, С. А. (2015). Проблема терминологической точности при изучении зон культурного отчуждения. *Новое Литературное Обозрение*, 3, 66–75.
- Щерба, Л. В. (1974). О тройном аспекте языковых явлений и об эксперименте в языкознании. В *Языковая система и речевая деятельность* (сс. 24–39). Наука.
- Якобсон, Р. О. (1985). О теории фонологических союзов между языками. В *Избранные работы* (сс. 92–104). Прогресс.



References

- Adorno, Th. W., & Horkheimer, M. (2022). *Dialectic of Enlightenment* (E. Jephcott, Trans.). Stanford University Press.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (D. Heller-Roazen, Trans.). Stanford University Press.
- Barrett, F. S., Grimm, K. J., Robins, R. W., Wildschut, T., Sedikides, C., & Janata, P. (2010). Music-evoked nostalgia: Affect, memory, and personality. *Emotion*, 10(3), 390–403.
<https://doi.org/10.1037/a0019006>
- Barthes, R. (1984). De l'oeuvre au texte [From the work to the text]. In R. Barthes, *Le bruissement de la langue* [The rustle of the tongue] (pp. 69–78). Seuil (In French).
- Baudouin de Courtenay, A. I. (1963a). On the general causes of linguistic change. In *Selected Works on General Linguistics* (Vol. 1, pp. 222–254). USSR Academy of Sciences Press. (In Russian).
- Baudouin de Courtenay, A. I. (1963b). Humanization of Language. In *Selected Works on General Linguistics* (Vol. 1, pp. 258–264). USSR Academy of Sciences Press. (In Russian).
- Bauman, Z. (2017). *Retrotopia*. Polity Press. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2018.6.22>
- Behler, A. M. C., Cairo, A., Green, J. D., & Hall, C. (2021). Making America Great Again? National Nostalgia's Effect on Outgroup Perceptions. *Frontiers in Psychology*, 12, 555667.
<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.555667>
- Bogost, I. (2007). *Persuasive games: The expressive power of video games*. The MIT Press.
<https://doi.org/10.7551/mitpress/5334.001.0001>
- Boym, S. (2001). *The future of nostalgia*. Basic Books.
- Brodsky, A. I. (2014). The Metaphysics of Artistic Form. In A. I. Brodsky & S. A. Troitsky (Ed.), *Finding Meaning. Reading and Writing as a Philosophical Problem* (pp. 11–22). St. Petersburg Philosophical Society. (In Russian).
- Buzatu, M. (2012). The Romanian Monarchy and The Nationalist Propaganda. Case Study: King Carol II's Visits to the Historical Regions Of Romania – Transilvania, Dobrogea And Basarabia (December 1939 – January 1940). *Interstitio. East European Review of Historical and Cultural Anthropology*, IV(1–2), 144–150.
- Gammon, S., & Ramshaw, G. (2021). Distancing from the Present: Nostalgia and Leisure in Lockdown. *Leisure Sciences*, 43(1–2), 131–137. <https://doi.org/10.1080/01490400.2020.1773993>
- Garrido, S. (2018). The influence of personality and coping style on the affective outcomes of nostalgia: Is nostalgia a healthy coping mechanism or rumination? *Personality and Individual Differences*, 120, 259–264. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2016.07.021>
- Guy, J. (2016). *Elizabeth. The Forgotten Years*. Viking.
- Hakan Yavuz, M. (2020). *Nostalgia for the Empire: The Politics of Neo-Ottomanism*. NY Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197512289.001.0001>
- Holak, S. L., Matveev, A. V., & Havlena, W. J. (2007). Nostalgia in post-socialist Russia: Exploring applications to advertising strategy. *Journal of Business Research*, 60(6), 649–655.
<https://doi.org/10.1016/j.jbusres.2006.06.016>
- Jakobson, R. O. (1985). On the theory of phonological conjunctions between languages. In *Selected Works* (pp. 92–104). Progress. (In Russian).



- Jewel, L. A. (2011). The Bramble Bush of Forking Paths: Digital Narrative, Procedural Rhetoric, and the Law. *Yale Journal of Law and Technology*, 14, 66–105.
- Kuzio, T. (2003). Analysis: Attitudes to Soviet Past Reflect Nostalgia, Pragmatism. *The Ukrainian Weekly*, 71(34). <http://www.ukrweekly.com/Archive/2003/340304.shtml>
- Lomonosov, M. V. (1952). Ideas for pictorial paintings from Russian history. In *Complete Works* (Vol. 6, pp. 365–373). USSR Academy of Sciences. (In Russian).
- Lomonosov, M. V. (1955). Description of the festive pictorial representations in the Conference Hall of the Academy of Sciences. 1742 earlier April 29. In *Complete Works* (Vol. 9, pp. 391–400). USSR Academy of Sciences. (In Russian).
- Lomonosov, M. V. (1959). A word of praise to Her Majesty the Sovereign Empress Elisaveta Petrovna, Sovereign of All Russia, delivered on 26 November 1749. Panegyricus Elisabetae Augustae Russiarum Imperatrici Patrio Sermone Dictus Orante Michaelae Lomonosow. Latine Redditus Eodem Auctore. In *Complete Works* (Vol. 8, p. 252). USSR Academy of Sciences. (In Russian).
- Nagorski, A. (1996). Kissing Up to the Past: Will the Politics of Nostalgia Pull the Communists Back to Power? *Newsweek*, 127(24), 44–45.
- Nikolaeva, Zh., & Troitskiy, S. (2018). An Introduction to Russian and International Studies of Cultural Exclusion Zones: An Analytical Overview of Recent Concepts. *Rivista Di Estetica*, 67, 3–19. <https://doi.org/10.4000/estetica.2482>
- Nolen-Hoeksema, S., Parker, L. E., & Larson, J. (1994). Ruminative coping with depressed mood following loss. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67(1), 92–104. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.67.1.92>
- Orge, S. (1975). *The Illusion of Power: Political Theater in the English Renaissance*. University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520341876>
- Orwell, G. (1949). *Nineteen Eighty-Four*. Harcourt, Brace and Company.
- Petrovskaya, K. (2021). *Esther it seems. Stories*. Ivan Limbach Publishers. (In Russian).
- Platt, K. M. F., & Brandenberger, D. (1999). Terribly Romantic, Terribly Progressive, or Terribly Tragic: Rehabilitating Ivan IV under I. V. Stalin. *The Russian Review*, 58(4), 635–654. <https://doi.org/10.1111/0036-0341.00098>
- Plekhanov, A. A., & Gerasimov, V. K. (2021). The Formation of Ukrainian Literary Canon on the Donbass War: Emotional Matrices of Non-Combatant. *Etnograficheskoe obozrenie*, 4, 176–191. <https://doi.org/10.31857/S086954150016708-8>. (In Russian).
- Rawlinson, M. (2010). *Pat Barker*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-1-137-10470-0>
- Sedikides, C., Wildschut, T., Gaertner, L., Routledge, C., & Arndt, J. (2008). Nostalgia as an enabler of self continuity. In F. Sani (Ed.), *Self continuity: In- dividual and collective perspectives* (pp. 227–239). Psychology Press, Taylor & Francis Group.
- Shcherba, L. V. (1974). On the threefold aspect of linguistic phenomena and experiment in linguistics. In *Linguistic System and Speech Activity* (pp. 24–39). Nauka. (In Russian).
- Sherlock, T. (2016). Russian politics and the Soviet past: Reassessing Stalin and Stalinism under Vladimir Putin. *Communist and Post-Communist Studies*, 49(1), 45–59. <https://doi.org/10.1016/j.postcomstud.2016.01.001>
- Sokolowska-Paryz, M. (2012). *Reimagining the War Memorial, Reinterpreting the Great War: The Formats of British Commemorative Fiction*. Cambridge Scholars Publishing.



- Sreznevsky, I. I. (1959). *Thoughts on the History of the Russian Language*. Uchpedgiz. (In Russian).
- Starovoitenko, A. D. (2019). Between Nostalgia and Retrotopia. *Inter*, 11(18), 125–135. <https://doi.org/10.19181/inter.2019.18.7> (In Russian).
- Treanor, M., & Mateas, M. (2009). Newsgames: Procedural Rhetoric Meets Political Cartoons. *DiGRA '09 - Proceedings of the 2009 DiGRA International Conference: Breaking New Ground: Innovation in Games, Play, Practice and Theory*, 5. <http://www.digra.org/digital-library/publications/newsgames-procedural-rhetoric-meets-political-cartoons/>
- Troitskiy, S. (2018). The problem of terminological precision in studies on cultural exclusion zones. *Rivista Di Estetica*, 67, 165–180. <https://doi.org/10.4000/estetica.2772>
- Troitskiy, S. (2022). The Influence of the COVID-19 – Induced Unease Infrastructure on Cultural and Social Spheres. *In Publish*.
- Troitskiy, S., Kurvet-Käosaar, L., & Laineste, L. (2021). Introduction: From Conceptual Debates to Practical Applications. *Folklore: Electronic Journal of Folklore*, 83, 7–28. <https://doi.org/10.7592/FEJF2021.83.introduction>
- Troitsky, S. A. (2010). The Process of National Self-Identification in Russia in the 18th Century and the Formation of Local History. *Veche*, 21, 94–108. (In Russian).
- Troitsky, S. A. (2012). On the Possibility or Impossibility of Interpreting the Legacy of M.V. Lomonosov from the Positions of Philosophy of Art. *Observatory of Culture*, 3, 78–82. (In Russian).
- Troitsky, S. A. (2015). The Problem of Terminological Accuracy in the Study of Cultural Exclusion Zones. *New Literary Review*, 3, 66–75. (In Russian).
- Tulli, M. (2011). Bronek. In M. Tulli, *Włoskie szpilki [Italian High Heels]* (pp. 63–78). Nisza (In Polish).
- White, H. (1973). *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, London.
- Wiedmer, C. A. (1999). *The Claims of Memory: Representations of the Holocaust in Contemporary Germany and France*. Cornell University Press.
- Wulf, T., Breuer, J. S., & Schmitt, J. B. (2021). Escaping the pandemic present: The relationship between nostalgic media use, escapism, and well-being during the COVID-19 pandemic. *Psychology of Popular Media*. <https://doi.org/10.1037/ppm0000357>
- Zavadsky, A., & Dubina, V. (2021). *All in the Past: The Theory and Practice of Public History*. Novoe izdatel'stvo. (In Russian).



“Descendants of the Executioners” in the Space of Memory about the Era of Political Repressions (on the example of the Project “The Investigation of Karagodin”)

Yulia V. Zevako

Ural Branch of Russian Academy of Sciences, Institute of History and Archaeology.
Yekaterinburg, Russia. Email: [milirita\[at\]rambler.ru](mailto:milirita[at]rambler.ru)

Abstract

This article is devoted to the problem of the place of “descendants of the executioners” in the space of memory of the era of political repression. The article discusses questions about the attitude of the “moral community” that has developed around the victims of repression and their descendants towards the “descendants of the executioners” – on the example of the analysis of the case with D. Karagodin’s project “The Investigation of KARAGODIN”. The study shows that the specified moral community, using the mechanism of dehumanization in relation to the “executioners” (as a mechanism for constructing the image of the enemy), tends to transfer these characteristics to their descendants – despite the fact that, for the most part, the “descendants of the executioners” are “honest descendants”, since they practically do not know / did not know anything about the professional activity and specific actions of their ancestors. Differences were also revealed, causing tension between the acceptable and unacceptable reactions prescribed by the moral community to kinship with the “executioners” and the variety of real experiences of the “descendants of the executioners”. The article analyzes the semantic aspects of the concept of “descendants of executioners”. The author of the article shows that these semantic aspects are often built on different grounds and can intersect, giving rise to internal conflicts including those of ethical nature. The article concludes that the “descendants of the executioners” (“honest descendants”) today are actually not represented in the space of memory of the era of political repression. In the context of increasing government influence to the memory of the era of political repression, and, as a result, of increased tension between the state and the moral community, representatives of this community are not always ready to perceive the voices of the “descendants of the executioners”, who are often associated with modern representatives of the state, alongside with the voices of “descendants of the victims”. All these circumstances significantly complicate the formation of “symmetrical memory” as a condition for successful processing of the difficult past.

Keywords

Memory; Trauma; Repression; Victims; Executioners; Descendants of the Victims; Descendants of the Executioners; Moral Community; Memory Studies; Discourse of Memory



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



«Потомки палачей» в пространстве памяти об эпохе политических репрессий (на примере проекта «Расследование Карагодина»)

Зевако Юлия Валерьевна

Институт истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук.
Екатеринбург, Россия. Email: milirita[at]rambler.ru

Аннотация

В данной статье ставится проблема о месте «потомков палачей» в пространстве памяти об эпохе политических репрессий. В статье обсуждаются вопросы об отношении морального сообщества, сложившегося вокруг жертв репрессий и их потомков, к «потомкам палачей» – на примере анализа кейса с проектом Д. Карагодина «Расследование КАРАГОДИНА». В ходе исследования было обнаружено, что указанное моральное сообщество, прибегая к механизму дегуманизации в отношении «палачей» (как механизму конструирования образа врага), склонно переносить данные характеристики и на их потомков – несмотря на то, что, в большинстве своём, «потомки палачей» являются «честными потомками», поскольку ничего о профессиональной деятельности и конкретных действиях своих предков практически не знают/не знали. Также были выявлены вызывающие напряжённость различия между предписываемыми моральным сообществом приемлемыми и неприемлемыми реакциями на родство с «палачами» и многообразием реальных переживаний «потомков палачей». В статье проведён анализ смысловых аспектов понятия «потомки палачей». Показано, что данные смысловые аспекты часто выстроены по разным основаниям и могут пересекаться, порождая внутренние конфликты, в том числе этического характера. В статье делается вывод о том, что «потомки палачей» («честные потомки») сегодня фактически не представлены в пространстве памяти об эпохе политических репрессий. В условиях усиления огосударствления памяти об эпохе политических репрессий, и, как следствие усиления напряжённости между государством и рассматриваемым моральным сообществом, представители данного сообщества не всегда готовы воспринять голоса «потомков палачей», которых часто ассоциируют с современными представителями государства, наравне с голосами «потомков жертв». Всё это значительно препятствует формированию «симметричной памяти» как условия успешной проработки трудного прошлого.

Ключевые слова

память; травма; репрессии; жертвы; палачи; потомки жертв; потомки палачей; моральное сообщество; memory studies; дискурс памяти



Это произведение доступно по лицензии [Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0
Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Введение

Тема «потомков палачей», не раз поднимавшаяся за последние пять лет в различных СМИ, достаточно болезненная и важная для общества, до сих пор не становилась предметом глубокого научного исследования и обсуждения внутри России.

Вопросы, сформулированные авторами публикаций, их читателями и героями, требуют научного осмысления: Кого сегодня считают «потомками палачей»? Как обществу предлагают / общество предлагает относиться к «потомкам палачей»? Как чувствуют себя сами «потомки палачей»? Что «потомки палачей» могут / должны чувствовать / чувствуют по отношению к своим предкам? Какие отношения складываются / должны складываться между «потомками жертв» и «потомками палачей»? Почему нужно или не нужно «всё забыть и перевернуть страницу»?

Практически повсеместное перемещение дискуссий в интернет-пространство и их функционирование по законам виртуальной интернет-коммуникации дополняет исследовательскую задачу такими вопросами: какие эмоции в отношении «потомков палачей» формируются и продуцируются в интернет-обсуждениях и как это мешает / помогает в обсуждении темы? Можно ли интернет-дискуссии (комментарии) считать достоверным источником для анализа темы «потомков палачей» в дискурсе памяти об эпохе политических репрессий?

В данной статье я попытаюсь отчасти приблизиться к ответам на поставленные вопросы, проанализировав кейс с проектом «Расследование КАРАГОДИНА».

Моральное сообщество, «потомки палачей» и проект «Расследование КАРАГОДИНА»: теоретическая часть

Проект «Расследование КАРАГОДИНА»

О проекте Д. Карагодина, посвящённом изучению обстоятельств и участников расстрела конкретного человека – прадеда Дениса – Степана Карагодина – в рамках массовых политических репрессий 1937-1938 гг. на основании архивных документов, полученных в результате запросов и официальной переписки с архивами и различными ведомствами, широкой общественности стало известно весной 2016 г. (Волчек, 2016; Курилла, 2016). В ряде интервью (Волчек, 2016; Герасименко, 2021) Денис рассказал о целях, задачах и сути своего проекта, который можно обозначить так: «минимум эмоций, максимум фактов» («наша цель – юридическая фиксация факта убийства» (Герасименко, 2021), а «гуманитарный след» уже потом (Горин, 2021). Тем не менее, именно его проект спровоцировал обсуждение вопроса об ответственности потомков за их предков-сотрудников НКВД, вопрос покаяния и (не)прощения. Структура



и характер публикаций на сайте <https://karagodin.org/> («Расследование КАРАГОДИНА», 2012-2022), а затем в социальных сетях (например, тематической группе в «Denis Karagodin» (публикации группы) в социальной сети Facebook¹), в которых сотрудники НКВД и все, так или иначе причастные к делу его прадеда, бескомпромиссно обозначаются Д. Карагодиным как «преступники», «палачи» и «убийцы», сами по себе задают, формируют и организуют обвинительную интонацию и высокий эмоциональный градус обсуждения.

«Непреклонная память»

В ноябре 2016 г. на сайте «Радио Свобода»² вышла статья под названием «Найти палачей, простить потомков» (Пономарёва, 2016), посвящённая отклику в социальных сетях на расследование Д. Карагодина. Само по себе название, схватывая общее настроение аудитории, ставит вопрос о вине и ответственности не только палачей, но и их потомков. Годом ранее А. Буллер и А. А. Линченко опубликовали статью, посвящённую проблеме исторического непростения и непреклонной памяти (Буллер & Линченко, 2015, с. 50-59). Анализируя немецкий опыт и конкретно взгляды В. Янкелевича, они отмечают, что

«позиция непростения исходит ...из принципа “конкретности вины”: вина существует тогда и до тех пор, пока она с кем-то идентифицируется, пока за ней стоят конкретные виновники. ...Проблема, однако, в том, что зачинатели и виновники преступлений неизбежно умирают, а вина остаётся и “историзируется”. Виновники ...становятся “историческими фигурами”, но фигурами недостижимыми». Выходом становится идея «принудительно-коллективной идентификации вины», то есть осуждение не только самих преступников, «но и их потомков», отождествление прошлого и настоящего, палачей и «потомков палачей» (с. 54).

Две полярные модели разговора о «потомках палачей»

Важным вехами в развитии дискурса о «потомках палачей» стали два события: 1) осенью 2016 г. Д. Карагодину написала письмо, наполненное внутренними переживаниями, осмыслением внезапно открывшегося такого родства и покаянием, внука одного из сотрудников НКВД, причастных к расстрелу прадеда Д. Карагодина – Юлия Зырянова (Акт..., 2016); 2) весной 2021 сын другого сотрудника НКВД, причастного к делу прадеда Д. Карагодина, – Сергей Матюшов – подал заявление в полицию, обвиняя самого Д. Карагодина в дискредитации имени своего отца («Они перешли...», 2021; Рыжкина, Лютова, 2021; Сын сотрудника..., 2021). Фактически «Расследование КАРАГОДИНА» проявило две возможные (в некотором смысле крайние) модели разговора «потомков жертв» и «потомков палачей»: либо разрыв и покаяние (Ю. Зырянова), либо защита и преемственность (С. Матюшов), которые усугубили поляризацию позиций и язык вражды / ненависти к «потомкам палачей»,

1 Социальная сеть, признанная в России принадлежащей экстремистской организации

2 СМИ, признанное в России иностранным агентом



риторику их «осуждения и морального исключения» (Лушников, 2018), риторику «непреклонной памяти» (Буллер & Линченко, 2015).

При этом из дискурса о «потомках палачей» фактически исключены сами потомки.¹ Крайние модели – покаяния и тогда разрыва, или защиты и тогда преемства – не отражают и не учитывают всего многообразия возможных нюансов, но исключают их публичное проговаривание, затрудняя тем самым достижение «симметрии памяти», необходимой для проработки травмы репрессивного советского прошлого (Ассман, 2014, с.73-74). Наоборот, вместо примирения интернет-дискуссии демонстрируют риторику вражды.

Дискурс вражды и «демоническая дегуманизация»

К.К. Фурсов отмечает, что часто разворачивание дискурса вражды сопровождается конструированием врага на негуманистической основе – он становится объектом неуважения или ненависти из-за несоответствия определённым характеристикам или параметрам; более того, «на персональную идентичность накладываются групповые признаки. Вследствие этого человек, отражающий групповую идентичность, несёт на себе негативные стереотипы, имеет отрицательные черты» (см. идею «принудительно-коллективной идентификации вины» В. Янкелевича). Этот процесс, «при котором образ человека приближается к биологической, животной сущности», К.К. Фурсов называет дегуманизацией (Фурсов, 2015, с. 25-30).

Д.А. Лушников, анализируя исследования зарубежных и отечественных учёных, дополняет и уточняет характеристики данного явления: дегуманизация предполагает «“нечеловечность” противника в формируемом образе врага, наделение его inferнальными, хтоническими чертами» (Лушников, 2018, с. 117), «зооморфизацию и деперсонификацию» (с. 120). Далее он отмечает, что по масштабу воздействия можно выделить макроуровень (действия, направленные против других стран, больших социальных групп и отдельных меньшинств),

мезоуровень (действия одних институтов, групп и общностей внутри одного общества относительно других), уровень инфрагуманизации на уровне институтов, социальных организаций, больших социальных общностей и групп и инфрагуманизацию на уровне малых групп (дифференциация ингруппа – аутгруппа), а также дегуманизация как когнитивный внутриличностный процесс (с. 120).

Наличие среди «нечеловеческих» образов «инфернальных и злонамеренных существ Нижнего мира» (с. 121) позволяет выделить «демонизацию» как одно из направлений дегуманизации. Ссылаясь на зарубежных исследователей, Д.А. Лушников подчёркивает, что «при процессе демонизации происходит моральное исключение оппонентов, формируется “особый моральный

1 Голоса «потомков палачей» мы чаще всего слышим через посредников, в третьем лице: они становятся поводом для собственного высказывания каждого участника современного дискурса памяти о политических репрессиях, за которым становится не столь важным наличие этих людей в реальности, их «видимость».



мандат», основанный на практиках осуждения» и предлагает использовать при анализе подобных случаев термин «демоническая дегуманизация» (с. 121), дополняя устоявшиеся термины «анималистическая и механистическая дегуманизация» (с. 120).

Развитие интернет-технологий создаёт возможности для широкого распространения и применения практик осуждения и морального исключения. Особенно заметными они становятся в социальных сетях, коммуникация в которых предполагает «возможность вариаций в количестве и открытости участников общения, гипертекстуальность, синхронность / асинхронность, мультимедийность, интерактивность» (Горошко, 2012). Образуя сообщества по интересам вокруг «дискурсивного события» (Вежновец, 2016) «особого рода»¹, комментаторы формируют (временные) моральные и эмоциональные сообщества.

«Моральное сообщество», «эмоциональное сообщество»

«Моральное сообщество», согласно А. Ассман, представляет собой «третью инстанцию наряду с жертвами и преступниками, состоящую из непричастных третьих лиц, чтобы услышать свидетельство ...свидетелей и придать им статус жертвы». При этом, подчёркивает А. Ассман,

«"жертва" — это не естественная категория, она возникает только как социальный конструкт, формируемый моральным сообществом в публичном пространстве. Моральное сообщество, дистанцируясь на основе социально-гражданских ценностей от виктимизирующего насилия, охватывает в пределе все человечество, поскольку базируется на универсальных ценностях человеческого достоинства и уважения к физической неприкосновенности человека». «Моральное сообщество... само по себе не имеет конкретного облика и не является институцией... [оно возникает] единственно в результате апелляции к нему» (Ассман, 2014, с. 93–95).

Термин «эмоциональное сообщество» можно применить в данном исследовании, исходя также из теории эмотивов У. Редди, который говорит о том, что «эмоциональные высказывания обладают и свойствами констатива, так как описывают мир, и свойствами перформатива, так как в то же время его изменяют». У. Редди приводит примеры: «"мне грустно" — это отчасти описание состояния, отчасти же интенсификация одного из нескольких чувств» (за счёт других чувств); «в повседневной жизни многие знакомы с идеей, что улыбка

1 А. Буллер и А.А. Линченко, говоря об «особых» событиях, дают им следующее описание: это такие события, когда «память вынуждает настоящее "сохранять" для себя определённое прошлое... такое прошлое, которое не имеет права быть забытым, которое ни при каких условиях не должно оказаться в забвении. Таким особым может быть только то прошлое, которое связано с событиями особого характера как в коллективной, так и в индивидуальной истории. В личной биографии человека на фоне повседневности особо выделяются события рождения или смерти близких людей, которые, как правило, связаны с сильными — позитивными или негативными — переживаниями, навсегда остающимися в памяти и даже спустя годы вызывающими чувства грусти или радости. В коллективной истории такие события могут иметь "героический" или "трагический" характер, на века сохраняясь в национальной памяти» (Буллер & Линченко, 2015, с. 53).



пробуждает в самом улыбающемся человеке положительные эмоции» (Плампер, 2018, с. 409), аналогично и с другими эмоциями, в т.ч. негативными, о которых идёт речь в данном исследовании. М. Шеер, разрабатывая теорию «эмоциональных практик», подчёркивает, что цель этих практик состоит в том, чтобы «вызвать чувства там, где их нет, либо сфокусировать диффузное возбуждение и придать ему понятную форму, либо уже возникшие эмоции изменить или устранить» (с. 433). Для этого используются мобилизующие, именующие, сообщающие и регулирующие эмоциональные практики, которые способны породить значения, создавать желаемые эмоции, делать и контролировать их (с. 433-437) внутри соответствующего эмоционального и морального сообщества, применяя наказание за их нарушение в виде «морального осуждения и исключения». Фактически, «микросообщества одного поста» оказываются минипроекциями больших моральных и эмоциональных сообществ, складывающихся вокруг обсуждения сложных и конфликтных тем.

Если моральное сообщество складывается в ответ на апелляцию к нему жертв и свидетелей событий «особого рода», то с естественным уходом и жертв, и свидетелей возникает проблема воспроизводства этого сообщества дополнительными методами. Так, В. Дорман, говоря об особенностях работы с памятью о травматических событиях и, в частности, с памятью об эпохе политических репрессий, отмечает, что «память о советских репрессиях ... необходимо не столько хранить и оберегать, сколько провоцировать, организовывать и собственно формировать» (Дорман, 2010, с. 231) – уже новыми средствами – медиа и интернет коммуникации, и новыми силами – потомками и для потомков.

«Микросообщество одного поста»

В силу особенностей интернет-коммуникации – темпоральной недолговечности (дискуссии «живут» относительно короткое время), мозаичности обсуждений (отдельный пост формирует отдельное микросообщество, реально существующее только относительно конкретного дискурсивного события), жанровое закрепощение (интернет-комментарий требует быстрой реакции и ответа, чем приближается к ситуации устной речи и актуализации тех когнитивных схем, которые укоренены опытом индивида), эффекта «ускорения» времени (эмоциональная реакция индивида на дискурсивное событие может быть достаточно мощной, но не долговременной) (Вежновец, 2016) – комментаторы могут не осмысливать себя как такое (микро)сообщество – моральное и эмоциональное, существующее в реальности.

Тем не менее, если учесть, что комментарий – это «небольшое речевое произведение оценочного характера» (Попова, 2021, с. 33), «высказывание пользователя относительно того, как то или иное дискурсивное событие встраивается или, наоборот не встраивается в его жизненный мир» (Вежновец, 2016), можно предположить, что в комментарии человек будет выражать не только сконструированные адресантом представления о предмете обсуждения, но и



какие-то собственные суждения, сложившиеся до столкновения с дискурсивным событием.

Информационный (желание получить больше информации), личностный (желание получить общественное одобрение своего личного мнения или сравнить его с общественным) и социальный (желание ознакомиться с перспективами или взглядами, озвученными сообществом, понять настоящие чувства людей по поводу темы статьи, оценить политический отклик и повестку дня, быть в курсе общественной жизни) мотивы (Попова, 2021, с. 39) побуждают человека как бы синхронизировать свои представления с представлениями других участников обсуждения. Как отмечает Ю.И. Прудникова, «чем больше понятий совпадает у собеседников, оставляющих комментарии, тем ближе друг к другу находятся их картины мира» (Прудникова, 2010, с. 796), соответственно, тем больше человек в конкретный момент времени ощущает себя членом конструируемого здесь и сейчас морального и эмоционального сообщества, как бы имеющего право на практики осуждения и морального исключения.

Несмотря на ситуативность и мозаичность, вообразимость таких «микросообществ одного поста», о реальности высказываемых позиций их участников могут говорить систематически проявляющиеся схожие реакции (комментарии) на аналогичные стимулы (похожие по смыслу и интенциям дискурсивные события), предлагаемые автором постов.

При этом, как отмечает Е. Вежновец, цитируя М. Фуко: «комментарий предотвращает случайность дискурса тем, что... он позволяет высказать нечто иное, чем сам комментируемый текст, но лишь при условии, что будет сказан и в некотором роде осуществлен сам этот текст» (Вежновец, 2016). Таким образом, автор поста и комментатор имеют одинаково важные и одновременно разные позиции в конструировании и (вос)производстве морального и эмоционального сообщества.

Медиадискурс и конструирование эмоций

Ссылаясь на современных российских исследователей, К. А. Попова обращает внимание на усиление побудительного характера медиадискурса, его нацеленности на «оказание влияния, стимулирование и воодушевление адресата», стремления «не только отразить, но и переосмыслить окружающую реальность, оказывая непосредственное влияние на то, как адресат будет воспринимать предмет сообщения» (Попова, 2021, с. 24) как с точки зрения мыслительных процессов, так и эмоциональной сферы (с. 34) (ср. «эмоциональные практики» М. Шеер). Кажущаяся эмоциональная спонтанность адресата заранее сконструирована адресантом с целью задать определённый вектор его эмоционального восприятия. При этом информация здесь подвергается двойной субъективизации – сначала со стороны адресанта, который выражает собственную позицию по освещаемому вопросу, а затем со стороны



адресата, который информацию от адресанта вновь подвергает эмоциональной переоценке (с. 24).

Кроме того, К.А. Попова также отмечает, что часто «при обсуждении острых проблем комментарии приобретают аффективный характер, где помимо личного мнения пользователи часто репрезентируют общий настрой постоянных читателей ресурса» (с. 44) и аналогичных ему. Данное утверждение позволяет с большой долей достоверности экстраполировать выводы предпринятого исследования на соответствующее моральное и эмоциональное сообщество.

Моральное сообщество, «потомки палачей» и проект «Расследование КАРАГОДИНА»: эмпирическая часть

Эмпирическая часть данного исследования основана на анализе 2695 комментариев к 86 постам, опубликованным на странице «Denis Karagodin» (публикации групп) в FB¹ с 31 октября 2020 г. по 20 ноября 2021 г. («Denis Karagodin», 2021-2021). На данную страницу подписаны 2810 человек. На страницу сообщества «Память о ГУЛАГе / Remembering the GULAG», созданную членами общества «Мемориал»^{*2}, в которой была опубликована большая часть данных постов, на 23.12.21 было подписано 40.000 человек.

«Расследование КАРАГОДИНА» и «Мемориал»

Важно отметить, что Д. Карагодин и члены общества «Мемориал»^{*}, несмотря на кажущуюся общность главной идеи – необходимость юридического признания государством вины и ответственности за преступления прошлого/в прошлом, – имеют разное видение её реализации. Для «Мемориала» одна из ключевых задач – это сохранение памяти об эпохе политических репрессий, исследование, анализ, рефлексия исторического материала и помощь в поисках информации, мест расстрелов и пр. жертвам и «потомкам жертв», акцент на моральном измерении темы. Д. Карагодин ставит целью не сохранение памяти о целой эпохе, а реализацию конкретно взятого кейса с расстрелом своего прадеда: выявить всех причастных к этому преступлению и создать прецедент обвинительного судебного решения. «Расследование КАРАГОДИНА» сконцентрировано прежде всего на аргументированном/доказательном разоблачении «палачей», сбором достаточного количества убедительных материалов для удовлетворения его иска по всем «фигурантам» – то есть на строго юридическом измерении признания вины и ответственности государством в лице исполнителей незаконных/преступных решений.

Таким образом, «Мемориал» и «Расследование КАРАГОДИНА» работают в разных смысловых плоскостях: память о жертвах vs разоблачение палачей,

1 Социальная сеть, признанная в России принадлежащей экстремистской организации

2 Организация, признанная в России иностранным агентом и ликвидированная по решению Верховного Суда РФ



мораль vs право. Это приводит к некоторым столкновениям между данными акторами памяти: так, в одном из интервью Д. Карагодин говорит о сотрудниках «Мемориала» как «страдальцах-правозащитниках в сальных свитерах», с которыми он не имеет дело (хотя отмечает, что «первое, куда я пошел было, это в “Мемориал”»), так как занимается не репрессиями, а убийством человека (Герасименко, 2021). С другой стороны, сотрудники и сторонники «Мемориала» после публикации данного интервью с заголовком «В прокуратуре гораздо больше смысла, чем в “Мемориале”», прокомментировали это так: «мерзкое высказывание о “Мемориале”, «что за наезд на “Мемориал”?», «Что это вы так с Мемориалом?! Не ожидала от Вас, Денис!(((» (Комментарии, 2021).

Очень характерен комментарий М. Демиденко: «Дело Мемориала (Организация, признанная в России иностранным агентом и ликвидированная по решению Верховного Суда РФ – примечание редактора) не исключает дело Карагодина. И – наоборот. Я с самого начала слежу за Вашими расследованиями, по возможности поддерживаю деньгами. Я на Вашей стороне. Но с этим противопоставлением абсолютно не согласна» (Комментарии, 2021). С одной стороны, данное интервью сделало очевидной разницу позиций двух «дел», с другой – реакция на интервью проявила сложности «работы» морального сообщества, для которого «одно дело не исключает другого», а заявленное противопоставление вызывает смешанные чувства, словно требуя определиться, на чьей ты стороне, когда обе стороны воспринимаются как делающие одно дело.

О том, что оба актора апеллируют к одному и тому же «моральному сообществу», говорит тот факт, что с 2019 г. Д. Карагодин стал публиковать посты со страницы «Denis Karagodin» (публикации групп) на странице сообщества «Память о ГУЛАГе/Remembering the GULAG», созданную членами общества «Мемориал» (Организация, признанная в России иностранным агентом и ликвидированная по решению Верховного Суда РФ).

Это предварительное замечание было важно, чтобы понимать конфигурацию участников интернет-дискуссий, разворачивавшихся внутри морального сообщества по поводу постов Д. Карагодина в группе, созданной и администрируемой сотрудниками «Мемориала».

Посты и комментарии

Посты, которые набирали наибольшее количество комментариев, выглядели примерно так:



https://m.facebook.com/KARAGODINorg/posts/37915986709099637__cft_%5B0%5D=AZWHyU113W6JQBM_M-Og12Xj18P34Arjx3g-1ZDEamB3wQi9...



Расследование Карагодина

24 March 2021 г., 13:27 · 🌐

🔔 Продолжаем работать с нейросетями и фотографиями, разрабатываемых нами сотрудниками НКВД СССР.

🖼 На восстановленном фото [массовая убийца, палач] – НОСКОВА (БИРЮКОВА) Екатерина Михайловна – сотрудник 8-го (учетного) отдела Управления НКВД по Новосибирской области СССР.

📄 Принимала активное (физическое) участие в массовых убийствах советских граждан на территории города Томска и Новосибирской области СССР в 1937-1938 годах.

👤 Член основной бригады палачей Томской тюрьмы №3 тюремного отдела Управления НКВД по Новосибирской области СССР (ныне – ФКУ СИЗО-1 г. Томска, УФСИН России по Томской области).

⚡ [!] 21 января 1938 года физически убила КАРАГОДИНА Степана Ивановича.

🏆 За массовые убийства советских граждан в 1937-1938 годах, награждена орденом.

Изначально – она 📖 учительница начальных классов.

Подробнее (больше фото): 📄 <https://karagodin.org/?p=38090>

👉 Поддержать: <https://karagodin.org/donate>

@KARAGODINorg



Рисунок 1 | Fig 1.

Анализ комментариев указанных материалов (реакции членов морального эмоционального сообщества) за указанный период времени, позволил сделать следующие наблюдения.

Сотрудники НКВД, фотографии и описания которых предьявляются в постах Д. Карагодина, вслед за автором осмысливаются комментаторами как палачи (186) и убийцы (204). Тем не менее, активные читатели расширяют репертуар характеристик: преступники (91), кровавые, кровожадные, кровопийцы (46), использующие пытки (27) жестокие (10) садисты (35), циничные (4) бандиты (17), злые (28) каратели (7), воры (19) и мародёры (3). «Расчеловечивающий» потенциал сущностных определений усиливается негативными оценочными характеристиками высокой степени интенсивности: мрази (27), мерзкие, мерзавцы (22), ублюдки (15), душегубы (11), сволочи (11), злодеи (6), подонки (3). «Противочеловеческая» направленность деятельности этих людей, кратко обрисованная Д. Карагодиным в публикациях и дополненная разного рода высказываниями комментаторов, вызывала эмоциональную реакцию страха (65), ужаса (45) и жути (17).

«Страх» и его функция

Согласно К. Изарду, «конкретная эмоция побуждает человека к конкретной активности..., организует мышление и деятельность» (Изард, 2012, с. 56). Будучи стимулом наибольшей интенсивности (с. 100), эмоция страха (в пределе – ужаса и жути (с. 601)¹) может вызывать как реакцию «оцепенения» (с. 605), так и «реакцию самозащиты (как вариант защиты – «устранение

1 Как пишет К. Изард, «эмоция страха сама по себе вызывает ужас» (Изард, 2012, с. 601).



воспринимаемой угрозы» (с. 192)) и стремление к бегству» (с. 39), поскольку «защита – это первоначальный ответ на боль или угрозу боли, на страх» (с. 89), причиной которого может быть наличие ситуации, в которой «под угрозу поставлено спокойствие или безопасность человека» (с. 602), в которой человек чувствует себя неуверенно (с. 603). Страх «сужает наше восприятие, заставляя видеть только пугающий объект или, быть может, только путь спасения от него» (с. 56), то есть «создаёт эффект «туннельного восприятия», существенно ограничивая восприятие, мышление, свободу выбора и свободу поведения человека (с. 645). К. Изард подчёркивает, что по мере нарастания страха человек испытывает все большую неуверенность в собственном благополучии, усиливается переживание им «абсолютной незащищенности и неуверенности в собственной безопасности» (с. 646) и вследствие этого он стремится к «поиску безопасной среды существования» (с. 655).

Внутренняя темпоральность комментариев, связанных с выражением страха, очень подвижна: активные читатели то замыкаются на прошлом, то делают акцент на настоящее, смешивая в одном минитексте формы прошлого и настоящего времени даже в характеристиках отдельных персонажей. Размытая темпоральность оказывается весьма симптоматичной, указывая на «продолжающееся прошлое в настоящем» и самим своим присутствием вызывающая страх – страх повторения.

Комментаторы писали: «знаю одно – время было страшное», «страшнее фашизма», «СССР страна страха и насилия» – «кровавый сталинский режим», «страшный лик сталинизма». Всматриваясь в лица представленных Д. Карагодиным в постах сотрудников НКВД, отмечали «ужасное», «жуткое», «страшное выражение лица», «страшные», «ужасные глаза», «холодный», «безжалостный», «страшный, жестокий взгляд», которые порождали страх у самих комментирующих от осознания того, что «таких было много» и «сейчас таких палачей не меньше, убивают не так часто, но будет приказ, и всё повторится», «порода этих якобы людей не переводится. И все они стремятся работать в силовых структурах» – «21 век... век-то новый а сущность человеческая прежняя», «таких сволочей и сейчас полно».

Особую тревогу у данного «эмоционального сообщества» вызывает наличие большого количества людей, «которые горят желанием восстановить СССР» и тем самым возратить «кошмар репрессий, мифов и лжи», «повседневный нескончаемый ужас», где «новые устрашающие законы не дадут даже слова сказать».

Чувство нарастающей незащищённости и неуверенности в своей безопасности («глядя на эти «ожившие» лица невольно съезживаешься под их взглядами, ощущая себя беспомощным заключённым») побуждает людей реагировать – «искать безопасную среду существования», пытаясь заранее, до непосредственного столкновения с «болью» / «угрозой боли» (в широком смысле этого слова) распознать все потенциально опасные элементы – фактически, распо-



знать врага и применить к нему практики осуждения и морального исключения. Таким врагом оказывается собирательный образ сотрудника НКВД, воплотившийся в конкретных именах в проекте «Расследование КАРАГО-ДИНА», своими «наследниками» и наследием прорастающий в настоящее; своеобразный «неубитый мертвец», «живой мертвец», неожиданно быстро «оживающий» на фотографиях с помощью технологии нейросетей и обрастающий плотью наяву в своих «наследниках». В данном случае эта «сшивка» (Ушакин, 2014) прошлого и настоящего через соединение мёртвого и живого с помощью современных технологий побуждает искать метки, приметы, конструировать образ врага на негуманистической основе.

Образ «палача» и «демоническая дегуманизация»

Контент-анализ комментариев на предмет наличия характеристик, которые можно было трактовать как анималистическую и демоническую дегуманизацию образа «палача», дал общий результат более 400 ед., из которых оригинальные характеристики составили более 50 ед. Содержательный анализ позволил сделать следующие наблюдения.

«Нечеловечность» этих людей понимается комментирующими буквально через слово «нелюдь» (29), «нечеловеческая натура» (4), раскрываясь далее в перечислении ряда «инфернальных злонамеренных существ Нижнего мира» или «потустороннего» мира (2): от зверей (25), животных (6), скотины (6), к чудовищам (7), монстрам (7), упырям (24), гадам (14), вурдалакам (5), нежити (2) и далее – к чёрту (7), демонам (4), дьяволу (8) и сатане (4). Вместо лиц у этих существ – рожа (43), рыло (4), харя (5) или морда (18). Некоторые попытки объяснить их «нечеловечность» сводятся к тому, что их определяют как сумасшедших (4), безумных (7), душевнобольных (2), бешеных (1), дефективных (3), уродов (12), имеющих патологию (3) и не обладающих интеллектом тупых (12), дегенератов (4), деформированных (2) или недосформированных: от питекантропа (4) и неандертальца (4), ещё не достигших степени нормального человека – homo sapiens sapiens, затем «шарикова» (48) – зверя, искусственно перформатированного в (недо)человека и обратно, олицетворения «быдла» (2), до людоеда (14), маньяка (13) и «чикатилы» (15) – человека, потерявшего свою человеческую сущность и опустившегося обратно до зверя в смысле «недочеловека» (3).

Отталкиваясь от анималистической дегуманизации, демонизация вновь возвращается к ней – в сниженном образе таракана (3), гниды (3), мокрицы (1), гнили (6), плесени (1) – некоего простейшего существа, ничем не напоминающего человека и вызывающего исключительно брезгливость. Место, которое определяют таким существам – «гореть в аду» (34).

Перекодирование эмоций: страх, ненависть, гнев – действие

Как отмечает Л.В. Трубицына, «взрослые склонны к трансформированию страха в ненависть» (Трубицына, 2005, с. 63). С помощью механизма дегумани-



зации страх через ненависть далее трансформируется в гнев (он не артикулируется прямо, но считывается через риторику «расчеловечивания»). Согласно К. Изарду, «в ситуации гнева человек испытывает ...значительно более высокий уровень уверенности в себе, чем в любой другой эмоционально негативной ситуации. Ощущение физической силы и чувство уверенности в себе наполняют индивида смелостью и отвагой» (Изард, 2012, с. 517), «мобилизуют энергию, необходимую для самозащиты, придают индивиду ощущение силы и храбрости. Уверенность в себе и ощущение собственной силы стимулируют индивида отстаивать свои права, защищать себя как личность» (с. 546-547), то есть искать врага, находить его и бороться с ним. Можно предположить, что гнев в данном случае – это не спонтанная, а сконструированная Д. Карагодиным эмоциональная реакция читателей (формой, посылом, манерой подачи информации в постах и самим содержанием постов), используемая, в т.ч. достаточно инструменталистски: 1) с помощью гнева перекодировать страх и «оцепенение» в стремление действовать, отстаивая свои ценности, 2) делегировать «стремление действовать» Д. Карагодину через финансирование его проекта (например, на комментарий «УБИЙЦА» Д. Карагодин отвечает: «Да, мы знаем. Гнев можно направить в конструктивное русло – поддержки расследования [ссылка]», или на комментарии «Будь он проклят!», «Тварь» – «Предлагаю направить гнев в конструктивное русло – поддержать расследование [ссылка]»)

Сложность перекодирования гнева в действие связана с тем, что при более пристальном знакомстве и вглядывании в «оживлённые» портреты сотрудников и сотрудниц НКВД – палачей, преступников, убийц и садистов, «недочеловеков» – для комментаторов становится неприятным открытием, что «их лица не отличаются от лиц нормальных людей», «с виду нормальный человек», «так ничего по лицу не скажешь», «так вот прям и не подумаешь», «не было бы описания, ни за что бы ни догадался никто», «лицо как лицо. Представили бы его как лётчика камикадзе и вы бы отметили его целеустремленный пристальный взгляд, мужественный и самоотверженный; твёрдую складку губ», «вполне обычная наружность. Примерно как школьная училка и выглядит, а не как вампир или белокурая бестия», «смотришь на фотографию и не скажешь что палач», «сначала может показаться, что это жертва – лицо скорбное. Знать, по другой причине», «я в этих людях в метро не опознал бы “злодеев” как многие комментаторы», «вот каждый раз анализируя фото и читая соответствующее пояснение под ним особенно тщательно вглядываюсь в глаза... ничего я там не вижу. Приближаю, увеличиваю, – ничего. Этому дедушке, подошла бы подпись типа 'воспитатель яслей-сада 26', я бы поверил...».

Представители данного «морального и эмоционального сообщества» приходят к выводу: «часто внешность обманчива...», «они среди нас», «лица как лица. Никакой “печати зла” в них нет. Напишут герой – будет герой. Напишут



палач – будет палач. И что с этим делать неизвестно», «меня это тоже всегда волновало... понять невозможно», и иронично глубокое – «здесь главное в ходе проверки не выйти на самих себя», подчёркивающее «непредсказуемость распределения ролей, в том числе и себя лично в этой драме [повторения репрессивной политики – прим. Авт.]».

«Потомки палачей»

Ненадёжность внешних признаков для распознавания врага, с одной стороны, приводит к недоумению, растерянности и, как следствие, рассеиванию побудительной энергии эмоции гнева (на кого её направлять?), с другой – актуализирует «естественные» основания для идентификации врага – кровное родство с «палачами».

Смысловые нюансы дискурса о «потомках палачей» помогает обнаружить анализ мини-дискурсов под постами группы «Denis Karagodin» (публикации групп) в социальной сети Facebook^{1**} («Denis Karagodin», 2020-2021). Логики рассуждений выстраиваются следующим образом:

(1) кого считать потомками палачей? Понятия «наследия», «родства» и «преемственности» трактуются здесь расширительно:

– наследники как правящая политическая элита, унаследовавшая соответствующие методы осуществления своей власти («в России потомки палачей, небось, в Думе заседают», «внучки сейчас в депутатах» и т.д.);

– наследники как родственники власть имущих, имеющие недвижимость в России и за границей, а также высокое социальное положение благодаря наворованным деньгам и имуществу ещё их дедами;

– наследники как профессиональные продолжатели дела (сотрудники силовых ведомств, связанные или не связанные кровным родством с бывшими сотрудниками НКВД);

– наследники как кровные потомки (непосредственно дети, внуки, правнуки и родственники по боковым линиям: «Детей небось штуки 3. А потом дурацкие вопросы: "Откуда у нас такие люди"? Так вот "оттудова"», «потомки таких ходят рядом с нами...», «плохая наследственность, однако...»).

Выделенные категории могут накладываться друг на друга, как может накладываться «духовное родство» и кровное.

(2) вопрос об информации и информированности: кому и зачем нужно знать «палачей» и «потомков палачей» в лицо – «Знать и?» (ожидаемые мотивы и реакции с точки зрения «морального сообщества»):

– «потомкам палачей»:

а) осудить, символически разорвать связь с предком, покаяться и тем искупить вину = модель Юлии Зыряновой;

б) выказать солидарность с предком ради его символической защиты и физической защиты его данных = модель Сергея Матюшова. Эта модель изначально воспринимается как негативная модель: «от нас с вами тоже их

1 Социальная сеть, признанная в России принадлежащей экстремистской организации



потомки будут защищать!», «защищая свое имя, их потомки всегда будут защищать имя своих дедов», «...как говорят, кара божья достигнет седьмого поколения», «где оскорблённые внуки этой важной дамы?», «недовольны только пра и пра правнуки нквдшников...», «правнуки упряты покрывают своих прадедов- большевистских кровососов», «очередной внук или пра начнёт артачиться судом и прочим», «верещат их дети и внуки, видимо», «у палачей также есть дети и внуки и какая-то часть из них упорно не хочет признавать то, что совершали их родные деды».

– «потомкам жертв»:

а) осуществить акт восстановления юридической справедливости – подать иск и возбудить уголовное дело по алгоритму Д. Карагодина;

б) совершить акт (условного) возмездия – символической (физической) мести («и пусть родственники получат свою долю позора (без возмездия)», «надо создать базу с описанием их деяний, пусть потомки читают», «лица палачей надо восстановить как можно лучше, чтобы все, кто их знали как приличных людей, узнали кем они были на самом деле и могли (хотя бы мысленно) плюнуть им в лицо», «фамилии внуков надо просто обнародовать, чтобы им, как немцам, в 45-он м, не было комфортно, чтобы произошло казнение, очищение, катарсис»)» и т.д.;

– обществу:

а) осуществить «назидание» для современных сотрудников силовых структур для предупреждения рецидивов репрессивной политики («чтобы сегодняшние не люди знали, что все преступления против людей будут выявлены и они будут прокляты потомками!!!! Дабы это не повторилось!!!!», «если бы ублюдки знали, что их и из могилы достанут, что их потомки будут покрыты несмываемым позором, не думаю, что преступления против человечности совершались бы с такой легкостью») и т.д.

(3) вопрос об ответственности «потомков палачей» за деяния их предков:

а) о наличии ответственности:

– потомки несут полную ответственность;

– потомки не несут никакой ответственности («их за что? Они что виноваты?», «как внук может быть виновен за дела его деда?», «юридически внуки нет», «потомки то при чём», «сын за отца не отвечает», «дети не отвечают за родителей...», «они то не причём до тех событий в которых их деды и прадеды участвовали», «нельзя внуков преступников порицать и наказывать за грехи дедов, ломая им жизнь», «потомки злодея могут быть самыми разными и самыми лучшими людьми. Дети за родителей не отвечают», «а вдруг внуки нормальные люди!? Уж они-то не виноваты в грехах предков», «а о внуках – напрасно. Внуки за дедов не отвечают», «внуки точно ничего не должны никому. Каким макаром они могут отвечать за бабушку?», «они ничего никому не должны..они их не выбрали..и долга у них нет..»,



«да, мы не выбираем себе родных и не несём ответственности за поступки, которые совершали наши родные»);

б) о характере ответственности «палачей» и «потомков палачей» как некоей общей категории:

– юридическая (суд, Нюрнберг: «нет, не для ответственности потомков, для суда. В том числе, надеюсь, над тотальным государством»);

– политическая (вопрос о современной политической элите);

– мистическая (карма: «непроизвольно думаю, какую же страшную карму наложили эти каты на свой собственный род?!», «у потомков беда с кармой. Ее надо лечить, а она ... не лечится», «Алло, потомки! Как с кармой дела?»);

в) о персональной ответственности для «потомков палачей» («надо разбираться с каждым палачом и его наследниками индивидуально. Но надо! Во имя отмщения и справедливости»):

– моральная ответственность (публично признать аморальность своего предка: «Это замечательно, если внуки видят и осознают цену подлости своих предков», «не отвечать по суду, а дать оценку происходившему, в котором участвовал предок. И если, не дай Бог, он был палач или стукач, что подтверждается документами, честно обозначить свое отношение к его деяниям, а не петь песни о комиссарах в пыльных шлемах» и т.д.);

– духовно-практическая (публично покаяться за кровное родство с предком: «если внуки опознают бабушку, они должны молиться и стараться искупить грех предков. Это их долг», «а честные потомки имеют право на раскаяние и искупление, если к ним перешло нажитое несправедным путем, награбленное, чужие семейные ценности»; «грех отмаливать потомкам», «добрыми делами и молитвой. А вот удасться ли это, мы не знаем. Во всяком случае, пусть хоть постараются», «если у них остались чувства к семье, они могут молиться за их грехи», «что до молитв, то никто не может сверху заставить молиться. Если душевная потребность – молись... Я бы на их месте молилась»);

– материальная (вернуть/компенсировать имущество/ценности «потомкам жертв» тех репрессий, в которых участвовал предок «потомка палача» и по итогам которых имел материальную выгоду через изъятые у репрессированных имущество и ценности);

– физическая – заплатить собственной жизнью («кровью») за деяния своего предка («надо дать потомкам расстрелянных оружие и сказать где живут потомки палачей», «хорошо бы его внуков потретировать за такого хмыря...», «кровные узы, связь. Наследники даже по закону отвечают за долги наследодателя А тут столько крови и всё» и т.д.).

Внутренние дилеммы дискурса вокруг «потомков палачей»

Разные аспекты, взятые сами по себе, можно оценивать по-разному. Мы остановимся на тех сложностях и нюансах, которые проявляются, когда разно-



образные версии совмещения указанных аспектов порождают/вскрывают внутренние противоречия, коллизии и вопросы, в том числе этического характера.

Информация и информированность

Во-первых, вопрос об информации и информированности «потомков палачей» о деяниях своих предков наталкиваются на возражение – «а они может и не знают ничего?» А. Антонов, сам «потомок палача», в интервью Д. Волчеку утверждает: «дети советских чекистов, за редким исключением, до недавнего времени знать не знали и ведать не ведали о “подвигах” того или иного своего прародителя. Всю жизнь они жили воспоминаниями о любящем папе, который качал их на руках» (Волчек, 2018), ссылаясь в том числе на историю Агаты Опирхал (Волчек, 2017).

Коллизия заключается в том, что вариант «разрыва и покаяния» подразумевает (с точки зрения морального сообщества) символический разрыв связи с предком как родственником, а вариант «преемственности и защиты» осмысливается как выражение лояльности и солидарности с предком как должностным лицом, совершавшим преступления, солидарность с «палачом, преступником и убийцей». То есть варианты не симметричны и ограничивают возможность публичного высказывания «потомков палачей», которые *не знали*, потом *узнали* и теперь не знают, что с этим знанием делать – «честных потомков», которые испытывают более многообразную палитру эмоций, чем только предписываемые и одобряемые «моральным сообществом» вина, стыд и покаяние.

Право на чувства

Отсюда вытекает следующий немаловажный вопрос – имеют ли право честные «потомки палачей» на чувства и эмоциональную привязанность к своим предкам, то есть имеют ли право любить и признавать своих предков как родственников (родню, родных людей), если эти родственники были преступниками/выполняли преступные приказы по своей профессиональной деятельности? Признают ли «потомки жертв» и соответствующее моральное эмоциональное сообщество право за «потомками палачей» чувствовать к своим предкам любовь и/или любые подобные позитивные чувства? Позволит ли данное моральное сообщество «потомкам палачей» отделить в своих предках и публично манифестировать, с одной стороны, осуждение в отношении их профессии / должности / публичной ипостаси, а с другой – принятие в качестве любящего и любимого отца / деда / прадеда? Как отмечает А. Антонов, «память о предках, прародителях – это святое, какими бы они ни были: добрыми или негодными, любящими или безразличными. Это часть истории семьи. Но есть история жизни самого человека, состоящая из его собственных поступков...» (Волчек, 2018), за которые несёт ответственность он сам, а не его потомки.



Таким образом, спектр возможных альтернатив публичного высказывания «потомков палачей» кроме «разрыва и покаяния» и «преемственности и защиты» может быть продуктивно дополнен вариантом «преемственность и осуждение», что даст возможность честным «потомкам палачей», которые «знать не знали» и вдруг узнали – обрести голос в публичном пространстве, «терапевтически проговорить» свои переживания, со своей стороны «свидетельствовать» (в смысле, предложенном А. Ассман) о том, что это были такие же люди – «вполне обычной наружности», с «лицами обычных людей», в которых «никогда не опознал бы злодея».

Преемственность по крови

Острым вопросом, тесно связанным с предыдущими, является также вопрос о преемственности как генетическом наследовании черт родителей. В рамках дискурса ненависти в отношении палачей и конструирования их образа с помощью механизма анималистической и демонической дегуманизации, автоматически – в силу кровного родства – дегуманизации подвергаются и «потомки палачей».

Комментарии активных читателей по запросу на информацию и информированность позволяют проследить незаметную трансформацию смыслов: «потомки должны знать о кровавых деяниях предков», «пусть станут известны их имена!», «нужно установить имена всех причастных к преступлениям», «всех поименно распознать, хоть и сто лет уйдёт: потомки должны знать, из каких корней вышли», «этих нелюдей всех должны знать в лицо!!!», «страна должна знать своих "героев"», «страна должна знать убийцу», «палачей надо знать в лицо!», «родственники палачей должны знать, кто из родных участвовал в преступлениях!» «вывести на свет монстров и сохранить о них память для потомков», «вывешивать публично на общее обозрение ФИО, этих негодяев, чтоб дети и внуки помнили своих ублюдских дедов», «чтобы пра- пра-правнуки знали» (высказывания касаются самих «палачей») – «а своих потомков имеет...», «у неё есть потомки, хорошо бы знать кто они», «а кто ее потомки? Ведь живут же где-то, почему бы не рассказать где, кто они!», «лучше бы потомков его нашли и их фото выставили с данными», «вы считаете нормальным когда с вами рядом живет семья убийцы?» (высказывания касаются «потомков палачей»).

В такой логике характеристики «нелюди», «убийцы», «негодяи» и т.д. автоматически предписываются «потомкам палачей», в т.ч. – «честным потомкам», потенциально угрожая их эмоциональной и физической безопасности. Так, на вопрос, адресованный Д. Карагодину: «скажите, зачем вы подробно, с координатами, сообщаете место их [палачей – прим. авт.] погребения? В этом какая цель?» ответ формулируют сами читатели – «надо дать потомкам расстрелянных оружие и сказать где живут потомки палачей», «хорошо бы его внуков потретировать за такого хмыря...», аккумуля-



лирующая в себе темы персональной материальной ответственности и физической мести: «а ничего, что его за счет крови убитых вырастили в итоге?», «деткам и внучкам осталось добро награбленное у невинных? Подавились бы они!», «потомки остальных участников этой вакханалии прекрасно живут. Выступают по телевидению в прекрасных интерьерах своих ворованных, и набитых ворованным, квартир», «они живут в квартирах этих своих отцов. А квартиры эти в городах и на курортах! А народ выслали в Сибирь, на Урал и Среднюю Азию», «потомки, небось, в Томске живут как ни в чем не бывало, да и должности наверное неплохие имеют», «за внуков не переживайте, они все на местах, преемственность поколений». Предполагаемая ответственности по кровному родству, усиленная механизмом анималистической и демонической дегуманизации, словно оправдывает логику: эти – «палачи» – наказание заслужили, а этих – «потомков палачей» – не жалко, так как они такие же и не могут быть другими.

Н. Эппле замечает по этому поводу: логика «если мой дед расстреливал людей, то я либо сам хочу расстреливать людей, либо считаю, что это хорошо и правильно, просто потому, что во мне течет кровь моего деда... это отчетливо мифологическая логика, так это точно не работает» (Козелев, 2021), – оказывается убедительной не для всех внутри морального сообщества.

Заключение

Данное исследование показывает, что дискурс вокруг «потомков палачей» в пространстве памяти об эпохе политических репрессий имеет высокий уровень эмоциональной заряженности. Моральное сообщество, сложившееся вокруг жертв и «потомков жертв» репрессий, не всегда готово к восприятию и принятию сложного спектра чувств и переживаний «потомков палачей» в отношении своих предков, предписывая им достаточно жёсткие и ограниченные сценарии приемлемых и неприемлемых реакций.

Можно предположить, что в условиях анималистической и демонической дегуманизации «палачей», их потомки (прежде всего, «честные потомки») в большинстве своём будут бояться обнаружить себя, высказываться в публичном пространстве, «свидетельствовать» – особенно, если их отношение к предку не будет вписываться в социально одобряемую модель «разрыв и осуждение».

Также можно отметить, что проведённое исследование позволяет зафиксировать своеобразную инверсию страха: страх живущих сегодня членов морального сообщества по отношению к умершим «палачам» перетекает в страх живущих сегодня «потомков палачей» (прежде всего, «честных потомков») по отношению к этому моральному сообществу. И всех вместе – к «духовным наследникам палачей» сегодня.

Таким образом, несмотря на то, что в 2016 г. была предпринята серьёзная попытка разрыва процесса «продления забвения», в целом подхваченная



«честными потомками», усиление огосударствления политики памяти об эпохе политических репрессий и связанное с этим усиление поляризации и радикализации темы «потомков палачей» в дискурсе памяти об эпохе политических репрессий вновь затрудняет достижение «симметричной памяти» и преодоление этого трудного прошлого.

Список литературы

- Акт гражданского согласия и примирения. (2016). <https://karagodin.org/?p=11119>
- Ассман, А. (2014). *Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика*. Новое Литературное Обозрение.
- Буллер, А., & Линченко, А. А. (2015). Простить? О феномене исторического непростения и непреклонной памяти. *Вопросы Философии*, 11, 50–59.
- Вежновец, Е. А. (2016). Комментарии в социальных сетях: Производство и воспроизводство интернет-дискурса. *Современный дискурс-анализ*, 2, 35–58.
- Волчек, Д. (2016, июнь 18). *Произошло убийство*. Радио Свобода***. <https://www.svoboda.org/a/27803161.html>
- Волчек, Д. (2017, март 18). *«Ваши прадед – массовый убийца»*. Радио Свобода***. <https://www.svoboda.org/a/28375447.html>
- Волчек, Д. (2018, март 17). *«Мы тычем палкой в пасть зверя»*. Разговор с правнуком чекиста. Радио Свобода***. <https://www.svoboda.org/a/29101852.html>
- Герасименко, О. (2021, май 4). *«В прокуратуре гораздо больше смысла, чем в “Мемориале”**». Как Денис Карагодин ищет правду о казни прадеда. Русская служба BBC. <https://www.bbc.com/russian/features-57089858>
- Горин, В. (2021, март 6). *Карагодин наносит ответный удар*. Медуза***. <https://karagodin.org/?p=37801>
- Горошко, Е. И. (2012). Современные интернет-коммуникации: Структура и основные характеристики. В *Интернет-коммуникация как новая речевая формация* (с. 9–52). Флинта, Наука.
- Дорман, В. (2010). От Соловков до Бутово: Русская православная церковь и память о советских репрессиях в постсоветской России. *Laboratorium: Журнал Социальных Исследований*, 2, 327–347.
- Изард, К. Э. (2012). *Психология эмоций*. Питер.
- Колезев, Д. (2021, декабрь 3). *Травма сталинизма. Как память о Большом терроре влияет на власть и общество в современной России*. Разговор с Николаем Эпл. Republic***. <https://republic.ru/posts/102498>
- Комментарии к посту в группе «Расследование КАРАГОДИНА». (2021, май 14). Facebook**. <https://www.facebook.com/KARAGODINorg/posts/3944646352271860>
- Курилла, И. (2016). *Назовите имена палачей. Как в России возрождается память о прошлом*. Расследование КАРАГОДИНА. <https://karagodin.org/?p=7617>



- Лушников, Д. А. (2018). Дегуманизация и демонизация как механизмы формирования образа врага в кампаниях по негативному информационному воздействию. Поиск: Политика. Обществоведение. Искусство. Социология. Культура, 5, 116–122.
- «Они перешли политическую грань». Сын сотрудника НКВД – о том, почему написал заявление на расследователя репрессий. (2021). <https://vot-tak.tv/novosti/03-03-2021-son-nkvd-oppression/>
- Плампер, Я. (2018). История эмоций. Новое литературное обозрение.
- Пономарёва, А. (2016, ноябрь 23). Найти палачей, простить потомков. Радио свобода***. <https://www.svoboda.org/a/28134691.html>
- Прудникова, Ю. И. (2010). Комментарий как инструмент отображения языковой картины мира. Известия Самарского научного центра Российской академии наук, 12(5–3), 793–797.
- «Расследование КАРАГОДИНА» (Расследование в отношении судьбы КАРАГОДИНА Степана Ивановича – родился в 1881 году, убит сотрудниками НКВД СССР 21 января 1938 года). (2012). <https://karagodin.org/>
- Рыжкина, Н., & Лютова, Е. (2021, март 4). «Мой отец не палач, у него – награды!»: Сын сотрудника НКВД написал заявление на правнука расстрелянного сибиряка. Московский комсомолец. <https://www.nsk.kp.ru/daily/27247/4376858/>
- Сын сотрудника НКВД обвинил нас в дискредитации имени своего отца. (2021, март 3). Расследование КАРАГОДИН. <https://karagodin.org/?p=37706>
- Трубицына, Л. В. (2005). Процесс травмы. Смысл; ЧеРо.
- Ушакин, С. (2014, ноябрь 14). Вспоминая на публике: Об аффективном менеджменте истории. Память, вытравившая из времени: Российские официальные конструкции памяти. ГЕФТЕР. <http://gefter.ru/archive/13513>
- Фурсов, К. К. (2015). Дискурс вражды: Понятие и современные практики. Дискурс-Пи, 1, 25–30.
- Эппле, Н. (2021). Неудобное прошлое о государственных преступлениях в России и других странах. Новое литературное обозрение.
- “Denis Karagodin” (публикации групп), группа в социальной сети Facebook**. (2020–2021). <https://www.facebook.com/groups/112567742111900/user/587106474>.

* Организация, признанная в России иностранным агентом и ликвидированная по решению Верховного Суда РФ

** Социальная сеть, признанная в России принадлежащей экстремистской организации.

*** СМИ, признанное в России иностранным агентом.

References

- “Denis Karagodin” (group publications), Facebook group**. (2020–2021). <https://www.facebook.com/groups/112567742111900/user/587106474> (In Russian)
- “The KARAGODIN Inquiry” (Investigation into the fate of Stepan Ivanovich KARAGODIN – born 1881, murdered by the NKVD on 21 January 1938). (2012). <https://karagodin.org/> (In Russian)



- “They crossed a political line”. Son of NKVD officer - on why he wrote a statement against the repression investigator. (2021). <https://vot-tak.tv/novosti/03-03-2021-son-nkvd-oppresion/> (In Russian)
- An act of civil concord and reconciliation. (2016). <https://karagodin.org/?p=11119> (In Russian)
- Assmann, A. (2014). *The Long Shadow of the Past: Memorial Culture and Historical Politics*. New Literary Review. (In Russian)
- Buller, A., & Linchenko, A. A. (2015). Forgiveness? On the phenomenon of historical unforgiveness and intransigent memory. *Philosophy questions*, 11, 50–59. (In Russian)
- Comments on the post in the CARAGODIN Investigation group. (2021, May 14). Facebook**. <https://www.facebook.com/KARAGODINorg/posts/3944646352271860> (In Russian)
- Dorman, V. (2010). From Solovki to Butovo: The Russian Orthodox Church and the Memory of Soviet Repression in Post-Soviet Russia. *Laboratorium: Journal of Social Research*, 2, 327–347. (In Russian)
- Epple, N. (2021). *An inconvenient past of state crimes in Russia and elsewhere*. New Literary Review. (In Russian)
- Fursov, K. K. (2015). Enmity discourse: Concept and contemporary practices. *Discourse-Pi*, 1, 25–30. (In Russian)
- Gerasimenko, O. (2021, May 4). “The prosecutor’s office makes a lot more sense than Memorial*”. As Denis Karagodin searches for the truth about his great-grandfather’s execution. BBC Russian Service. <https://www.bbc.com/russian/features-57089858> (In Russian)
- Gorin, V. (2021, March 6). Karagodin strikes back. Meduza***. <https://karagodin.org/?p=37801> (In Russian)
- Goroshko, E. I. (2012). Modern Internet Communications: Structure and Main Characteristics. In *Internet communication as a new speech formation* (pp. 9–52). Flinta, Nauka. (In Russian)
- Izard, C. E. (2012). *The psychology of emotions*. Piter. (In Russian)
- Kolezev, D. (2021, December 3). *The trauma of Stalinism. How the memory of the Great Terror affects power and society in contemporary Russia. A conversation with Nikolai Apple*. Republic***. <https://republic.ru/posts/102498> (In Russian)
- Kurilla, E. (2016). *Name the executioners. How the memory of the past is being revived in Russia*. KARAGODIN Investigation. <https://karagodin.org/?p=7617> (In Russian)
- Lushnikov, D. A. (2018). Dehumanization and demonization as mechanisms of enemy image formation in negative information campaigns. *Poisk: Politics. Social Studies. Art. Sociology. Culture*, 5, 116–122. (In Russian)
- Plumper, J. (2018). *A history of emotion*. New Literary Review. (In Russian)
- Ponomariova, A. (2016, November 23). *Find the executioners, forgive the descendants*. Radio Svoboda***. <https://www.svoboda.org/a/28134691.html> (In Russian)
- Prudnikova, Y. I. (2010). Commentary as a tool to reflect the language picture of the world. *Izvestia of the Samara Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences*, 12(5–3), 793–797. (In Russian)
- Ryzhkina, N., & Lyutova, E. (2021, March 4). “My father is not an executioner, he has awards!”: Son of NKVD officer writes statement against great-grandson of executed Siberian. *Moskovsky Komsomolets*. <https://www.nsk.kp.ru/daily/27247/4376858/> (In Russian)



- Son of NKVD officer accused us of discrediting his father's name. (2021, March 3). KARAGODIN Investigation. <https://karagodin.org/?p=37706> (In Russian)
- Trubitsyna, L. V. (2005). *The trauma process*. Smysl; CheRo. (In Russian)
- Ushakin, S. (2014, November 14). *Remembering in Public: On the Affective Management of History. Memory that has fallen out of time: Russia's official constructions of memory*. GEFTER. <http://gefeter.ru/archive/13513> (In Russian)
- Vezhnovets, E. A. (2016). Commentary in Social Networks: The Production and Reproduction of Internet Discourse. *Modern discourse analysis*, 2, 35–58. (In Russian)
- Volchek, D. (2016, June 18). *There has been a murder*. Radio Svoboda***. <https://www.svoboda.org/a/27803161.html> (In Russian)
- Volchek, D. (2017, March 18). “Your great-grandfather was a mass murderer”. Radio Svoboda***. <https://www.svoboda.org/a/28375447.html> (In Russian)
- Volchek, D. (2018, March 17). “We poke a stick into the mouth of the beast”. *A conversation with the great-grandson of a Chekist*. Radio Svoboda***. <https://www.svoboda.org/a/29101852.html> (In Russian)

*An organization recognized in Russia as a foreign agent and liquidated by decision of the Supreme Courts of the Russian Federation

** A social network recognized in Russia as belonging to an extremist organization.

*** Mass media recognized in Russia as a foreign agent.



Media Memory: Theoretical Aspect

Denis S. Artamonov

Saratov State University. Saratov, Russia. Email: artamonovds[at]mail.ru

Abstract

The article is devoted to the study of the theory of media memory and its role in the construction of collectively shared ideas about the past. The author proceeds in his work from McLuhan's expansive interpretation of media. The processes of mediatization of communicative and cultural memory are being analyzed. Considering the views of Y. M. Lotman and J. Assman on cultural and communicative memory, the author comes to the conclusion that their theories explaining the functioning of collective memory in the era of oral and written communication, cease to work when describing the mechanisms of memory reproduction in the digital environment. Theories of mediatization of memory regard communicative memory are limited to J. Assman's understanding of, that is, as a memory of the recent past covered by the time of the existence of contemporary digital media. Based on the works of J. Garde-Hansen, E. Hopkins and others, the author considered the theory of digital memory showing its difference from mediamemory. The processes of mediatization of collective memory in the digital environment lead to the emergence of media memory as a special virtual mechanism for constructing ideas about the past. Media memory possesses the characteristics of communicative, cultural and digital memory simultaneously, being a phenomenon of the digital era, where the change in the means of communication has led to the transformation of the content of memories and ways of their reproduction.

Keywords

Mediamemory; Mediatization; Communicative Memory; Cultural Memory; Digital Memory; Ideas about the Past



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Медиапамять: теоретический аспект

Артамонов Денис Сергеевич

Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского. Саратов, Россия. Email: [artamonovds\[at\]mail.ru](mailto:artamonovds[at]mail.ru)

Аннотация

Статья посвящена исследованию теории медиапамяти и ее роли в конструировании коллективно-разделяемых представлений о прошлом. Автор исходит в своей работе из маклюэнского расширительного толкования медиа. В работе анализируются процессы медиатизации коммуникативной и культурной памяти. Рассматривая взгляды Ю. М. Лотмана и Я. Ассмана на культурную и коммуникативную память, автор приходит к выводу, что их теории, объясняя функционирование коллективной памяти в эпоху устной и письменной коммуникации, перестают работать при описании механизмов воспроизводства воспоминаний в цифровой среде. Теории медиатизации памяти в цифровую эпоху ограничиваются рассмотрением коммуникативной памяти в понимании Я. Ассмана, т. е. памяти о недавнем прошлом, охваченным временем существования современных цифровых медиа. Опираясь на работы Дж. Гарде-Хансен, Э. Хоскинса и др., автор рассмотрел теорию цифровой памяти, показав ее отличие от медиапамяти. Процессы медиатизации коллективной памяти в цифровой среде приводят к возникновению медиапамяти как особого виртуального механизма конструирования представлений о прошлом. Медиапамять обладает одновременно характеристиками коммуникативной, культурной и цифровой памяти, являясь феноменом цифровой эпохи, где изменение средств коммуникации привело к трансформации содержания воспоминаний и способов их воспроизводства.

Ключевые слова

медиапамять; медиатизация; коммуникативная память; культурная память; цифровая память; представления о прошлом



Это произведение доступно по лицензии [Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Введение

Проблема конструирования представлений о Прошлом в ситуации тотальной цифровизации, постправды, мемориального бума и медиатизации культуры ставит задачу изучения процессов модификации форм коллективной памяти в медиасреде. Интеграция печатной культуры книги, традиционных средств массовой информации в цифровое пространство и рост социальных медиа, стремящихся захватить каждого человека в свою орбиту, приводят к изменениям в способах воспроизводства образов прошлого, являющихся основой формирования культурной памяти.

Один из первых теоретиков медиа М. Маклюэн, предложивший их расширительное толкование, предполагал вслед за поэтом С. Малларме, сочинившем метафору «весь мир от начала и до конца существует в книге», что всё будет перенесено в память компьютера (Маклюэн, 2003, с. 33). Компьютер сменил книгу, и это можно воспринимать в данном контексте как символ цифровой медиатизации, ведущей к модификации памяти. М. Маклюэн отмечал, что человек, обладая особым аппаратом передачи и изменения информации, имеет возможность сохранять накопленный человечеством и свой собственный опыт, но эта его способность одновременно является также средством трансформации этого опыта. Новые средства коммуникации, как он показал на примере появления письма и книгопечатания, никогда не являются простым добавлением к старому, они не оставляют в покое прежние коммуникационные каналы, подавляя их до тех пор, пока им не найдется новое положение и они не обретут новые формы. Рукописная культура поддерживала устную традицию диспутов в сфере образования, пока не была внедрена процедура обучения по единому печатному тексту, а после этого со схоластическим режимом разговорных жанров было покончено. В то же время печать дала письменной культуре «огромную новую память, на фоне которой индивидуальная память стала неадекватной» (Маклюэн, 2003, с. 88). Появление электрических технологий также имело глобальные последствия для языка и, следовательно, для индивидуальной памяти. Они сделали ее еще более ненадежной, нерелевантной, она стала более зависимой от печатного текста, переведенного в электронный формат. При переходе от устной речи к письму человек стал заполнять свою память образами книжной рукописной культуры, а с появлением печати культурная память стала преобладать в структуре индивидуального и коллективного сознания. Цифровизация культуры, означающая не только машинную оцифровку артефактов и текстов, но и перевод их в виртуальный формат, обладающий символической визуальной характеристикой, приводит к очередной трансформации памяти под воздействием новых средств коммуникации.



Медиатизация коммуникативной и культурной памяти

Процесс медиатизации культурной памяти запустили электронные медиа (радио, кинематограф, телевидение и т.д.), а в условиях их цифровизации он стал более очевидным. Между тем существующие теории культурной памяти основаны на анализе устной, рукописной и печатной традиций и подходят только для их описания. Ю. М. Лотман понимал культуру как ненаследственную память коллектива, связанную с прошлым историческим опытом. По его мнению, прошедшее дается в двух проявлениях, как непосредственная память текста и как соотношение с внетекстовой памятью, т. е. культурным контекстом, и, хотя содержанием памяти является прошлое, она представляет собой инструмент мышления в настоящем. Тем самым культурную память можно рассматривать как активный механизм иерархического структурирования текстов, увеличения их объема, перераспределения в ячейках структуры и забвения. Тексты содержат в себе возможности бесконечных интерпретаций, генерируя исторические образы, которые переносятся культурой в прошлое, и, воздействуя на настоящее, осуществляют диалог между ними. Представляя память как библиотеку или компьютер, хранилища больших данных, Ю. М. Лотман видит ее генератором мыслимой реальности, переносимой сознанием в прошлое и воспроизводящим его заново. Он считает, что тексты, выполняя мнемоническую символическую роль, обладают способностью концентрировать в себе, сохранять и реконструировать память о своих предшествующих контекстах. Устная культура позволяла сохранять лишь то, что прочно вошло в традицию, а письменная – исключительные события, оказавшиеся зафиксированными в текстах, индивидуализация которых позволяла плодить эти тексты в неограниченном количестве. Наличие текстов в культуре позволяет актуализировать их в современности, что составляет культурную память письменной эпохи. Письменная культура ориентирована на прошлое, а устная – на будущее, что доказывается огромным значением предсказаний, гаданий и пророчеств, входящих в традицию дописанных обществ. Тем самым устная и письменная память противопоставляются друг другу в практиках работы с символическим прошлым (Лотман, 2010, с. 363-370, 614-621, 673-675).

Природа этого противопоставления, только намеченная Ю. М. Лотманом, раскрыта Я. Ассманом. Он полагал, что прошлое может существовать только тогда, когда к нему обращаются, а для этого должны сохраняться его свидетельства. В устной культуре хранилищем памяти о прошлом является язык, зафиксировавший традицию, в письменной – текст, запечатлевший определенный сложившийся канон воспоминания о прошлом. В культурной памяти прошлое сворачивается в символические фигуры, к которым прикрепляется воспоминание, направленное на фиксированные моменты в прошедшем. Этими фигурами воспоминания являются мифы, символы, ритуалы, образы, отраженные средствами коммуникации. Коммуникационная система выраба-



тывает некую внешнюю область (коммуникативную и культурную память), куда выносятся на хранение информация, имеющая культурный смысл, и откуда она вызывается обратно по мере востребованности. В дописьменную эпоху внешнее хранилище остается тесно связанной с коммуникационной системой, и культурные смыслы практически совпадают с теми смыслами, которые циркулируют внутри группы одной эпохи. Изобретение письма произвело революционную трансформацию культурной памяти, она обособляется от системы коммуникации и усложняется, получая возможность выходить за рамки одного исторического периода. Устная память, включаясь в письменные практики воспроизводства прошлого, также не остается без изменений, она превращается в коммуникативную память, которая сохраняет воспоминания, связанные с недавним прошлым, и охватывает одно-два поколения. Я. Ассман разделяет культурную и коммуникативную память, отмечая, что последняя задается рамками личного и коммуникативного опыта, являясь предметом внимания устной истории, “oral history”, а первая воссоздает в воспоминаниях историю, имеющую обосновывающий характер, создавая и объясняя реальность прошлого в настоящем. Культурная память характерна и для дописьменных сообществ, имея своих носителей (шаманы, барды, жрецы) и способы конструирования прошлого (обряды, праздники), но в эпоху письменности она становится лучше структурированной, оформленной текстами, распространяясь благодаря целенаправленным действиям специалистов-хранителей (учителей, писателей, художников, ученых), использующих практики интерпретации текстов (Ассман, 2004, с. 20–25, 52–59).

В эпоху традиционных «аналоговых» СМИ разделение коммуникативной и культурной памяти было еще более очевидно. Средства массовой информации, включая книгоиздательскую деятельность, стали трансляторами культурной памяти, проводниками исторической политики, монополизировав производство представлений о прошлом. Коммуникативная память существовала параллельно, выражая себя в устной истории, семейной памяти, городском фольклоре, шутках, анекдотах и т. п.; иногда она противостояла культурной памяти, но все больше испытывала на себе влияние медиа. Одним из показателей этого процесса, например, было использование кинематографических и мультипликационных героев в советских анекдотах (Михайлин, 2021, с. 55–60) или проникновение рекламных образов в массовую западную культуру (Fowles, 1996).

Противопоставление коммуникативной и культурной памяти было основано на различии устной и письменной коммуникации, однако увеличение роли массмедиа в жизни общества и появление социальных медиа ее нивелировало. Невозможность разделения обоих видов коллективной памяти привела некоторых исследователей к необходимости говорить о существовании коммуникативно-культурной памяти, возникновение которой обусловлено процессами медиатизации (Сумская & Свердлов, 2019, с. 39; Олешко & Олешко, 2020, с. 20). Объединение двух терминов при описании влияния новых медиа



на коллективную память предполагает, что коммуникативная и культурная память продолжают существовать в условиях синкретизма символических и повседневных воспоминаний, а также целостности восприятия образов прошлого. Между тем исследование медиатизации показывает, что человек не вспоминает недавнее прошлое без медиа, а культура практически полностью интегрирована в медиапространство.

Феномен медиатизации привлек внимание исследователей с середины 1990-х гг.; данный термин был использован впервые Дж. Б. Томпсоном для описания изменения роли медиа в современном обществе (Thompson, 1995). Медиа перестали быть институционально-организованными структурами, передающими информацию, они, имея возможность транслировать и навязывать культурные образы, начали определять содержание и форму социальных практик и взаимодействие аудиторий. Общество становится полностью зависимо от медийных технологий, а погружение человека в информационный поток создает предпосылки для определяющего влияния медиа на общественное сознание. Медиакоммуникационные институционализированные системы были не просто вовлечены в общую циркуляцию символов в социальной повседневности, они стали трансформировать окружающую среду и менять условия производства и восприятия медиасообщений. Медиатизация изменила человеческое общение, сделав большинство коммуникационных актов опосредованными. Преобразуя общественные отношения на всех уровнях социальной реальности, массмедиа трансформировали коммуникационные практики конструирования социального и культурного мира. Общество не только использовало медиатехнологии для репрезентации действительности, оно растворилось в медиа, и, будучи в нем полностью представлено, стало зависеть от логики медиа. Средства массовой информации уже не могут рассматриваться отдельно от общественных институтов, общество насыщено медиа до такой степени, что они начинают детерминировать социокультурную динамику и векторы развития. Медиа определяют картину мира человека, воздействуя на его мышление, они погружают его в среду, в которой происходит производство культурных кодов, позволяющих конструировать и деконструировать реальность (Гуреева, 2016, 195-200).

Тотальное влияние медиа на общественное и индивидуальное сознание поставило вопрос о медиатизации памяти. Исследовательница медиа Жози ван Дейк, сфокусировавшись на изучении воздействия электронных технологий передачи информации на индивидуальную память, пришла к выводу, что медиа и память трансформируют друг друга. В центре ее внимания была автобиографическая память, на примере которой ей удалось показать, как информационные технологии формируют ощущение прошлого, настоящего и будущего человека в отношении его с другими. Сравнивая традиционный бумажный дневник и интернет-блог, Ж. ван Дейк утверждала, что оба они служат не только средством коммуникации, но и инструментом самоформирования индивидуальной памяти; однако основная функция блога заключа-



ется в возможности синхронизировать субъективный опыт пишущего с опытом других (Dijk, 2007, p. 72), и тем самым личное воспоминание при помощи медиатехнологий становится частью общего представления о прошлом. Будучи убежденной, что воспроизводство коллективного опыта прошлого возможно только через личную память, Ж. ван Дейк показывает, что оно опосредовано медиатехнологиями. По ее мнению, воспоминания не располагаются только в мозгу человека или только за его пределами, они сосуществуют одновременно, проявляя себя через сложные интеракции между сознанием и материальными объектами, размещенными в культурном пространстве. В связи с этим она признает, что культурные рамки задают структуру мышления и позволяют необработанный опыт восприятия прошедшего превратить в готовые структурированные воспоминания (Dijk, 2007, p. 40). Это заставляет исследовательницу обратиться к проблематике культурной памяти. Она полагает, что появление новых визуальных технологий изменило способы восприятия действительности, а фотографии и домашнее видео оказывают определяющее воздействие на конструирование представлений о прошлом. Вместе с тем эти визуальные объекты опосредованной памяти представляют собой воплощение социокультурных практик общества, конструирующих представление о прошлом в социальных рамках памяти (Сафронова, 2019, с. 172-173). Ж. ван Дейк полагает, что культурные нормы, конвенции и существующие коммеморативные практики, опосредованные медиа, определяют способы производства воспоминаний, но она сосредотачивается в своем исследовании на изучении представлений о недавнем прошлом, ограниченном жизнью одного индивида, его поколения и современных ему медиа, т. е. ограничивается рамками коммуникативной памяти.

Этими же рамками ограничены работы сборника "On Media Memory. Collective Memory in a New Media Age", в котором ставится задача определения новой области исследований на пересечении интересов *memory studies* и *media studies*. Его редакторы М. Нейгер, О. Мейерс и Э. Зандберг предложили использовать понятие *media memory* (медийная память) по аналогии с коллективной памятью М. Хальбвакса (Хальбвакс, 2007), показав, что медиа функционируют в качестве одного из агентов памяти, реконструируя прошлое с помощью данных, взятых из настоящего. Большинство исследований сборника были основаны на анализе новостных текстов и визуальной медиаинформации, посвященной прошлому, в которых были показаны различные контексты конструирования воспоминаний. Авторы показали, как различные СМИ формируют разные версии прошлого, причем различие зависит не только от социально-политического контекста, но и видов медиа. Характеристики конкретных средств массовой информации напрямую связаны с моделями воспоминаний, печатные газеты и журналы, радио и телевидение создают более устойчивые связи между событием, его репрезентацией и памятью, чем интернет-медиа. Представители старшего поколения американцев смогли



с уверенностью назвать СМИ, из которого они узнали о нападении японцев на Перл-Харбор, в отличие от молодежи, затруднившейся назвать источник своих сведений о террористических атаках 11 сентября 2001 г. (Neiger et al., 2011, p. 17).

Представленные в сборнике исследования сосредоточиваются на изучении роли журналистов, редакторов, маркетологов, рекламодателей, выступающих «изобретателями памяти» (в хальбваксовском понимании) и производящих ностальгические призывы к несуществующему прошлому. Они на основе различных сервисов строят свои идеи и версии прошлого, которые передаются более широкой аудитории. СМИ, конструирующие социальную реальность, опосредуют взаимосвязь между собранными репрезентациями событий и коллективной памятью, т.е. они создают взаимодействие между совокупными воспоминаниями многих людей и публичными представлениями о прошлом. Концепция сборника строится на стремлении авторов вписать память медиа в структуру коллективной памяти, а в совокупности с тем, что они ограничивают возможности СМИ в конструировании прошлого лишь относительно недавними событиями, отраженными в них, можно говорить о том, что в этом понимании медийную память можно считать коммуникативной памятью.

В своей относительно недавней статье М. Нейгер рассмотрел отношения между медиа и коллективной памятью, изучив шесть элементов этого феномена: разнонаправленное положение (от настоящего к прошлому и наоборот), конкретизацию в медиатекстах и других продуктах, функциональную роль в обществе, социально-политические аспекты, технологические качества процесса медиатизации и нарратологические характеристики. По мнению автора, все эти элементы являются значимыми атрибутами культурной памяти, формируемой при помощи медиа в эпоху цифровых технологий (Neiger, 2020). Исследование этих элементов, как полагал М. Нейгер, подтверждает определение медиапамяти, данное им в 2011 г. в проанализированном выше сборнике, как системного механизма конструирования коллективного прошлого посредством средств массовой информации, с тем дополнением, что в цифровую эпоху наблюдается более широкое использование социальных сетей в качестве доступного архива коллективной памяти.

Цифровизация коллективной памяти

Интеграция цифровых технологий в повседневную жизнь и дигитализация коммуникационных процессов сделала уже невозможным понимание культурной памяти как результата устной или письменной коммуникации. Виртуализация общения в сети Интернет, которая позволяет сочетать форматы устной и письменной передачи информации, меняет способы конструирования представлений о прошлом. Изменились также и средства хранения и передачи информации, что позволило рассматривать память как пространство



интерфейсов, гаджетов, облачных хранилищ, социальных сетей, чатботов, форумов, сохраняющих данные на определенном машинном языке и делающих возможными любые цифровые репрезентации сведений о прошлом (Мороз, 2019, с. 407).

По мнению редакторов сборника “Save as... Digital memories”, цифровизация коммуникационных процессов и средств хранения информации изменяют сущность коллективной памяти, делая ее цифровой. Дж. Гарде-Хансен, Э. Хоскинс, А. Реддинг в своих работах наметили основные пути трансформации коллективной памяти, предложив термин “digital memory” для ее описания. Прежде всего они исходят из очевидного факта, что память в цифровую эпоху конструируется в практиках сотворчества человека и машины в социальном акте создания и переформатирования архивов, фиксирующих информацию о прошлом языком вычислительных технологий. Авторы совершили переход от рассуждений о тотальной медиатизации социальных феноменов, к которым они относят и память, к гипотезе о ее дигитализации. Они утверждают, что коллективная память в цифровую эпоху невозможна без машины. Э. Хоскинс следует в понимании коллективной памяти за М. Хальбваксом, видя в виртуальном общении равных с равными, образующем одноранговые сети взаимодействия, основу социальных рамок памяти, воздействующих на индивидуальные воспоминания и я-идентичность. Более того, он считает, что при онлайн-коммуникации принадлежность к группе ощущается индивидом сильнее, а значит, более высока степень зависимости его памяти от коллективных представлений. Личное и общественное переплетаются на индивидуальном уровне с помощью цифровых технологий, которые опосредуют повседневную жизнь и воспоминания о событиях. В условиях все большей интеграции повседневности в медиа память становится «опосредованной», события регистрируются и впоследствии документируются с помощью сочетания личных свидетельств, постов в социальных медиа и публичных новостных репортажей СМИ. Цифровые медиа оказывают определяющее влияние на формирование представлений о прошлом, используя сложные оцифрованные системы хранения и поиска информации для контекстуализации и немедленной интерпретации важных историй в дискурсах устоявшихся эмоций и нарративов (Garde-Hansen et al., 2009, p. 23-26). Технологические изменения, а особенно распространение широкополосного Интернета, позволили авторам сборника сместить акцент с изучения коллективной памяти на цифровую память, которую они понимают как социальное пространство конструирования и хранения представлений о прошлом с помощью социальных сетей и цифровых технологий, имея в виду память о событиях, доступных регистрации и поиску в новых медиа.

Проблему формирования индивидуальной и коллективной памяти в цифровую эру Дж. Гарде-Хансен рассматривает в своей книге “Media and Memory”, обращаясь к изучению роли различных институтов, таких как новостные корпорации, газеты, телевизионные компании, музеи, архивы,



подвергнувшихся тотальной цифровизации. Она понимает память как опосредованную, сетевую и цифровую, рассматривая ее с точки зрения динамической взаимосвязи между личным и коллективным, приводя в пример истории семей, собираемые и загруженные в социальные сети, где родственники их совместно используют, просматривая новости друг друга (Garde-Hansen, 2011, с. 149). Люди создают воспоминания при помощи медиа не только для личного архивирования, но и для того, чтобы внести свой вклад в историю группы, для связи с другими людьми, местами и историями. Цифровые медиа, по мнению исследовательницы, выполняют функции архивов, создаваемых интернет-пользователями. Это могут быть архивы семейных видео, мемориальные сайты, посвященные какому-либо событию, онлайн-коллекции интервью, электронные версии бумажных изданий, цифровые блоги, мемориальные страницы исторических деятелей и т. п. Тем самым Дж. Гарде-Хансен отводит цифровой памяти роль хранилища воспоминаний о событиях, связанных с личными представлениями о прошлом, формируемыми медиа в настоящем.

В сборнике “Digital Memory Studies. Media Pasts in Transition” в двух ключевых теоретических главах Э. Хоскинс, обозначая направления влияния новых медиа на трансформацию памяти, говорит о том, что оно не исчерпывается переводом аналоговых записей в цифровые. Новые медиа обладают интерактивностью, которая приводит к качественным изменениям взаимосвязей индивидов в пространстве и времени. Для них становится неважным содержание передаваемых сообщений, так как на первый план выходит сам факт социального акта, реального или воображаемого, факт взаимосвязи и взаимобязательности. В книге на примере исследования телевидения, видеоигр, социальных сетей, институтов памяти и сетевой политики показано, каким образом цифровые медиа, сети и архивы переформатируют индивидуальную и социальную память. Э. Хоскинс обозначил эту трансформацию как коннективный поворот, который освобождает память от традиционных границ пространственного архива организаций и учреждений и распространяет ее между индивидами, личной и общественной жизнью при помощи машинных алгоритмических действий (Hoskins, 2017, р. 11). Новые способы поиска, сортировки, использования, конструирования и забвения прошлого строятся на практиках совместного использования контента (шэринг), основанного на принципе обязательного участия и взаимности в принятии цифровых ценностей. В. Эрнст, один из авторов сборника, делает вывод, соотносимый с основной идеей всей книги, о том, что дигитальные связи вытесняют прежние способы сохранения памяти, все более увеличивая значение машинных алгоритмов, предлагающих удобные формы переработки воспоминаний и их реактивации. В этих условиях память больше не направлена на поддержание линейной связи между прошлым, настоящим и будущим, а работает по принципу «доступно / недоступно» (Hoskins, 2017, р. 146). Содержание памяти перестает иметь значение, запоминаются не документы и их



смыслы, и даже не вербальные семиотические формы, а алгоритмы, позволяющие получать доступ к прошлому в настоящем.

Одной из определяющих характеристик коллективной памяти является ее коммуникативная природа, ее осмысление как цифровой, прослеживаемое в теоретических исследованиях направления *digital memory studies*, обусловленное цифровизацией способов коммуникации. Цифровая память формирует коллективно-разделяемые представления о прошлом в процессе взаимодействия индивидов и фиксации социальных актов в документах или воспоминаниях, с тем отличием, что в цифровую эпоху эта коммуникация все более опосредуется медиатехнологиями. Теории цифровой памяти хорошо показывают процессы трансформации коммуникативной памяти, ограниченной недавним прошлым, и не учитывают изменений культурной памяти под воздействием медиа и социальных сетей, которые участвуют в конструировании представлений не только не недавнем, но и далеком прошлом, определяя исторические взгляды людей цифровой эпохи.

Медиапамять в цифровом обществе

В цифровом обществе коллективная память подверглась настолько глубокой трансформации, что требуется введение новых понятий для ее описания. Существующие теории медиатизации и цифровизации коллективной памяти показывают, как она функционирует посредством электронных медиа и цифровых технологий. Эти теории объясняют, как конструируются представления о прошлом, попавшем в медиа в качестве новостей или воспоминаний о недавних событиях, имеющих отношение к жизни одного-двух поколений. Влияние же культурных образов и исторических событий более ранних периодов на коллективно-разделяемые представления о прошлом игнорируется исследователями цифровой памяти и медиа. Одно из немногих исключений составляет Астрид Эрлл, которая полагала, что основанная на коммуникации, опосредованной медиа, культурная память конструируется различными символическими системами религиозных текстов, исторической живописи, историографии, телевизионной документалистики, памятников и коммеморативных ритуалов (Erll, 2008, p. 389). Традиционные медиа поглощают пространство культуры, для которых она является неиссякаемым источником визуальных образов и текстов, а цифровые медиа стремятся оцифровать каждый культурный объект. Культура становится медийной и цифровой, но она продолжает оставаться генератором представлений о прошлом.

Определяющее влияние цифровых медиа, вобравших в себя также и медиа традиционные, на культуру, коммуникацию, социальные отношения позволяет говорить о складывании особого механизма создания, воспроизводства, хранения и забвения коллективно-разделяемых представлений о прошлом — медиапамяти. Тотальное погружение индивида в мир цифровых



медиа не позволяет уверенно предполагать, какие именно воспоминания получены им в процессе непосредственного устного общения с другими людьми, какие взяты из текстов и документов, и какое влияние на его память оказали культурные образы, так как все они существуют в пространстве медиа, берутся из медиа и туда же возвращаются.

Социальные медиа нивелировали различие устной и письменной коммуникации, основанной на том, что первая воспринималась как непосредственная, а вторая как опосредованная средствами передачи информации. Видео и голосовые сообщения в социальных сетях и мессенджерах представляют собой устную форму передачи информации, но без медиа они не существуют, а письменная коммуникация благодаря им же происходит в режиме реального времени, здесь и сейчас, и обладает эффектом разговорной речи, выражаемой не только в том, что под нее подстраивается стиль письма, но и в том, что ответ на сообщения можно получить почти мгновенно, как при живом разговоре. Интернет-пользователи продолжают получать информацию о значимых событиях в процессе устной и письменной коммуникации друг с другом, в результате которой формируются представления о прошедшем, но эта коммуникация уже опосредована цифровыми социальными медиа; они же становятся местом хранения воспоминаний, материализованных в текстовых, графических, визуальных, видео и аудио электронных материалах.

Хранилища социальной памяти – архивы, библиотеки и музеи, – переводятся в цифровой формат. Цифровизация хранилищ информации проводится как на институциональном уровне, по инициативе государства, так и при помощи большого количества добровольцев, заинтересованных в создании облегченного доступа к задокументированному прошлому посредством сети Интернет (Ланская и др., 2019). Интернет-пользователи создают также в социальных медиа свои частные архивы, они переносят свою личную информацию на цифровые устройства и размещают в Сети, поскольку она хранит любую опубликованную информацию. Хранение цифровой информации и обмен ею посредством социальных сетей дает людям возможность формировать свои воспоминания и идентичность. Социальные сети являются быстрорастущей платформой для демонстрации и обмена личной информацией визуального и текстового формата в целях знакомства и общения с виртуальными друзьями; тем самым создается общее пространство онлайн-памяти, медиапамяти. Интернет-пользователи отождествляют социальную сеть с собственным «цифровым архивом», «цифровым альбомом», которые заменили им семейный альбом и личный архив. В цифровой среде количество личных архивов многократно возросло по сравнению с доцифровой эпохой, так как социальные сети выполняют роль хранилищ даже помимо целенаправленного желания их владельцев; но главная их особенность заключается в том, что увеличились возможности обмена воспоминаниями. Обмен индивидуальными воспоминаниями пользователей цифровых медиа приводит к формированию «совместной памяти», – эта форма памяти является автобиографиче-



ской и коллективной, частной и публичной, генерируемой пользователями и интернет-платформами (Baltezarević et al., 2020). Такая память обладает и человеческими, и технологическими характеристиками, соединяя распределительную логику цифровой сети, логику хранения физической памяти и механизмы коллективной памяти.

На основе личных архивов блогосферы создаются цифровые архивы частной памяти под руководством историков-профессионалов, реализующих различные проекты публичной истории и пишущих исторические работы, обогащающих коллективные представления о прошлом (Петров, 2021). Наблюдаемый рост популярности цифровых архивов связан с их ролью в качестве «точек опоры» памяти и стремлением, подмеченным еще П. Нора, сохранить вообще все следы прошлого (Нора, 1999, с. 30). Цифровизация предоставляет удобные инструменты хранения информации практически неограниченного объема и превращения следов прошлого в воспоминания.

Оцифровка коммуникации одновременно приводит к медиатизации культуры и общества. Воспоминания, воспроизводимые на цифровых носителях, включают в себя черты автобиографического и коллективного прошлого одновременно с культурными и историческими образами. Контент, создаваемый пользователями с использованием современных информационных и коммуникационных технологий с целью репрезентации своих представлений о прошлом, включает в себя не только личную информацию, но и элементы популярной культуры, интегрированной в медиа. Социальные сети показали себя как место массовой культурной памяти, приобретая легитимность, аналогичную легитимности официальных источников коллективной памяти или, по крайней мере, конкурирующую за нее (Bartoletti, 2011, p. 86). Открытость цифровых медиа для создания контента позволяет им играть роль платформы для обмена воспоминаниями, представлениями и культурными образами. Индивидуальные воспоминания сталкиваются с культурными и историческими образами, соединяются с ними, от чего возникают новые интерпретации прошлого.

Цифровые медиа технологии стимулируют интернет-пользователей быть не только потребителями, но и активными авторами уникального исторического контента, воспроизводящего представления о прошлом. Г. В. Агеева, говоря о медиатизации памяти, пришла к выводу, что информационные технологии позволили расширить практики представления прошлого через социальные медиа, а также круг лиц, создающих и потребляющих информацию мемориального свойства. (Агеева, 2012). В. Н. Мерзлякова, на примере конструирования коллективной памяти о 90-х гг. XXв., показала, что пользователи создают в социальных сетях свои версии этой эпохи, ориентируясь не столько на собственные воспоминания, сколько на информацию, почерпнутую из медиаисточников, и образы популярной массовой культуры (Мерзлякова, 2020).



Медиаобразы заменяют индивиду его собственные воспоминания, они проникают в автобиографию и семейную историю. Воспоминания о крупных событиях современности индивиды получают из медиа, новостей, документальных фильмов, видеосюжетов. Пользователи не являются их непосредственными свидетелями, но включают в свою память наравне с другими членами общества. При этом становится совершенно неважно, могли они быть очевидцами событий или это невозможно, хотя бы в силу временной и пространственной локализации. Человек может одинаково «помнить» трагедию 11 сентября 2001 г. и нападение японцев на Перл-Харбор, присоединение Крыма в 2014 г. и начало Первой мировой войны или Революцию 1917 г., так как и о том, и другом он узнает из одного медиаисточника и наблюдает в режиме реального времени в документальных или художественных фильмах и сериалах. Эти события становятся частью воспоминаний индивида в силу принятия им их очевидности, выраженной через медиа. Восстанавливая семейную историю, люди пытаются встроить ее в исторический контекст, соотнося события истории семьи с событиями истории страны. Отсутствие данных в семейной хронологии заменяются сведениями из национальной истории, а иногда для реконструкции семейных событий используются медиа-сюжеты. Например, А. Линченко в своем исследовании о нарративах семейной памяти отметил, что, рассказывая об истории своей семьи, респонденты недостающие данные заменяют кинематографическими историями, историческими текстами, популярными художественными рассказами или новостными сообщениями (Линченко, 2020, с. 58-60). Медиа постоянно создают новые представления о прошлом, являющиеся смесью образов и нарративов, которая возникает в результате постоянного обмена между культурой и коллективной памятью.

Образы прошлого воспроизводятся в различных медиа множество раз на протяжении десятилетий и даже столетий. Газетные статьи, фотографии, дневники, исторические сочинения, художественные романы и фильмы тиражируют представления о прошлом, вписывая их в определенный сложившийся канон репрезентации событий. Как показал Я. Ассман именно «канонизация» воспоминаний делает их культурной памятью. Медиа передают информацию о реальных событиях с помощью повествовательных конструкций, циркулирующих в медиакультуре. Они становятся трансмедиальными явлениями, т. е. их репрезентация не привязана к одному конкретному медиасредству, а представлена во всем спектре доступных носителей информации. Медиаальные конструкции, воспроизводящие образы прошлого, подготавливают общество к восприятию новых событий в рамках созданных культурных канонных, определенных схем, которые доступно объясняют реальность. Война 1812 г. благодаря усилиям журнала «Сын Отечества» воспринималась современниками как «скифская война», что объясняло длительное отступление русской армии, представления о колониальных войнах для европейцев предопределили восприятие Первой мировой войны, а она, в свою очередь,



стала моделью для описания Второй мировой войны. В данной связи А. Эрлл отметила, что «Путешествие пилигрима» Джона Баньяна (1678) с его эпизодом «Долина тени и смерти» послужило основой для многих дневников и писем, написанных во время Первой мировой войны, а американское понимание и представление событий 11 сентября 2001 г. было явно предопределено фильмами-катастрофами, повествованием о крестоносцах и библейскими историями (Erll, 2008, p. 393). Также можно добавить, что кадры театрализованной постановки 1920 г. «Взятие Зимнего дворца», зачастую воспринимаются как документальные, а само событие из режиссерского вымысла превратилось в культурной памяти в исторический факт октябрьской ночи 1917 года. Обратный процесс включения исторического документального материала в художественные фильмы, а также интеграция в них фотографий и кинокадров для создания эффекта реалистичности также приводит к тому, что авторский вымысел воспринимается как факт истории. Медиаареконструкции прошлого делают его понятным, визуализируют ушедшую реальность и придают ореол подлинности творческой интерпретации истории. Медиа, таким образом, играют решающую роль в стабилизации памяти об исторических событиях и превращения их в коллективные воспоминания.

В эпоху социальных медиа представления о прошлом создают не только сами художественные и документальные произведения разного жанра, сколько то, что создается вокруг них, контекст. Медиаарепрезентации прошлого открывают и направляют общественное обсуждение, которое и придает им мемориальное значение. Реклама исторических фильмов и книг, публицистические статьи и критические отзывы, фильмы и ролики обзоров на YouTube-каналах, комментарии в социальных сетях, интернет-мемы, отражающие повестку дня, компьютерные игры, посвященные исторической и художественной тематике — все это составляет коллективный контекст, определяет восприятие событий прошлого и делает их частью культурной памяти.

Выводы

Существующие теории описания коллективной памяти в эпоху цифровизации как коммуникативной, культурной или цифровой не позволяют дать о ней адекватного представления, так как не учитывают всю специфику конструирования представлений о прошлом с помощью медиа. Индивидуальная память так же, как и раньше, задается социальными рамками, но эти рамки определены медиа, аккумулировавшими коллективные представления. Коммуникативная память, охватывающая воспоминания о недавнем прошлом, формируется уже не в результате личного опыта или непосредственного общения с очевидцами событий, а информацией СМИ и контентом социальных сетей, испытывая на себе колоссальное влияние культурных и исторических образов. Репрезентация событий в медиа посредством применения культурных шаблонов, конструкций, стереотипов не позволяет разграничивать



коммуникативную и культурную память, так как недавнее прошлое очень тесно сближается с давним, а иногда и путается. Культурная память становится полностью опосредована в связи с интеграцией культуры в цифровую среду. Культура больше не является механизмом хранения, воспроизводства и забвения воспоминаний, он стал виртуальным и цифровым, а его функционирование обеспечено медиатехнологиями. Процесс цифровизации архивов, документов и вообще всей информации, а также инструментов познания и репрезентации представлений о прошлом позволяет говорить о превращении коллективной памяти в цифровую. Однако цифровизация коллективной памяти предполагает не только использование машинных алгоритмов для создания, хранения и воспроизводства воспоминаний, но и трансформацию их в медиапродукты. Цифровые технологии и социальные медиа не просто создают представления о прошлом, они медиатизируют их, делая ресурсом воспроизводства воспоминаний, и изменяют их содержание, привнося элементы культурного влияния в виде популярных образов, стереотипов, мифов, штампов и т. д., что определяется логикой медиаконструирования реальности. Таким образом, медиатизация коллективной памяти приводит к возникновению нового феномена, являющегося виртуальным механизмом воспроизводства воспоминаний в цифровой среде — медиапамяти.

Благодарности

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект № 22-18-00153 «Образ СССР в исторической памяти: исследование медиастратегий воспроизводства представлений о прошлом в России и зарубежных странах».

Список литературы

- Baltezarević, B., Milutinović, O., Baltezarević, R., & Baltezarević, V. (2020). Digital storage and online mediated memory. *International Review*, 1-2, 34-41. <https://doi.org/10.5937/intrev2001034b>
- Bartoletti, R. (2011). Memory and Social Media: New Forms of Remembering and Forgetting. In *Learning from Memory: Body, Memory and Technology in a Globalizing World* (pp. 82-111). Cambridge Scholars Publishing, Newcastle UK
- Dijck, J. (2007). *Mediated Memories in the Digital Age*. Stanford UP. <https://doi.org/10.5860/choice.45-3831>
- Erl, A. (2008). Literature, Film, and the Mediality of Cultural Memory. In *Literature, Film, and the Mediality of Cultural* (pp. 389-398). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110207262.6.389>
- Fowles, J. (1996). *Advertising and popular culture*. Sage Publications.
- Garde-Hansen, J. (2011). *Media and Memory*. Edinburgh University Press.



- Garde-Hansen, J., Hoskins, A., & Reading, A. (2009). *Save as... Digital memories*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230239418>
- Hoskins, A. (ed.). (2017). *Digital Memory Studies: Media Pasts in Transition*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315637235>
- Neiger, M., Zandberg, E., & Meyers, O. (2011). *On media memory: Collective memory in a new media age*. Palgrave Macmillan <https://doi.org/10.1057/9780230307070>
- Neiger, M. (2020). Theorizing Media Memory: Six Elements Defining the Role of the Media in Shaping Collective Memory in the Digital Age. *Sociology Compass*, 14. <https://doi.org/10.1111/soc4.12782>
- Thompson, J. B. (1995). *The media and modernity: A social theory of the media*. Stanford University Press.
- Агеева, Г. М. (2012). Медиатизация памяти: Мемуарные свидетельства в блогах и социальных сетях. *Вестник Томского государственного университета*, 363, 68-74.
- Ассман, Я. (2004). *Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*. Языки славянской культуры.
- Гуреева, А. Н. (2016). Теоретическое понимание медиатизации в условиях цифровой среды. *Вестник Московского Университета. Серия 10: Журналистика*, 6, 192-208.
- Ланская Д. В., Гергель А. В., Жане Н. Х., & Стефанович И. К. (2019). Перспективная модель архива в эпоху постмодерна и в цифровой экономике. *Хранитель знаний или поставщик социально-значимой информации? Естественно-гуманитарные исследования*, 26(4), 124-129.
- Линченко, А. А. (2020). «Мы сами—Время»: Динамика времени и смысл прошлого в нарративах семейной памяти. Ч. 1. *Tempus Et Memoria*, 1(1-2), 53-67. <https://doi.org/10.15826/tetm.2020.1-2.006>
- Лотман, Ю. М. (2010). *Семьюсфера*. Искусство-СПб.
- Маклюэн, М. (2003). *Понимание медиа: Внешние расширения человека*. «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле».
- Мерзлякова, В. Н. (2020). Медиатизация коллективной памяти о 1990-х гг. в Рунете. *Вестник РГГУ. Серия «Литературоведение. Языкознание. Культурология»*, 8(2), 289-302. <https://doi.org/10.28995/26867249-2019-8-289-302>
- Михайлин, В. Ю. (2022). *Бобер, выдыхай!: Заметки о советском анекдоте и об источниках анекдотической традиции*. Новое литературное обозрение.
- Мороз, О. В. (2019). Компьютинг на страже памяти? Рец. на Garde-Hansen, J., Hoskins, A., Reading, A (Eds.) *Save As... Digital Memories*. Palgrave Macmillan, 2009. *Фольклор и антропология города*, 2(1-2), 403-419.
- Нора, П. (1999). Проблематика мест памяти. В *Франция-память* (с. 17-50). Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Олешко, В. Ф., & Олешко, Е. В. (2020). СМИ как медиатор коммуникативно-культурной памяти. Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, <https://doi.org/10.15826/B978-5-7996-3074-4.0>
- Петров, Н. В. (2021). Цифровые архивы частной памяти. *Шаги-Steps*, 7(1), 29-56. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-1-29-56>



- Сафронова, Ю. А. (2019). *Историческая память: Введение*. АНО ВО «Европейский университет в Санкт-Петербурге».
- Сумская, А. С., & Свердлов, С. А. (2019). «Аналоговое» и «цифровое» поколение аудитории СМИ: Роль коммуникативно-культурной памяти в трансформации медиапрактик. *Известия Уральского федерального университета. Серия 1: Проблемы образования, науки и культуры*, 25(3), 32-48.
- Хальбвакс, М. (2007). *Социальные рамки памяти*. Новое издательство.

References

- Ageeva, G. M. (2012). Mediatization of Memory: Memoirs in Blogs and Social Networks. *Bulletin of Tomsk State University*, 363, 68-74. (In Russian)
- Assmann, J. (2004). *Cultural Memory: Writing, Memory of the Past and Political Identity in the High Cultures of Antiquity*. Languages of Slavic culture. (In Russian)
- Balczarević, B., Milutinović, O., Balczarević, R., & Balczarević, V. (2020). Digital storage and online mediated memory. *International Review*, 1-2, 34-41. <https://doi.org/10.5937/intrev2001034b>
- Bartoletti, R. (2011). Memory and Social Media: New Forms of Remembering and Forgetting. In *Learning from Memory: Body, Memory and Technology in a Globalizing World* (pp. 82-111). Cambridge Scholars Publishing, Newcastle UK
- Dijck, J. (2007). *Mediated Memories in the Digital Age*. Stanford UP. <https://doi.org/10.5860/choice.45-3831>
- Erl, A. (2008). Literature, Film, and the Mediality of Cultural Memory. In *Literature, Film, and the Mediality of Cultural* (pp. 389-398). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110207262.6.389>
- Fowles, J. (1996). *Advertising and popular culture*. Sage Publications.
- Garde-Hansen, J. (2011). *Media and Memory*. Edinburgh University Press.
- Garde-Hansen, J., Hoskins, A., & Reading, A. (2009). *Save as... Digital memories*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230239418>
- Gureeva, A. N. (2016). A Theoretical Understanding of Mediatization in the Digital Environment. *Bulletin of the Moscow University. Series 10: Journalism*, 6, 192-208. (In Russian)
- Halbwachs, M. (2007). *The social framework of memory*. New publisher. (In Russian)
- Hoskins, A. (ed.). (2017). *Digital Memory Studies: Media Past in Transition*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315637235>
- Lanskaya D. V., Gergel A. V., Janet N. H., & Stefanovich I. K. (2019). A promising model of the archive in the postmodern era and in the digital economy. A repository of knowledge or a provider of socially relevant information? *Natural sciences and humanities research*, 26(4), 124-129. (In Russian)
- Linchenko, A. A. (2020). "We Ourselves-Time": The Dynamics of Time and the Meaning of the Past in the Narratives of Family Memory. Part. 1. *Tempus Et Memoria*, 1(1-2), 53-67. <https://doi.org/10.15826/tetm.2020.1-2.006> (In Russian)
- Lotman, Y. M. (2010). *Semiosphere*. Iskusstvo-SPb. (In Russian)



- McLuhan, M. (2003). *Understanding the media: Human external extensions*. CANON Press-C, Kuchkovo Pole. (In Russian)
- Merzlyakova, V. N. (2020). Mediatisation of the collective memory of the 1990s in Runet. *Bulletin of the Russian State University of Humanities. Literary Studies. Linguistics. Culturology*, 8(2), 289–302. <https://doi.org/10.28995/26867249-2019-8-289-302>. (In Russian)
- Mikhailin, V. Yu. (2022). *Beaver, breathe out!: Notes on the Soviet anecdote and the sources of the anecdotal tradition*. *New Literary Review*. (In Russian)
- Moroz, O. V. (2019). Computing for memory? Book Review Garde-Hansen, J., Hoskins, A., Reading, A (Eds.) *Save As... Digital Memories*. Palgrave Macmillan, 2009. *Folklore and the anthropology of the city*, 2(1-2), 403-419. (In Russian)
- Neiger, M. (2020). Theorizing Media Memory: Six Elements Defining the Role of the Media in Shaping Collective Memory in the Digital Age. *Sociology Compass*, 14. <https://doi.org/10.1111/soc4.12782>
- Neiger, M., Zandberg, E., & Meyers, O. (2011). *On media memory: Collective memory in a new media age*. Palgrave Macmillan <https://doi.org/10.1057/9780230307070>
- Nora, P. (1999). The Problematics of Memory Sites. In *France-memory* (pp. 17–50). St. Petersburg University Press. (In Russian)
- Oleshko, V.F., & Oleshko, E.V. (2020). *Media as a mediator of communicative and cultural memory*. Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin, <https://doi.org/10.15826/B978-5-7996-3074-4.0> (In Russian)
- Petrov, N. V. (2021). Digital archives of private memory. *Steps*, 7(1), 29–56. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-1-29-56> (In Russian)
- Safronova, Y. A. (2019). *Historical Memory: Introduction*. European University in St Petersburg. (In Russian)
- Sumskaia, A. S., & Sverdlov, S. A. (2019). “Analog” and “digital” media audience generation: The role of communicative-cultural memory in the transformation of media practices. *Izvestia of Ural Federal University. Series 1: Problems of Education, Science and Culture*, 25(3), 32–48. (In Russian)
- Thompson, J. B. (1995). *The media and modernity: A social theory of the media*. Stanford University Press.



Maurizio Ferraris' Theory of Documentality and Social Media: Media Hacking as Hacking of Cultural Memory

Sophia V. Tikhonova

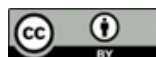
Saratov State University, Saratov, Russia. Email: [segedasv\[at\]yandex.ru](mailto:segedasv[at]yandex.ru)

Abstract

The article deals with the methodological search for overcoming dualism in the understanding of cultural memory as a basic category of memory studies. This category implies a gap between the memory of living contemporaries and the "dead" memory of institutional narratives. However, the rebellion of living memory against repressive censored texts is a feature of mass industrial societies. The model of confrontation between generational memory and trans-generational memory, laid down by the works of M. Halbwachs and J. Assmann, loses its heuristic in the conditions of the dominance of digital media. The author suggests using the social ontology of M. Ferraris, known as the "theory of documentality", to overcome this gap. The interpretation of sociogenesis as a result of the formation of social objects based on the recording procedure allows us to rethink the social function of the media. Cultural memory in the theory of Ferraris is equivalent to an array of documentary, differentiated by the ability to generate and maintain social objects into strong and weak. This approach turns out to be productive where the "great gaps" of communication have been overcome, where the social communication system provides wide access to all its types. Social media provides new memory formats by incorporating people and non-human algorithms into its networks. Creation of social memory objects no longer requires specialized institutions; "old", pre-digital narratives of historical memory are hacked by users in media hacking processes, allowing them to appropriate, edit and inhabit the history of society in personal digital memory strategies. At the same time, the digital nature of new social objects ensures their involvement with each other through social network algorithms, regardless of their own ethical, aesthetic or axiological status.

Keywords

Memory Studies; Memory Digital Studies; Cultural Memory; Historical Memory; Communicative Memory; the Great Gap; Digital Memory; Documentary Theory; Social Media; Media Hacking



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Теория документальности М. Феррариса и социальные медиа: медиахакинг как взлом культурной памяти

Тихонова Софья Владимировна

Саратовский национальный исследовательский государственный университет
имени Н. Г. Чернышевского. Саратов, Россия. Email: [segedasv\[at\]yandex.ru](mailto:segedasv@yandex.ru)

Аннотация

Статья посвящена методологическим поискам преодоления дуализма в понимании культурной памяти как базовой категории *memory studies*. Характерный для нее разрыв между памятью живых современников и «мертвой» памятью нарративов, транслируемых социокультурными институтами, отражает реалии массовых индустриальных обществ, в которых живая память бунтует против репрессивных подцензурных текстов. Заложенная трудами М. Хальбвакса и Я. Ассмана модель противостояния памяти поколения и транспоколенческой памяти теряет свою эвристичность в условиях доминирования цифровых медиа. Автор предлагает использовать для преодоления этого разрыва социальную онтологию М. Феррариса, известную как «теория документальности». Интерпретация социогенеза как результата формирования социальных объектов на основе процедуры записи позволяет переосмыслить социальную функцию медиа, выявить ее фундаментальный характер. Культурная память в теории Феррариса равнозначна массиву документальности, дифференцирующейся по способности порождать и поддерживать социальные объекты на сильную и слабую. Такой подход оказывается продуктивен там, где преодолены «великие разрывы» коммуникации, где система социальных коммуникаций обеспечивает широкий доступ ко всем ее видам. Социальные медиа задают новые форматы памяти, инкорпорируя в ее сети людей и нечеловеческие алгоритмы. Создание социальных объектов памяти больше не требует специализированных институтов; «старые», доцифровые нарративы исторической памяти взламываются пользователями в процессах медиахакинга, позволяющих им присваивать, редактировать и обживать историю общества в стратегиях персональной цифровой памяти. При этом цифровая природа новых социальных объектов обеспечивает их сопричастность друг другу, раскрывающуюся как способность мгновенно соотноситься друг с другом через алгоритмы социальных сетей вне зависимости от собственного этического, эстетического или аксиологического статуса.

Ключевые слова

memory studies; *memory digital studies*; культурная память; историческая память; коммуникативная память; великий разрыв; цифровая память; теория документальности; социальные медиа; медиахакинг



Это произведение доступно по лицензии [Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Введение

Природа новых медиа, интегрирующих публичное и частное, коллективное и индивидуальное, общее и частное, впервые делает возможным медиахакинг – взлом культурной памяти. Цифровые посредники облегчают доступ к документам, хранящим Прошлое, и они же позволяют легко обнаружить его личную интерпретацию. Способы защиты общей памяти слабеют, институты ее хранения размываются, теряют в сетевой диффузии собственные границы. Личная позиция становится основой прямого влияния на общественное мнение, инфлюэнсер способен быть таким же активным агентом памяти, как и профессиональный историк, и нередко – гораздо более продуктивным, несмотря на принципиально различное качество производимых ими знаний. Не случайно в массовой культуре образ хакера как киберпанкового героя, превращающего навыки программирования в супероружие противостояния государству и корпорациям, вытесняется образом лайфхакера, советчика, остроумно приспособливающего любые подручные средства для решения насущных бытовых задач. Отношения индивида и культурной памяти реализуются в большем репертуарном диапазоне по сравнению с массовыми обществами. Прояснение его ключевых стратегий, динамики присвоения и отчуждения, цифровых механизмов «опубликования» воспоминаний и забвения предполагает фокусировку исследовательской оптики на концепте культурной памяти как одной из наиболее устойчивых категорий *memory studies*.

В данном междисциплинарном поле поиски диалога и конфликтов идеологизированных институциональных исторических нарративов с одной стороны, и живой памяти поколения, семей и локальных сообществ, с другой, осуществляются в интеллектуальных схемах, сформированных в доцифровом контексте. До сих пор большинство проектов направления не предполагают корректировки изначальной методологической канвы, заданной трудами М. Хальбвакса и Я. Ассмана. Как справедливо отмечает Д.А. Аникин, сегодня растет число исследований, в которых «память, наделенная эпитетами «коллективная», «социальная», «историческая», «культурная», превращается в универсальный термин, способный с успехом заменить целый ряд категорий – начиная от традиции и заканчивая культурой» (Anikin, 2020, с. 14). Однако даже нерелективные методологические программы воспроизводят первоначальный дуализм «памятей», возникший на допущении внешнего характера культурной памяти. Для Хальбвакса коллективная память – это социальные рамки, форматирующие воспоминания индивидов и возникающие в процессе жизнедеятельности поколенческой группы: «коллективная память, в отличие от истории, непосредственно связана с пережитыми людьми событиями, которые лежат в основании идентичности той или иной социальной группы» (Хальбвакс, 2005). В такой интерпретации уже содержится идея овнешнения коллективной памяти. Четко ее первоначальное содержание установить



сложно в силу того, что ключевой труд Хальбвакса – «Коллективная память» (1950) – был издан посмертно, и содержащиеся в нем идеи нередко имеют характер скорее интуиций, чем оформленных концептуальных структур. Дж. Олик, например, отмечает, что дюркгеймианская линия интерпретации коллективных представлений о прошлом (а именно к ней принадлежит Хальбвакс) тяготеет к метафизичности (Olick и др., 2011), и в целом любые представления о коллективной памяти как объективных символах или глубинных структурах, выходящих за рамки индивидуального, рискуют соскользнуть в метафизику группового разума (Olick, 1999, p. 338). И.С. Сульжицкий пытается смягчить эту оценку, акцентируя априорную интериоризацию коллективных представлений в коллективные практики, не существующие без индивидов (Сульжицкий, 2017, с. 117). Тем не менее, модель внешней для помнящего поколения инстанции, аккумулирующей коллективные воспоминания, оказалась весьма жизнеспособной.

Так, Я. Ассман, опираясь на хальбваксовскую дихотомию живой коллективной и мертвой исторической памяти, противопоставляет коммуникативную и культурную память как две формы памяти коллективной. Если коммуникативная память жива, поскольку связана с жизнью поколения, то культурная память объективируется как пространство, формируемое обрядами, вещами и письмом. Следуя за лотмановской идеей культурной памяти («С точки зрения семиотики, культура представляет собой коллективный интеллект и коллективную память, т. е. надиндивидуальный механизм хранения и передачи некоторых сообщений (текстов) и выработки новых» (Лотман, 1992, с. 200)), Ассман обращается к выдвинутому К. Элихом определению текста как возобновленного сообщения в растяженной ситуации (Ассман, 2004, с. 20): растяжение ситуации требует посредников-медиа, расширяющих пределы возможностей непосредственного контакта коммуникантов с помощью человеческого тела. Это расширение носит внешний промежуточный характер: «коммуникативная система должна выработать внешнюю область, куда сообщения и информация – культурный смысл – могли бы выноситься на хранение, а также формы этого вынесения (кодировка), сохранения и вызывания обратно (“retrieval”)» (Ассман, 2004, с. 20). Внешняя (культурная) память хранит нарративы об Истории, созданные курируемыми государством специализированными институтами (историками, музеями, архивами, библиотекой, школой). Внутренняя, живая память индивидов как представителей поколения современников оспаривает, разрушает и корректирует внешнюю память. Массмедиа осуществляют связь между ними, но их вертикальная конструкция передачи информации от цензурируемого канала к неопределенно широкой аудитории делает эту связь асимметричной и репрессивной. Живая память восстает против культурной, поэтому ее исследования наделены чувствительностью к бунту памяти, отражая его в метафорах войн и травм. Разумеется, переход от массовой коммуникации к цифровой означает размывание и подрыв вертикальной модели. То, что раньше проговаривалось на кухне в узкой домашней



группе, сегодня публикуется и комментируется в социальных сетях. Контркультурный пафос, выражаемых в максимах «учебники истории врут» и «не верь, не бойся, не проси», растворяется в практиках сетевой реинтерпретации любых исторических нарративов. Пользователи цифры не просто настаивают на том, что «на самом деле все было совсем по-другому», они объективируют эти «другие» версии в коммуникационной ситуации сращения печатной культуры и устной традиции, поскольку цифровая коммуникация свободна от их противостояния. Выявление условий возможности медиаактинга требует селективной ревизии теорий медиа, позволяющей выбрать концепцию, не абсолютизирующую пропасть между индивидуальным и коллективным, устным и письменным, но, напротив, пригодную для выявления переходов между ними. Этим требованиям отвечает теория документальности М. Феррариса.

Теория документальности

М. Феррарис принадлежит к «новому реализму», течению, имеющему множество точек пересечения со «спекулятивным реализмом» (именно поэтому в работах Г. Хармана немало отсылок к Феррарису, например (Harman, 2020)). Новый реализм Феррариса не просто преодолевает разрыв между континентальной и аналитической философией, но переосмысливает отношения между онтологией, эпистемологией и социальной теорией. Искания нового реализма близки к задачам плоских онтологий, возникших в начале XXI века, однако Феррарис пересматривает именно социальную онтологию. Его задача – выявить природу социальных объектов по сравнению с объектами физическими и идеальными (Ferraris, 2010, p. 83), и медиа оказываются для него залогом понимания социогенеза.

По мнению Феррариса, существование социальных объектов детерминировано феноменом записи. Этот тезис он конструирует в плоскости полемики с теорией Дж. Серля, которую он определяет как «основную точку зрения в социальной онтологии» (Ferraris & Torrenco, 2014, p. 12). Речь идет о работах Серля “The Construction of Social Reality” (J. R. Searle, 1995) и “Making the Social World: The Structure of Human Civilization” (J. Searle, 2010), насколько я могу судить, крайне мало востребованных в отечественной социальной философии и редко цитируемых, особенно на фоне “The Social Construction of Reality” П. Бергера и Т. Лукмана (Berger & Luckmann, 1966). Феррарису нужно показать ошибочность фактически общепринятых в социальном знании представлений о том, что коллективный социальный субъект – это самостоятельная сущность, действующая благодаря наличию коллективных убеждений, формирующих коллективную идентичность и коллективную интенциональность.

Сёрлевская теория для Феррариса выступает квинтэссенцией редукционизма, в котором социальные феномены сводятся к свойствам их материальных носителей. Феррарис показывает, что в социальной реальности встре-



чаются объекты, существование которых возможно исключительно благодаря человеческой деятельности; при этом они не могут быть возведены к носителям даже через их опосредованные коллективными представлениями функции. Таковы, например, институты, социальные роли, обещания, браки, ассоциации, предприятия, государства, электронные деньги. Социальные объекты зависят от людей, без них бы они исчезли. Но это зависимость не означает, что социальные объекты являются послушными инструментами в человеческих руках, или что любой человек может изменить структуру социальной реальности. С одной стороны, создание объекта может ограничивать человеческую волю; все, что дает новую свободу, вводит и контроль. С другой, социальные объекты делают возможным совершение социальных действий – покупка или вступление в брак были бы невозможны, если бы в обществе не были созданы соответствующие социальные объекты.

Чтобы сохранить целостность социального мира, Феррарис предлагает расширить редукционистскую модель двумя интуициями: во-первых, идентичность социальных объектов не связана прямо с убеждениями и намерениями людей, во-вторых, социальные объекты детерминированы не свойствами носителей, а правилами построения.

Если индивидуальные намерения не могут изменить социальный мир, значит, последний не может определяться набором индивидуальных представлений. Существование коллективных представлений весьма часто постулируется, однако вопрос о механике перехода индивидуального в коллективное всегда остается открытым. Конкретные люди очень часто не хотят платить налоги, и, если стоять на позициях редукционизма, массовость позиции должна дать соответствующее коллективное представление, и, в результате, отказ от налогов. Однако этого не происходит. Почему? Феррарис настаивает на том, что в основе появления социальных объектов лежит социальный акт, устанавливающий содержание взаимных обязанностей и ожиданий: «именно содержание, созданное в социальном акте, а затем где-то записанное, определяет характер фактических ограничений и гарантирует долговечность социального объекта» (Ferraris & Torrenco, 2014, p. 16). Его принципиальная характеристика – фиксация с помощью записи в документах. Благодаря документированию контент социального акта выводится из поля субъективности, что позволяет ему реализоваться в качестве независимого объекта, в своей независимости близкого к идеальным и материальным объектам. Там, где содержание социального акта перестает быть субъективным, оно перестает быть индивидуальным; именно здесь находится переход к коллективному.

Для Феррариса каждый социальный объект зависит от конкретного документа. Каждый документ зависит от инициирующего его социального акта. В итоге социальный объект зависит от людей, признающих определяющий его документ. Документы Феррарис склонен относить к социальным объектам, отмечая их особую природу. Во-первых, они имеют характер базовых (на них



опираются объекты, не обладающие признаками документов). Во-вторых, только документы обладают социальным содержанием, которое Феррарис сводит к пропозициональности, моделирующей отношения между участниками ситуации. Убеждения людей могут не соответствовать пропозициональному объекту документа, но если конкретно эти люди считают обязательным такой документ (Феррарис отмечает, что признание обязательности связано с процедурой принятия документа), то их отношения после удостоверения документом примут форму, близкую к пропозициональной модели. Любопытно, что Феррарис считает допустимым сближение (до определенных пределов) редукционистской социальной онтологии и своей социо-онтологической концепции на уровне объектов-документов, тогда как «чистые» социальные объекты второго порядка остаются, по его мнению, для редукционизма слепым пятном. Пафос его концепции направлен на обнажение процесса перехода физического в социальное, в результате которого появляются как социальные тела, связанные с физическими телами, так и социальные тела, такой связи лишённые.

Что же такое документ? В первом приближении – это правовые акты. И сами примеры, выбираемые Феррарисом, например, Итальянская конституция, и его апелляции к процедурам принятия документов свидетельствуют об их нормативном характере. Любопытно, что эта позиция во многом воспроизводит понимание нормативности, господствующее в философии и теории права, где наиболее значимые социальные нормы получают защиту государства через закрепление в законах, трансформируясь, таким образом, в правовые нормы, после чего начинается регулирование общественных отношений правом, то есть переход их в форму правоотношений. Однако Феррарис настаивает на том, что нормативность является следствием документальности, а не документальность – оформлением нормативности. Как мы видели, документ фиксирует социальный акт. Для последнего Феррарис выдвигает необходимые и достаточные условия: а) присутствие минимум двух людей, совершающих действие (жест, высказывание или текст) и б) запись об этом действии (Ferraris, 2015, p. 426). Число вовлеченных людей, разумеется, может быть большим; кроме людей, в социальные объекты могут вовлекаться вещи. Но в целом необходимые достаточные условия позволяют Феррарису описать минимальный социальный феномен как атомарную единицу. Если убрать из нее людей, останется физическая реальность, неспособная продуцировать социальную реальность (в этом ракурсе взаимодействие латуровских нечеловеков для Феррариса выпадет за рамки социального). Если же убрать запись, то социальный акт сразу «растворяется» в реальности, теряя свою способность сохранять свое значение с течением времени. Записанный акт, напротив, обретает способность длиться в качестве социального объекта, и срок его существования зависит как от срока существования записи, так и от жизни включенных в него людей. Итак, документ для Феррариса – медиа, дистантная коммуникация.



Обычно в социальной теории структура социального акта так или иначе совпадает со структурой коммуникационного акта – субъекты взаимодействуют друг с другом, сообщая смыслы своих поступков, надеясь изменить совместное поведение таким образом, что оно приведет к желаемому результату. Субъективный смысл коммуниканта понятен ему самому, опирается на его знания о наличной ситуации и является основой его поступков. Основная проблема социальной коммуникации – синхронизация субъективных смыслов коммуникантов, равнозначная пониманию. Основная проблема социальной интеракции – распределение статусов социальных субъектов, равнозначная установлению социальной структуры. Социальное действие и коммуникационный акт преимущественно совпадают, хотя предположение о том, что социальное действие может потребовать смены нескольких коммуникативных ходов, или что из одного сообщения могут вытекать несколько социальных действий, вполне допустимо. В противоположность этому общему месту, идея Феррариса означает расщепление социального и коммуникационного с удваиванием коммуникационного. Коммуникация удваивается, поскольку сам социальный акт у Феррариса представляет собой коммуникацию (мы видели, что он сводится к жесту, высказыванию, слову), а коммуникационный характер записи очевиден. Обозначу пока коммуникацию социального акта как первичную, а коммуникацию записи – как вторичную, исходя из их хронологического порядка.

Первичная коммуникация – наиболее расплывчатый момент концепции Феррариса. С одной стороны, он критикует коллективную интенциональность, а ее действие, как и действие индивидуальной интенциональности, соотносит с уровнем записи, обозначенной мной как вторичная коммуникация. Соответственно, первичная коммуникация не может трактоваться как продукт интенциональности или процесс ее определения. Процедурные аспекты принадлежат к порядку записи. Именно на уровне вторичной коммуникации происходит формирование коллективного «Мы», тогда как первичная – это всегда встреча только «двух умов».

Первичная коммуникация, судя по всему, представляет собой решение реальных участников переговоров с целью консенсуса. На первый взгляд, оно должно быть продуктом осознанного конструирования нормы. Однако Феррарис показывает, что, хотя существование социального объекта требует хотя бы двух человеческих разумов, увеличение числа участников приведет к тому, что их участие перестанет быть субъектным. «Многие из тех, кто участвует в этом процессе, никоим образом не задумываются о социальном объекте, в создании которого они участвуют, и в то же время каким-то образом умудряются влиять на этот процесс. В то же время может быть много других людей, которые действительно думают об этом, но все же неспособны оказать такое влияние (подумайте о финансовом кризисе или войне). По-видимому, мы складываем паззл: социальные объекты, как мы видели, зависят от разума, но они независимы от знаний (и даже от сознания)» (Ferraris, 2015, p. 425). После того,



как социальный объект зарегистрирован, он влияет на людей независимо от того, думают ли они о нем или нет, поверхностны ли их знания о нем или детализированы. Далее Феррарис показывает, что нормативность не конструируется как проект, во всяком случае, ее можно сконструировать не больше, чем «альфа-самцовость» (Ferraris, 2015, p. 430), поскольку индивид относится к социальной реальности не как законодатель (даже если в качестве примера индивида взять исторически реального законодателя), но как субъект. Норма дается субъекту извне, а не изнутри: «Мы не являемся конструкторами смысла. В лучшем случае мы являемся рецепторами смысла» (Ferraris, 2015, p. 431).

Вторичная коммуникация – след «решения». Поскольку след перестает зависеть от тех, кто его создал, он определяет их поведение даже в том случае, если создатели перестают считать его разумным или правильным ориентиром для своей воли. След создает норму; если норма запускается в действие, то документ функционален, он является «сильным» в терминологии Феррариса. Если ему не удастся воплощаться в серии поступков людей, «нормативной практике», то он оказывается «слабым».

Еще одно основание деления документов на сильные и слабые у Феррариса – разделение их на документы, фиксирующие акты, и документы, фиксирующие факты (Ferraris, 2015, h. 425). Он описывает различие сильных и слабых документов следующим образом: «Сильный документ – это тот, который обладает какой-то силой (такими документами являются, например, банкноты, билеты, контракты), в то время как слабый документ – это тот, который просто отслеживает то, что произошло, например, билеты с истекшим сроком действия или контракты, которые больше не действительны. Последние обладают простой информативной силой, а не нормативной, хотя они могут восстановить некоторую такую силу в новом виде контекста – например, когда в судебном контексте просроченный билет на поезд считается алиби для обвиняемого» (Ferraris, 2015, p. 425).

Вторичная коммуникация трактуется Феррарисом предельно широко. Запись может производиться любым известным способом, с помощью видео, медиатекста интернета и т.д. Более того, в качестве средства записи может использоваться память индивида: «Воспоминания и следы в головах людей могут быть документами в том смысле, что они являются материалом, опорой, на которой начертано содержание, определяющее идентичность социального объекта (например, когда память свидетеля клятвы является документом, от которого зависит эта клятва)» (Ferraris & Torrenge, 2014, pp. 20-21). Иначе говоря, воспоминания индивида выполняют функцию документа в тех ситуациях, когда речь идет о свидетельстве очевидца или показаниях свидетеля.

Одни документы могут зависеть от других документов; могут существовать иерархии документов. Феррарис говорит о том, что массовые социальные вмешательства требуют актуализации сетей документов (Ferraris, 2015, p. 429), взаимодействие которых для нас непрозрачно. В целом, обмен документами формирует традиции и в конечном итоге обеспечивает появление коллектив-



ного «мы». Документальное сообщество – это человеческая реальность, в которой складываются коллективные субъекты, включающие в себя и коллективную идентичность, и коллективную интенциональность. Но собирает их в единое функциональное целое коллективная память, сводимая в концепции Феррариса к документальности. Если индивидуальная память иногда пригодна к выполнению функции документа, то документ всегда есть коллективная память, и в этом качестве он выступает отправной точкой социогенеза. Таким образом, медиа, обеспечивающие запись (а запись для Феррариса тождественна любому способу объективации), и есть память. Она не делится на живую и мертвую, коллективную и историческую, поскольку социальные действия вырастают на текстах. Документальность и есть культурная память, сильная там, где она порождает социальные объекты и слабеющая там, где истощается социальное действие. Может показаться, что с позиций Феррариса культурная память, например, о правовых обычаях древних римлян слаба и немощна. Но в той мере, в какой является основанием правового института собственности в континентальных системах права, она вполне сильна.

Документальность интернета

Итак, теория документальности как модель социальной онтологии универсальна, т.е. применима к любому обществу. Как она диверсифицируется в условиях господства конкретных медиа? Что представляет собой документальность цифрового общества, документальность эпохи интернета?

Философия постмодерна акцентировала текучесть как признак современности (Бауман, 2008). С конца XX в. социальные теории, исследующие изменения обществ в результате распространения интернета, подчеркивали гибкость новых сетевых структур как их принципиально новое качество (Кастельс, 1999). Таким образом, динамичность и пластичность социальных форм традиционно фиксируются цифровыми теориями медиа. Феррарис, напротив, утверждает, что новые медиа дают небывалую фиксацию и стабилизацию как результат огромного роста записей (Ferraris, 2015, p. 425). Появление все новых медиа усиливает итерационность записей, их дублирование в разных сегментах коммуникационного пространства и повторяемость.

Означает ли дублирование документов дублирование социальных объектов? Ответ на этот вопрос вряд ли может быть однозначным. В любом случае, рост документирования, обеспечиваемый цифровыми технологиями, должен вызвать увеличение числа социальных объектов, повышение их плотности. Разумеется, цифровая экспансия совпадает во времени с ростом народонаселения планеты, но социальные объекты множатся в первую очередь благодаря приросту документов, а не людей. Более того, способность производить социальные объекты составляет содержание социальной свободы – общественное положение индивида может быть связана с такими степенями



угнетения и отчуждения, в которых такое производство принципиально невозможно. В современных обществах дееспособность, грамотность (включая медиаграмотность) и социальная активность, как правило, совпадают, а борьба с различными дискриминациями равнозначна расширению круга лиц, допущенных к производству социальных объектов.

В исследованиях *media & society* долгое время центром тяжести был вклад интернет-коммуникации в социальную коммуникацию. Первая обладает всеми признаками второй, поэтому ранние исследования интернета довольно долго эксплуатировали тезис о противостоянии между мирами онлайн и офлайн. К.В. Jensen называет модели, концептуализирующие это противостояние, концепциями «великого разрыва» (Jensen, 2011). Этот разрыв аналогичен противостоянию элитарной и массовой культуры. Поскольку борьба памяти в *memory studies*, опирающихся на устную и письменную традицию, укоренена в тех же процессах, что распространение массовой культуры, к ней также применима эта метафора «великого разрыва».

В XX веке социальная теория тяготела к абсолютизации таких разрывов, но они вовсе не атрибутивны по отношению к социальной системе. Интернет-коммуникация быстро (буквально за 20 лет – последнее десятилетие XX века и первое века XXI) превратилась в инструмент-посредник, обеспечивающей протекание любых видов социальной коммуникации. Говоря языком Феррариса, интернет-документальность пригодна для создания всех известных видов социальных объектов. И здесь находится точка силы его концепции, позволяющей обеспечивать качественный анализ исчезновения разницы между социальными сетями и каналами коммуникации с появлением новых медиа. Социальные сети до интернета – это способ горизонтальной связи комфортного, с точки зрения числа Данбара, количественного состава коммуникантов. Основной их канал – естественная коммуникация, гораздо реже переписка (со всеми «канальными» ограничениями письма, включая процент грамотных «пользователей», «пользователей» достаточно компетентных и часто практикующих использование канала, т.е. имеющих к каналу эффективный доступ).

В наше время социальные медиа «подхватили» стихию устной неформальной речи, их конструкция легко отвечает потребностям сетевого взаимодействия. Это слияние социального и технологического отражается в том числе и в самом названии социальных медиа, более привычного для русскоязычного реципиента – социальные сети. Если социальные медиа сохраняют свою социальную структуру на протяжении нескольких поколений, поглощение ими институциональной транспоколенческой памяти неизбежно. Уже сегодня нарративы профессиональных историков интегрируются в социальные сети, как в профильные, типа ResearchGate, так и в массовые, благодаря медийной самопрезентации исследователей. Пандемические карантинные практики образования в средней и высшей школе привели к переходу в сетевой формат многих академических исторических изданий, а также



к формированию в социальных медиа площадок, содержательно близких к традиционным институциональным структурам образования, но структурно сохраняющих стандартный функционал интеграции различных видов коммуникации. Однако ситуация, в которой социальные сети становятся историческим источником, подобным письменным архивам, переписке, дневникам, остается экзотичной. Разумеется, *memory studies* активно работают с репрезентацией прошлого в социальных сетях; эти репрезентации могут быть как индивидуальными, так и групповыми, но, во-первых, такое прошлое не является историческим, а, во-вторых, в этом случае изучаются представления о нем, а не оно само. Когда историки будущего научатся реконструировать революции и реформы по содержанию профилей в социальных сетях, тогда радикально изменится производство исторической, в терминологии Хальбвакса, памяти.

Последнюю четверть века происходит диффузия и размывание агентов институциональной памяти, но эти процессы зависят от роста технических мощностей цифровизации и появления различных сервисов обмена информацией. Последние каждый раз переформатируют конфигурацию пользовательских компетенций таким образом, что стратификационное распределение сервисов крайне неравномерно: когда одни используют и создают технологии дополненной реальности, другие продолжают использовать программное обеспечение конца прошлого века, воспроизводящее принципы работы с печатным текстом. В целом, пока радикально изменилась работа памяти коллективной. Сегодня она описывается в работах представителей *digital memory studies*.

Как работает цифровая память? Ответ на этот вопрос во многом зависит от исследовательской оптики вопрошающего. Отмечу, что исследователи *digital memory studies*, как правило, свое понимание специфики цифровой медиасреды выстраивают на основе концепта «медиатизации» А. Хеппа (Couldry & Hepp, 2017, p. 36), связывающего трансформацию культуру и медиа как подчинение множества «логик медиа» доминирующему в данный период типу медиа, а каждая из таких логик сама по себе выступает основой «фигурации». Последняя представляет собой модель агрегации медиа-акторов, альтернативную по отношению к сетям Кастельса или Латура, и включающую в себя контекст, акторов-людей и медиаансамбль (Couldry & Hepp, 2017, p. 66). Фигуративность Хеппа в *digital memory studies* вполне органично уживается с привлечением латурнианской методологии, когда на основе АСТ в логику медиа включаются нечеловеки. Например, в своем исследовании персональных памятей Фейсбука А. Миговски и В. Араухо показывают на основе латурнианской АСТ, как алгоритмические субъекты могут выполнять / внедрять новые области знаний и мнемонические практики, активно формируя свой контент из разнородных сетей людей и вещей (Migowski & Fernandes Araújo, 2019, p.57). В этом случае продолжается традиция рассмотрения Фейсбука как экосистемы (Servia-Rodríguez и др., 2013), включающей



в себя в соответствии с АСТ различные «переменные», обладающие агентностью, т.е. способностью влиять на действия любого другого агента. Авторы работают с мемориальными видео «Оглянись назад», автоматически создаваемыми Фейсбуком на основе первых и наиболее популярных фотографий пользователей. Селекция воспоминаний в этом случае произведена алгоритмами нечеловека на основе коллективных оценок, с которыми далеко не всегда согласен сам индивид.

Вкладу алгоритмов нечеловеков в работу цифровой памяти посвящено исследование Х. Пётча, который характеризует проблематизацию отношений субъекта и объекта в цифровой среде следующим образом: «Вместо того, чтобы быть пассивными инструментами, подпадающими под неявно подтвержденную свободную волю человека, сохраненные в цифровом виде и алгоритмически обработанные изображения и другие следы прошлого раскрывают определенные агентурные способности, которые активно влияют и предрасполагают к человеческой деятельности и практике. В результате пользователи развивают “добрососедские отношения” с цифровыми следами и документами своего собственного прошлого, которые, как и обычные соседи, имеют тенденцию часто просто заходить без приглашения, позволяя неожиданные встречи, требующие какой-либо формы реагирования или даже адаптации со стороны своих человеческих коллег» (Pöttsch, 2019, p. 19). Пётч ввел понятие «iArchive», которое на эксплицитном уровне включает в себя сознательные онлайн-действия пользователя (посты, лайки, публикации, загрузки, регистрации и т. д.) совершенные для самопрезентации, а на имплицитном «iArchive не только молчаливо настраивает к ним доступ, но также проводит опросы, хранит и анализирует все онлайн-действия с целью профилирования пользователей на основе данных, полученных в результате явного взаимодействия с сетевыми средами и в них» (Pöttsch, 2018). Кроме того, Пётч вводит в число агентов памяти не только нечеловеческие алгоритмы iArchive, но и их разработчиков-людей.

Вслед за Э. Хоскинсом, одним из признанных авторитетов направления, исследователи digital memory работают с механикой конструирования воспоминаний и забвений на основе хальбвасовского понимания коллективной памяти (Hoskins, 2001, p.333). Это означает, что коннективный поворот памяти (Hoskins, 2011, Hoskins, 2016), опирающийся на совместное использование контента (шэринг), описывает стратегии сопряжения социальных рамок (коллективных воспоминаний и конвенций о них) и индивидуальной работы памяти, осуществляемой с помощью новых медиа. Цифровая память в этом случае – внутр поколенческий феномен, который продолжает противостоять культурным нарративам, накопленным в доцифровую эпоху, независимо от того, через какие медиа они включаются цифровую культуру.

Таким образом, пульсация культурной памяти, заданная обращением (через личный опыт) пользователей к тем или иным периодам исторического Прошлого и/или отказом помнить их детали в техниках «культуры отмены»



прямо зависит от повестки дня, от типовой легитимации происходящих в настоящем событий

Иначе говоря, сегодня принципиально изменился способ создания записей: если раньше его процедурные аспекты предполагали участие более чем одного человека, то теперь достаточно одного. Но он не действует в одиночестве, его партнером становятся алгоритмы нечеловеков.

О. Шварц, например, показывает, как цифровые алгоритмы приводят к смене в экологии памяти модели владения парадигмой «добрососедства» (Schwarz, 2014), которое, кстати, не обязательно предполагает дружелюбие, но означает, что с соседом всегда можно столкнуться в независимости от того, хочешь ты этого или нет. Человек перестает быть субъектом, а артефакт – объектом там, где артефакт имеет цифровую природу. Цифра, сильная, действенная и часто непрозрачная, мешает ему забывать и прощать, предъявляя следы прошлого в первозданном виде. Меняются способы редактирования прошлого. Любой медиатекст можно изменить, но он сохранится в репостах и копиях. Для «обновления» контента памяти нужно создавать новые версии и продвигать их, вытесняя уже существующие: «Сходство между объектами цифровой памяти создается заново с каждым поисковым запросом» (Schwarz, 2014, р. 3); тем самым поддерживаются новые человеческие проекты запоминания, в которых овнешнению подвергается коммуникативная память. Чем больше индивид оставляет цифровых следов, тем выше шансы на внезапное для него столкновение с ними, инициированное алгоритмами поиска, запроса или иного цифрового действия. При этом число объектов памяти, окружающих человека в цифре, неизмеримо больше, чем во все предшествовавшие эпохи.

Парадигма добрососедства означает, что «парадигматической структуре базы данных, в которой объекты могут быть найдены в соответствии с любым критерием данных или метаданных. Таким образом, любой объект памяти находится в непосредственной близости от бесконечного числа других объектов данных и может появляться всякий раз, когда выполняется поиск любого из этих объектов» (Schwarz, 2014, р. 7). Небывалая множественность таких объектов обеспечивает их принципиальную соотносимость друг с другом, при усилении способности воздействовать на память людей. Феррарис говорит об утонченности новых форм медиа, их пригодности к передаче не только концептуального, но и перцептивного контента (Vacchini, Ferraris и др., 2014, р. 17), позволяющего объектам памяти становится иммерсивными, погружающими индивида в свою реальность телесно, когнитивно и эмоционально.

Итак, цифровые медиа дают индивидам возможность создавать минимальные социальные объекты (напомню, что для Феррариса с концептом объекта связано понятие минимальной социальной структуры (Ralon, 2016)). Индивид создает запись с помощью цифровых медиа, далее распространение этой записи и присоединение к ней зависит от алгоритма, работа которого



даст или не даст состояться социальному объекту памяти. Крайне важно, что «одни и те же технические устройства используются для производства как социальных объектов, так и медиаконтента» (Vaschini, Ferraris и др., 2014). Одни и те же медиа производят контент, сохраняют свою функцию поддержания памяти (и исторической, и коммуникативной) в социетальной системе, и они же становятся универсальным инструментом социогенеза. Вооруженный ими индивид получает мощный инструмент медиахакинга.

Выводы

Смогут ли новые поколения обнаружить общество «хорошим и готовым», если его культурная память не знает забвения, содержит множество записей о все умножаемых социальных объектах, производится миллиардами людей и обладает инструментами мгновенного соотнесения людей и цифровых вещей? Развитие социальных медиа определяется не интересами и потребностями пользователей, а маркетинговой логикой расширения брендов, диктующей перманентное внедрение новых сервисов и приложений, далеко не всегда более продуктивных, но каждый раз требующих новой модификации медиакомпетенций. В то же самое время забывается логика работы классических массовых коммуникаций, в которой денотация сопровождалась сложной системой коннотаций книжной культуры, требующей от реципиента широкой эрудиции. Если во времена раннего интернета взламывались программы, то сегодня мы наблюдаем взлом исторических нарративов. «Мертвая» история ушедших поколений становится рабочим инструментом персональных «памятей». Механика забвения сменяется актуализацией медийных повесток: вспомнить можно все, но только если воспоминание подкреплено насущным интересом. Массовость производства социальных объектов памяти неизбежно обостряет их конкуренцию. Сшивание великих разрывов пока продуцирует креативные способности индивидов, отраженные широким спектром практик медиахакинга, но великое Прошлое не сдастся. Хотя парагиматическая природа цифровых инструментов памяти очевидно оперативнее классической нарративной, победа первой легко может оказаться пирровой. Несмотря на свои планетарные масштабы, работа социальных медиа, как и интернета в целом, зависит от воли геополитических субъектов, отстаивающих в мемориальных войнах свое право диктовать культурной памяти макро-нарративы и защищать их. Имеем ли мы дело с социальной инерцией, или иная память возможна – это вопрос к будущему, не к прошлому. А пока социальная онтология Феррариса, дополненная латурнинанским нечеловеческим рядом, оказывается весьма эффективным анализом современной культурной памяти.



Благодарности

Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ в рамках научного проекта № 22-18-00153 «Образ СССР в исторической памяти: исследование медиастратегий воспроизводства представлений о прошлом в России и зарубежных странах».

Список литературы

- Bacchini, F., Caputo, S., Dell'Utri, M., & Ferraris, M. (2014). New Realism, Documentality and the Emergence of Normativity. In *Metaphysics and ontology without myths*. Cambridge Scholars Publishing.
- Berger, P., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality; a treatise in the sociology of knowledge*. Doubleday.
- Couldry, N., & Hepp, A. (2017). *The mediated construction of reality*. Polity Press.
- Ferraris, M. (2010). Social Ontology and Documentality. *Approaches to Legal Ontologies*, 83–97.
- Ferraris, M. (2015). Collective intentionality or documentality? *Philosophy & Social Criticism*, 41(4–5), 423–433. <https://doi.org/10.1177/0191453715577741>
- Ferraris, M., & Torrenzo, G. (2014). Documentality: A Theory of Social Reality. *Rivista di estetica*, 57, 11–27. <https://doi.org/10.4000/estetica.629>
- Harman, G. (2020). The Only Exit From Modern Philosophy. *Open Philosophy*, 3(1), 132–146. <https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0009>
- Hoskins, A. (2001). New Memory: Mediating history. *Historical Journal of Film, Radio and Television*, 21(4), 333–346. <https://doi.org/10.1080/01439680120075473>
- Hoskins, A. (2011). 7/7 and connective memory: Interactional trajectories of remembering in post-scarcity culture. *Memory Studies*, 4(3), 269–280. <https://doi.org/10.1177/1750698011402570>
- Hoskins, A. (2016). Media, Memory, Metaphor: Remembering and the Connective Turn. In R. Crownshaw (Ed.), *Transcultural Memory*, 0, 32–44. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315540573-7>
- Jensen, K. B. (2011). New Media, Old Methods—Internet Methodologies and the Online/Offline Divide. In M. Consalvo & C. Ess (Eds.), *The Handbook of Internet Studies*, 43–58. Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444314861.ch3>
- Migowski, A. L., & Fernandes Araújo, W. (2019). “Looking back” at personal memories on Facebook: Co-constitutive agencies in contemporary remembrance practices. *Journal of Aesthetics & Culture*, 11(1), 1644130. <https://doi.org/10.1080/20004214.2019.1644130>
- Olick, J. K. (1999). Collective Memory: The Two Cultures. *Sociological Theory*, 17(3), 333–348. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00083>
- Olick, J. K., Vinitzky-Seroussi, V., & Levy, D. (2011). *The Collective Memory Reader*. Oxford University Press
- Pöttsch, H. (2018). Archives and identity in the context of social media and algorithmic analytics: Towards an understanding of iArchive and predictive retention. *New Media & Society*, 20(9), 3304–3322. <https://doi.org/10.1177/1461444817748483>



- Ralon, L. (2016). *Interview with Maurizio Ferraris*. 5.
- Schwarz, O. (2014). The past next door: Neighbourly relations with digital memory-artefacts. *Memory Studies*, 7(1), 7-21. <https://doi.org/10.1177/1750698013490591>
- Searle, J. (2010). *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford University Press, USA.
- Searle, J. R. (1995). *The construction of social reality*. Free Press.
- Servia-Rodríguez, S., Díaz-Redondo, R. P., Fernández-Vilas, A., & Pazos-Arias, J. J. (2013). Mining Facebook Activity to Discover Social Ties: Towards a Social-Sensitive Ecosystem. In I. I. Ivanov, M. van Sinderen, F. Leymann, & T. Shan (Eds.), *Cloud Computing and Services Science*, 367, 71-85. Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-04519-1_5
- Аникин, Д. А. (2020). Проблематика фронта в исследованиях культурной памяти. *Журнал Фронтальных Исследований*, 5(2), 12-25. <https://doi.org/10.46539/jfs.v5i2.201>
- Ассман, Я. (2004). *Культурная память: Письмо, память о прошлом и полит. идентичность в высоких культурах древности*. Языки славянской культуры.
- Бауман, З. (2008). *Текущая современность*. Питер.
- Кастельс, М. (1999). Становление общества сетевых структур. В *Новая постиндустриальная волна на западе: Антология*. Academia.
- Лотман, Ю. М. (1992). Память в культурологическом освещении. В *Избранные статьи: В 3 томах*. Т.1. Александра.
- Сульжицкий, И. С. (2017). Становление и развитие *memory studies*: Социологический проект М. Хальбвакса. *Журнал Белорусского Государственного Университета. Социология*, 4, 112-122.
- Хальбвакс, М. (2005). Коллективная и историческая память. *Неприкосновенный запас*, 2(2-3), 40.

References

- Anikin, D. A. (2020). The Frontier Problem in Cultural Memory research. *Journal of Frontier Studies*, 5(2), 12-25. <https://doi.org/10.46539/jfs.v5i2.201> (In Russian).
- Assmann, J. (2004). *Cultural memory: Writing, memory of the past and political identity in the high cultures of antiquity*. Languages of Slavic cultures. (In Russian).
- Bacchini, F., Caputo, S., Dell'Utri, M., & Ferraris, M. (2014). New Realism, Documentality and the Emergence of Normativity. In *Metaphysics and ontology without myths*. Cambridge Scholars Publishing.
- Bauman, Z. (2008). *Liquid modernity*. Piter. (In Russian).
- Berger, P., & Luckmann, T. (1966). *The social construction of reality; a treatise in the sociology of knowledge*. Garden City, N.Y., Doubleday.
- Castells, M. (1999). The formation of a society of network structures. In *The New Post-Industrial Wave in the West: An Anthology*. Academia pbl. (In Russian).
- Couldry, N., & Hepp, A. (2017). *The mediated construction of reality*. Polity Press.
- Ferraris, M. (2010). Social Ontology and Documentality. *Approaches to Legal Ontologies*, 83-97.



- Ferraris, M. (2015). Collective intentionality or documentality? *Philosophy & Social Criticism*, 41(4–5), 423–433. <https://doi.org/10.1177/0191453715577741>
- Ferraris, M., & Torrenco, G. (2014). Documentality: A Theory of Social Reality. *Rivista di estetica*, 57, 11–27. <https://doi.org/10.4000/estetica.629>
- Halbwachs, M. (2005). Collective and historical memory. *Emergency ration*, 2(2–3), 40. (In Russian).
- Harman, G. (2020). The Only Exit From Modern Philosophy. *Open Philosophy*, 3(1), 132–146. <https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0009>
- Hoskins, A. (2001). New Memory: Mediating history. *Historical Journal of Film, Radio and Television*, 21(4), 333–346. <https://doi.org/10.1080/01439680120075473>
- Hoskins, A. (2011). 7/7 and connective memory: Interactional trajectories of remembering in post-scarcity culture. *Memory Studies*, 4(3), 269–280. <https://doi.org/10.1177/1750698011402570>
- Hoskins, A. (2016). Media, Memory, Metaphor: Remembering and the Connective Turn. In R. Crownshaw (Ed.), *Transcultural Memory*, 0, 32–44. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315540573-7>
- Jensen, K. B. (2011). New Media, Old Methods—Internet Methodologies and the Online/Offline Divide. B M. Consalvo & C. Ess (by), *The Handbook of Internet Studies*, 43–58. Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781444314861.ch3>
- Lotman, Yu. M. (1992). Memory in cultural coverage. In *Selected articles: In 3 volumes*. Vol.1. Alexandra pbl. (In Russian).
- Migowski, A. L., & Fernandes Araújo, W. (2019). “Looking back” at personal memories on Facebook: Co-constitutive agencies in contemporary remembrance practices. *Journal of Aesthetics & Culture*, 11(1), 1644130. <https://doi.org/10.1080/20004214.2019.1644130>
- Olick, J. K. (1999). Collective Memory: The Two Cultures. *Sociological Theory*, 17(3), 333–348. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00083>
- Olick, J. K., Vinitzky-Seroussi, V., & Levy, D. (2011). *The Collective Memory Reader*.
- Pöttsch, H. (2018). Archives and identity in the context of social media and algorithmic analytics: Towards an understanding of iArchive and predictive retention. *New Media & Society*, 20(9), 3304–3322. <https://doi.org/10.1177/1461444817748483>
- Ralon, L. (2016). *Interview with Maurizio Ferraris*. 5.
- Schwarz, O. (2014). The past next door: Neighbourly relations with digital memory-artefacts. *Memory Studies*, 7(1), 7–21. <https://doi.org/10.1177/1750698013490591>
- Searle, J. (2010). *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press, USA.
- Searle, J. R. (1995). *The construction of social reality*. New York: Free Press.
- Servia-Rodríguez, S., Díaz-Redondo, R. P., Fernández-Vilas, A., & Pazos-Arias, J. J. (2013). Mining Facebook Activity to Discover Social Ties: Towards a Social-Sensitive Ecosystem. In I. I. Ivanov, M. van Sinderen, F. Leymann, & T. Shan (Eds.), *Cloud Computing and Services Science*, 367, 71–85. Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-319-04519-1_5
- Sulzhitsky, I. S. (2017). Formation and development of memory studies: A sociological project of M. Halbwachs. *Journal of the Belarusian State University*. *Sociology*, 4, 112–122. (In Russian).



Holocaust Parody in Israeli Popular Culture

Liat Steir-Livny (a); Maria V. Semykolennykh (translator) (b)

(a) Sapir Academic College; Open University of Israel. Shoham, Israel.
Email: liatsteirlivny@gmail.com

(b) Russian Christian Humanitarian Academy. Saint-Petersburg, Russia.
Email: maria.semikolennykh@gmail.com

Abstract

For many years, Israeli culture recoiled from dealing with the Holocaust from a humorous perspective. The perception was that a humorous approach to the Holocaust might threaten the sanctity of its memory, or evoke feelings of disrespect towards the subject, and hurt the survivors' feelings. Official agents of Holocaust memory continue to use this approach, but from the 1990s a new unofficial path of memory began taking shape in tandem with it. It is an alternative and subversive path that seeks to remember – but differently. Texts that combine the Holocaust with parody of various characters related to Nazism and Israeli Holocaust commemoration are a major aspect of this new memory. This article analyzes examples of Holocaust parody in Hebrew. It shows that Holocaust parody in Israel is directed at the average Jewish-Israelis due to their intense Holocaust awareness; public figures, politicians and collective memory agents who manipulate Holocaust commemoration and Hitler's image. The texts are analyzed through theories of collective trauma, humor and parody. Contrary to perceptions that Holocaust humor and parody disrespects the Holocaust and its survivors, this article maintains that Holocaust parody in Israel proves the great extent to which the Holocaust is a living part of the identity of the young generation and is also used as a tool to protest against the distortions in Holocaust commemoration.

Keywords

Holocaust Parody; Post-Trauma; Israeli Culture; Israeli Collective Memory



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Пародии на тему Холокоста в израильской массовой культуре

Стейр-Ливни Лиат (а); Семиколенных Мария Владимировна (переводчик) (б)

(а) Академический колледж имени Пинхаса Сапира; Открытый университет Израиля.
Шохам, Израиль. Email: [liatsteirlivny\[at\]gmail.com](mailto:liatsteirlivny@gmail.com)

(б) Русская христианская гуманитарная академия. Санкт-Петербург, Россия.
Email: [maria.semikolennykh\[at\]gmail.com](mailto:maria.semikolennykh[at]gmail.com)

Аннотация

Долгое время юмористическое отношение к Холокосту рассматривалось в израильской культуре как неприемлемое. Считалось, что юмористический подход к Холокосту может угрожать святости памяти о нём или спровоцировать неуважительное отношение к этой теме и ранить чувства выживших. Официальные хранители памяти о Холокосте продолжают придерживаться этой точки зрения, но с 1990-х годов параллельно начал набирать силу иной, неофициальный путь сохранения памяти. Сторонники этого альтернативного и ниспровергающего авторитеты пути стремятся помнить — но иначе. Важным элементом этой новой памяти являются тексты, в которых образы Холокоста сочетаются с пародированием различных фигур, имеющих отношение к нацизму и израильской традицией поминовения его жертв. В статье анализируются примеры пародий на тему Холокоста на иврите. В ней показано, что в Израиле мишенью таких пародий становятся среднестатистические израильтяне (из-за их чрезмерной чувствительности к теме Холокоста), общественные деятели, политики и агенты коллективной памяти, манипулирующие памятью о Холокосте, а также образ Гитлера. Основой для анализа текстов стали теории, объясняющие феномены коллективной травмы, юмора и пародии. Не разделяя мнение, будто юмор и пародии, связанные с Холокостом, являются пренебрежением к памяти о катастрофе и оскорблением для тех, кто её пережил, автор полагает, что подобные пародии в Израиле свидетельствуют о том, до какой степени Холокост стал живой частью идентичности представителей новых поколений; кроме того, пародии также оказываются методом протеста против профанации памяти о Холокосте.

Ключевые слова

пародии на тему Холокоста; посттравма; израильская культура; израильская коллективная память



Это произведение доступно по лицензии [Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Введение: Израиль как посттравматическое общество

Холокост был и остаётся центральной травмой израильского национального самосознания. С годами память о травме не бледнеет; напротив, образы Холокоста и общественный дискурс о нём в последние десятилетия становятся только ярче. Исследования показали, что и сегодня память о Холокосте весьма свежа; её влияние не ограничивается одним только поколением — она является определяющей чертой для многих поколений еврейского населения Израиля. Учёные утверждают, что в израильских средствах массовой информации, в области образования и культуры, в общественном дискурсе Холокост представляет собой современную, продолжающуюся локальную травму, а не событие, десятилетия назад закончившееся в другой точке мира (Steir-Livny, 2014; Meyers, Neiger & Zandberg, 2014).

Израильские евреи узнают о Холокосте в рамках израильской системы образования — начиная с детского сада. С самого раннего возраста они принимают участие в траурных церемониях в День памяти жертв Холокоста, а в старших классах многие посещают концентрационные лагеря Польши в рамках организуемых школой или молодёжным движением образовательные поездки. Проведённые в Израиле опросы показывают, что политики, журналисты и работники системы образования в своей речи очень часто прибегают к образам, связанным с Холокостом (Segev, 1991; Bar-Tal, 2007; Chaitin, 2007). В целом для еврейского населения Израиля Холокост с 1940-х годов стал центральным историческим событием, и юные граждане Израиля воспринимают его как историческое событие, оказавшее на них и их будущее самое большое влияние — даже более глубокое, чем основание государства (Porat, 2011, Steir-Livny, 2014).

Более того, в коллективной памяти Израиля травма Холокоста касается не только событий прошлого. Сложные отношения между Израилем и арабскими народами, тянувшийся десятилетиями арабо-израильский конфликт, угроза уничтожения, непрерывные террористические атаки и *интифады* (массовые выступления палестинских арабов против израильского правительства на Оккупированных территориях) и то, как хранители коллективной памяти манипулируют связанными с Холокостом страхами, ассоциируя их с этой неизменно сложной с точки зрения безопасности ситуацией, — всё это создало атмосферу постоянной бдительности и неизбывного беспокойства (Evron, 2011; Bar-Tal, 2007).

Исследуя, как группы преодолевают коллективные травмы, Доминик ЛаКапра (LaCapra 2000) утверждает, что риски, связанные с размыванием границ между разными историческими периодами, и смешение травматического прошлого с настоящим характерны не только для тех, кто сам пережил травму, но также для групп и сообществ, которые связаны с теми, кто травму испытал. Эти группы могут попасть в ловушку ситуации, когда



прошлое смешивается с настоящим, а травма или определённые её аспекты различными методами реконструируются. По мнению исследователя, в этой ситуации общество *отыгрывает* травму: прошлое не считается отдалённым событием, которое уже давно свершилось или стало давним воспоминанием и было интернализировано — оно перерождается и переживается как неотъемлемая часть современной общественной и культурной жизни. То, как выглядит память о Холокосте в Израиле, свидетельствует, что израильское общество — это общество посттравматическое и существующее в состоянии *отыгрывания* травмы (Goldberg 2000).

Ещё один термин, который можно использовать для описания израильской памяти о Холокосте, — это *вторичный посттравматический стресс*: не прямое переживание травмы, воздействующее на тех, кто не переживал травматическое событие непосредственно. Вторичный посттравматический стресс можно обнаружить у друзей и родственников травмированного лица, а также у тех, кто принадлежит к не столь близкому кругу общения. Согласно данным исследований, опосредованная травма, нанесённая в ходе культурных и медийных дискуссий (на телевидении, радио, в печати, интернете и проч.), может воздействовать на людей, не вовлечённых в травматичную ситуацию непосредственно, и стать причиной стресса и тревоги. Симптомы посттравматического стрессового расстройства (например, стресс и нервозность) могут наблюдаться у людей, подвергнувшихся вторичному посттравматическому стрессу, хотя будут проявляться слабее (Figley, 1995).

Чёрный юмор, самоирония и пародия как защитные механизмы и социальные инструменты

Юмор является одним из способов справиться с симптомами посттравматического расстройства: он может помочь пережить сложные ситуации и избежать эмоциональных страданий и горя (или смягчить их). Фрейд (Freud 1978, 1990, 2002) считал юмор важнейшим защитным механизмом. Он верил, что, используя юмор в ситуациях, вызывающих страх и тревогу, люди смотрят на ситуацию с новой стороны, и это помогает избежать негативных эмоций.

Впоследствии исследователи рассматривали юмор как защитный механизм, помогающий людям облегчить стресс, справиться с отрицательными эмоциями и непростыми ситуациями, облегчить страдания, рассеять чувство тревоги (хотя бы на время) и обрести некое ощущение власти и контроля в ситуациях кажущейся беспомощности. Юмор также помогает эмоционально дистанцироваться от травмы, создав для травмированного человека «зону комфорта» (Boskin and Dorinson, 1985; Lewis, 1993; Ziv, 1998; Epstein, 2002; Greenspoon, 2011). В качестве защитного механизма юмор имеет две стороны: самоирония и чёрный юмор. Терапевтическое значение чёрного юмора и самоиронии для лиц, переживших травму, часто становилось предметом исследования в весьма разнообразных контекстах (среди жертв плохого



обращения, преступлений, катастроф и т.п.), и в особенности в контексте еврейского юмора. Чёрный юмор оказался эффективным методом, позволяющим угнетённому меньшинству сносить нападки угнетающего большинства. В контексте еврейской культуры он становится защитным механизмом для целого народа (Ziv, 1996; Berger and Berger, 2011; Davies, 1991; Wisse, 2013, Sover, 2015).

Михаил Бахтин (Bakhtin 1993) проводит различие между двумя типами пародии: свободная от иронии пародия, цель которой — раскрепощение и освобождение, и ироническая пародия, подражающая предыдущим стилям и цитирующая их. Согласно Бахтину, социальной функцией пародии является ниспровержение авторитетов. Общая её направленность — сатирическая, то есть исправляющая: задача смеха — разрядить атмосферу, соединиться с прошлым и одновременно освободиться от него.

В западной культуре продолжается дискуссия о том, не являются ли связанные с Холокостом юмор, сатира и пародия опасными для памяти о травме. Много раз во время как общественных, так и академических дискуссий заявлялось, что юмор, связанный с Холокостом, — часть опасного исторического, социального и культурного процесса нормализации нацизма и Гитлера (например, Rosenfeld, 2013; Rosenfeld, 2015). В Израиле такой юмор тоже часто вызывает гнев и считается опошлением травмы и унижением боли, испытанной выжившими (например, см. Steir-Livny, 2014). Возражая против такой интерпретации, автор данной статьи утверждает, что даже если вопрос об опасности пародий на тему Холокоста является спорным, когда речь идёт о памяти о Холокосте в Западном мире, то, поскольку Израиль представляет собой уникальное пространство острого переживания Холокоста, такого рода пародии на иврите отражают оба упомянутых Бахтиным аспекта и имеют конкретные легитимные функции. Пародия служит важным защитным механизмом молодому поколению, выросшему и живущему в обществе, пронизанном идеей Холокоста и жаждущем раскрепощения и освобождения. Пародирование Холокоста позволяет им критиковать напряжённую атмосферу переживания катастрофы, в которой они выросли, и которая стала частью их личности, а также хранителей коллективной памяти, которые настаивают на смешении травматичного прошлого с настоящим; пародирование позволяет деконструировать предпосылки страха. Следующие разделы статьи будут посвящены трём ключевым темам пародий: самоироничной пародии (высмеиванию типичного для израильтян интенсивного переживания Холокоста), критической пародии (насмешкам над хранителями коллективной памяти о Холокосте) и интертекстуальной пародии (окарикатуриванию образа Гитлера посредством переименования конкретной сцены из фильма).



Самоироничная пародия: молодое поколение и осознание Холокоста

С 1990-х годов молодые израильтяне начали прибегать к чёрному юмору, сатире и пародии, чтобы выразить свои чувства относительно межпоколенческого переноса травмы. Различные тексты вышучивают язык дискурса (Simon, 1990) жителей Израиля, которым Холокост внушает настолько мучительную тревогу, что они видят настоящее сквозь его призму. Чтобы привлечь внимание к этой аномалии, комики описывают утрированные ситуации и действующих лиц: создавая комический эффект, такие ситуации и герои позволяют отразить отыгрыш травмы, не пережитой, а «унаследованной» молодым поколением.

Например, в скетче под названием *Берлинский музей* [Museon Berlin] (2008) комедийной труппы *Братья Тросс* молодая израильтянка посещает музей в Берлине. По экспозиции её ведёт молодой экскурсовод Франц, который очень доброжелателен к посетительнице; однако той кажется, что его невинные реплики пропитаны нацистской идеологией. Так, он приветствует её английским *Hi*, — но девушке слышится *Heil*; он указывает на картину, висящую высоко на стене, а ей чудится, что он вскинул руку в нацистском приветствии; говоря об абстрактной живописи, он, как ей кажется, скороговоркой выпаливает, будто бы рявкая *the supreme race* (вместо «супрематизм»); он просит её при входе в музей оставить фотоаппарат «рядом с грудой очков и туфель». Израильтянке очень неуютно рядом с молодым человеком. «У меня возникла проблема», — говорит она. «У каждой проблемы есть решение. Окончательное решение», — отвечает он. Чтобы успокоить её, он предлагает рассказать шутку-стучалку и начинает: «Тук-тук!». «Кто там?» — спрашивает она. «Гестапо!» — рявкает он. Израильтянка оказывается агентом Моссада и обыскивает молодого немца («Что вы ищете?» — «Антисемитизм!»). В конце концов, девушка обнаруживает мобильный телефон. «Третье поколение!» — восклицает экскурсовод. Она смягчается: «Я тоже из третьего поколения», — и это примиряет молодых людей. В этом скетче люди, принадлежащие к третьему поколению выживших в Холокосте, осмыслиют то, какое влияние оказала на них катастрофа, и, иронизируя над собой, критикуют себя за неспособность из-за памяти о Холокосте увидеть Германию под другим углом, несмотря на то, что они — биологические потомки выживших. Память о Холокосте окрашивает все их переживания, питает их страх перед немецкими властями и мешает установлению нормальных отношений с Германией. В скетче критикуется то, как память о Холокосте навязывается новым поколениям, и в результате новое, иное отношение к немцам и Германии становится невозможным. Прошлое смешивается с настоящим, а результат отыгрывается в каждом повседневном взаимодействии. Чёрный юмор и самоирония — защитный механизм, призванный помочь противостоять этому слиянию, попытаться мысленно разделить настоящее и прошлое и справиться с воспоминаниями об ужасах последнего.



Адир Миллер и Ран Сариг, создатели комедийного сериала *Светофор* [Ramzor] (Keshet Broadcasting, Channel 2, 2008–2014), во многих сериях подчёркивают, что воспоминания о Холокосте являются неотъемлемой частью жизни молодых людей. В сериале идёт речь о жизни трёх современных израильтян тридцати с небольшим лет. Когда Амиру, одному из трёх героев ситкома, звонит мать, его телефон играет «Гимн еврейских партизан». В Израиле это очень известная песня, которую каждый много раз слышал в школьные годы: речь в ней идёт о евреях и других жертвах гонений, во время Второй мировой войны укрывавшихся в лесах Европы и сражавшихся с нацистами. Есть эпизод, в котором один из героев везёт свою жену в мини-отель, и они узнают, что в этом заведении придерживаются строгого вегетарианства и запрещено пользоваться мобильными телефонами. Пара решает бежать, и за этим следует сцена, напоминающая сцены побега из концентрационного лагеря в фильмах о Холокосте (с колючей проволокой, лаем собак и смотровыми вышками). Этот образный ряд выбран потому, что так видят ситуацию герои: таковы немедленно возникающие ассоциации, и такие ассоциации демонстрируют аномально болезненное восприятие Холокоста в современном Израиле, которое комики пародируют, тем самым критикуя.

В другом ситкоме, *Перекрёсток Миллера* [Tzomet Miller] (Keshet Broadcasting, Channel 2, 2016), Миллер играет утрированную комическую версию самого себя: знаменитого стендапера, который пытается сохранить популярность. В одной из сцен его пиарщик убеждает подопечного отправиться в детскую больницу, чтобы маленькие пациенты с ним сфотографировались. Миллер отвечает, что не всё так просто: на подобные мероприятия больные дети всегда приходят с родственниками, и все здоровые дети бросаются к нему, чтобы сфотографироваться, оттесняя больных родственников; в конце концов время, отведённое на встречу, истекает, а больные дети так и не получают своих фотографий. Пиарщик обещает помочь. Когда они приезжают в больницу, пиарщик вскакивает на стул и начинает орать: «Все здоровые — направо! Все больные — налево!» Сцена намеренно утрирована и напоминает о процедурах селекции в концентрационных лагерях: перенесённая в настоящее время, она производит комическое, пародийное впечатление. Миллер смотрит на своего спутника с ужасом. «А что не так?» — спрашивает пиарщик, — «это всё [то есть, очевидная ассоциация. — Л. Ш.-Л.] твоя больная фантазия!». И он продолжает свою «селекцию». Но, разумеется, это фантазия не одного только Миллера. То же самое думают и зрители, которые могут легко «считать» ассоциацию (Steir-Livny, 2017). Эти тексты показывают, насколько важное место Холокост как основополагающее событие занимает в сознании и самовосприятии молодых израильтян. В описанных сценах обычные израильтяне, — как подсказывает определение понятия «пародия» (Oxford Dictionary, 1989), — «представлены таким образом, чтобы выставить на посмешище» их одержимость Холокостом, склонность рассматривать



настоящее сквозь призму исторической катастрофы и неспособность сменить точку зрения.

Пародирование политизации, коммерциализации и инструментализации Холокоста

В некоторых текстах комбинация сатиры и пародии используется для выражения недовольства инструментализацией, политизацией и коммерциализацией памяти о Холокосте в Израиле. В этих скетчах в утрированном виде представлены герои и ситуации, связанные с агентами коллективной памяти: общественными деятелями, политиками, людьми, вовлечёнными в организацию мемориальных поездок по местам, связанным с Холокостом; по мнению писателей, все они используют Холокост и манипулируют памятью. Пародирование призвано привлечь к этому внимание и изменить ситуацию. К пародии прибегают как к риторической стратегии, позволяющей разрядить атмосферу, сбросить напряжение и сделать общество лучше, подвергнув его критике.

Камерный квинтет (Наhamishia Наkamerit; Matar Productions, Channel 2-Tela'ad, Channel 1, 1993-1997) был первой израильской телевизионной передачей, создатели которой посмели заговорить о Холокосте в сатирическом ключе. В 1990-х годах на 1 и 2 каналах, а также по кабельному телевидению были показаны 69 эпизодов программы. *Камерный квинтет* стал для израильской культуры пробным камнем, а затрагиваемые в нём темы можно считать символами изменений и новых траекторий коллективной памяти израильтян касательно различных событий, в том числе и Холокоста.

Место действия знаменитого скетча *Камерного квинтета* «Фельдермаус на Олимпиаде» — немецкий Штутгарт во время Олимпийских игр. Два израильских афериста сумели проникнуть на стадион, к беговым дорожкам, и на ломаном английском, сдобренном ивритом и идишем, требуют у судьи, держащего наготове стартовый пистолет, дать израильскому бегуну фору перед другими участниками соревнования, чтобы искупить «историческую несправедливость» и «избавить его от унижения». Спортсмен, Сион Коэн, являет собой прямую противоположность образцовому сионистскому «мускулистому еврею»: невысокий и шуплый, с «ногами словно палочки от эскимо». Поскольку складывается впечатление, что израильскому бегуну не хватает физической силы, чтобы составить конкуренцию другим участникам соревнований (неевреям), аферисты действуют в традиции еврейского *schnorrer* (халявщик), сопровождающейся в данном случае архитипичным еврейским качеством *chutzpah* (гипертрофированная самоуверенность, нахальство). Они выскакивают на беговую дорожку, чтобы потребовать для израильского бегуна привилегий не в знак любезности, но потому, что это право израильтян, полученное в результате исторической несправедливости Холокоста. В конце



концов им удаётся убедить судью удовлетворить их требование (Zandberg, 2006).

В скетче пародируется то, как некоторые израильтяне инструментализируют память Холокоста, чтобы получить преимущества. Он важен, поскольку критикует использование страданий еврейского народа с целью добиться успехов на мировой арене. Узи Вайль, сценарист *Камерного квинтета*, настаивает, что подобные манипуляции памятью о Холокоста усиливаются, развиваются в неприятных направлениях и принимают несоразмерный масштаб. Он убеждён, что Холокост превратился в механизм: при малейшем его упоминании люди испытывают угрызения совести; Вайль связывает это явление с появлением «индустрии Холокоста», включающей *de rigueur* поездки школьников в Польшу, пропаганду правых политических программ под маской болезненности вопросов, связанных с Холокостом, и так далее (Shifman, 2008). Выступая против надрывной эксплуатации Холокоста, скетч «Фельдермаус на Олимпиаде» ставит перед обществом зеркало, чтобы подчеркнуть, насколько такая стратегия смешна и неправильна.

Скетч *Камерного квинтета* «Турагенты» [Sochnei hamesilot] критикует индустрию «чёрного» туризма — посещения бывших концентрационных лагерей и лагерей смерти, практикующиеся израильтянами с конца 1980-х годов и ставшие феноменом израильской культуры (Feldman, 2008). Произшедшая в рамках этой «тенденции» инструментализация Холокоста подчёркивается в скетче, пародирующем то, как ведёт себя недалёкая продавщица туристических путёвок. Израильтянин, герой скетча, заходит в бюро путешествий и слышит телефонный разговор, который ведёт сотрудница. Она пытается продать путёвку, начав с поездки на турецкий курорт; затем, не меняя тона, она очень естественно пытается всучить клиенту другую путёвку — поездку по польским музеям, организованным на месте концентрационных лагерей. Она подробнейшим образом всё расписывает: «Есть поездка в Польшу на выходные, включающая посещение трёх концентрационных лагерей... Есть недельный тур в Польшу, куда входит посещение семи концентрационных лагерей и день шоппинга в Варшаве, а также поездка по всей Польше с посещением всех концентрационных лагерей, включая Аушвиц, но без шоппинга в Варшаве». Она рекомендует клиенту взять тур по всем концентрационным лагерям Польши и тем же резонерским тоном заявляет, что её племянник рыдал в Аушвице. Когда разговор по телефону заканчивается, в кадр попадает герой скетча, неловко мнущийся на стуле в ожидании, когда агент освободится. Когда он пытается протестовать («Не хочу вас обидеть, но звучит это ужасно»), женщина не понимает, в чём проблема («Но ведь случившееся там и было ужасно — разве нет?»). Скетч показывает, что коммерциализация Холокоста притупила чувства израильтян. Он демонстрирует легкомысленное отношение к памяти о Холокоста и то, как историческая травма превращается в историческую достопримечательность.



С 1990-х годов сатирические передачи на израильском телевидении часто критикуют параллель, которую политики правого крыла проводят между Холокостом и арабо-израильским конфликтом. Пародируется множество правых политиков, но чаще всего мишенью сатириков становится премьер-министр Беньямин Нетаньяху. Это — результат того, что Нетаньяху постоянно упоминает о Холокосте, обсуждая палестино-израильский, арабо-израильский, или израильско-мусульманский конфликт. За последнее десятилетие своего пребывания на посту премьер-министра он часто проводил параллели между арабами и нацистами, палестинцами и нацистами, а также сравнивал то, как Иран угрожает Израилю ядерным оружием, с тем, как Гитлер задавался целью истребить еврейский народ. Из-за слов Нетаньяху неоднократно складывалось впечатление, что Иран будет повинен во втором Холокосте.

В мае 2016 года Яир Голан, заместитель Начальника Генерального штаба армии Израиля, произнёс в День памяти жертв Холокоста речь, в которой заявил, что израильтянам стоит внимательно взглянуть на израильское общество и распознать в нём признаки расизма и жестокости: «Что касается памяти о Холокосте, то я помню о пугающих процессах, происходивших в те дни в Европе и особенно в Германии, и меня ужасает то, что я вижу, как сходные процессы идут здесь, в 2016 году». Эта речь потрясла общество и положила конец военной карьере оратора. Нетаньяху был одним из видных политиков, критиковавших Голана и его выступление: он заявил, что Голан «обесценивает Холокост» (Ravid, 2016). То было весьма резкое заявление, учитывая тот факт, что сам Нетаньяху, как уже было отмечено, постоянно политизировал Холокост.

Писатель, комик и телеведущий Ассаф Харель отреагировал на это, сочинив пародию особого рода. В своём вечернем шоу Ассаф Харель (Channel 10, 2015-2016) он разыграл скетч под названием «Господин Холокост». Скетч представляет собой парафраз знаменитой серии детских книг *Господин Мэн Чарльза Роджера Харгривза*. В скетче Харель держит книгу, которая выглядит так, как будто входит в эту серию, но вместо господина Счастливого, господина Щекотуна или любого другого из детских героев, Харель читает книжку под заглавием «Господин Холокост». Герой напоминает рисунки Харгривза (монокромный круг вместо головы и маленькое тельце), но на самом деле это карикатура на Нетаньяху с лиловыми волосами (многие комики и сатирики шутили над тем, какой цвет приобрела в последние годы шевелюра Нетаньяху). Переворачивая страницы книги, на которых изображён герой-Нетаньяху, Харель читает, как будто бы обращаясь к детям: «Господин Холокост жил в большом доме с собакой и множеством слуг. У него были лиловые волосы и большой вес в обществе. С утра до вечера он сопоставлял, пугал и предупреждал: “Всё может повториться. Вот почему вам надо за меня проголосовать”». На одной из следующих страниц нарисована жёлтая звезда,



вылетающая изо рта Нетаньяху (она напоминает жёлтые нагрудные знаки, которые евреи должны были пришивать на одежду). Харель продолжает:

Господин Холокост повторял эти слова, и раз за разом его выбирали. Никто не знал, что с ним станет, если он перестанет их повторять. Однажды вечером он повстречал господина Стражника, который стоял на страже, сопоставлял, и предупреждал, и даже осмелился бить тревогу. Господин Холокост ужасно расстроился: «Холокост мой! Нет у тебя права!! Если кто-то ещё рассуждает о Холокосте, это обесценивание!»

Пока Харель читает эти слова, в кадр попадает карикатура: печальный Яир Голан лежит в постели. За окном, у которого стоит кровать, бушует толпа. Харель заканчивает: «Господин Стражник вернулся домой печальный и понурый; про себя он думал, что больше никогда не будет сравнивать Холокост с социополитическими явлениями, характерными для Израиля. И с этого дня все поняли, что есть лишь один человек, который может предупреждать, пугать, сопоставлять». Пока Харель читает эти слова, в кадре появляется карикатура на Нетаньяху: он обнимает жёлтую звезду, будто она ему принадлежит. «Мораль» этой истории, как будто бы объяснённая детям, подчёркивает лицемерие заявления Нетаньяху о Голане, но также привлекает внимание публики к тому, что, с точки зрения Хареля и других левых, Нетаньяху постоянно использует Холокост как политический инструмент и запугивает израильтян, причём в обоих случаях опирается не на реальные факты, а на своё желание создать атмосферу постоянного страха и тревоги, чтобы победить на следующих выборах.

Высмеивая Гитлера

Текст Шутки о Гитлере рассказывали ещё в подполье во времена торжества нацистского режима (Herzog, 2014; Levin, 2004; Ostrower, 2009). Во время Второй Мировой войны Чарли Чаплин нарисовал его комический портрет в *Великом диктаторе* (1940); в *Продюсорах* (1968) Мел Брукс превратил его образ в карикатуру. С 1990-х годов на западе Гитлера всё чаще высмеивают в кино, литературе, ситкомах и выступлениях стендаперов (Steir-Livny, 2014). За последние двадцать лет интернет превратился в обширное культурное пространство, где потешаются над Гитлером. Хотя использование образа Гитлера как объекта юмора не является уникальным для интернета феноменом, именно здесь тенденция высмеивать Гитлера укрепилась и стала доступна массовой публике, у которой появилась возможность принять в процессе участие (Rosenfeld, 2015).

Интернет-мемы — это группа цифровых объектов, у которых есть общие характеристики (содержание, форма и/или занимаемая позиция), созданных людьми, осведомлёнными о существовании других таких же объектов и распространяемых, воспроизводимых и/или трансформируемых множеством пользователей Интернета (Shifman, 2013). Один из наиболее успешных видов



видеомемов — это так называемые *Пародии на «Бункер»* (В русском прокате этот фильм назывался “Бункер”, по-немецки – *Untergang*, по-английски – *Downfall*. – *Примечание переводчика*) также известные как *Гитлер возмущён* или *Гитлер реагирует на...* Эти мемы входят в группу так называемых «эгалитарных мемов»: мемов, основанных на определённых формулах или жанрах. Пользователи отсылают к конкретной формуле и трансформируют текст (Shifman, 2013).

Феномен появился в августе 2006 года. Испанский интернет-пользователь взял сцену из немецкого художественного фильма *Бункер* (Oliver Hirschbiegel, 2004), в которой Гитлер в конце Второй мировой войны бранит офицеров своего штаба, и добавил пародийные субтитры на испанском, из которых следовало, что Гитлер ругает выпущенный компанией Микрософт авиасимулятор. Англоязычный пользователь выложил на YouTube свою версию этой пародии с английскими субтитрами, сделав шутку доступной для многих других англоговорящих любителей авиационных симуляторов. С этого момента мем подхватывало всё больше и больше пользователей, и сейчас существуют сотни подобных пародий на английском, испанском, китайском, японском и множестве других языков (Ben-Ari, 2014). Пародии посвящены многим темам: политике, экономике, спорту, технологиям и видеоиграм, культурной жизни и повседневным мелочам, злободневным вопросам и незначительным новостям и сплетням. Среди англоязычных пародий, привлёкших внимание наибольшего числа зрителей, есть та, в которой Гитлер возмущён тем, что его забанили в Xbox LIVE, та, в которой он приходит в ярость, когда Усэйн Болт ставит мировой рекорд в беге на 100 метров и та, в которой он не в силах выдержать звук вуззел на Чемпионате мира по футболу 2010 года.

На иврите пародии из серии *Гитлер возмущён* начали появляться в 2009 году и завоевали огромную популярность. В Израиле пародии используются для выражения политического протеста, протеста против ведущихся страной войн, воинской повинности, религиозного принуждения, явлений культуры и проч. Они также затрагивают раздражающие мелочи повседневной жизни израильтян. Кроме того, они очень популярны в качестве шуток «для своих»: старшеклассники делают такие пародии для выпускных вечеринок; отряды Армии обороны Израиля отмечают ими окончание курса подготовки, сотрудники IT-компаний пересылают их друг другу, чтобы привлечь внимание к специфическим проблемам во внутренней деятельности их фирм и т.д.

Самой успешной в Израиле (согласно числу просмотров на февраль 2017 года) стала пародия *Гитлер ищет парковку в Тель-Авиве* (более 241 000 просмотров на май 2019 года). В этой пародии Гитлер возмущается печально известными транспортными проблемами этого города: он злится, что его коллеги не сумели найти в Тель-Авиве ни одного места для парковки, и им пришлось припарковаться на стоянке для велосипедов, а в результате —



заплатить штраф в \$65. Он выставляет из комнаты тех, кто живёт в Тель-Авиве и располагает собственным парковочным местом, а также тех, у кого нет машины, и в яростном монологе начинает жаловаться на собственные проблемы с парковкой. Он кричит, что смотрители парковок — грязные воры: «Все они — одна большая мафия! О чём они думают? В них нет ничего человеческого! Ничего человеческого! Они хуже СС! А все деньги прибирают к рукам продажные чиновники. Они семь лет перекалдывают плитку в одном и том же месте перед муниципалитетом!» Когда нацистский офицер пытается объяснить, что намерения у тель-авивского муниципалитета благие, и планируется введение трёхполосного движения, Гитлер в неистовстве обрывает его. «На черта мне третья полоса? Им надо построить общественную парковку!» Офицер делает ещё одну попытку: «Но, мой фюрер, они строят общественную парковку...» — однако это не помогает. Гитлер беснуется, крича, что на этой новой парковке парковаться можно лишь с 18:30 до шести утра, а когда он утром явился с опозданием на десять минут, ему уже выписали штраф. «И все деньги идут проклятому мэру! Он уже десять лет как мэр! Что он о себе возомнил? Сталин и то лучше!» Гитлер продолжает жаловаться на общественный транспорт: «Два часа! Два часа я проторчал на остановке! А потом два автобуса подъехали одновременно! И что я должен делать? На обоих поехать?» Наконец, сокрушённый, повесив голову, он вслух думает о том, что надо продать машину и переехать в Петах-Тикву (небольшой израильский городок).

Успех мемов из серии *Гитлер* возмущён среди носителей иврита в частности и в сети в целом можно проинтерпретировать, сославшись на комбинацию нескольких теорий юмора: прежде всего — теорию превосходства, теорию утешения и теорию несоответствия. В основе теории превосходства лежит идея, что смеющийся человек чувствует своё превосходство над человеком, ставшим объектом насмешки, и что сам смех может стать орудием активного унижения (опошления) этого человека. Смеющийся человек чувствует себя как победитель в битве. Смех может обеспечить чувство превосходства над другими — не только отдельными людьми, но и группами. Людям нравится принадлежать к группе, превосходящей другие группы. Другой элемент, влияющий на интенсивность смеха и наслаждения — это эмоциональная связь между смеющимся человеком и объектом осмеяния. Если смех вызывает враг, то интенсивность смеха и наслаждения возрастает. Этому соответствует то, как рассматриваемый мем представляет Гитлера неспособным справиться с превратностями повседневной жизни и решить проблему с парковкой. В конце ролика Гитлер всегда сидит, капитулируя, повесив голову. В подобных комических ситуациях неспособность Гитлера как-то справиться с угнетающей его проблемой, а не только возмущаться, увеличивает комичность ситуации (Sover 2009).

Наиболее широко известные визуальные образы Гитлера созданы Лени Рифеншталь в фильме *Триумф воли* (1934). В этом фильме он изображён как



божество: зритель смотрит на него снизу вверх, перед героем сотни почитателей, и кажется, что он наделён безмерным, даже мистическим могуществом (Avisar, 1998; Bartov, 2008). В пародиях из серии *Гитлер возмущён* это «божество» превращается в придиричливого и даже жалкого человечка, нервничающего из-за раздражающих мелочей повседневной жизни. Такие пародии деконструируют любую власть, которую фашизм мог бы ещё иметь в настоящем как недобрая сила, скидывают Гитлера с пьедестала и отнимают у него способность внушать страх. Они нейтрализуют зловещую фигуру Гитлера и позволяют зрителям почувствовать своё превосходство над фашистским фюрером (Reimer, 2015).

Столкнувшись с вопросом о сути этого феномена в Израиле, исследователи культуры отвечают по-разному: одни заявляют, что в современном мире масс-медиа, обрушивающих на нас поток текстов и визуальных изображений, чтобы быть услышанным, надо орать на пределе сил, а иначе протест потонет в море других протестов. Другие говорят, что реальному историческому образу фюрера был присущ комический потенциал, и это объясняет, почему Гитлер становится посмешищем гораздо чаще других диктаторов. Есть и те, кто считает, что у потребителей мема появляется возможность позлорадствовать над Гитлером, поставить его в унижительную ситуацию, в которой он теряет самообладание перед лицом тривиальных проблем. Другие видят в этих пародиях знак зрелости: способность смотреть на Холокост не так, как того требует каноническая память. Это может также быть признаком нормализации: юное поколение хочет отказаться от восприятия Холокоста как табуированной и не подлежащей обсуждению темы — и это один из способов достичь цели (Ben-Ari, 2014; Caril, Shif & Shavit, 2014).

Розенфельд (Rosenfeld, 2015) видит в мемах из серии *Гитлер возмущён* отражение знаменитых теорий юмора: теории превосходства, утешения и несоответствия между изображением и текстом. Однако эти мемы не кажутся ему обоснованной репрезентацией: он полагает, что они способствуют универсализации нацистского прошлого. По мнению Розенфельда, нормальность может подорвать моральность: чем больше люди привыкают смеяться над нацизмом, тем больше опасность, что через какое-то время никто уже не будет принимать его всерьёз. Он сомневается, что пользователи сети способны осмыслять как серьёзные, так и юмористические репрезентации этой темы, и утверждает, что юмористические репрезентации могут затушёвывать более серьёзные.

С моей точки зрения, эти объяснения (и тревоги) могли бы иметь отношение к влиянию пародий из серии *Гитлер возмущён* в мире, но если говорить о памяти о Холокосте и болезненной реакции на него, то Израиль по самой своей природе — совершенно особое место. Как уже говорилось, такие пародии не являются уникальным феноменом израильской культуры, но в Израиле мемы создаются на иврите и потребляются со скоростью и



интенсивностью большей, чем в любой другой точке планеты. Если сопоставить число сделанных и просмотренных видеороликов из этой серии с числом носителей четырёх основных языков, на которых изготавливались подобные мемы (иврит, английский, испанский и польский), то больше всего роликов (на одного носителя языка) производится и просматривается в Израиле. Пародию из серии *Гитлер возмущён* видел один из 6,7 носителей польского языка, один из 7,5 носителей испанского, один из 4,84 английского и 4,14 носителей иврита. Существенно отличается также и количество создателей подобных видеороликов среди носителей иврита, польского, английского и испанского языков: носителей иврита среди них в 10 раз больше, чем носителей польского языка, в 24 раза больше, чем английского и в 40 раз больше, чем испанского.

Поразительный успех этого мема в Израиле подкрепляет догадку, что с точки зрения болезненности темы Холокоста Израиль — уникальное место, где необходимость деконструировать образ Гитлера сильнее, чем где бы то ни было. Израильтяне пропитаны воспоминаниями о Холокосте, эксплуатируемыми агентами коллективной памяти, отыгрывающими Холокост в настоящем. Для многих из них потребность в разрушении мифического, демонического образа Гитлера является механизмом защиты от таких агентов коллективной памяти, настаивающих на оживлении Гитлера как актуальной угрозы для современного Израиля. Такого рода юмор может помочь справиться со страхом и тревогой и является совершенно необходимым инструментом для тех, кто пытается перейти от отыгрывания воспоминаний к их проработке.

Создатели мема глушат (одновременно символически и на самом деле) оригинальную звуковую дорожку, связанную с Гитлером, Третьим рейхом и действиями абсолютного зла и, поступая так, «выключают» травматические события. Они заменяют саундтрек травмы саундтреком повседневной жизни Израиля. Несовпадения между изображением — громкой бранью на немецком языке, — и «переводом» на английский или иврит создают юмористический текст, который является провокацией, направленной против канонической памяти о Холокосте, и защитным механизмом, спасающим от порождаемой этой памятью тревоги.

Заключение

Анализ приведённых текстов (лишь нескольких примеров гораздо более широкой дискуссии о связанном с Холокостом юмором в израильской культуре) позволяет утверждать, что появляющиеся в израильской культуре с 1990-х годов пародийные тексты на иврите, касающиеся темы Холокоста, представляют собой здоровую и необходимую эволюцию коллективной памяти. Большинство из них создано представителями молодого поколения израильтян в качестве реакции на «отыгрывание» памяти о Холокосте в Израиле. Их авторы используют пародию, чтобы попытаться проработать травму, деконструировать предпосылки страха и сделать для израильского

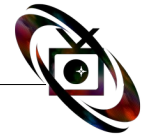


общества очевидной профанацию памяти о Холокосте в Израиле. Они дают выход раздражению и способствуют укреплению согласия среди молодых израильтян, противостоящих официальным представителям коллективной памяти, а также смягчают напряжённость и тревогу, являющиеся коллективной посттравматической реакцией на Холокост. Они пытаются исправить и изменить общество, указать на его общие недостатки и на специфические манипуляции, осуществляемые в ходе мемориальной работы с травмой.

В противовес израильским противникам «новой памяти», автор статьи полагает, что эти новые тексты не «обесценивают» и не «унижают» Холокост. Молодёжь не смеётся над Холокостом и не предаёт его забвению; напротив, молодые люди демонстрируют, как память о Холокосте становится неотъемлемой частью их идентичности; клеймо этой памяти поставлено на их души, и пробуждаемая им тревога понуждает прибегать к чёрному юмору: не потому, что они отстранились от памяти, а потому, что не могут отстраниться от травмы.

Список литературы / References

- Alexander, J. C. (2009). Toward a Theory of Cultural Trauma. In J. C. Alexander (Ed.), *Cultural Trauma and Collective Identity* (pp. 1–30). University of California Press.
- Avisar, I. (1998). *Screening the Holocaust*. Indiana University Press.
- Azaryahu, M. (1995). *Tiksei medina (State Rituals)*. Bialik Institute [Hebrew].
- Bakhtin, M. (1993). *Rabelais and His World*. Indiana University Press.
- Bar-Tal, D. (2007). *Lihiyot im haconflict (Living with the Conflict)*. Carmel [Hebrew].
- Bartov, O. (2008). *Hayehudi ba-kolnoa (The Jew in Cinema)*. Am Oved. [Hebrew].
- Ben-Ari, G. (2010, 0226). 'Hitler matza hanaya,' ('Hitler Found a Parking Space'). Yediot Aharonot. <http://e.walla.co.il/?w=/267/1819879>
- Berger, A. L., & Berger, N. (2011). *Second Generation Voices: Reflections by Children of Holocaust Survivors and Perpetrators*. Syracuse University Press.
- Bhabha, H. K. (1994). The Other Question: Stereotype, Discrimination, and the Discourse of Colonialism. In H. K. Bhabha (Ed.), *The Location of Culture* (pp. 66–84). Routledge.
- Blacher Cohen, S. (Ed.). (1987). *Jewish Wry: Essays on Jewish Humor*. Indiana University Press.
- Boskin, J., & Dorinson, J. (1985). Ethnic Humor Subversion and Survival. *American Quarterly Special Issue: American Humor*, 37.1, 81–97.
- Brook, V. (2001). Virtual Ethnicity: Incorporation, Diversity, and the Contemporary 'Jewish' Sitcom. *Emergences: Journal for the Study of Media & Composite Cultures*, 11(2), 269–285. <https://doi.org/10.1080/10457220120098991>
- Brook, V. (2003). *Something Ain't Kosher Here: The Rise of the 'Jewish' Sitcom*. Rutgers University Press.



- Caril, A., Shif, E., & Shavit, A. (2011, May 2). *Zohakim miTahat laSfam: Humor haShoah mehaHamishia Hakamerit vead Eretz Nehederet* (Holocaust Humor: From the Hahamishia Hakamerit to Eretz Nehederet). Walla. <http://e.walla.co.il/?w=/267/1819879>
- Chaitin, J. (2007). 'Yeladim veNechadim shel Nizolim Mitmodedim im haShoah' ('Children and grandchildren of Holocaust survivors deal with the Holocaust'). In Z. Solomon & J. Chaitin (Eds.), *Yaldut bezel haShoah* (Childhood in the Shadow of the Holocaust) (pp. 418–435). Hakibbutz Hameuhad.
- Davies, C. (1991). Exploring the thesis of the self-deprecating Jewish sense of humor. *Humor – International Journal of Humor Research*, 4(2), 189–209. <https://doi.org/10.1515/humr.1991.4.2.189>
- Dolev, I. (2010). Ma Pitom Hitler [Why Hitler?]. *Haaretz*, 36–38.
- Ebbrecht, T. (2010). Migrating Images: Iconic Images of the Holocaust and the Representation of War in Popular Film. *Shofar*, 28(4), 86–103.
- Elkana, Y. (1988). Bizchut hashichecha ('The Need to Forget'). *Ha'aretz*.
- Epstein, L. J. (2002). *The Haunted Smile: The Story of Jewish Comedians in America*. Public Affairs.
- Evron, B. (2011). The Holocaust – a danger to the people. In *Athens and Oz*. (pp. 82–104). Tel-Aviv.
- Feldman, J. (2008). *Above the Death Pits, Beneath the Flag: Youth Voyages to Poland and the Performance of Israeli National Identity*. Berghahn Books.
- Figley, C. (Ed.). (1995). *Compassion Fatigue: Coping With Secondary Traumatic Stress Disorder In Those Who Treat The Traumatized*. Brunner/Mazel.
- Freud, S. (1928). Humour. *The International Journal of Psychoanalysis*, 9, 1–6.
- Freud, S. (1978). *Meever la-oneg ve-masot aherot* (Beyond the Pleasure and Other Works). Dvir.
- Freud, S. (1990). *Jokes and their relation to the unconscious*. WW Norton & Company.
- Freud, S. (2002). *Hatipul ha-psychoanaliti* (Psychoanalysis Treatment). Am Oved.
- Garrick, J. (2006). The Humor of Trauma Survivors: Its Application in a Therapeutic Milieu. *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma*, 12(1–2), 169–182. https://doi.org/10.1300/J146v12n01_09
- Gilbert, C. J. (2013). Playing With Hitler: Downfall and Its Ludic Uptake. *Critical Studies in Media Communication*, 30(5), 407–424. <https://doi.org/10.1080/15295036.2012.755052>
- Goldberg, A. (2000). Introduction. In D. LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*. Johns Hopkins University Press.
- Greenspoon, L. G. (Ed.). (2011). *Jews and Humor*. Purdue University Press.
- Gutwein, D. (2009). The Privatization of the Holocaust: Memory, Historiography, and Politics. *Israel Studies*, 14(1), 36–64.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. University of Chicago Press.
- Hall, S. (1980). Encoding/Decoding. In S. Hall (Ed.), *Culture, Media, Language* (pp. 128–138). Hutchinson.
- Herzog, R. (2011). *Dead Funny: Telling Jokes in Hitler's Germany*. Melville House.
- Hirsch, M. (1996). Past Lives, First Memories in Exile. *Poetics Today*, 17, 659–667.
- Kimmerling, B. (2006). The Continuation of Israeli-Palestinian Conflict by "Academic" Means: Reflections on the Problematiques of Publishing Books and Reviewing Them. *Contemporary Sociology: A Journal of Reviews*, 35(5), 447–449. <https://doi.org/10.1177/009430610603500502>



- Kotler, S. (2015). *Folklore in the Age of Internet: The Interaction between Hitler Gets Angry Memes and Israeli Culture*. [A thesis as part of the requirements for a Master's degree, supervised by Prof. Hagar Salamon,]. Hebrew University of Jerusalem.
- LaCapra, D. (2000). *Writing History, Writing Trauma*. Johns Hopkins University Press.
- Levin, I. (Ed.). (2004). *Mi'ba'ad la'dmaot (Through the tears: Jewish humor under Nazi regime)*. Yad Vashem.
- Lewis, P. (1993). Three Jews and a Blindfold: The Politics of Gallows Humor. In A. Ziv & A. Zajdman (Eds.), *Semites and Stereotypes* (pp. 47–57). Greenwood Press.
- Lipman, S. (2014). *Can A Swastika Be Funny?* The Jewish Week.
http://www.thejewishweek.com/features/can_swastika_be_funny
- Lubin, O. (2006). *Isha koret isha (Woman Reading Women)*. Haifa University/Zmora Bitan.
- Lynch, O. H. (2002). Humorous Communication: Finding a Place for Humor in Communication Research. *Communication Theory*, 12(4), 423–445. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2002.tb00277.x>
- Mechman, D. (1997). *Post Zionot vevaShoah (Post-Zionism and Holocaust)*. Bar Ilan University Press.
- Meyer, J. C. (2000). Humor as a Double-Edged Sword: Four Functions of Humor in Communication. *Communication Theory*, 10(3), 310–331. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2000.tb00194.x>
- Meyers, O., Neiger, M., & Zandberg, E. (2014). *Communicating Awe: Media Memory and Holocaust Commemoration*. Palgrave MacMillan Memory Studies.
- Milner, I. (2003). *A Torn Past (Kirey Avar)*. Am Oved.
- Mor, S. (2009). Izuv moadei hazikaron shel medinat yisrael (Israel's Memorial Days: An Arena for Cultural Wrestling). *Alei Moed*, 27, 25–29.
- Nora, P. (1993). Bein zicaron ve-historia (Between Memory and History). *Zmanim*, 43, 5–13.
- Ofer, D. (2009). The Past That Does Not Pass: Israelis and Holocaust Memory. *Israel Studies*, 14(1), 1–35.
- Ohana, D., & Wistrich, R. (Eds.). (1996). *Mitus ve-zikaron (Myth and Remembrance)*. Van Leer.
- Oring, E. (2003). *Engaging Humor*. University of Illinois Press.
- Ostrower, H. (2009). *Lelo humor hainu mitabdim (If Not for Humor, We Would Have Committed Suicide)*. Yad Vashem.
- Palmer, J. (2003). *The Logic of the Absurd: On Television Comedy*. BFI.
- Parody. (1989). In *Oxford Dictionary. Second Edition*.
- Porat, D. (2011). *Café ha'boker ba'rayach ashan: Mifgashim shel ha'yishuv va'ha'hevera ha'yisraelit im ha'shoah va'nitzoleha (The Smoke-Scented Coffee: The Encounter of the Yishuv and Israeli Society with the Holocaust and its Survivors)*. Yad Vashem and Am Oved. [Hebrew].
- Ravid, B. (2016, May 8). 'Netanyahu al neum sgan haramatcal yair golan: Dvaraiv mekomemim vegormim lezilut hashoah' ['Netanyahu on the speech of the deputy chief of staff Yair Golan: His remarks are outrageous and cheapen the Holocaust']. Ha'aretz.
<http://www.haaretz.co.il/news/politics/1.2937286>
- Rosenfeld, A. (2013). *The End of the Holocaust*. Indiana University Press.
- Rosenfeld, G. D. (2015). *Hi Hitler: How the Nazi Past Is Being Normalized in Contemporary Culture*. Cambridge University Press.



- Rosenthal, P. A., & Rosenthal, S. (1980). Holocaust Effect in the Third Generation: Child of Another Time. *American Journal of Psychotherapy*, 34(4), 572–580. <https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.1980.34.4.572>
- Segev, T. (1991). *HaMillion haShviyi (The Seventh Million)*. Keter. [Hebrew].
- Shapira, A. (1997). *Yehudim yeshanim, yehudim hadashim (New Jews, Old Jews)*. Am Oved. [Hebrew].
- Shifman, L. (2008). *Haars, Hafreha ve-haima hapolaniya (Social Conflicts and Humor on Israeli Television 1968-2000)*. Magnes Press. [Hebrew].
- Shifman, L. (2013). *Memes in Digital Culture*. MIT Press.
- Simon, W. C. (1990). Welles: Bakhtin: Parody. *Quarterly Review of Film and Video*, 12(1–2), 23–28. <https://doi.org/10.1080/10509209009361336>
- Simpson, P. (2003). *On the Discourse of Satire: Towards a Stylistic Model of Satirical Humor*. John Benjamin's Publishing Company.
- Solomon, Z., & Chaitin, J. (Eds.). (2007). *Yaldut bezel haShoah (Children in the Shadow of the Holocaust)*. Hakibbutz Hameuchad. [Hebrew].
- Sover, A. (2009). *BeDarco shel haAdam haZohok (The Pathway to Human Laughter)*. Carmel.
- Sover, A. (2015). *Jewish humor*. Oxford Bibliographies. <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199840731/obo-9780199840731-0117.xml?rsk= fmdMmn&result=32>
- Steir-Livny, L. (2014). *Har hazikaron yizkor bimkomi (Let the Memorial Hill Remember: Holocaust Representations in Israeli Popular Culture)*. Resling. [Hebrew].
- Steir-Livny, L. (2015). *Hitler Rants parodies*, ISHS conference. Oakland.
- Steir-Livny, L. (2017). *Is It O.K to Laugh about it? Holocaust Humour, Satire and Parody in Israel Culture*. Vallentine Mitchell Press.
- Wisse, R. R. (2013). *No Joke: Making Jewish Humor*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400846344>
- Yablonka, H. (2001). *Medinat Israel neged Adolf Eichmann (The State of Israel vs. Adolf Eichmann)*. Yediot Aharonot. [Hebrew].
- Yablonka, H. (2008). *Harhek mehamesila: Ha-mizrahim ve-haShoah (Off the Beaten Track: The Mizrahim and the Holocaust)*. Miskal-Yedioth Aharonot Books. [Hebrew].
- Young, J. E. (1993). *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. Yale University Press.
- Yuran, N. (2001). *Arutz shtayim: Hamamlachtiyut ha-hadasha (Channel 2: The New Statism)*. Resling. [Hebrew].
- Zandberg, E. (2006). Critical laughter: Humor, popular culture and Israeli Holocaust commemoration. *Media, Culture & Society*, 28(4), 561–579. <https://doi.org/10.1177/0163443706065029>
- Zandberg, E. (2015). “Ketchup Is the Auschwitz of Tomatoes”: Humor and the Collective Memory of Traumatic Events: “Ketchup Is the Auschwitz of Tomatoes”. *Communication, Culture & Critique*, 8(1), 108–123. <https://doi.org/10.1111/cccr.12072>
- Ziv, A. (1996). *Personality and Sense of Humor*. Papyrus. [Hebrew].
- Ziv, A. (Ed.). (1998). *Jewish Humor*.



The Reflection of Traumatic Memories in Estonian Autobiographical Comics

Liisi Laineste (a); Maria V. Semykolennykh (translator) (b)

(a) Estonian Literary Museum. Tartu, Estonia. Email: [liisi\[at\]folklore.ee](mailto:liisi[at]folklore.ee)

(b) Russian Christian Humanitarian Academy. Saint-Petersburg, Russia.
Email: [maria.semikolennykh\[at\]gmail.com](mailto:maria.semikolennykh[at]gmail.com)

Abstract

Humour has been celebrated as a way to cope with trauma – through disaster jokes, wartime humour and death-related humour in general, the joke-tellers alleviate the painful experiences and memories of these. But there is another side to this coin. Humour may trivialise the negative experience, especially because black humour is not only the priority of the victims. It can be shared by both those who lived through the trauma as well as those that caused it, e.g. the oppressors themselves. The way this trivialises the trauma is obvious: we laugh at others' suffering, hence we don't take it seriously.

Standard theories of humour state that in order for a situation to generate humour, a certain tension or conflict combined with some distance from it is needed. At the same time, humour has been created also under difficult situations and extreme danger, which is the case with war humour. Its format can vary – be it verbal or visual – but the content carries similar features. This article describes the main features of humorous reminiscence of the WWII in Estonian post-war comic books. I will look more closely at two such examples from a collection of Estonian life stories. The first is a comic fictitious life story titled “Refugee: Refugee life in pictures” published in a refugee camp in Germany in 1946, very popular at its time. The other was first published only in 2006, but written in 1948, and is a comic depiction of war-time life as seen by the author Raoul Edari who fled to Germany during WWII. The material will lend grounds to discuss the influence of trauma and its humorous representation.

Keywords

Trauma; Humour; WWII; Estonia; Autobiographical Comics



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Отражение травматических воспоминаний в эстонских автобиографических комиксах

Лайнесте Лииси (а); Семиколенных Мария Владимировна (переводчик) (б)

(а) Эстонский литературный музей. Тарту, Эстония. Email: [liisi\[at\]folklore.ee](mailto:liisi[at]folklore.ee)

(б) Русская христианская гуманитарная академия. Санкт-Петербург, Россия.
Email: [maria.semikolennykh\[at\]gmail.com](mailto:maria.semikolennykh[at]gmail.com)

Аннотация

Юмор — признанный способ справиться с травмой. Шутки о катастрофах, военный юмор и юмор, в целом связанный со смертью, смягчает для шутников болезненный опыт и воспоминания о нём. Но у медали есть и другая сторона: юмор может опошлить болезненный опыт, в особенности потому, что чёрный юмор — прерогатива не одних только жертв. Такими шутками могут обмениваться как люди, пережившие травму, так и те, кто нанёс её (например, сами угнетатели). То, каким образом происходит опошление травмы, очевидно: мы смеёмся над чужими страданиями, поскольку не принимаем их всерьёз.

Согласно общепризнанным теориям юмора, для восприятия ситуации как смешной необходимо определённое напряжение или конфликт. В то же время существуют примеры, когда юмор создавался также в сложных — и крайне опасных — ситуациях, например, военный юмор. Форматы могут различаться (юмор может быть вербальным или визуальным), но для содержания характерны одни и те же особенности. В статье пойдёт речь об основных характерных чертах юмористических воспоминаний о Второй мировой войне в эстонских послевоенных комиксах. Я рассмотрю подробнее два примера из эстонского фонда биографических произведений. Первый — комикс-биография под заглавием «Беженец: жизнь беженца в картинках», опубликованный в немецком лагере беженцев в 1946 году и пользовавшийся в своё время огромной популярностью. Вторым комикс был создан в 1948 году, но впервые опубликован лишь в 2006. Жизнь во время войны описывается в нём глазами автора, Рауля Эдари, во время Второй мировой войны бежавшего в Германию. Изложенный материал позволит обсудить влияние травмы и её юмористическое отображение.

Ключевые слова

травма; юмор; Вторая мировая война; Эстония; автобиографические комиксы



Это произведение доступно по лицензии [Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Введение

Травма и юмор — два понятия, на первый взгляд не имеющие ничего общего, и может показаться, что соединять их — значит проявлять бесчувственность и легкомыслие. Однако на деле между ними существует корреляция; удивляющая и шокирующая некоторых, она, тем не менее, дарует другим надежду и утешение. По-видимому, различные реакции на образцы связанного с травмой мрачного юмора позволяют, помимо прочего, отразить различные степени эмоциональной вовлечённости в травматичную ситуацию, а также определённый вкус к «безвкусному» юмору (Kuipers, 2008). Вне зависимости от суждения наблюдателя, юмористические высказывания по поводу таких травмирующих событий, как Холокост, теракт 11 сентября или ураган Катрина вполне естественно следуют за произошедшим; их невозможно игнорировать. Неясно, насколько долго травма продолжает являться триггером для шуток (хотя пока что не был установлен момент, после которого травматический опыт уже не может быть легитимным источником новых шуток), но, по-видимому, между двумя этими явлениями существует несомненная корреляция.

Данное исследование касается двух эстонских комических (авто)биографий, созданных сразу после Второй Мировой войны и происшедшей во время неё вынужденной миграции. В статье обсуждается идея функциональности юмора с точки зрения юмористического/серьёзного, художественного/нехудожественного и частного/общественного измерений. В статье также делается попытка объяснить, каким образом травматический опыт находит выражение в неизбежно юмористическом, казалось бы, «низком» и в целом сомнительном жанре книги-комикса (см. также Hutcheon, 1999; Moreno-Nuno, 2009). И наконец, в научной литературе не хватает исследований, анализирующих юмористические элементы в реакции на травматические события прошлого: если не считать недавней работы Яна Хованца (Chovanec, 2019) о юморе после крушения Титаника, предметом анализа становятся в основном современные юмористические высказывания о недавних трагических событиях, например, смеховая реакция на теракт 11 сентября (Ellis, 2002), шутки, последовавшие за гибелью принцессы Дианы (Davies, 2003), шутки, связанные со скандалом, разразившемся вокруг растлителя Джерри Сандаски (Blank, 2016). Данная статья, рассматривающая два исторических прецедента в их историческом / архивном контексте с целью продемонстрировать, как авторы разрешают дилеммы «юмористическое / серьёзное», «художественное/реалистическое» и «частное/общественное», восполняет этот пробел.

Используемый подход имеет ещё большую важность в контексте обсуждения юмора в мире, находящемся в процессе глобализации, где стандарты и вкусы в области юмора разнятся, что может иметь существенные и трагиче-



ские последствия (см., например, Lewis, 2007). Чтобы лучше изложить идеи, затрагиваемые в этой работе, я дам краткий очерк теорий юмора и связанных с ними определений, а также расскажу о контексте подобных шуток в Эстонии и во всём мире.

Юмор

Юмор – признанный способ справиться с травмой. Обрдлик (Obrdlik, 1942, р. 715) рассказывает своего рода современную легенду: историю о чешской деревне, где во время Второй мировой войны представители гестапо нашли повешенную курицу с запиской на шее: «Лучше покончить с жизнью, чем нести яйца для Гитлера». Такого рода мрачный юмор, признаёт Обрдлик, позволяет шутникам оценить ситуацию в целом и помнить о том, что страдания временны. Подобный юмор он называет «знаком боевого настроения и духа сопротивления» и приходит к выводу, что на самом деле чистейший юмор рождается из печального опыта, связанного с горем и скорбью (Obrdlik, 1942, р. 716). О юморе как стратегии использования собственного опыта и обретения контроля сообщалось в контексте шуток о катастрофах (Kuipers, 2002), скандалов вокруг знаменитостей (Blank, 2013), военного юмора (Stokker, 1995) и в целом юмора, связанного со смертью (Narvaez, 2003). О юморе также говорят, прибегая к метафоре «меча и щита»: шутку можно использовать как оружие против обидчика, а также для защиты от нападения (Helmy & Frerichs, 2011). В обоих случаях юмор оказывается функциональным феноменом, который люди «используют» для достижения конкретной цели – как оружие либо в качестве своего рода утешения или терапии.

С другой стороны, вопрос о функциях юмора ставили исследователи, использующие диахронический и компаративистский подходы. В частности, работы Дэвиса (Davies, 1998; 2011) и Оринга (Oring, 2003) показывают, что отношения между юмором и социальным окружением (например, проявляемой в реальности агрессией или ситуацией конфликта) далеко не так просты. Несомненно, шутка – это социальный факт в том смысле, что она представляет собой грань конкретного социального мира, а потому её нужно анализировать на коллективном уровне, то есть как отражение вкусов и взглядов не отдельного индивида, а, скорее, особой группы или общества в целом (Davies, 2011, pp. 4–5). Но рассуждения и споры о природе юмора (Laineste, 2011), о том, что делает юмор хорошим и приемлемым (Kuipers, 2008) и кто имеет право шутить (Kramer, 2011), не дают исследователям забыть о сложности этого явления. Из этого можно заключить, что юмор, в лучшем случае, держит перед обществом кривое зеркало (Davies, 1998, р. 13; ср. Dundes, 1969 / 2007) и имеет для обменивающихся шутками людей разнообразное, определяемое контекстом значение.

Рассуждая о юморе, Платон и Аристотель (а позднее Гоббс – краткий очерк см. Carrell, 2008, р. 306) заложили основы *теории превосходства*,



согласно которой мы смеёмся над теми, кого хотим унижить. С этих пор часть исследователей считает, что юмору присуща агрессия. Подчёркивающая функциональность юмора метафора «меча и щита» порождена этим подходом. Социологи выдвигают три основные гипотезы о функциональности юмора: юмор используется, чтобы (1) поддерживать общественный порядок (нарушители высмеиваются и тем самым унижаются; аутсайдеры изгоняются за счёт усиления норм и укрепления границ группы), (2) сплачивать группу (совместным смехом) и (3) обеспечивать снятие напряжённости в конфликтной или стрессовой ситуации. В то же время юмор предполагает определённое отстранение от реальности, подкрепляемое понятием о неуместности (впервые предложено Кантом; *ibid.*, 308). Рассуждения о функциях в значительной степени спекулятивны, но в то же время весьма соблазнительны. Знать, почему нечто представляет собой именно то, что представляет, означает добраться до самой сути дела. Однако этот подход пользовался наибольшей популярностью в середине XX века, а сейчас распространённый тогда вопрос «почему?» сменился более аккуратным «как?» Тем не менее, это не означает, что исследователи вовсе отказались от идеи точно определить функции юмора. Так, в работе, основанной на изучении шуток об урагане Сэнди 2012 года, было предложено интерпретировать юмор как функцию пространственной, временной и эмоциональной близости к несчастью (McGraw et al, 2014). Авторы утверждают, что дистанция — не слишком близкая и не слишком большая, — создаёт «зону наилучшего восприятия комического», а происходит это, когда психологическая дистанция между людьми и трагедией достаточно велика, чтобы защитить от прямой угрозы (появляется то, что исследователи называли «безобидным насилием»), но не настолько велика, чтобы ситуация стала совершенно безобидной и безопасной.

Существует множество профессиональных и непрофессиональных терминов для описания тех видов юмора, которые сопровождают травматическое событие либо следуют за ним, и в данной статье использоваться будет понятие «чёрного» или «висельного» юмора.

Согласно определению висельного юмора — это насмешка над смертью, опасными и угрожающими жизни ситуациями (Nilsen & Nilsen, 2014, pp. 254-256). Чёрный юмор или чёрная комедия¹ — комедийный стиль, иронизирующий над темами, обычно считающимися серьёзными или табуированными (не обязательно только над смертью); в последнее время термин «чёрный юмор» используется, пожалуй, чаще, чем понятие «висельный юмор»². Однако в большинстве случаев понятия чёрного и висельного юмора можно считать синонимичными (Encyclopedia Britannica, March 18, 2019). «Мрачный юмор» можно описать как юмор, нарушающий социальные

1 Если понятие чёрной комедии имеет подчёркнуто перформативный смысл, то «чёрный юмор» — термин более общий.

2 Введение понятия «чёрного юмора» приписывают французскому сюрреалисту Андре Бретону (в «Антологии чёрного юмора», *Anthologie de l'humor noir*, 1940/1997).



конвенции, когда такие темы, как смерть, болезнь или иные серьёзные несчастья изображаются в оскорбительном свете (Beer mann, 2014, pp. 691–693). В США этот жанр приобрёл популярность в конце 1950-х: в нём работали представители группы, известной как *Sicknicks* (*The Sicknicks* 1959). Среди других, не столь часто встречающихся альтернатив находится «безвкусный юмор» — эмический термин для юмористического описания табуированных тем (как в случае *alt.tasteless* («крайне вульгарного»)) [см. *Encyclopedia Dramatica*, March 18, 2019] и «извращённого юмора» — эти два термина в научном дискурсе обычно не используются). Понятие «сомнительного юмора» отсылает к содержанию, затрагивающему темы, которые могут быть сочтены безвкусными или чрезмерно вульгарными, в особенности когда речь заходит о сексе, конкретной этнической группе или гендере (*Urban Dictionary*, March 12, 2019). «Синий юмор» в значительной степени сфокусирован на таких темах, как нагота, секс, гомофобия и расизм (Rock, 2013), тогда как «коричневый юмор» — на телесных отправлениях, прежде всего скатологических и зачастую подаваемых в политическом контексте (что можно видеть, например, в юморе, связанном с Брекситом, шутках о Трампе; см. Chiaro, 2018).

Хотя многие из этих терминов взаимосвязаны и отчасти пересекаются друг с другом (Beer mann, 2014, p. 692), а также с общими понятиями непристойности и оскорбительности, юмор отличается от оскорбления тем, что он тоньше и вовсе не обязательно ставит своей целью нанести обиду — вместо этого он стремится предоставить развлечение, а также стать выражением социальной критики. Другой вывод, который можно сделать из существования множества терминов, состоит в том, что это явление важно для людей. То, что шутки о катастрофах вполне естественным образом во множестве появляются в тяжёлые времена, заметно, например, по *Sickipedia*¹ — сетевому проекту, участники которого собирают примеры всех высказываний, которые, возможно, безвкусны, но тем не менее смешны. Быстрое распространение висельного юмора — скорее правило, чем исключение, и в современном мире, находящимся в процессе глобализации и подключённом к интернету эта тенденция усиливается (например, глобальный цикл обмена в интернете шутками о террористических атаках 11 сентября рассматривался как первый случай быстрого распространения чёрного юмора в сети). Даже до интернета катастрофы провоцировали шутки (например, крушение Титаника в 1912 году, см. Chovanec, 2019; кораблекрушение в 1994 году в Эстонии, катастрофа шаттла «Челленджер» в 1986 году, см. Smyth, 1986, etc.).

Вынужденная миграция и её эстонский контекст

Многим покажется, что невозможно рассматривать болезненный опыт войны и последующего принудительного переселения как «повод для смеха». Подобная миграция — например, в форме мобилизации или депортации, —

1 <http://www.sickipedia.net/>



несомненный источник травмы. Она предполагает вырывание людей из привычного окружения и попытки приспособиться к новым, зачастую недружелюбным обстоятельствам. В частности, население мест, куда переселяются мигранты, часто рассматривает их как «других» и выражает свое негативное отношение на деле, на словах и в общем отчуждённом настрое.

Представляется, что в Эстонии травма, несправедливость и юмор тесно связаны. Уже в XIX веке, когда в Эстонии были собраны первые фольклорные юмористические тексты, заметно было, что в сказках критикуются высшие классы, а шутки о помещиках и духовенстве входили в число наиболее распространённых категорий юмора (Laineste, Jonuks & Fiadotava, 2019). Если мы сузим контекст до миграции и её последствий, то также сможем обнаружить множество примеров их юмористической интерпретации.

История Эстонии неоднозначна и полна трудностей: она даёт множество поводов для чёрного юмора. В конце Второй мировой войны политическая ситуация в Эстонии определялась, в основном, борьбой за её территорию между советскими и немецко-фашистскими войсками. По подсчётам историков, в целом около 100000 эстонцев служило в Красной Армии и вооружённых силах Германии — это остаётся травматичной и часто затрагиваемой в эстонских биографиях темой (например, Kõresaar, 2011). Поскольку треть этих солдат была завербована Советами в Красную Армию, тогда как оставшиеся две трети служили в немецких войсках, члены одной семьи и друзья часто оказывались по разные стороны фронта, и брат шёл на брата вне зависимости от их идеологических убеждений. Эта тема (как форма глубинной культурной памяти, Wertsch, 2009) всё ещё обсуждается в ходе современных общественных дискуссий об истории XX века. Более субъективные рассказы об истории, например в форме народных побасенок (скажем, весьма распространённые в конце войны слухи о фабрике, на которой готовят колбасу из человечины), добавляют тем трагическим событиям эмоциональную окраску (Kalmre, 2007, p. 144). Поскольку во время и после войны контакты с отличающимися, несущими угрозу «другими» становились чаще, их странные обычаи, гигиенические привычки и внешность превращались в источник напряжённости, которая проявлялась в том числе и в юморе. Во время и после Второй Мировой войны по обеим сторонам фронта печатались карикатуры, на которых изображались отправившиеся на войну солдаты, возвращающиеся домой калеками (см., например, Laineste & Lääne, 2015, p. 235). На карикатуре 1943 года изображён прибывший в Эстонию русский переселенец, которому привратник напоминает вытереть ноги, прежде чем выйти на улицу, чтобы не запачкать мостовую (p. 240). Для местного населения взаимодействия с агрессивным «другим» были, вне сомнения, травматичны, и это очевидно при изучении отображения в фольклоре того времени и последовавшего за ним исторического периода.

Немецкие лагеря беженцев были неприятным местом. В 1945 году, после Ялтинской конференции, эстонцы были рассеяны по разным лагерям



на территории Германии. Лагерь для «перемещённых лиц» были организованы ЮНРРА (Администрация помощи и восстановления Объединённых Наций) для тех, кто не хотел возвращаться в Эстонию. Тогда как в большинстве лагерей находились люди разных национальностей, население расположенного в американской зоне Южной Германии лагеря Гайслинген состояло в основном из эстонцев. В период наиболее интенсивного использования лагеря там проживало больше 5000 эстонцев (Merivoo-Parro & Jürisson, 2014). Людям, находившимся в лагере, было предоставлено бесплатное жильё и питание, но во многих других отношениях они были ущемлены в правах. Им приходилось работать на военных производствах, не по специальности; работа была тяжёлой, а зарплата — низкой. Однако в стенах лагеря у них были некоторые права, позволявшие организовывать и улучшать условия жизни: они устраивали школы для детей и занимались культурной деятельностью (хор, газета, театр и проч.). В 1946 году немцы хотели закрыть лагерь: продуктовые пайки были сокращены для того, чтобы беженцы добровольно покинули лагерь и вернулись в Эстонию. Однако этого не произошло: перемещённые эстонцы предпочитали эмигрировать в такие страны, как Австралия, США, Великобритания, Канада, Аргентина и Бельгия.

Никто не воспринял бы эту ситуацию как забавную. Однако люди шутили и после Второй мировой войны. Помимо юмористических произведений других жанров, созданы были и два комикса о перемещённых лицах: авторами одного были Арнольд Сепп и Эндель Кёкс, а второго — Рауль Эдари. Описывая жизнь в лагерях мигрантов в 1940-х годах, они размышляют о трудностях и унижениях перемещённых лиц. Помимо прочего, речь идёт о частых и зачастую ненужных медицинских осмотрах (Kõks & Sepp, 1943 / 2014, p. 76); абсурдных способах убить время, организовывая комитеты и оценивая качество жизни в лагере (pp. 68–69); эти истории часто ставят в равной степени трагический и комический вопрос: «Что с ними будет дальше?»¹

Анализ

«Беженец: жизнь беженца в картинках» (1947, переиздан в 2014)

Книга, написанная в 1947 году в лагере беженцев Гайслинген, начинается с посвящения Адаму как «первому в мире перемещённому лицу». Март Муракас, его жена Дьюли и двое их детей прибывают в лагерь. Авторы, Сепп и Кёкс, красочно и с хорошим чувством юмора описывают подчас мучительную и приводящую в замешательство повседневную жизнь перемещённого лица, Марта Муракаса. На первой иллюстрации затрагивается главная проблема, с которой сталкивается каждый беженец: переосмысление своей идентичности. Прибыв в чужую страну, новое и обычно враждебное окру-

¹ Схожий феномен можно обнаружить в культуре Латвии, где относящиеся к послевоенному периоду рисунки Ирины Пильке легли в основу документального анимационного фильма «Глазами чижка» (вышел на экраны в 2007 году).



жение, беженец должен был найти себе место в обществе. Прежде всего перемещённое лицо опрашивает немецкий чиновник, задающий вопросы об имени, дате рождения, членах семьи и профессии (с. 27). Услышав, что в «прошлой жизни» герой был бухгалтером, чиновник пишет в его документах: *Also, Hilfsarbeiter!* — то есть, разнорабочий.

Обычно перемещённые лица жили в лагерях или (по крайней мере, в начальный период пребывания в стране) расселялись в частных домах. В последнем случае им приходилось платить хозяину за аренду. Март Муракас сначала был жильцом Фриды Клапперштрох — он с семьёй поселился в крошечной комнатке на чердаке и был вынужден подчиняться ряду строгих правил. Членам семьи разрешалось ходить по дому только в носках, чтобы не повредить паркетные полы, им не разрешалось принимать ванну, поскольку стены могли облупиться из-за повышенной влажности, пользоваться кухней; приглашать гостей также было строго запрещено. Помимо арендной платы Марту приходилось платить за такие нелепости, как «использование ключа от входной двери и позднее возвращение» (с. 36). Однако самой важной комнатой в доме являлась уборная, правилам пользования которой хозяйка во всех подробностях обучает семейство:



Рис. 1 | Fig 1 Kõks & Sepp, 2014, p. 37.



...Остарбайтеры могли пользоваться этим помещением лишь считанные минуты и лишь в определённое время дня. Фрида Клаппершторх лично объяснила им, как пользоваться соответствующей техникой и приспособлениями, проведя для членов семьи Муракас поучительную демонстрацию (с. 37).

Жизнь в лагере была монотонной и полной ожидания каких-нибудь событий. Её разнообразили лишь организованные беженцами лагерные комитеты и мероприятия (например, предпринимавшие строительство бани или подготовку танцевального вечера). Автор описывает абсурдность деятельности комитетов, которые лишь усугубляли уныние перемещённых лиц:

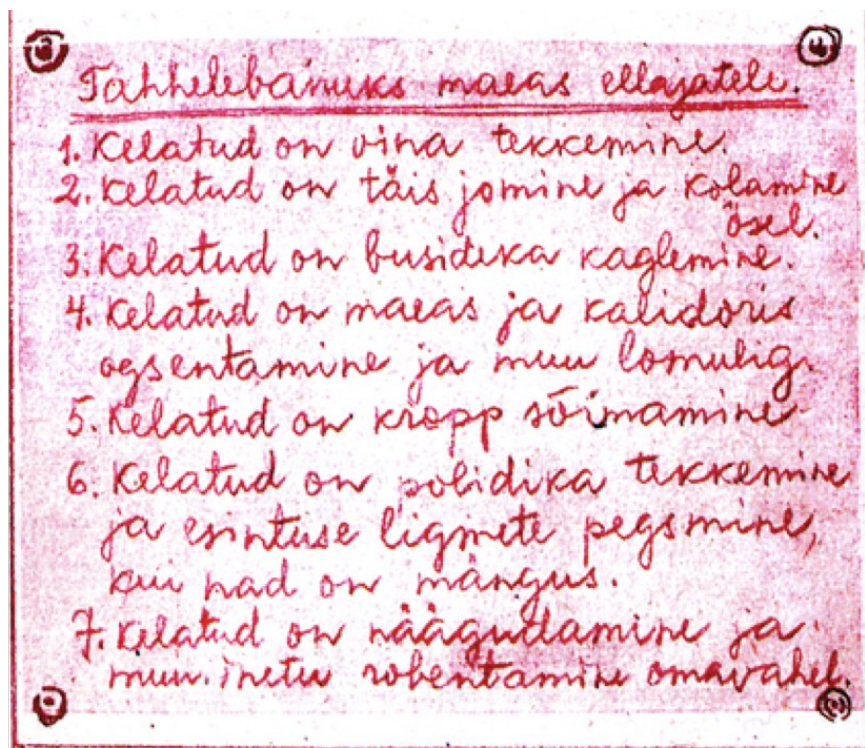


Рис. 2 | Fig 2. Kõks & Sepp, 2014, p. 68.



Ранним утром является комитет, чтобы измерить линейкой жилую площадь Марта Муракаса. Вскоре после этого прибывает особый комитет, проверяющий работу предыдущего. Часом позже приходит комитет, чтобы узнать, спит ли Март Муракас на матрасе, набитом соломой мешке, складной койке или, может быть, на полу. После этого появляется комитет-посредник... (с. 68)

Лагерь создавал значительные возможности для пересмотра отношений власти. Первые обитатели лагеря из числа перемещённых лиц решили сформулировать правила, которые регулировали бы их повседневную жизнь. Появившееся на двери комнаты Марта Муракаса объявление, составленное с множеством орфографических ошибок, с юмором выражает очевидное неодобрение:



cked on top of each other as if
ptian pyramids were planned.
rcise seemed to be superfluous,
e were the orders and orders
e obeyed.
d regulations were posted.
er arrivals who had managed
emselves into positions - and
whom presented themselves as
ed officials and supervisors in
clothes - wrote the regulations

Thus the following sign appeared on the door of the house:

Notis to haus recitends.

1. Wiskimaking is not permitted
2. Drankenes and roming at nite is not permitted
3. Faiting wit naifs is not permitted
4. Vommiding and oder natrulakts is not permitted
5. Swering is not permitted, etc.

Рис. 3 | Fig 3. Kõks & Sepp, 2014, p. 70.



К сведениям жильцов дома:

1. Запрещается делаць виски.
2. Запрещается пьянствовать и шататься по ночам.
3. Запрещаются дрки на ножах.
4. Запрещается рвота и другия естественныя отправления.
5. Запрещается ницензурная бран.
6. Запрещается заниматься палитикой и колотить палитиков.
7. Запрещается зудеть и вести иныя гадкия речи. (с. 70)

Для лагеря перемещённых лиц проверки благонадёжности были обычным делом — жителей лагеря допрашивали, чтобы определить обоснованность предоставления лагерных привилегий в каждом конкретном случае. Это часто и на постоянной основе происходило с людьми, претендовавшими на рабочее место, поступающими в университет, пытающимися эмигрировать в другую страну и т. д. Те, кто не прошёл проверку, были вынуждены покинуть лагерь и теряли право на связанные с проживанием там льготы. Опрос мог проводиться в форме письменного заполнения «простой» анкеты:

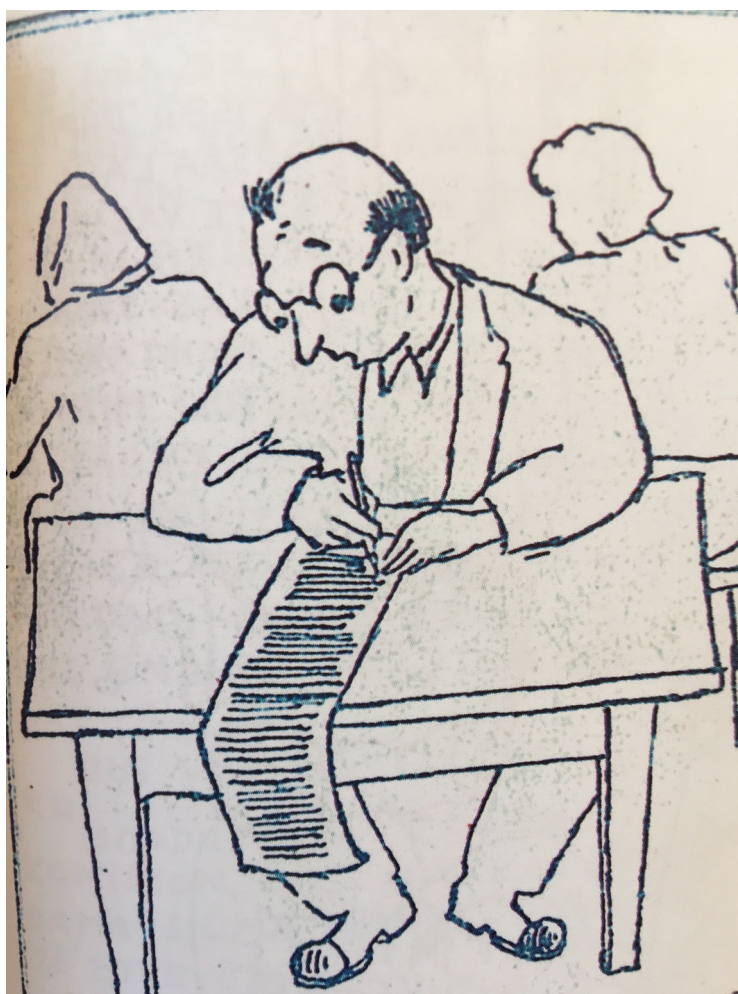


Рис. 4 | Fig 4. Kõks & Sepp, 2014, p. 65.



До первой проверки благонадёжности жизнь кипела... Март Муракас заполнил форму 1-2-3. При ответе на вопросы длинной анкеты проблему представляли лишь различные сочетания заглавных букв. Например, был там следующий вопрос: Состояли ли вы в НСДАП? НСНБ? СС? СД? ГЕСТАПО? ИСТ? СЧР? (с. 65)

Однако подчас проверки носили медицинский характер: в ходе них жителей лагеря запугивали, унижали и объективировали — проверяющие не считали перемещённых лиц людьми. Беженцев подвергали дезинсекции, после чего разнообразными способами определяли, имеют ли они право на денежное пособие:

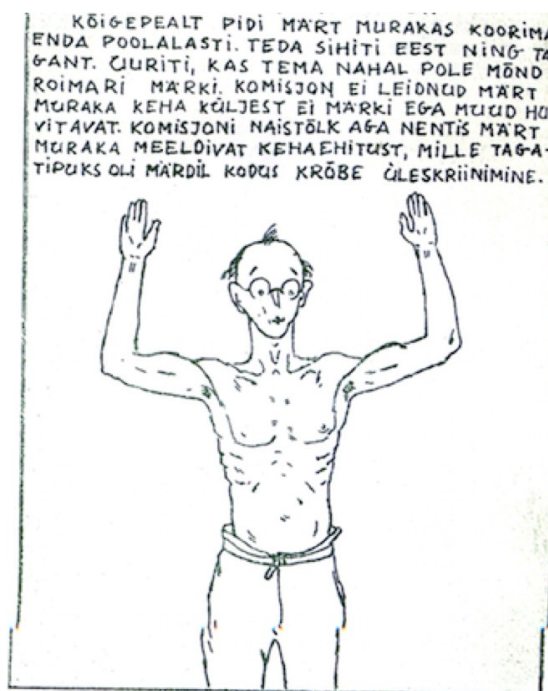


Рис. 5 и 6 | Figs 5 & 6. Kõks & Sepp, 2014, pp. 52, 76.

Сначала какой-то порошок распыляли Марту Муракасу в рукава и за шиворот... эта процедура избавляла его от паразитов и скверны рухнувшего мирового порядка (с. 52).

Марту Муракасу пришлось раздеться по пояс. Его спину и живот осмотрели на предмет каких-либо преступных пятен на коже. Комиссия не нашла там ни отметин, ни чего бы то ни было интересного, но прикомандированная к комиссии переводчица отметила, что он отлично сложен (с. 76).

Читатели в лагере беженцев с большим воодушевлением приняли книгу Кёкса и Сеппа: в своих мемуарах некоторые вспоминают, что они хранили её (нарисованную и отпечатанную в Гайслингене) и забрали с собой как одно из важнейших напоминаний об этом сложном времени (Jõe-Cannon, 2014).



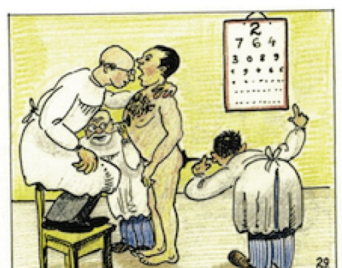
Своей популярностью книга Кёкса и Сеппа по крайней мере отчасти обязана юмористическому тону. В лагере перемещённых лиц она могла помочь дистанцироваться от превратностей повседневной жизни.

«История моей жизни 1914–...» (рукопись 1948 года, опубликована в 2006 году)

Вторая обсуждаемая в этой статье книга была написана и нарисована Раулем Эдари годом позже, в 1948 году. По форме она наивнее «Жизни беженца» и снискала не столь широкую популярность, поскольку до 2006 года официально не издавалась. Тем не менее, она построена по во многим схожим лекалам и описывает проблемы, подобные тем, которые решала вымышленная семья беженца Марта Муракаса, а значит, вступает с первым рассмотренным нами произведением в диалог и подтверждает сказанное в нём.

Главный герой — сам автор, Рауль Эдари (1914–2003), который в конце концов эмигрировал в Канаду, но на пути туда жил в немецких лагерях для перемещённых лиц. Рассказывая о своём опыте в словах и картинках, он не слишком много обобщает (в отличие от создателей типичной семьи беженцев Муракасов), но ведёт повествование с уникальной и личной точки зрения.

Эдари тоже пришлось пройти множество проверок и осмотров — мероприятий, описанных им в ироническом ключе:



1932. AVUUTI LÄPÄL OLIN UUESTI KOMI-
TISME JA TARKKAS UVAITI MU KÖÖNILLI-
MINA HOOLEDA : KUIT AGA IGANES SIIS
VÄRDATA ANDI, SEALT VÄRDATA KAN!



LÄPÄKI PATENTATI ÖÄLE JA ÖELI!
"KÄID KÜLL! PÜDA ON KÜLL VEIDI LAIE-
NENÜS, AGA TÖD EI TEE KEDAGI!"
HÖLIVIN UNELMAIL, KUIDAS MA PE-
ENDA TANKIGA ISJAN!

Рис. 7 | Fig 7. Edari, 2006, p. 325.



В конце августа 1932 года мне снова пришлось предстать перед комиссией: они предельно внимательно изучили моё физическое состояние. Будь возможно заглянуть внутрь, они бы это сделали.

В конце они похлопали меня по плечу и сказали: «Можешь идти! Сердце немного расширено, но тебе это не повредит». Я уже мечтал, что скоро окажусь в собственном танке (с. 325).

После некоторых превратностей и поворотов судьбы Эдари добрался до лагеря беженцев под Любеком в Германии. Многие зависело от положения перемещённого лица в сложившейся в лагере иерархии. У тех, кто располагал обширными связями, условия жизни были лучше, и они даже могли себе позволить отправляться на экскурсии и иными способами разнообразить свой досуг. К счастью, у Рауля Эдари были водительские права: его нанимали офицеры и другие высокопоставленные военные, и потому его положение (по крайней мере, временами) было лучше, чем у других его собратьев-перемещённых лиц. Ценились также его таланты (он играл на мандолине и аккордеоне), что также позволяло упрочить репутацию:



Рис. 8 | Fig 8. Edari, 2006, p. 383.



Некоторые старые трюки также скоро пришлось в лагере ко двору. Глава лагерного отдела экономического планирования, Манд, назначил меня, своего давнего собутыльника, заведовать складом. А чтобы об этом сомнительном решении не стало известно общественности, на должность вместо меня пришлось назначить мою жену (с. 383).

Обе книги завершаются знаком вопроса. Авторы не уверены в будущем — им постоянно приходится всё начинать сначала:



A human being that has to fit somewhere. The planet had suddenly become so small that little DP did not fit in its desert or the green fields; where is the place for him?



ALASTE 30 SI VE EI TOHI DP ÜLASE
OHAM KRAUTÄÄSI MUNDRI KANNA;
NÄHTAMATU TELG-TAGUNE VÕIM AEBIT
ZELLE KOPRAGA ZELJAT



ÜTELGE ISE, AMMIGS KRAIKO-
ZANIKUS: MIJ TAAS NÕÜS
EDASI ?

Рис. 9 | Fig 9. Edari, 2006, p. 390.

С 30.03.1948 перемещённое лицо не может носить одежду цвета хаки. Какая-то неведомая сила срывает с него костюм. Пожалуйста, скажите, дорогие сограждане, что с нами будет? (с. 390)

А вот как заканчивают свою книгу Кёкс и Сепп:

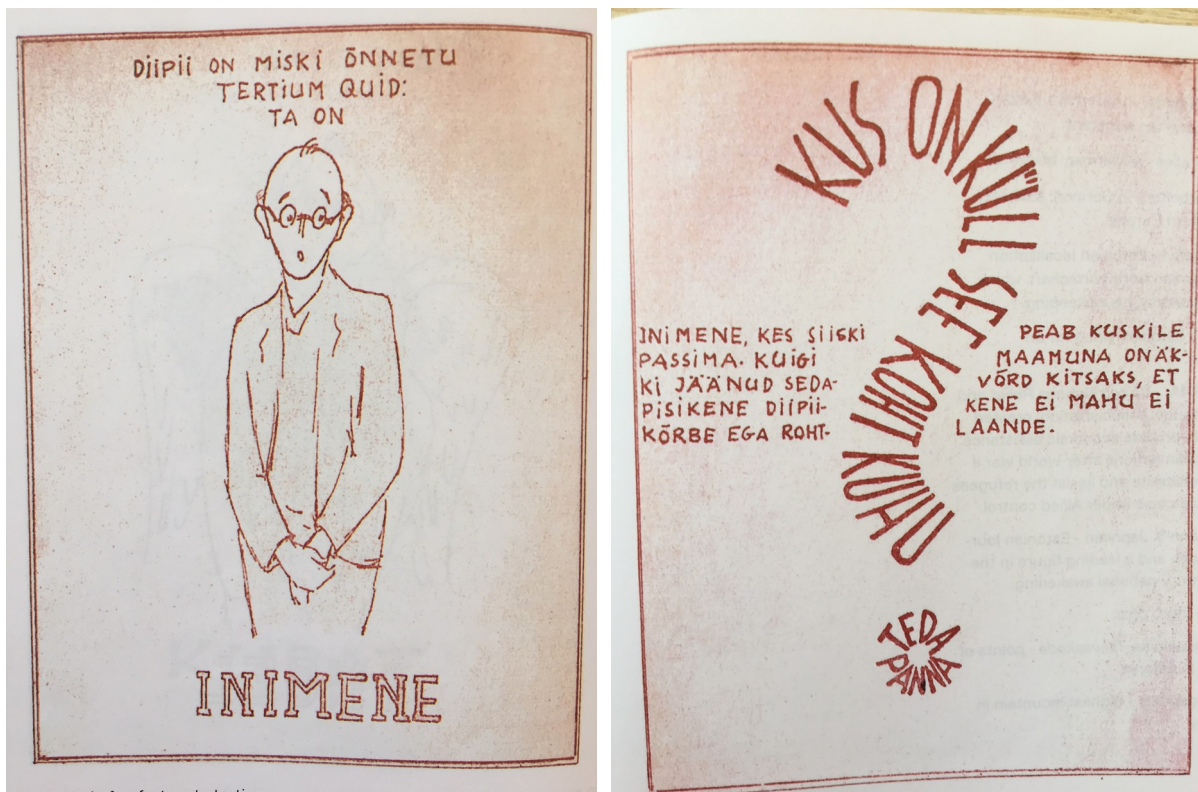


Рис. 10 | Fig 10. Kõks & Sepp, 2014, pp. 108-111.

Перемещённое лицо — не бес и не ангел. Перемещённое лицо — некое несчастное третье: человек. Этому человеку надо где-то быть. Планета внезапно стала такой крошечной, что маленькому перемещённому лицу нет места ни в её пустынях, ни на зелёных полях; так где же ему место? (с. 108-111)

Существует некоторое количество других существенных сходств между этими двумя рассказами о скитаниях беженцев после Второй мировой войны. Оба (помимо прочего) упоминают о зачастую бессмысленных медицинских осмотрах; нелепых способах убить в лагере время; попытках выжить, прибегая к законным и незаконным способам добыть средства к существованию и проч. В обоих задаётся вопрос, одновременно трагический и комический: Что будет с беженцем дальше? Что принесёт будущее? В этот момент юмор уступает место искренней тревоге за собственную судьбу и судьбы мира. Юмористические наблюдения за трагической судьбой эстонцев, возможно, как утверждал Илви Йои-Кэннон, позволяли найти передышку от ежедневных горестей и «поднимали настроение тысячам людей, даря надежду на будущее» (Йоё-Саннон, 2014, р. 4).

Обсуждение результатов

Болезненный опыт войны и любой следующей за ней вынужденной миграции может не каждому показаться «поводом для смеха». Знакомое окру-



жение сменяется совершенно незнакомым, которое может оказаться недоброжелательным к невольному переселенцу. В частности, люди, проживающие в местах, куда приезжают мигранты, часто воспринимают новоприбывших как «других» и обращаются с ними со злобой, страхом и даже отвращением, как Фрида Клапперштрох в книге Кёкса и Сеппа.

Приведённые выше примеры (прежде всего, комиксы, но также и карикатуры военного времени и проч.) использовали для изображения травматических периодов истории юмористические образы. В силу этого они ставят теоретическую проблему — какие именно идеи следует принимать в расчёт, чтобы объяснить эти произведения. Заявить, что в контексте травмы юмор используется, потому что помогает, и что он, должно быть, помогает при травме, поскольку используется — значит ходить по кругу. Как и другие социальные феномены, юмор вовсе не обязательно выполняет для всех одинаковые функции, а подчас может быть и вовсе дисфункциональным. Из-за двусмысленности и сложности любого юмористического текста и его многочисленных интертекстуальных отсылок невозможно сделать вывод о каких-либо общих целях или намерениях шутников или о мотивах аудитории, получающей от юмора удовольствие.

Однако при обсуждении имеющихся данных будет полезно рассмотреть три взаимосвязанных измерения: художественная/документальная литература, юмористическое/серьёзное и частное/общественное. Изучив эти измерения, можно объяснить возникновение и популярность связанных с травмой (авто)биографических комиксов.

Художественная и документальная литература

В своём эссе, посвящённом комиксу «Маус», ретроспективно описывающему события Второй Мировой войны, Линда Хатчен (Linda Hutcheon, 1999), изучающая теории иронии и культурные феномены, пишет, что автобиографические комиксы — гибридный жанр, сформировавшийся на пересечении популярной культуры, фольклора и искусства/литературы. Из-за этого такие комиксы попадают в серую зону «ненастоящей литературы». Они также занимают промежуточное положение между художественной и научно-популярной литературой или документалистикой.

В то же время в случае анализируемых нами произведений реконструктивный характер памяти и особенности жанра комикса не влияют на правдивость и ценность того, что они сообщают обществу (то есть, своей аудитории). Какой бы способ передачи информации не избирался для рассказа об истории, такой рассказ представляет собой нарратив — информирующий, интерпретирующий, добавляющий событиям смысла, и вопрос о его художественности или документальности является второстепенным.

Юмористическое / серьёзное

Война и её последствия описываются в комиксах не с целью опошлить предмет разговора, а для того, чтобы найти новый и убедительный способ



описания неопишуемого/невыразимого. Например, Хиллари Шут выделяет графические рассказы как способ передачи информации, чья гибридность (сочетание слов и образов) не мешает, а, наоборот, позволяет вести речь о различных серьезных проблемах, поскольку она «исследует противоречивые границы того, что можно сказать, и того, что можно показать, на пересечении истории сообществ и биографий» (Chute, 2008). Такое неустанное нарушение дискурсивных рамок превращается в акт этического/политического сопротивления обезболиванию исторической травмы. Хотя некоторые исследователи настаивают, что неуместность, амбивалентность и разрушительный характер юмора не подходит для того, чтобы справиться с травмой, другие утверждают, что комические изображения травмы означают не принятие, а сопротивление ей (Rovner, 2002), осуществляемое посредством реконструкции и присвоения прошлого.

Кроме того, для двух рассмотренных в статье текстов характерны иридность и (само)ирония. Комический формат позволяет заявить о себе, поделиться рассказом, дать голос тем, кого заставили молчать, но также добавляет пародийное измерение. Неожиданные повороты истории могут использовать для создания юмора преувеличение или игру со стереотипами.

Частное / общественное

Во всех (авто)биографических текстах проявляется потребность рассказать и оставить свидетельство, отражающее глубокую связь между личным и общественным. В автобиографии индивидуальное и общественное встречаются; она обладает преобразующей способностью, позволяющей отдельным людям подняться над своими личными проблемами и стать отражением коллективного беспокойства о настоящем и будущем — что с нами будет?

Исследователи утверждали, что юмор создаёт дискурсивное пространство, где возможно откровенное обсуждение тем, которые в иных случаях оказываются замалчиваемыми или табуированными. Шутки о травматичном опыте могут сделать травму продуктивным, творческим актом как для (отдельного) автора (авторов), так и для (коллективной) аудитории. Юмор стимулирует общественную дискуссию и может способствовать популярности текстов, рискующих проникнуть в трудные для понимания и болезненные области травматической культурной и личной памяти. Андерсон Блосс (Bliss, 2014) полагает, что дилеммы автобиографического, написанного в форме комиксарассказа о травме, не следует рассматривать сквозь призму бинарных оппозиций (художественная или документальная литература; забавное или несмешное; частное или общественное): он представляет собой пересечение этих (и, может быть, каких-то других) разнообразных измерений, где подлинные смыслы, встречаясь, эволюционируют. Важно то, что рассказ одного человека резонирует с ожиданиями общества и затрагивает проблему, имеющую большое значение для всех.



Благодарности

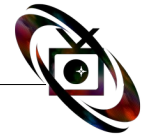
Данное исследование было осуществлено при поддержке Centre of Excellence in Estonian Studies (CEES, European Regional Development Fund) и в рамках исследовательских проектов IUT22-5 (Estonian Research Council).

Список литературы / References

- Alt.tasteless. (n.d.). Encyclopedia Dramatica. <https://encyclopedia.dramatica.rs/Alt.tasteless>
- Anderson Bliss, J. (2014). *Picturing the Unspeakable: Trauma, Memory, and Visuality in Contemporary Comics* [PhD Dissertation, University of Illinois at Urbana-Champaign]. <https://www.ideals.illinois.edu/handle/2142/49820>
- Beermann, U. (2014). Sick humour. In S. Attardo (Ed.), *The Encyclopedia of Humour* (pp. 691–693). Sage.
- Black humour. (n.d.). Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/black-humor>
- Blank, T. (2016). Giving the “Big Ten” a Whole New Meaning: Tasteless Humour and the Response to the Penn State Sexual Abuse Scandal. In M. D. Foster & J. A. Tolbert (Eds.), *The Folkloresque: Reframing Folklore in a Popular Culture World* (pp. 179–204). University Press of Colorado.
- Blank, T. J. (2013). *The Last Laugh: Folk Humor, Celebrity Culture, and Mass-Mediated Disasters in the Digital Age*. University of Wisconsin Pres.
- Breton, A. (1997). *Anthology of Black Humor*. City Lights Books.
- Carrell, A. (2008). Historical Views of Humour. In V. Raskin (Ed.), *The Primer of Humour Research* (pp. 303–369). Mouton de Gruyter.
- Chiaro, D. (2018). Yuck, Yuck, Yuck: Laughing at Disgust. In L. Laineste & A. Fiadotava (Eds.), *ISHS Conference ‘Humour: Positively (?) Transforming’*. Tallinn University.
- Chovanec, J. (2019). Early Titanic Jokes: A disaster for the theory of disaster jokes? *Humor – International Journal of Humor Research*, 32(2), 201–225. <https://doi.org/10.1515/humor-2018-0090>
- Chute, H. (2008). Comics as Literature? Reading Graphic Narrative. *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America*, 123(2), 452–465. <https://doi.org/10.1632/pmla.2008.123.2.452>
- Dark humour. (2017, May 7). Urban Dictionary. <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=dark%20humour>
- Davies, C. (1998). *Jokes and their Relations to Society*. De Gruyter Mouton.
- Davies, C. (2003). Jokes That Follow Mass-mediated Disasters in a Global Electronic Age. In P. Narváez (Ed.), *Of Corpse: Death and Humor in Folklore and Popular Culture*. Utah State University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt46nsggh>
- Davies, C. (2011). *Jokes and Targets*. Indiana University Press.
- Davies, C., Kuipers, G., Lewis, P., Martin, R. A., Oring, E., & Raskin, V. (2008). The Muhammad cartoons and humor research: A collection of essays. *Humor – International Journal of Humor Research*, 21(1), 1–46. <https://doi.org/10.1515/HUMOR.2008.001>
- Dundes. (2007). Folklore as a Mirror of Culture. In S. J. Bronner (Ed.), *Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes* (pp. 53–66). Utah State University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt4cgrzn>



- Edari, R. (2006). Minu elulugu 1914-... ('My life story 1914-...'). In T. Kirss (Ed.), *Rändlindude pesad* ('Nests of migrant birds') (pp. 305–390). Eesti Kirjandusmuuseum.
- Ellis, B. (2002). Making a Big Apple Crumble: The Role of Humor in Constructing a Global Response to Disaster. *New Directions in Folklore*, 6. <https://scholarworks.iu.edu/journals/index.php/ndif/article/view/19883>
- Helmy, M. M., & Frerichs, S. (2013). Stripping the Boss: The Powerful Role of Humor in the Egyptian Revolution 2011. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 47(4), 450–481. <https://doi.org/10.1007/s12124-013-9239-x>
- Hutcheon, L. (1999). Literature Meets History: Counter-Discursive 'Comix'. *Anglia – Zeitschrift Für Englische Philologie*, 117(1). <https://doi.org/10.1515/angl.1999.117.1.4>
- Jõe-Cannon, I. (2014). Foreword. In I. Jõe-Cannon (Ed.), *Refugee: Refugee life in pictures* (p. 4). Eesti Diasporaa Akadeemia.
- Kalmre, E. (2007). *The Human Sausage Factory: A Study of Post-War Rumour in Tartu*. Rodopi.
- Kirss, T. (Ed.). (2006). *Rändlindude pesad* ('Nests of migrant birds'). Eesti Kirjandusmuuseum.
- Kõks, E., & Sepp, A. (2014). Mis teha – siin ta on. *Pagulase elu piltides* ('Refugee: Refugee life in pictures'). Eesti Diasporaa Akadeemia.
- Kõresaar, E. (2011). Introduction: Remembrance Cultures of World War II and the Politics of Recognition in Post-Soviet Estonia: Biographical Perspectives. In E. Kõresaar (Ed.), *Soldiers of Memory: World War II and Its Aftermath in Estonian Post-Soviet Life Stories* (pp. 1–34). Rodopi. <https://doi.org/10.1163/9789042032446>
- Kramer, E. (2011). The playful is political: The metapragmatics of internet rape-joke arguments. *Language in Society*, 40(2), 137–168. <https://doi.org/10.1017/S0047404511000017>
- Kuipers, G. (2002). Media culture and Internet disaster jokes: Bin Laden and the attack on the World Trade Center. *European Journal of Cultural Studies*, 5(4), 450–470. <https://doi.org/10.1177/1364942002005004296>
- Kuipers, G. (2008). The Sociology of Humour. In V. Raskin (Ed.), *The Primer of Humor Research* (Vol. 8, pp. 361–398). Mouton de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110198492>
- Laineste, L. (2011). Politics of Taste in a Post-Socialist State: A Case Study. In V. Tsakona & D. Popa (Eds.), *Studies in Political Humour* (pp. 217–242). John Benjamins.
- Laineste, L., Jonuks, T., & Fiadotava, A. (2019). Mis on ühist kirikuõpetajal ja teeviidal? Kirikutegelasnaljad Eestis ja Valgevenes 19.-21. Sajandil ('What's the difference between a pastor and a sign-post? Clergy jokes in Estonia and Belarus'). *Keel Ja Kirjandus*, 62(12), 937–959.
- Laineste, L., & Margus, L. (2015). Images of the Enemy from both Sides of the Front: The Case of Estonia (1942–1944). In D. Demski, L. Laineste, & K. Baraniecka-Olszewska (Eds.), *War Matters: Constructing Images of the Other, 1930s to 1950s* (pp. 222–243). L'Harmattan.
- McGraw, A. P., Williams, L. E., & Warren, C. (2014). The Rise and Fall of Humor: Psychological Distance Modulates Humorous Responses to Tragedy. *Social Psychological and Personality Science*, 5(5), 566–572. <https://doi.org/10.1177/1948550613515006>
- Merivoo-Parro, M., & Jürisson, S. (2014). Introduction. In I. Jõe-Cannon (Ed.), *Refugee: Refugee life in pictures* (pp. 14–21). Eesti Diasporaa Akadeemia.
- Moreno-Nuño, C. (2009). The Comic-strip of Historical Memory: An Analysis of *Paracuellos* by Carlos Giménez, in the Light of *Persépolis* by Marjane Satrapi and *Maus* by Art Spiegelman. *Vanderbilt E-Journal of Luso-Hispanic Studies*, 1(5), 177–195. <https://doi.org/10.15695/vejlhs.v5i0.3231>



- Narvaez, P. (2003). *Of Corpse: Death and Humour in Folklore and Popular Culture*. University Press of Colorado.
- Nilsen, D., & Nilsen, A. (2014). Gallows humour. In S. Attardo (Ed.), *The Encyclopedia of Humour* (pp. 255–256). Sage.
- Obrdlik, A. J. (1942). 'Gallows Humor'—A Sociological Phenomenon. *American Journal of Sociology*, 47(5), 709–716. <https://doi.org/10.1086/219002>
- Oring, E. (2003). *Engaging Humor*. University of Illinois Press.
- Rock, C. (2013). *Comedy 101: Blue Humour*. The Laugh Button. <https://thelaughbutton.com/features/laugh-guide-blue-humour/>
- Rovner, A. (2002). Instituting the Holocaust: Comic Fiction and the Moral Career of the Survivor. *Jewish Culture and History*, 5(2), 1–24. <https://doi.org/10.1080/1462169X.2002.10511971>
- Smyth, W. (1986). Challenger Jokes and the Humor of Disaster. *Western Folklore*, 45(4), 243. <https://doi.org/10.2307/1499820>
- Stokker, K. (1995). *Folklore Fights the Nazis: Humor in Occupied Norway, 1940–1945*. Fairleigh Dickinson University Press.
- The Sickniks*. (1959, July 13). *Time*. <https://web.archive.org/web/20080925141012/http://www.-time.com/time/magazine/article/0,9171,869153,00.html>
- Wertsch, J. V. (2009). Collective Memory. In P. Boyer (Ed.), *Memory in Mind and Culture* (pp. 117–137). Cambridge University Press.



Ideas about the Past, Present, and Future of the Digital Generation of the Caspian Region as an Important Part of Collective Memory (on the example of the Astrakhan Region)

Anna P. Romanova (a), Maria M. Fedorova (b)

(a) Astrakhan State University. Astrakhan, Russia. Email: aromanova_mail@mail.ru

(b) State Academic University of Humanities. Moscow, Russia. Email: mf57@yandex.ru

Abstract

The study aims to reveal the main characteristics of the historical memory and, more broadly, the attitude of the young digital generation of the Caspian region to the past, present and future. The study is based on the in-depth interviews conducted in autumn and winter 2019-2020, that involved 20 students of Astrakhan State University. The Astrakhan region with its ethno-confessional and cultural peculiarities represents quite vividly the Russian Caspian region where three world religions and more than one hundred and seventy ethnic groups are presented. The results of the study showed that the Caspian youth prefers to live in the moment, yet it does not know well the events of contemporary time. It has better knowledge of the past, and very vague ideas about the future. The Caspian youth notes a significant impact of the regional specific character on its collective ideas. In general, the interviewees showed quite a high level of tolerance towards the youth of the other Caspian countries, though not everyone considers them to be “their kin”. The range of the characteristics includes both “Ours (Own)” and “Other”, “Different”, “Alien”. The respondents consider the language barrier to be the main obstacle for intercultural communication and the development of the mutual collective memory.

Keywords

Collective Memory; the Past; the Present; the Future; the Caspian Region; Intercultural Communication



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Представления о прошлом, настоящем и будущем цифрового поколения Прикаспия как важнейшая часть коллективной памяти (на примере Астраханской области)

Романова Анна Петровна (a), Федорова Мария Михайловна (b)

(a) Астраханский государственный университет. Астрахань, Россия.
Email: aromanova_mail[at]mail.ru

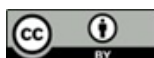
(b) Государственный академический университет гуманитарных наук. Москва, Россия.
Email: mf57[at]yandex.ru

Аннотация

Исследование посвящено выявлению основных характеристик исторической памяти и — шире — отношения к прошлому, настоящему и будущему — представителей молодого цифрового поколения Прикаспия. В основе исследования лежат данные глубинных интервью, проведенных осенью-зимой 2019–2020 гг. у 20 представителей студенчества Астраханского государственного университета. Астраханский регион в силу своих этно-конфессиональных и культурных особенностей достаточно показательно представляет российский Прикаспий, в котором представлены три мировых религии, более ста семидесяти этносов. В результате исследования выяснилось, что прикаспийская молодежь, предпочитая жить настоящим, тем не менее недостаточно хорошо ориентируется в событиях современности. Более обширную информацию она имеет о прошлом, весьма смутные представления о будущем. Каспийская молодежь в основном отмечает значительное влияние региональной специфики на свои коллективные представления. В целом информанты показали достаточно высокий уровень толерантности по отношению к молодежи других прикаспийских государств, однако далеко не все считают их своими. Палитра образов включает как «Своих», так и «Иных», «Других», Чужих». Главным барьером межкультурной коммуникации и формирования общей коллективной памяти респонденты считают языковое непонимание.

Ключевые слова

коллективная память; прошлое; настоящее; будущее; Каспийский регион; межкультурная коммуникация



Это произведение доступно по лицензии [Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Introduction

The issues of the collective memory have been attracting more and more attention lately. It is being studied from the various angles and in terms of its segmentation (cultural memory (Assman, 2004, 2014), historical memory (Hutton, 1993; Alekseev & Alekseeva, 2018; Boykov, 2010; Emelyanova, 2019; Halbwachs, 2005; Fedorova, 2018), etc.), from the perspective of traumas (Duncan, 2006) and the process of oblivion, it is regarded as a separate problem and a memory of generations (Emelyanova & Drobysheva, 2017; Nora, 1998; Romanova, 2020), including the so-called digital generation (Tappscott, 2009; Fedorova & Romanova, 2020). The digital generation is considered to include mainly the youth born at the turn of the century and in the following years. The issue of the specific character of the regional collective memory has been also raised recently. Both the collective memory of certain regions (Dementyev, 2019; Borisova, 2019), and a metaproblem of the existence of a special regional collective memory (Makarov, 2008) are studied. In the article, we, like some other authors (Erokhina, 2009), combine two aspects of studying the collective memory: regional memory and generation aspects. We are studying the collective memory of the digital generation of the Caspian youth on the example of the students of the Astrakhan region. Among the three Caspian regions of the Russian Federation, the Astrakhan region is the most multicultural and multi-religious, the most representative from the point of view of structural transformations, possessing all three world religions, demonstrating dynamic mobility of the students from the Caspian bordering countries. A digital generation, or Zoomer generation, is in fact an indication of the vectoring of the future commemorative processes in the Caspian region.

Aim, objectives and methodology

The aim of the study is to reveal the specific character of the development of collective memory of the Caspian digital generation (on the example of the ASU's students).

In order to achieve this aim it is necessary to accomplish the following objectives:

- to reveal the level of historical awareness of the students;
- to determine their attitude to various historical events;
- to reveal the influence of the regional factor upon the attitude to the historical events
- to find out the specifics of the intercultural communication and the level of tolerance of the Astrakhan youth to their peers from the Caspian bordering countries.



To achieve the objectives we conducted a number of biography interviews with 20 representatives of the student community, college students, undergraduate, graduate and postgraduate students of Astrakhan State University. The questionnaires were designed in such a way that the attention of the interviewers and respondents was concentrated on two important points. The first one is self-identification (which means identifying oneself as part of a certain generation and understanding its differences from the other ones). The second one is the attitude of a youth to the past of his country, both relatively recent and a more distant one. A number of questions were devoted to the regional specific character including its influence upon the apprehension of history and the attitude of the Astrakhan students to intercultural relations within the Caspian macroregion.

The results of the study

First, we wanted to find out what historical period is best known by the digital generation of the Astrakhan region. The respondents were asked the question: if we divide the periods of Russian history into pre-revolutionary, Soviet, post-Soviet and contemporary (digital) 21st century, – say which period you know best?

The present. The majority of the respondents answered confidently that they knew contemporary time or the time close to it best of all. It might be connected with the fact that in general most of the respondents didn't show much interest in history and were quite critical about their knowledge in this sphere. As it turned out later, their knowledge of the present was also quite vague or they did not have this knowledge at all. We offered the respondents to characterize four relatively modern traumatic and thus very emotionally charged events such as the Afghanistan war, the Chechen wars, annexation of Crimea by Russia and protests in Moscow in summer 2019. Some interviewees practically found it difficult to answer the questions or responded that they only knew that those events had taken place. In general, the modern times are seen as an eventless and dull period by the Caspian youth.

"I don't remember any dramatic events. Though I might be missing something". (Respondent 1).

The fact that these meaningful events take place in other regions is also a reason why they do not settle in the youth's memory.

"I don't know what happened in Moscow. Maybe it didn't affect me". (Respondent 1).

The modern youth doesn't watch TV-news because television is not the main source of information and there must be a special intention for the search in the Internet.

"I don't watch news that's why I don't know...Because it is not interesting for me. In fact, I don't watch TV at all. I get all the information through the Internet". (Respondent 4); *"I'm glad the annexation of Crimea happened but it didn't affect me at all.*



I know little about the Chechen war. I barely know anything about “Moscow case”. (Respondent 6); *“I haven’t heard much either about Afghanistan, or about Chechnya”.* (Respondent 10); *“I hear about the annexation of Crimea for the first time”.* (Respondent 2).

Even if a student knows something about contemporary events or relatively modern events, he receives this information mainly from people surrounding him, his parents and grandparents and in this case, the information becomes important to him personally.

“My grandfather served at that time (the events in Afghanistan). He was a commander. He told me some things about his life. He drove tanks. He was wounded, and he had to resign. At History lessons we were not told anything”. (Respondent 11).

Thus, the modern times are not concretized and the most significant lifetime historical events for the respondents were the Victory Day parade and the Immortal Regiment.

The past. Though the digital generation thinks that it knows the present best of all, during the interview it turns out that the information about the past is clearer and more significant. Almost the majority of the respondents among the most important events name the events of the Soviet period, especially the Great Patriotic War that still remains in the oral traditions of the families.

“The Great Patriotic War had an influence on my family: my great-grandfather participated in the war, he reached Berlin and survived. He came back from the war and thanks to that, my grandmother was born in 1946. This influenced my family in general. I’ve been searching for the documents that can shed light on his path... That’s why I have a really reverent attitude towards it. What concerns the breakdown of the Soviet Union, I am a child born in 1993. According to the stories told by my mum and my grandma that was a period of agitation that’s why for me it is also a part of my family’s history and of my own history as well” (Respondent 7).

Many interviewees have enough information about the pre-revolutionary history of Russia which comes mainly from History lessons at school and mainly concerns the abolition of serfdom in Russia. But the pre-revolutionary history does not pass through the memories of families. To get more information about this you can read our previous article (Fedorova & Romanova, 2020).

The future. A very important part of our study, mainly arising from the previous vectors of the collective memory, was the youth’s attitude to the future. About half of the respondents (mainly the youngest part of them) have very bright and optimistic feelings towards the future. And it mainly concerns the students of the college and younger university students.

“I think it will be a progressive and good future because that’s what our generation is like now. It wants to develop, to do good, to help each other. I think everything will be fine”. (Respondent 1).

Their hope for the progressive development path is connected with the digitalization:



“I hope it will be bright. We have learned how to get information, process it and strive for the best. We follow the news, try to change something. I believe that my generation will learn to use any available resources in a good way, solve problems and make life better” (Respondent 14).

Some interviewees describe the future as something uncertain but with negative elements:

“I don’t know. It’s a hard question. I’m focused on the present: we are living right now and right here, we don’t know what will happen tomorrow. There might be no future at all” (Respondent 3).

And finally a negative apprehension of the future with the elements of the revolutionary scenario is revealed:

“I can’t give a definite answer to the question. I’m scared, to be honest. I can’t plan my life a year or two ahead like my parents could do before. I’m always worried that something will happen soon and that there will be a revolution in our country judging by what I see in the Internet” (Respondent 7).

In other words, the “network thinking” creates very vulnerable relations between the past and the present, the present and the future, and it resembles more “a stretched present” than a temporal horizon that guides our actions.

The region. An important part of our study was a regional specific character of the collective memory. Answering the question whether the region influenced their perception of history almost half of the respondents said that it did not. But the comments to the answers sometimes showed that actually it more or less did.

“No. The region itself doesn’t influence me at all, it has nothing to do with it. I’m influenced only by the people around me: they hold educational events (I’m speaking not only about school, but about the government as well) like Immortal Regiment, excavations, museum exhibitions. If I’m interested I’ll participate in the activities organized by the regional authorities”. (Respondent 14); “I think, no. Astrakhan is an ancient city with a great history, which is interesting to learn about. It is located on the hill, there were different battles here, there are various remains, which were found by the guys from the college who were part of the search group, and it is interesting to get information from them as well”. (Respondent 5).

More than half of the respondents think that the region’s multinationality, location along the border and its cultural patterns (mutual holidays, family traditions, etc.) have an impact not only on their perception of history but also on the respondents themselves.

“I think, yes. Maybe it even influences the perception of history... I wouldn’t have been so tolerant to people of other nations, and the history of the neighboring peoples wouldn’t have been so interesting to me”. (Respondent 7); “In some cases, yes. For example, the holidays of our city can stick in the memory for a long time and after some time they will be recalled. I like taking part in them, I feel comfortable”. (Respondent 8); “Some events have happened in Astrakhan. I’m influenced by them too. I’ve been interested in the history of the nations that live here. I myself am a Kazakh,



and I have participated in the holidays of the Russians, the Chechens, and other nationalities. I've never thought them to be "alien". (Respondent 9); "I think, yes. If Astrakhan didn't have different historical museums, monuments, holidays, gatherings which tell us about things we need to know and to remember. They inform us about history and form spirit in us which helps us remember. Each city and region influences our memory of history". (Respondent 12); "I think, yes... A mixed family also has an influence: I have an understanding that there are other nationalities and cultures besides mine". (Respondent 13).

Moreover, the situation in the region and its influence are not always seen as positive.

"Maybe to some extent: for example, the formation of the habit to live in bad conditions, I mean that things are not always as good as presented. Every positive situation has a negative side. Everything is nice in the picture, but how is it in reality? You just need to stay in this situation and to watch it". (Respondent 15).

We asked our respondents, the Russian citizens, to evaluate their relations with the youth from the Caspian bordering countries and the level of perception of them as "Alien". In general, the assessment of intercultural relations is positive. Nationality in the multiethnic region is not a reason for hard alienation. But the range of attitudes towards the representatives of other Caspian bordering countries is quite broad: from a full acceptance as "Our kin",

"I don't care about the nation. I'm not interested in it. The important thing is the attitude towards me: if one treats me kindly, I'll do the same". (Respondent 2); "I'm friendly with everyone and everyone is friendly with me". (Respondent 11); "I see everyone as one of us. They're not to blame for being born in a certain country, for the politics and conflicts with the others. Even a lion can be kind". (Respondent 12); "I don't understand people who see a person of a different nationality or from a different country, a non-resident, as "a stranger". There is no such thing as being "ours" or "alien", we are all people". (Respondent 18).

to endowing them with some of the features of "Different/Alien".

"It's a difficult question. I've dealt with different people, even with the Iranians. It was both a formal and informal communication. I have never seen the Iranians or the Turkmens as "my kin". Never. Maybe, because of the language which is always the first reason. I have Kazakh and Azerbaijani friends. The Kazakhs are "kin" for me. At least they know Russian. They are from Aktau, Atyrau... - very nice people. The fact that I've lived near the Kazakhs all my life must have influenced me. The Azerbaijani are not "Our" and not "Alien" or "Other" for me. Maybe because my relatives live in Baku. They are already not "Alien" and yet not "Our own". (Respondent 15); "I would say they are not "Alien", but "Different" and they are not always easy to understand. I've experienced good close relations with the citizens of Kazakhstan. They are almost like us. An important thing was that we could easily speak Russian, we were of the same age and we really got on well. With the Turkmens... They are hard to understand, they are "different". And they don't know the language well which also has



an impact. Iran... Religion also plays a great role here. Another thing is that I mainly communicated with the people who were secular. If I met a very typical representative from the point of view of culture, language, religion then he would be “alien”. (Respondent 7); “For me “Alien” is a person who doesn’t speak the same language as me, it is always very hard when a foreigner doesn’t understand the simplest things not saying about proverbial phrases and aphorisms. Not even all the Russians are “my kin” for me”. (Respondent 13); “I think of them as of “alien” but not in a negative way. We have different mentalities, features characteristic of certain nations. I can find a common language with them. I have friends from Kazakhstan who come to Astrakhan and we exchange different news. The fact that we speak the same language makes us closer. The person is “my kin” if we share the same views of life, sense of humor, for example, if we can discuss a political situation, and laugh”. (Respondent 14).

Thus, we see that youth’s perception of the regional history and culture is mainly positive, and that in general the system of active regional intercultural relations is being formed.

Conclusion

Contemporary Caspian digital youth develops its historical and regional collective memory under the influence of the memory politics. On the federal level, it is implemented through school and university programs, on the regional level it is developed through the range of events consisting of holidays, activities, etc. We see that the most memorable things, memory nodes, are formed both by the events of the distant past, and the events of the Soviet period. The latter are formed through family stories and memories which are emotionally colored. The modern events practically do not leave a mark in collective memory of youth despite the fact that they are claimed to be the most known. Thus, the project of the present is “here and now” and it is mainly on the personal level. The project of the future is constructed more vaguely. Nevertheless our youth is more positive about it than the capital’s youth whom we interviewed at the same time and who has a more negative and vague scenario. Upon the whole, we see that the region has an impact not only on the cultural memory but on the perceptions of its inhabitants and the prospect of intercultural relations. The young generation sees its future in the digital world.

Authors’ contributions

Anna Romanova – formulating the problem, writing a major portion of the paper, analysis of the research results.

Maria Fedorova – collecting the data, literature review, wording of the conclusion.



Acknowledgments

The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation (project No. 19-18-00371).

References

- Alekseev, A., & Alekseeva, I. (2018). Philosophy of Historical Memory. *Problems of Philosophy*, 10, 67–76. <https://doi.org/10.31857/S004287440001152-2> (In Russian).
- Assman, J. (2004). *Cultural Memory: Writing, Memory of the Past and Political Identity in the High Cultures of Antiquity*. Languages of Slavic Culture. (In Russian).
- Assman, J. (2014). *Long Shadow of the Past. Memorial Culture and Historical Policy*. Novoe Literaturnoe Obozrenie. (In Russian).
- Borisova, I. Z. (2019). The Celtic Past as a Marker of Regional Identity and the Collective Experience of the Bretons. *Culture and Text*, 4(39), 227–237. (In Russian).
- Boykov, V. E. (2010). Historical Memory in Russian Society: State and Problems of Formation: Materials of the Round Table. *Sociology of Power*, 6, 47–67. (In Russian).
- Dementyev, I. O. (2019). Identity and Collective Memory of Kaliningrad Residents in the Mirror of Modern Polish Research. *Bulletin of the Baltic Federal University Named after I. Kant. Series: Humanities and Social Sciences*, 2, 104–112. (In Russian).
- Duncan, S. A. B. (2006). *Memory, Trauma and World Politics: Reflections on the Relationship Between Past and Present*. Palgrave.
- Emelyanova, T. P. (2019). *Collective Memory of the Events of National History: A Socio-Psychological Approach*. Institute of Psychology RAS. (In Russian).
- Emelyanova, T. P., & Drobysheva, T. V. (2017). Characteristics of Collective Memory in the Context of Socio-Psychological Characteristics of Two Generations. *Horizons of Humanitarian Knowledge*, 5, 71–85. <https://doi.org/10.17805/ggz.2017.5.6> (In Russian).
- Erokhina, E. A. (2009). Collective Memory in the Ethnic Self-Awareness of the Altai Youth. *Sociological Research*, 3(299), 115–120. (In Russian).
- Fedorova, M. M. (2018). History/Memory: “Difficult” Dilemma. *History of Philosophy*, 23(1), 108–121. <https://doi.org/10.21146/2074-5869-2018-23-1-108-121> (In Russian).
- Fedorova, M. M., & Romanova, A. P. (2020). Generational Gap and Historical Memory of the Generation of the Digital Age. *History*, 11(9). <https://doi.org/10.18254/S207987840012223-4> (In Russian).
- Halbwachs, M. (2005). Collective and Historical Memory. *Emergency Reserve*, 2–3, 8–27. (In Russian).
- Hutton, P. H. (1993). *History as an Art of Memory*. University Press of New England.
- Makarov, A. I. (2008). Memory Politics as an Element of Regional Cultural Life. *Power*, 12, 8–11. (In Russian).
- Nora, P. (1998). Generation as a Place of Memory. *New Literary Review*, 2(30), 48–72. (In Russian).
- Romanova, A. P. (2020). Collective Memory and Generational Gap. *Problems of Philosophy*, 6, 33–37. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-6-33-37> (In Russian).
- Tappscott, D. (2009). *Grown Up Digital: How the Net Generation is Changing Your World?* McGraw Hill.



Список литературы

- Duncan, S. A. B. (2006). *Memory, Trauma and World Politics: Reflections on the Relationship Between Past and Present*. Palgrave.
- Hutton, P. H. (1993). *History as an Art of Memory*. University Press of New England.
- Tappscott, D. (2009). *Grown Up Digital: How the Net Generation is Changing Your World?* McGraw Hill.
- Алексеева, И. Ю., & Алексеев, А. П. (2018). Философия исторической памяти. *Вопросы философии*, 10, 67–76.
- Ассман, Д. (2004). *Культурная память: Письменность, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*. Языки славянской культуры.
- Ассман, Д. (2014). *Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика*. Новое литературное обозрение.
- Бойков, В. Е. (2010). Историческая память в российском обществе: Состояние и проблемы формирования: Материалы круглого стола. *Социология власти*, 6, 47–67.
- Борисова, И. З. (2019). Кельтское прошлое как маркер региональной идентичности и коллективный опыт бретонцев. *Культура и текст*, 4, 227–237.
- Дементьев, И. О. (2019). Идентичность и коллективная память жителей Калининграда в зеркале современных польских исследований. *Вестник Балтийского федерального университета имени И. Канта. Серия: Гуманитарные и социальные науки*, 2, 104–112.
- Емельянова, Т. П. (2019). *Коллективная память о событиях отечественной истории: Социально-психологический подход*. Институт психологии РАН.
- Емельянова, Т. П., & Дробышева, Т. В. (2017). Характеристики коллективной памяти в контексте социально-психологических особенностей двух поколений. *Горизонты гуманитарного знания*, 5, 71–85. <https://doi.org/10.17805/ggz.2017.5.6>
- Ерохина, Е. А. (2009). Коллективная память в этническом самосознании алтайской молодежи. *Социологические исследования*, 3(299), 115–120.
- Макаров, А. И. (2008). Политика памяти как элемент региональной культурной жизни. *Власть*, 12, 8–11.
- Нора, П. (1998). Поколение как место памяти. *Новое литературное обозрение*, 2 (30), 48–72.
- Романова, А. П. (2020). Коллективная память и поколенческий разрыв. *Вопросы философии*, 6, 33–37. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-6-33-37>
- Федорова, М. М. (2018). История/память: Трудная дилемма. *История философии*, 23(1), 108–121. <https://doi.org/10.21146/2074-5869-2018-23-1-108-121>
- Федорова, М. М., & Романова, А. П. (2020). Разрыв поколений и историческая память поколения цифровой эпохи. *История*, 11(9). <https://doi.org/10.18254/S207987840012223-4>
- Хальбвакс, М. (2005). Коллективная и историческая память. *Неприкосновенный запас*, 2(2–3), 8–27.



Study of Visual Garbage as Visual Ecology Perspective

Alina R. Latypova¹ (a), Alexander S. Lenkevich² (a), Daria A. Kolesnikova (b), Konstantin A. Ocheretyany (c)

(a) Research Centre for Media Philosophy; Laboratory for Computer Games Research; ITMO University. St. Petersburg, Russia.

(b) Herzen pedagogical University St. Petersburg. St.Petersburg, Russia.
Email: [daria.ko\[at\]gmail.com](mailto:daria.ko[at]gmail.com)

(c) St. Petersburg State University. St.Petersburg, Russia. Email: [kocheretetyany\[at\]gmail.com](mailto:kocheretetyany[at]gmail.com)

Abstract

The following article explores the notion of visual garbage and considers various strategies for its recycling, upcycling, and use. Visual garbage is investigated in the context of media sphere development and the theory of garbage itself. The authors propose to analyse such approaches of visual garbage use, as visual camouflage and glitch art, as well as to examine the principles of visual garbage recycling in terms of the Aristotelian conception of causality. Understanding garbage as a medium helps not only to uncover the features of its circulation, but also to consider garbage as a source of knowledge accumulation. Moreover, it helps to find new social, political and aesthetic strategies for understanding contemporaneity, which in turn allows us to draw conclusions about the untapped potential of visual garbage. Visual garbage not only becomes a source of visual pollution, but also contains a resource for reality conversion. In order to determine the criteria for visual pollution, it is necessary to examine the performative productivity of garbage and its effect as a mediating tool.

Keywords

Visual Garbage; Visual Ecology; Glitch; Noise; Camouflage; Computer Games; Media



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

1 Email: [latypova.al\[at\]gmail.com](mailto:latypova.al[at]gmail.com)

2 Email: [a_lenkevich\[at\]mail.ru](mailto:a_lenkevich[at]mail.ru)



Визуальный мусор как проблема визуальной экологии

Латыпова Алина Раилевна¹ (а), Ленкевич Александр Сергеевич² (а),
Колесникова Дарья Алексеевна (b), Очеретяный Константин Алексеевич (с)

(а) Центр медиафилософии; Лаборатория исследований компьютерных игр (ЛИКИ);
Университет ИТМО. Санкт-Петербург, Россия.

(b) Российский Государственный Педагогический Университет им. А. И. Герцена.
Санкт-Петербург, Россия. Email: [daria.ko\[at\]gmail.com](mailto:daria.ko@gmail.com)

(с) Санкт-Петербургский государственный университет. Санкт-Петербург, Россия.
Email: [kocheretetyany\[at\]gmail.com](mailto:kocheretetyany[at]gmail.com)

Аннотация

Цивилизация и мусор сплетены тесными узами: мусор – это то, что цивилизации хочется изгнать, отринуть, вытеснить, но что в конечном счете неизбежно возвращается. Мы живем в визуально-цифровую эпоху, поэтому часто имеем дело с визуальным мусором. В статье – в контексте медиафилософии и визуальной экологии – разрабатывается понятие «визуального мусора» и рассматриваются различные стратегии его переработки, адаптации, присвоения: визуальный камуфляж, глитч-арт и др.

Визуальный мусор понимается как медиа, что позволяет выявить его потенциал в системе современной коммуникации и рассмотреть как инструмент накопления знаний. Визуальный мусор выступает не только источником визуального загрязнения, но и обогащает реальность, его можно рассматривать как с точки зрения вреда, так и с точки зрения пользы. Исследование феномена визуального мусора приближает нас к определению критериев визуального загрязнения, что является актуальной задачей визуальной экологии.

Ключевые слова

визуальный мусор; визуальная экология; глитч; шум; камуфляж; компьютерные игры; медиа



Это произведение доступно по лицензии [Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0
Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

1 Email: [latypova.al\[at\]gmail.com](mailto:latypova.al[at]gmail.com)

2 Email: [a_lenkevich\[at\]mail.ru](mailto:a_lenkevich[at]mail.ru)



Problamtization of garbage in the context of Visual Ecology

What is garbage? This concept has so many interpretations, it appears in so many forms that attempts to give it a single definition only lead away from the essence. Garbage is what we “reject”, what causes anxiety, disgust, feeling of powerlessness, or can become a potential resource and medium of knowledge.

A person in a relationship with garbage (as well as with technology) is in the process of becoming, an always open process of subjectivation, according to B. Stiegler. All real objects with which a person interacts undergo stages of decay, transforming from the sphere of the necessary into garbage or waste. Garbage is an active matter, busy with its evolution and animated from within by patterns of being and becoming. When a thing breaks, goes out of service – it (like the media at the time of glitches and failures) declares itself, its presence or absence.

Being in a borderline state is crucial for garbage. In “The Rubbish Theory”, Michael Thompson analyses the dependence of the life cycle of objects on social concepts of value. Garbage circulates between temporary objects that are depreciating and durable objects that only gain value over time (Thompson, 2017). The role of garbage seems insignificant in the social determination of values, but it is important as an indicator of obsolescence. Objects that have already become trash can again fall into the perspective of recognizing their value, as can be seen in the example of cyclical fashion or the popularity of vintage items.

One of the possible characteristics of garbage looks like this: everything that someone does not need somewhere. This, however, does not mean that it is not needed by someone or somewhere else. What is considered as waste, what is thrown away, differs among different nations, different strata of society, different people. “The dirt, like beauty, is in the eye of the beholder” (Steel, 2008) pp. 11). The categorization of the concepts “necessary / unnecessary”, “ours / others”, “clean / dirty” is at the heart of the universal cultural codes necessary to maintain a social system. Culture sets its own boundaries each time, indicating what is beyond them and what continues to be valuable.

In “Purity and Danger”, British anthropologist Mary Douglas emphasizes that what is considered unclean in any culture is that which is out of place or for which the place is not defined. In nature, she noted, “there is no absolute dirt” – there are only various forms of the existence of matter. Dirt arises from our tendency to distinguish and organize the objects around us. Dirt underlies the structure and hierarchy: “Where there is dirt there is a system” (Douglas, 2002, pp. 65).

According to John Scanlan, the act of delimitation does not simply classify and divide into binary categories, but introduces an initial fundamental distinction between figure and ground, between singularity and plurality:

We only acquire or understand the valuable (or develop ideas of the relationship between the self and the object world) as the result of a galloping retreat from



an **undifferentiated** mass of things [...] Garbage is the formlessness from which form takes flight, the ghost that haunts presence. (Scanlan, 2005, pp. 13–14).

Garbage is both the cause and the effect of the cleansing action. On a social scale, garbage structures link social relationships and hierarchies, but also show the failure of attempts at absolute separation and demarcation. It is not enough to accept garbage as a passive result of the practice of human differentiation, since it retains an active, transgressive potential and generates innumerable consequences that challenge new regulatory mechanisms.

We are in a situation of constant processing of visual images, converting them from the format of garbage to the format of cultured images, but a certain amount of “first matter”, primary material, that is, visual garbage, must be kept as a database for processing. As Mary Douglas writes:

Granted that disorder spoils pattern, it also provides the material of pattern. Order implies restriction; from all possible materials, a limited selection has been made and from all possible relations a limited set has been used. So disorder by implication is unlimited, no pattern has been realised in it, but its potential for patterning is indefinite. This is why, though we seek to create order, we do not simply condemn disorder. We recognise that it is destructive to existing patterns; also that it has potentiality. It symbolises both danger and power (Douglas, 2002, pp. 95).

Garbage, waste, “alienated”, persisting in their spontaneous accumulation, are pushed from the periphery to the centre of the: city, attention, gaze – and thereby challenge the ontological boundaries of material worlds. These stubborn and self-willed objects, “sticky” in every sense: as “clinging” matter (*le gluant*) or as an obsessive image (*le visqueux*) (Sartre, 2000, pp. 607) – create their own dynamics of time and space. Garbage in the form of “alienated” can accumulate in the subconscious, be stored in memory resources, multiply in basements and attics, or be embodied in artistic practices. For example, avant-garde artists disposed of unnecessary items to create their works.

German Dadaist Kurt Schwitters invents the concept of the aesthetic exploitation of garbage by integrating garbage into a visual image. In this case, the garbage becomes a sign of the authenticity, the authenticity of the image. In his works, Schwitters “removes” rubbish from the original context and topos and plunges it into the context of fine art. Thus, on the one hand, non-artistic materials of various origins were discovered as artistic material, on the other hand, this worthless material was turned into art, recycled or upcycled. In his autobiography, Kurt Schwitters writes that his first creations were born out of post-war poverty:

...Out of parsimony I took what I could find to do this, because we were now an impoverished country. One can even shout with refuse, and this is what I did, nailing and gluing it [gluing his collage art] together. I called it 'Merz'. (Schwitters, 1981, pp. 335)



At the same time, in the 1920s, a member of the OBERIU group, Konstantin Vaginov, published several ironic novels in which he tries to present the structure of the world in the form of an absolute systematization of garbage. The plan of the Vaginov's garbage collectors is to gather everything that has been repeatedly used and thrown away by the revolution to the periphery of a new life, and resemble it in the form of a new totally pervasive classification (Podroga, 2016, pp. 227).

The depletion and “flattening” of images in contemporary artistic practices can be viewed as a reaction of art to the hyperfunctionality of objects. The things that occupy the space of life absorb the aesthetics of kitsch along with comfort, qualities and functions. The sphere of taste goes to the mercy of designers and trendsetters, influencers and mass media control. Art, on the other hand, turns to the formless in its search for dysfunctional objects with the demand to return to the Kantian “to be beautiful without a reason” (Podroga, 2016, pp. 230). And this formless, which cannot be mastered, it is impossible to cope with it, it differs from the same practices of the Dadaists and avant-gardeists in the irreconcilability of refusal. The formless is not found by chance, it is done, they strive for it as a kind of aesthetics of the disgusting, as a gesture of resistance to gloss, fashion, geometrism and functionality (see, for example, “Big Clay No. 4”, Fig. 1).



Figure 1. Sculpture “Big Clay #4” by Urs Fischer on the Bolotny’ Quay in Moscow. Common view with a guard. The 25th August, 2021. Photo: Timur Maisak.

Garbage, including visual garbage, is an important indicator of the living and cultural space of the urban environment. The mass consumer, created in the course of global modernization, literally lives in an urbanized “garbage space” (R. Koolhaas) (Hlabov, 2014). The urban environment forms its own image and collects identities



from many hybrid reservoirs: modernist “pure forms” (directed towards the future), non-modernist (basically mimetic, based on the narratives of the past) and various forms of synthesis of media, visual images, and architecture (urban screens, mural, street art).

With the development of media technologies, there is a differentiation of types of pollution by dividing into *hard* (material waste) and more parasitic – *soft* (“soft” pollution of linguistic, communication and visual waste) (Desai et al., 2015, pp. 66). But at the same time, visual garbage can become a medium for generating new knowledge and data circulating in the digital environment: the techniques of drifting pictures, migrating memes, the virality of the dissemination of images.

The use of various metrics and tracking to collect data with the help of garbage contributes to the study of microcirculation and the dynamics of the development of the language and culture of various microcommunities and their environments. So, garbage has become an inevitable part of media operations related to the sea. The garbage that floats in the oceans (garbage patch) serves as a tracer medium. Volunteers and garbage collectors in the ocean not only collect it, but also create a huge database, classifying this garbage by types, brands and barcodes. This data is called *flotsmetrics*, used in computer studies of the oceans and seas and continues to improve the accuracy of flow models such as the Ocean Surface Current Simulator (OSCURS) or the high-resolution global ocean model. In one such project – the driftograms of Nike sneakers and rubber ducks in the Atlantic Ocean (Fig. 2), described in detail by Curtis Ebbesmeyer (Ebbesmeyer & Scigliano, 2009, pp. 17), – the medial function of garbage as connecting systems of order and disorder is clearly reflected.

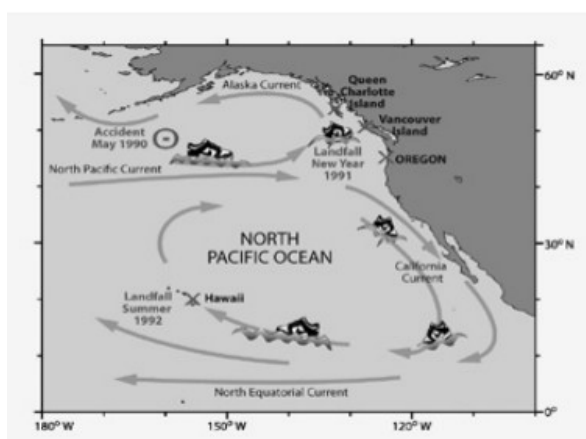


Figure 2. Shoes “Nike” and the resin ducks: Curtis Ebbesmeyer’s iconic accidental drifters and their circulation.



Understanding garbage as a medium helps not only to reveal the features of the process of its circulation, but also to consider it as a source of knowledge accumulation. To develop criteria for visual pollution, it seems necessary to further study the performative productivity of waste and its importance as a mediation tool.

Visual noise: techniques of camouflage

Let's turn to the game *Unfinished Swan* (2012)¹: from the very beginning a gamer sees a sterile white space in front, in which he/she needs to throw ink balls to identify objects around with the ink blots and find a route. Here visual noises (the ink appeared after missel explosion) play positive role. On the one hand, his example shows that some measure of visual pollution is necessary, on the other hand, it demonstrates that visual noise may be integrated into (digital) culture. As an instrument of communication. It is a mean of *distinguishing* and *entertainment* at the same time. In this part we will talk about decisive role of visual noise in the view of communication and camouflage, because sometimes it becomes a screen between us and thousands of eyes of digital Argus Panoptes, which permanently accumulates and processes our visual information.

Is It Possible to Blind the “Vision Machines”?

The visual noise is habitual for a citizen of contemporary megapolis and his/her digital avatar – an internet user. Wherever we are: Varanasi, Vorkuta, Sydney, or Astrakhan – we deal with a plenty of visual messages. Clothes, tattoos, masks, advertisements, graffiti, holograms inside the augmented reality glasses, or images on the smartphones' screens. Signs have become mobile for a long time. As the professor of Modern Art and Theory at Columbia University in New York Jonathan Crary writes, already in the XIX century a modernized subject of vision has appeared – a contemporary observer, which has a habit to the kaleidoscopic shifts of images, to the sauntering, to the consumption of visual signs and goods. Exactly this subject demands *normal* functioning of capitalism:

Very generally, what happens to the observer in the nineteenth century is a process of modernization; he or she is made adequate to a constellation of new events, forces, and institutions that together are loosely and perhaps tautologically definable as “modernity”. [...]

Modernization is a process by which capitalism uproots and makes mobile that which is grounded, clears away or obliterates that which impedes circulation, and makes exchangeable what is singular (Crary, 1990, pp. 10–11).

So, we live in the epoque of the emancipated signs. Our visual messages are mainly noise. Exchange of the visual images becomes a pleasant necessity: it accelerates communication and creates an effect of emotional involvement. For instance, users with a big pleasure share their photos in the Instagram and get instead of this investment the investment of attention. However, this exchange is not purely

1 Earlier this example was considered from the visual ecology perspective (Skomorokh, 2016, pp. 346).



market: it is possible to capitalize the account, but mainly it is a scene for a sort of phatic communication, in other words, for communication, which is enjoyable itself. Moreover, not always the exchange takes place, sometimes it may be a self-sufficient process of the visual production. In spite of the fact that emancipated signs became a condition for industrial capitalism development, after all they have formed an autonomous sphere, in which a creative potential of individuals and – it's worth adding – technical apparatuses is liberated.

It is appropriate to remember a parallel between capitalism and schizophrenia in “Anti-Oedipus”: both includes emancipation, disenchantment of desire, but capitalism in contrast to schizophrenia use the desire as a trapp. Individual's desire in the end is reterritorized and caught in the endless loop of the certain consumption strategy (Deleuze & Guattari, 2000, pp. 34-35). Whereas the desire machines of schizophrenic continue breaking down, it is impossible to normalize them, he/she always choses something new. The same picture is with visual images: at the beginning they serve to strengthen capitalistic machine, however, very soon they become autonomous and open their own playful nature (the simple examples are pop-art, cinema, computer games)¹.

Let's return to the emancipation of visual signs: autonomy of this sphere is in fact questionable. Exchange of visual noises (emoji, mems, photos) is the communication for communication, and N. Bolz writes about it (Bolz, 2011, pp. 95-101). Participants transmit noises for amusement, coherency, and involvement. This is a pure act. The game. However, the different visual noises – from the colour and the brand of shoes to the hair colour and the nose form – are mapped easy enough, they are analysed and treated with technical machines, for instance, with the big data algorithms, to inscribe individuals into the economic apparatuses. At the moll entrance you may be registered with cameras, the algorithms find your profile in social networks and suggest a subscription, advertisement, or good. What is the visual noise for communicants, for marketing agents, governmental control and normalization, calculation and prediction of the citizens' behaviour it becomes the useful information. In this situation the following question is legal: is it possible to inverse this relation? It means to transform the visual noise for us into the visual information to master this territory, and vice versa to transform the visual information used by “vision machines” (Virilio, 1994) and control machines into the visual noise (a measure of citizen safety).

The Visual Noise as a Camouflage

Panopticism, which had been analysed by Michel Foucault (Foucault, 1995, pp. 195-228), transitioned to the new technical phase long ago: drones, surveillance cameras, artificial neural networks, facial recognition algorithms, big data, all of this form a net of technical apparatuses – a system of mathematical control, which is founded on transparency, calculation and statistical analysis. Concerning this point, Norbert Bolz notes: “computer turned all media processes into calculation

1 To compare there are reflections on photo apparatus as a toy presented by V. Flusser (Flusser, 2000, pp. 21-32).



processes” (Bolz, 2011, pp. 12). An example of how it works is the system Face Pay, which since 2021 allows to pay for transportation in Moscow with the face¹. There is no need to have tickets, cards or cash, the only thing citizen needs is to present his/her face. It is not hard to suppose that the data base of application, containing faces, may be a source of information for police and special service, for instance, during the protests and other events. As long as the technical processes cannot be stopped, people need to find technological decisions, which will be a foundation for the visual field safety.

In this context Giorgio Agamben writes about identification without personality - biometrical identification (Agamben, 2009) - which destroys the political space. Paul Preciado admits that because people need to relocate to digital space a cause of quarantine the “soft prison” is born (Preciado, 2020). Grégoire Chamayou adverts to the more accurate example in his book “A Theory of the Drone” and describes a new military doctrine which is based on the video surveillance and registration, on the archiving, gathering and analysing data taken from social networks, geolocation, etc. This doctrine in fact turns any person into target:

...one slips from an epistemology of manifest observation and statements of fact into an epistemology of suspicion in which a targeting decision is based on the identification of behavior or a pattern of life that suggests membership in a hostile organization. For example, your pattern of life might suggest a 70 percent chance that you are a militant, in other words a combatant, and we accordingly have the right to kill you. [...]

Beneath the mirages of militarized ethics and state lies, this is the assuredly humanitarian and ethical principle of drones: the targets are presumed guilty until they are proved innocent - which, however, can only be done posthumously (Preciado, 2020, pp. 145-146).

Often one claims that system of media surveillance is harmless, that it is used only for criminals, terrorists, military enemies. However, it is not true. As least, because application of the drones is not localised on the territory of military actions, any person may be endangered. Chamayou writes that the big data mechanisms filter diverse information and recommend destroying target. In the book author considers the presuppositions of the automatization not only on the level of analysis, but also on the level of decision making, e.g. in the “ideal” situation the decision of extermination won’t be made by human. Sufficiently to remember the protests in Hong Kong, Russia, and Belarus to see the possible extrapolation of the following logic to the civilian population.

However, the question is not only about legitimacy of application of such technologies during military actions or protests. Metaphorically speaking, launching a missile from the drone is local case of targeted advertising. In other words, these technologies are applied on the large field. Identification with the artificial neural networks, gathering and analysis of data, are used primarily for enlarging sales.

1 <https://facepay.mosmetro.ru>



People more and more penetrate to the filter bubble getting all that is already known and desired. This situation is also called a “filter of relevance” (Burkhanova-Khabadze, 2020). At the same time, it is possible to defend from Internet advertisements using the simple system of filters. For instance, a browser may send invisible queries every second to cover the real user’s queries. How to protect oneself from marketing manipulations in the conditions of visual transparency?

Soon the glasses and lenses of augmented reality will be popular, and the visual potential of the city will be enlarged. The battle for the vision will be launched. Gathering data about people’s visions, algorithms will replace their visual experience with advertisement noise. In this situation visual noise made by individual through special clothes, masks, gadgets, will be a form of necessary dependence and safety. “Society must be defended” - wrote Michel Foucault. The existing ways of blinding cameras, algorithms, machines are laughable and eccentric, the next step is the fashionable technical devices creating noises for the machines, which in their turn decode the noises which contain the new visual noises. Ad infinitum. Media blinding media and working on visual garbage. It is the brave new world, isn’t it?

Glitch: digital recycling/upcycling of visual garbage

Consumption and Profanation

Cultural production inevitable generates garbage. Although the majority of the garbage is not use, a part of it may be actualized, recycled, and inscribed in the process of new, for instance, visual production. In the epoque of circulation of signs (Baudrillard) and rupture of reference ties (Bart), an image exists by itself, and becomes “useless” for its material carrier, to which it was bound earlier. And vice versa a thing becomes unimportant for word. The sign is self-sufficient. The sign has no history, it is contextual and in this sense is not durable. It is created in anticipation of disappearing in the nearest future, as a result it transforms into garbage – something spent and useless or not mastered and unnecessary. However, should a contemporary human get depressed as he/she lives inside the “cemetery of signs”? Of course, not. Especially if we may reverse the situation and recycle semi-otic garbage. Contemporary capitalist way of production is the production of signs first of all. The question is how to master these signs, to reflect on them and finally to recycle.

Restoring juridical sense of the term, Giorgio Agamben calls a process of returning a thing in the actual usage “profanation” (Agamben, 2007). He detects in contemporary capitalism the production of the unprofanable. In other words, of what cannot be used and what does not belong to us (from this perspective the displays in the museums, the images in the glossy magazines, etc, are similar). The ritual practice of the Ancient Rome things were taken from the profane area and put into the sacred one, which is inaccessible for the everyday usage. However, there was an inverse process as well - profanation, returning of the thing into the everyday usage:



To profane means to open the possibility of a special form of negligence, which ignores separation or, rather, puts it to a particular use (Agamben, 2007, pp. 75).

The goal of capitalism - to product objects of consumption. Referring to the bull of John XXII, Agamben notes its prophetic character in accordance with contemporary consumption:

In things that are objects of consumption, such as food, clothing, and so on, there cannot exist, he argues, a use distinct from property, because this use coincides entirely with the act of their consumption, that is, their destruction (*abusus*). Consumption, which necessarily destroys the thing, is nothing but the impossibility or the negation of use, which presupposes that the substance of the thing remains intact (*salvo rei substantia*). That is not all: a simple de facto use, distinct from property, does not exist in nature; it is in no way something that one can “have” (Agamben, 2007, pp. 82].

Thus, capitalism is not interested in using things, as it supposes a long-time interaction with them, not to mention the unpredictable character of this usage. Such slow techniques are an obstacle for production, and for capital grow as well. The same is relevant for visual sphere: memes, ads, photos, videos, etc. are created to be consumed, destroyed as soon as possible to clear space for the new ones. The expiration date of these signs is coming closer, that almost immediately turn the image into a trash. However, the profanation of image is possible, it's recycling and inscription in up-to-date practices.

Glitch Art as a Strategy for Visual Garbage Recycling

How is it possible to recycle/upcycle visual/digital garbage? Digital art and glitch art come to help. Rethinking of breaks and failures, cultivating bugs, and inscribing them into up-to-date practice give opportunity not only to create a new exhibit, but also to launch a lively practice of *glitch* “use”.

The glitch is a wide notion, which characterises a state of a failure of electronic (digital) systems: break, error, bug, etc. In 1962 astronaut John Glenn used this notion in his book “Into Orbit” to describe technical problems, which he had met with during orbit flights. In 2000s the term came to visual art. In the context of computer games glitch has been recently considered (although the phenomenon itself appeared earlier). Glitch may be called such technical error of the program execution when its elements (images, sounds, code, etc.) are disintegrating, crashing, or meshing. This error may be inscribed into an art practice: video art, digital photo, or other direction of media art (more detailed history of glitch art see at: (Zhagun-Linnik, 2019)). However, glitch art may be considered not only as a part of contemporary visual art, but also as an art (technique) of glitch use within the game practice. Here the skill of exploiting glitch becomes a sign of mastery, which can be gained only by trainings (Latypova, 2016). For instance, bugs may be used in speedrunning – “practiced practice” of computer games playing (Scully-Blaker, 2016).



It is worth mentioning that glitch as a phenomenon has already left the area of spontaneous activity of media, it is mastered, inscribed into aesthetic register, implemented into everyday practices. The simplest examples are filters in some photo and video editors, which express the glitch style, or a various media production using glitch aesthetics in its design (Pomerleau, 2019). Glitch discovery happens not in the wild desert of code, but at the field carefully cultivated by game designers: glitches are kept and created. Now they are initial part of gameplay, which conserve the attention to the game. Something appears accidentally, but something is kept on purpose, as well as something is not fixed. The illusion of freedom and borders overcoming reveals. Implemented in classical games opportunities for cheating are inscribed in contemporary games (for instance, for getting infinite health points or infinite money). Thus, in *Dark Souls III* (2016) it is possible to make a combination of actions and gain infinite number of souls (what is an equivalent of action points on other games). This is more cheat, than break or vulnerability of system which was kept on purpose by game designer, but at the same time this bug is not fixed. Another example may be found in *Valheim* (2021), the glitch allows to double amount of metal (important game resource), if before entering the portal gamer makes some operations with the cart and puts it in front of the portal. This manipulation creates unequal conditions between gamers and opportunities for cheating.

Nowadays many games are published before being finished (so called “early access”). And the rawer game is, the more bugs may be found inside. In this term games turn into laboratories for searching successful glitches. The sensational game *Cyberpunk 2077* (2020) criticised for various bugs nevertheless gave birth to series of videos demonstrating game glitches. NPCs passing through walls or getting stuck into the textures, it has been already classical bugs. Not all of them game designers would like to fix. Part of these glitches may be inscribed into game process, and as a result may be *return to usage* (profaned in the sense described above). For instance, the *Red Dead Online* (2018) has a bug, which allows to jump on the one of the bridges over precipice like on the trampoline. If to throw an axe to the one of the bridge sections, the amplitude of bridge oscillation becomes so high, that the avatar standing on the bridge may fly up. Interestingly, that the game is multiplayer, and this bug may be exploited by several people at the same time. It causes a phenomenon, which may be called a “cooperative glitch”.

Another remarkable glitch in digital environment is presented in the game *Red Dead Redemption* (2010). According to the glitch, textures of human non player characters cover animal non-player characters. This phenomenon got name “manimals”. As a result, the comic, or even the uncanny effect takes place: flying, leaping, snarling people attack a gamer like zombies. The inversion of the similar experience appears in *The Elder Scrolls V: Skyrim* (2011), where gamer may literally find him/herself into the body of his/her horse and use this texture as an avatar.



Figure 3. The avatar glitch in The Sims 3.

In the visual area it is worth paying attention to the famous glitch in *The Sims 3* (2009), which allows to manipulate with the avatar's appearance settings in a special way to create a comic or a monstrous character (Fig. 3). Thus, the glitch is not reduced to the breaking the process of playing or to the fixed unusual way of representation, the glitch gained constitutive power, which open a door for the new practices, which we not in majority planned by developers, and therefore, they were not inscribed into the initial normalisation structure of game. The result is that digital visibility is leaving the zone of the unprofanable, expected and predictable, and entering on the territory of possible actions. In the area of the workable, not the signified. In the area of profanation.

Principles of visual waste recycling

The question of garbage is a question of the reasons. It is no coincidence that archaeology, linguistics, psychoanalysis and ecology – disciplines whose relevance has only grown over the last century, are in a sense focused on garbage. After all, they are looking for reasons and other principles. Just as fragments of artifacts, a set of unreadable words or forgotten dreams speak of what is repressed in our culture, so (breaking the rhythm of the relationship between culture and nature) garbage islands in the ocean and garbage belts in orbit point us to isolation in our own hermeneutic and existential projects, lack of dialogue with radically different. If we recognize as rubbish everything that resists use, and maybe even recycling, then everything that, being in the field of view, narrows the border of the visible, turns out to be visual rubbish. Garbage is generally a paradoxical object, which can



not only give an indication of an alternative type of relationship to the world, but also can enclose us into a crisis of causation.

Let's turn to Aristotle's *Theory of Reason*. Firstly, it was the first time formalized the mythopoetic vision of the world as a cosmos (that which, according to Plato's definition from the *Timaeus*, feeds on its own decay, and therefore does not know garbage). Secondly, it made it possible to think of the physical as biological, the world as a living whole, that is, it became a protoecological model. Thirdly, it is that technology is identified with poetic art and makes it possible to move from thinking about nature to thinking along with it, from exploitation to harmonious coexistence. We use it now in order to understand when visual garbage becomes not an enzyme of social imagination, a source of noise, irritation and depression, but a factory of meanings. Traditionally, there are four types of reasons: formal, material, (co) acting and purpose (teleology).

The Question of the Form

The first thing that causes irritation and reproaches in the ill-conceived development of the city, the deliberate commercial exploitation of urban space, the proliferation of visual images is a violation of the scale. Not only the map can destroy the territory – remove the burden of the body, sense of movement, live time, and efforts to overcome obstacles. Visual images can swallow the city, just as the inaction of the instances of taste can prevent the city from acquiring a holistic image (Portella, 2016, pp. 9-14). Measure is a category associated with an entity, or a quantitative expression of an entity. Violation of the scale leads to the fact that the unity of the world is cut like a puzzle, a number of fragments becomes lost, a row is inappropriate, everything does not fit in with everything. The singular does not achieve integrity and connection, but we withdraw into ourselves from the other and from the world. Each closes in his own dream. How is opposition possible here?

First, it needs to be embedded in the environment. Communications are already disguised as nature: the pillars are under the trunks of trees, communication lines are either hidden under the ground or hidden in the architectural relief. Likewise, an image can be organic in its distribution, pointwise embedded, it can take into account the climate, environmental colours (natural and cultural, due to climate and time), architectural design, the size of buildings and streets, focus on the local, not the global.

Secondly, images can be brought to new territories. We are not surprised when we are warned that communications, interruptions in the supply of water and electricity have not yet been brought in the new district. But we would be terribly surprised if we were told that the area is completely new, so there are no such categories as “good”, “truth”, “love”. Why are we not surprised at the lack of beauty and taste? The situation could be rectified by placing advertisements in new areas to increase their aesthetic appeal. Zones of new aesthetics could be more open



in experimental projects, and fluctuations in market demand for real estate here could indirectly affect the quality of images.

Thirdly, the redundancy of visual aggression can be unloaded through the transfer of images to augmented reality. Advertising might not destroy the environment, provided that it existed in an application that could not be opened. And nevertheless, such an alternative vision of the environment through the application would inevitably awaken interest, and it would find its users. And in general, we can imagine how augmented reality would open up alternative types of urban planning, since a smartphone is a mobile device, it is carried with them, which means that images, like a landscape, would be perceived in it dynamically with the involvement of the body, kinaesthetic effects of perception, adjusted for speed and attention modes. Augmented reality could again make a living body a measure of the city, returning it to a human-sized form, which previously seemed like a utopia.

The Question of Matter

The images that fill the city: visual, sculptural, architectural – are united by a claim to eternity. They do not reveal the status of monuments, but they belittle the time of our life, everything is made futile except for the exaggeratedly overgrown desires.

First, self-destructive materials must be considered. Temporary images, which can dissolve at any moment, return to the environment, are perceived as wind, rain, snow, as something accidental and transient. “This too will pass” is an imperative that adds value to an image or design and reduces visual pollution and therefore tension.

Secondly, remember: the weak image must be destroyed. It is not necessary to break down the walls of houses, dig up streets or blow up monuments in reality. For this, you can use virtual reality. At the same time, this (taking into account the network interaction) would give a map of aesthetically weak territories and areas of increased visual irritation, and would also indirectly indicate interest, would give negative recommendations to increase the quality of the living environment.

Thirdly, most of the objects claiming attention could be made mobile, this would allow them to be transferred from district to district, and would also equally distribute the visual load.

The Question of Action

Any action can be perceived either as the exercise of the will, or as an encroachment on freedom. Therefore, the city needs zones free from passivity and technologies of interactivity. By means of augmented reality, the urban environment could be turned into a socially interactive object.

Firstly, it would be possible to change individual qualities, color, size, environment of images in a special application, compare, mix and create ratings of the best projects.



Secondly, it would be possible to virtually correct annoying building elements, even if this did not change the current situation in the area. The possible help of machine intelligence is noted in this matter (Ye et al., 2019).

Thirdly, collective projects of thinking through the urban environment, even if they were not implemented, would strengthen social ties.

The Question about the Purpose

Here we come directly to teleology, since the living space in the city and outside it ceases to be a place of universal struggle or common cause. A visually polluted environment is a space of universal indifference: the only thing that it provokes is the feeling that the more we do, the further we are from the goal. Visual garbage turns off context. How to reclaim it ecologically?

First, by applying the ban on universality. The image should reflect the dynamics of local trends, and not an empty universality that claims to be a standard (Rendell, 2016). Common spaces – the uniformity of hotels, department stores, offices – give birth to monsters (it's not for nothing that they are loved by creators of horror, disaster films and thrillers). They lose their orientation and there is an anxious feeling that anything can happen, so everything drowns in indifference.

Second, the landscape should reflect sentiment, not reinforce it. Initially straight lines and geometric patterns are more of a place for the dead. For example, the labyrinths of the Chukchi shamans resist the correctness of the lines, as they are a trap for the dead. In order not to be a dead person trapped in right angles, we need tactile media, that is, spaces open to processing: soft landscape objects open to barefoot walking, objects open to touch – all this would provoke a collective sensitivity to topos.

Third, it would be possible to use not only street artists (Riggle, 2010), but also gamers. If a city cannot be a space for a common cause, it can still be a space for a common game. *Pokémon Go* (2016) and similar games show that even devastated spaces can be brought to life: through involvement in narrative, a sense of belonging to the story.

It is difficult to set a scale for everything that is subjective and concerns rather not a concept, but taste. Garbage is objective, visual garbage is subjective. And nevertheless, we can say that visual garbage is everything that offends the taste, but does not hold out to provocation, does not awaken thinking, does not play with the imagination, does not provoke a dialogue. We turn off our attention and close our eyes to the dullness of the visual environment, that is, we turn off from the environment of life ourselves, when garbage is for us what we exist with, and not what dialogue with is possible. Therefore, it is necessary to raise the question of the principles of processing visual garbage in order for the offensive taste and obscuring the gaze to become an alternative, a new beginning. Visual garbage is necessary, because without it the environment is sterile, but what are the limits of this need, when an increase in garbage leads to a decrease in the quality of life? Answer: when the garbage does not reveal alternative causal relationships



(and possible worlds), but closes in the existing ones. These recommendations may well be taken into account to create an environment in which we communicate with what we live and live with what we communicate with.

Authors' Contributions

The authors together developed the conceptual core of the article, including theoretical elaboration of the notion “visual garbage”. To expose the crucial features of visual garbage as an up-to-date phenomenon, Daria Kolesnikova prepared the paragraph 1. Problematization of Garbage in the Context of Visual Ecology; Alexander Lenkevich prepared the paragraph 2. Visual Noise: Techniques of Camouflage; Alina Latypova prepared the paragraph 3. Glitch: Digital Recycling/Upcycling of Visual Garbage; and Konstantin Ocheretyany prepared 4. Principles of Visual Waste Recycling.

Acknowledgments

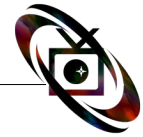
The research was made with the financial support from the Russian Science Foundation, project 21-18-000046 “The Definition of Criteria for Visual Pollution of the Environment”, SPBU.

LUDOGRAPHY / ИГРОГРАФИЯ

Cyberpunk 2077 (2020), CD Projekt, CD Projekt RED.
Dark Souls III (2016), From Software.
Pokémon Go (2016), Niantic, Nintendo, The Pokémon Company.
Red Dead Online (2018), Rockstar Games.
Red Dead Redemption (2010), Rockstar San Diego, Rockstar Games.
The Elder Scrolls V: Skyrim (2011), Bethesda Game Studios.
The Sims 3 (2009), Maxis, Electronic Arts.
Unfinished Swan (2012), Giant Sparrow, Annapurna Interactive.
Valheim (2021), Iron Gate AB.

References

Agamben, G. (2007). The Praise of Profanation. In *Profanations* (pp. 73–92). Zone Books.
Agamben, G. (2009). Identity without the Person. In *Nudities* (pp. 78–90). Stanford University Press.
Bolz, N. (2011). *The ABC of Media*. Europe (In Russian).
Burkhanova-Khabadze, S. (2020). “Me as Usual”: The Relevance Filter and the Redefinition of Freedom. *AJ - Art Journal*, 112. <http://moscowartmagazine.com/issue/99> (In Russian).



- Chamayou, G. (2015). *A Theory of the Drone* (J. Lloyd, Trans.). The New Press.
- Crary, J. (1990). *Techniques of the Observer on Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. MIT Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2000). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Desai, R., McFarlane, C., & Graham, S. (2015). The Politics of Open Defecation: Informality, Body, and Infrastructure in Mumbai: The Politics of Open Defecation: Mumbai. *Antipode*, 47(1), 98–120. <https://doi.org/10.1111/anti.12117>
- Douglas, M. (2002). *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge.
- Ebbesmeyer, C. C., & Scigliano, E. (2009). *Flotsametrics and the floating world: How one man's obsession with runaway sneakers and rubber ducks revolutionized ocean science*. Smithsonian Books: Collins.
- Flusser, V. (2000). *Towards a Philosophy of Photography*. Reaktion Books.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Vintage Books.
- Hlabov, A. (2014). More Aesthetics #23. Project Baltia. <http://projectbaltia.com/archive-ru/7695/> (In Russian).
- Latypova, A. (2016). Conversion of the Error: Glitch Art in Computer Games. In *Game or Reality? Game Studies Experience* (pp. 263–280). Foundation of Conflictology Development (In Russian).
- Podroga, V. (2016). *The Experience of Analytical Anthropology*. Grundrisse.
- Pomerleau, C. (2019, March 19). *Glitch art design: An inside look at the history and best uses of a modern trend*. 99designs. <https://99designs.com/blog/design-history-movements/glitch-art-design/>
- Portella, A. (2016). *Visual Pollution: Advertising, Signage and Environmental Quality*. Routledge.
- Preciado, P. B. (2020, June). Learning from the Virus. *Artforum*, 58(9). <https://www.artforum.com/print/202005/paul-b-preciado-82823>
- Rendell, J. (2016). Critical Spatial Practice as Parrhesia. *MaHKUscript: Journal of Fine Art Research*, 1(2). <https://doi.org/10.5334/mjfar.13>
- Riggle, N. A. (2010). Street Art: The Transfiguration of the Commonplaces. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 68(3), 243–257.
- Sartre, J.-P. (2000). *Being and Nothingness: An Experience of Phenomenological Ontology*. Republic (In Russian).
- Scanlan, J. (2005). *On Garbage*. Reaktion Books.
- Schwitters, K. (1981). Manifeste und Kritische Prosa. In *Das Literarische Werk* (Vol. 5). M. DuMont Schauberg (In German).
- Scully-Blaker, R. (2016). A Practiced Practice: Speedrunning through Space with de Certeau and Virilio. In *Game or Reality? Game Studies Experience* (pp. 448–472). Foundation of Conflictology Development (In Russian).
- Skomorokh, M. (2016). Visual Ecology of Computer Game: Gamer Optics and the Side Effects of its Setting. In V. V. Savchuk (Ed.), *Visual Ecology: Formation of the Discipline*. RHGA Publishing (In Russian).
- Steel, C. (2008). *Hungry City: How Food Shapes Our Lives*. Chatto & Windus.



- Thompson, M. (2017). *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*. Pluto Press.
- Virilio, P. (1994). *The Vision Machine*. BFI Publ.
- Ye, Y., Zeng, W., Shen, Q., Zhang, X., & Lu, Y. (2019). The Visual Quality of Streets: A Human-Centred Continuous Measurement Based on Machine Learning Algorithms and Street View Images. *Environment and Planning B: Urban Analytics and City Science*, 46(8), 1439–1457. <https://doi.org/10.1177/2399808319828734>
- Zhagun-Linnik, E. V. (2019). Problematizing the Artistic Aspects of Glitch Art in Contemporary Studies of Glitch Phenomena. *Artikult*, 2, 69–78 (In Russian).

Список литературы

- Agamben, G. (2007). The Praise of Profanation. In *Profanations* (pp. 73–92). Zone Books.
- Agamben, G. (2009). Identity without the Person. In *Nudities* (pp. 78–90). Stanford University Press.
- Chamayou, G. (2015). *A Theory of the Drone* (J. Lloyd, Trans.). The New Press.
- Crary, J. (1990). *Techniques of the Observer on Vision and Modernity in the Nineteenth Century*. MIT Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2000). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. University of Minnesota Press.
- Desai, R., McFarlane, C., & Graham, S. (2015). The Politics of Open Defecation: Informality, Body, and Infrastructure in Mumbai: The Politics of Open Defecation: Mumbai. *Antipode*, 47(1), 98–120. <https://doi.org/10.1111/anti.12117>
- Douglas, M. (2002). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge.
- Ebbesmeyer, C. C., & Scigliano, E. (2009). *Flotsametrics and the floating world: How one man's obsession with runaway sneakers and rubber ducks revolutionized ocean science*. Smithsonian Books: Collins.
- Flusser, V. (2000). *Towards a Philosophy of Photography*. Reaktion Books.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Vintage Books.
- Pomerleau, C. (2019, март 19). *Glitch art design: An inside look at the history and best uses of a modern trend*. 99designs. <https://99designs.com/blog/design-history-movements/glitch-art-design/>
- Portella, A. (2016). *Visual Pollution: Advertising, Signage and Environmental Quality*. Routledge.
- Preciado, P. B. (2020, июнь). Learning from the Virus. *Artforum*, 58(9). <https://www.artforum.com/print/202005/paul-b-preciado-82823>
- Rendell, J. (2016). Critical Spatial Practice as Parrhesia. *MaHKUscript: Journal of Fine Art Research*, 1(2). <https://doi.org/10.5334/mjfar.13>
- Riggle, N. A. (2010). Street Art: The Transfiguration of the Commonplaces. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 68(3), 243–257.
- Scanlan, J. (2005). *On Garbage*. Reaktion Books.
- Schwitters, K. (1981). Manifeste und Kritische Prosa. In *Das Literarische Werk* (T. 5). M. DuMont Schauberg.



- Steel, C. (2008). *Hungry City: How Food Shapes Our Lives*. Chatto & Windus.
- Thompson, M. (2017). *Rubbish Theory: The Creation and Destruction of Value*. Pluto Press.
- Virilio, P. (1994). *The Vision Machine*. BFI Publ.
- Ye, Y., Zeng, W., Shen, Q., Zhang, X., & Lu, Y. (2019). The Visual Quality of Streets: A Human-Centred Continuous Measurement Based on Machine Learning Algorithms and Street View Images. *Environment and Planning B: Urban Analytics and City Science*, 46(8), 1439–1457.
<https://doi.org/10.1177/2399808319828734>
- Большц, Н. (2011). *Азбука медиа*. Европа.
- Бурханова-Хабазде., С. (2020). «Мне как обычно»: Фильтр релевантности и новое определение свободы. *ХЖ - Художественный журнал*, 112. <http://moscowartmagazine.com/issue/99>
- Жагун-Линник, Э. В. (2019). Проблематизация художественных аспектов глитч-арта в современных исследованиях глитч-феноменов. *Артикульт*, 2, 69–78.
- Латыпова, А. (2016). Конверсия ошибки: Глитч-арт в компьютерных играх. В *Игра или реальность? Опыт игровых исследований* (с. 263–280). Фонд развития конфликтологии.
- Подрога, В. (2016). *Опыт аналитической антропологии*. Grundrisse.
- Сартр, Ж.-П. (2000). *Бытие и Ничто: Опыт феноменологической онтологии*. Республика.
- Скалли-Блейкер, Р. (2016). Практикуемая практика: Ускоренный бег через пространство с де Серто и Вирилио. В *Игра или реальность? Опыт игровых исследований* (с. 448–472). Фонд развития конфликтологии.
- Скоморох, М. (2016). Визуальная экология компьютерной игры: Оптика геймера и побочные эффекты ее настройки. В В. В. Савчук (Ред.), *Визуальная экология: Становление дисциплины*. Издательство РХГА.
- Хлабов, А. (2014). *Больше Эстетики №23*. Проект Балтия.
<http://projectbaltia.com/archive-ru/7695/>



Review of the Book by Rosi Braidotti “Posthuman”

Regina V. Penner

South Ural State University. Chelyabinsk, Russia. Email: pennerrv[at]susu.ru

Abstract

The article offers reflections on Rosi Braidotti’s book “Posthuman”, which was published in 2021 by the Gaidar Institute Publishing House (translator Diana Khamis). Rosi Braidotti is a contemporary philosopher and feminist theorist, originally from Italy, currently teaching at the Utrecht University (Netherlands). Despite her connection with significant international organizations and associations (including UNESCO, Conseil National de la Recherche Scientifique, France, European Consortium for Humanities Institutes and Centres, EEC) and the role that her research plays in contemporary social and humanitarian discourse, her name is not widely known to the Russian-speaking reader in comparison to other authors of feminist trend, such as Judith Butler or Donna Haraway. Rosi Braidotti’s interest is directed towards the reflections on the subjectivity of a contemporary person. Based on critical theory, the project of nomadology, feminist studies, and using her own anti-humanistic optics, she affirms the idea of a posthuman who has a developing identity, overcomes anthropocentric limits in its essence, and is open to assemblies with living matter and the world of technology. In this review, I focus on the main structural elements of the book, its key ideas; I offer my interpretation of some plots of the text; I dwell on the discussion points of the work. I come to the conclusion that the concept of the posthuman and the posthumanistic method allow us to open new horizons for the current research practices of man and society.

Keywords

Rosi Braidotti; Human; Posthuman; Anthropocentrism; Humanism; Posthumanism; Subjectivity; Technological; Digital



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Рецензия на книгу Рози Брайдотти «Постчеловек»

Пеннер Регина Владимировна

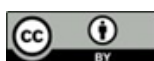
Южно-Уральский государственный университет. Челябинск, Россия.
Email: pennerrv[at]susu.ru

Аннотация

В статье читателю предлагаются размышления над книгой Рози Брайдотти «Постчеловек», которая в 2021 г. была опубликована в «Издательстве Института Гайдара» (переводчик Д.Я. Хамис). Рози Брайдотти – современный философ и теоретик феминизма, родом из Италии, на данный момент преподает в Утрехтском университете (Нидерланды). Несмотря на ее связь со значимыми международными организациями и объединениями (в том числе, ЮНЕСКО, Национальный совет по научным исследованиям [ориг. Conseil National de la Recherche Scientifique, Франция], Европейский консорциум гуманитарных институтов и центров [ориг. European Consortium for Humanities Institutes and Centres, ЕЭС]) и ту роль, что ее исследования играют в современном социально-гуманитарном дискурсе, ее имя не так широко знакомо русскоязычному читателю в сравнении с другими авторами феминистских концепций, – например, Джудит Батлер или Донной Харауэй. Интерес Рози Брайдотти направлен на размышления о субъективности современного человека. Опираясь на критическую теорию, проект номадологии, феминистские исследования и используя свою антигуманистическую оптику, она утверждает идею постчеловека, который обладает становящейся идентичностью, в своем существе преодолевает антропоцентрические рамки, открыт к «сборкам» с живой материей и миром техники. В рецензии я акцентирую внимание на основных структурных элементах книги, ее ключевых идеях; предлагаю свою интерпретацию некоторых сюжетов текста; останавливаюсь на дискуссионных моментах работы. При ознакомлении с текстом я прихожу к выводу о том, что концепция постчеловека и постгуманистический метод позволяют открывать новые горизонты для актуальных исследовательских практик человека и общества.

Ключевые слова

Рози Брайдотти; человек; постчеловек; антропоцентризм; гуманизм; постгуманизм; субъективность; технологическое; цифровое



Это произведение доступно по лицензии [Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0 Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Обращение к теме человека в наше непростое время оказалось как нельзя кстати. В 2002 г. с выходом на большой экран «Обитатели зла» (англ. *Resident Evil*, реж. Пол У. С. Андерсон) мир потрясла идея о том, что один вирус может изменить, а в перспективе – истребить все человечество. Уже не первый год человек пытается бороться с вирусом Covid-19. Как кажется, прямых совпадений с популярными постапокалиптическими темами нет. Тем не менее, фигура человека претерпевает значительные трансформации. Роза Брайдотти зафиксировала это в уже сравнительно давно известном концепте «постчеловека».

Вероятно, Роза Брайдотти мало известна русскоязычному читателю. Достаточно заглянуть на wikipedia.org, чтобы убедиться в том, что статья “Rosi Braidotti” до сих пор не переведена на русский язык. А вот в отношении перевода ее работ события развиваются куда более стремительно. Согласно ресурсу livelib.ru на сегодня существуют переводы нескольких книг философа (Лучшие книги Розы Брайдотти на livelib.ru). Но в отношении большинства из них понятно только то, что они где-то существуют. Книга «Постчеловек» избежала этой печальной участи.

Оригинальная работа “The Posthuman” вышла еще в 2013 г. в издательстве Cambridge, “Polity Press”. Вообще сегодня с печатных станков “Polity Press” вышло уже 3 книги с маркером “Posthuman” (“The Posthuman”, “Posthuman Knowledge”, “Posthuman Feminism”), благодаря чему можно констатировать тот факт, что Роза Брайдотти создала целую серию работ по проблематике постчеловека и проработке отдельных ее аспектов, в том числе эпистемологического и феминистского планов. Эти работы составляют основу постгуманистического подхода, что позволяет Jon Leefmann, к примеру, утверждать, что «работы Брайдотти обеспечивают мощную концептуальную основу для решения фундаментальных социально-философских проблем, таких как “исключение”, “вовлеченность” и “эмпатия”» (Leefmann, 2022).

Сама идея добавлять новые приставки к человеку, чтобы точнее определить его место и роль в мире contemporary, в философском дискурсе не нова. Сверхчеловек Фридриха Ницше, конечно, выступает своеобразным «отцом» в серии «человеков будущего». Насколько мы помним из текста «Так говорил Заратустра» и других работ немецкого мыслителя, чтобы «войти в завтра» человеку нужно разорвать путы, связывающие его с добродетелями «сегодня». Припевая и пританцовывая, он должен пройти по канату, что протянут между обезьяной и сверхчеловеком.

В дискурсе Розы Брайдотти, современный человек тоже должен измениться. Но многие из этих изменений идут не столько извне, сколько спровоцированы внешними пертурбациями. То, как повлияло внешнее на становление постчеловека, Роза Брайдотти бережно раскрывает в содержании четырех глав книги.

Уже во введении работы Розы Брайдотти проговаривает, что маркер «пост» не является очередной приставкой в характеристиках человека:



«Это состояние поднимает серьезные вопросы касательно самой структуры нашей общей идентичности как людей среди сложных переплетений современной науки, политики и международных отношений. Дискурсы и репрезентации нечеловеческого, античеловеческого, бесчеловечного и постчеловеческого множатся и пересекаются в современном глобализованном и высокотехнологическом обществе» (Брайдотти, 2021, с. 9).

Изменяется время, и вполне справедливо, что человек должен изменяться вместе с ним. Изменения эти в дискурсе Розы Брайдотти должны проходить в направлении преодоления центризмов. Отсюда одна из ключевых иллюстраций книги – рисунок Леонардо да Винчи «Витрувианский человек». В нем титан эпохи Возрождения прописывает идеальное человеческое тело. Иллюстрация сопровождает размышления художника над идеями о пропорциях человеческого тела античного архитектора Витрувия. Витрувианский человек определяет размеры геометрических фигур, в которые он вписан: квадрата и круга, соответственно. Из синхронизации пропорций тела с геометрическими формами можно сделать заключение о предустановленной гармонии человека, чья телесность является выражением гармонии Вселенной.

Из упомянутого следуют два простых вывода: космическая гармония существует, и она представлена в человеческом теле, прежде всего, в мужской телесности.

Дискуссией со второй посылкой открывает первую главу книги, «Постгуманизм: Жизнь по ту сторону Я», Розы Брайдотти. На замену «Витрувианскому человеку», который на деле оказывается мужчиной, европеоидом, телесно полноценным, она последовательно предлагает сначала «Витрувианскую женщину» (Брайдотти, 2021, с. 44), а затем «Собаку Леонардо да Винчи» (Брайдотти, 2021, с. 140) и, наконец, «Витрувианскую кошку» (Брайдотти, 2021, с. 141). Подобное движение по иллюстративному материалу демонстрирует теоретическую и методологическую рамку, внутри которой Розы Брайдотти созидает свой проект постчеловека. С одной стороны, это постструктуралистские программы из работ Мишеля Фуко (Фуко, 2014), например, и, прежде всего, проект номадологии Жюль Делеза и Феликса Гаттари (Делез, 2010). С другой стороны, это профеминистский и феминистский проекты, начатые еще Симоной де Бовуар (Бовуар, 2020) и обретшие «каноническое» выражение в книгах Люс Иригарей (Иригарей, 2004) и Донны Харауэй (Харауэй, 2017).

К какому бы иллюстративному материалу не обращалась Розы Брайдотти, из философии или за ее пределами, в фокусе ее внимания оказывается проблема идентичности человека; идентичности и коллективной, и персональной. Перед ней встает резонный вопрос: кто, что и как конституирует идентичность ее современника. Важным в этом вопросе оказывается то, что идентичность – это принципиально конструируемая сущность. Уже на первых страницах книги проявляется то, что видение своего человека (или человекоподобного существа) Розы Брайдотти выражает сквозь призму субъективности и идентичности, и одновременно с этим она отрицает тот дискурс о субъекте



как антропоцентричном, европоцентричном и логоцентричном, что был прописан в эпоху Модерна, прежде всего, в трудах Георга Гегеля (Гегель, 2021) и обрел последующую концептуализацию в критике Юргена Хабермаса (Хабермас, 2003).

Следуя за идеями своих интеллектуальных вдохновителей, Жилем Делезом и Феликсом Гаттари, Роза Брайдотти утверждает политику различия и различения в размышлениях об идентичности постчеловека. Витрувианский человек вписан не только в геометрические фигуры; он понимается и выражается в логике древовидного Логоса. Идентичность человека стремится к этому образцу и реализуется в той рамке, что соответствует этому образцу. Мир вообще и мир человека в частности встроены в рамку «верх – низ». Человеку остается играть роль корня, стебля, ветви или кроны; другого не дано. Но другое, вместе с тем, презентировано в реальности. Оттого это другое наделяется статусом «инаковое». В европоцентричной парадигме, согласно Розы Брайдотти, отличное другое в дискурсе живых социальных практик оказывается не принимаемым, в отдельных случаях – порицаемым и наказуемым:

«Субъективность приравнивается к сознанию, универсальной рациональности и саморегулируемому моральному поведению, тогда как Инаковость определяется как негативный, зеркальный противовес субъективности. Постольку, поскольку различие свидетельствует о неполноценности, оно влечет драматические следствия для людей, которых объявляют “другими”. Они наделяются чертами сексуальных девиаций, оцениваются как расово-неполноценные и натурализуются, то есть сравниваются с животными, им также придается статус расходного материала (Брайдотти, 2021, с. 33)».

Проблема вся в том, что «старая» Европа со своим ориентиром на сознательного разумного субъекта не смогла конструктивно разрешить целый ряд мировых катаклизмов в XX в. Укоренившаяся идентичность европейца не стала искомым ответом ни в Первую, ни во Вторую мировые войны, ни в Холокост, ни в Холодную войну, когда в беспрецедентную по длительности гонку вооружений было вовлечено максимальное количество международных акторов. Мир для человека, как и человек в мире, продолжали свое движение в бинарной логике.

В совместном труде «Тысяча плато. Капитализм и шизофрения» Жиль Делез и Феликс Гаттари логосу противопоставили ризому. Если логос они изобразили через аллюзию к дереву, то изображением ризомы стало перекасти-поле, трава, что растет в степи и пустыни. Принципиальное ее отличие в том, что она сферична; в этой сфере все переплетено: корни, стебли, семена. Точнее, для этой травы не применимо классическое понимание через корни и стебли. Она не описывается бинарными оппозициями. Более того, благодаря особенностям строения своей уникальной корневой системы она не привязана к месту; она перекачивается с места на место, с плато на плато.



Перекапти-поле, как и любой иной ризоматический объект, реализуется в логике различий, не тождества. Не случайно во второй главе книги «Постантропоцентризм: жизнь по ту сторону биологического вида» перед нами предстает фигура Спинозы, того мыслителя, кто одним из первых в истории философии заключил, что единство базируется не на тождестве, но на различиях. Опираясь на установку Спинозы, Розы Брайдотти представляет современного человека во множестве актуальных связей и социальных конструкций. В свой иллюстративный материал она включает биогенетические эксперименты, что развернулись в конце XX в. Речь идет об овечке Долли и онкомыши. Вышедшие за рамки (или вырванные из рамок) естественного размножения, эти примеры уже не вписываются в классическое понимание животного; они – лабораторный эксперимент, что не имеет ни родителей, ни пола. Размышления о них заставляют Донну Харауэй воскликнуть: «Самка она или самец, он(а) – моя сестра» (цит. по Брайдотти, 2021, с. 144). С учетом того, что еще в 1985 г. Донна Харауэй увековечила киборгов в своем манифесте, подобное признание родства становится вполне естественным.

В разных иллюстрациях и вставках своей книги Розы Брайдотти последовательно развивает тезис о том, что некогда существовавший «Единый Идеал» человека неумолимо утрачен. Поэтому сегодня исследователям, хоть как-то связанным с полем гуманитарного знания, необходимо определять новые горизонты в реализации своих программ и проектов. Один из таких проектов представил соавторский союз социологов из Великобритании:

«Сара Франклин, Селия Люри и Джеки Стэйси, глядя изнутри на системы социокультурных координат, называют сегодняшний технизированный мир “панчеловечеством” [Franklin, Lury and Stacey, 2000: 26]. Это указывает на глобальное ощущение взаимосвязи между всеми людьми, но также и между человеком и нечеловеческой средой, как городской, так и социально-политической, где возникает запутанная сеть взаимозависимостей» (Брайдотти, 2021, с. 80).

Если продолжать метафору Фридриха Ницше о нахождении человека между, то понятно, что современный человек стоит даже не столько между природой и культурой (в самом широком смысле), сколько между природой и техникой (т.е. уточненной культурой). Техника все более масштабно и интенсивно проникает в т.н. «естественное» человека, становится неотъемлемым элементом режимов его работы и отдыха. В том числе эта простая идея стала одной из отправных точек в движении трансгуманистов, убежденных в том, что будущее человечества возможно только в результате радикальных преобразований человеческого тела, вплоть до отказа от оногo. Розы Брайдотти проводит довольно жирную черту между своим постчеловеком и пост-, трансчеловеком, например, Ника Бострома (Бостром, 2003). Ее идея в большей степени отвечает смысловым рамкам АСТ, когда под именем «социального актора» понимаются все акторы, даже втулочный насос из Зимбабве (Де Лаэт, Мол, 2017), которые организуют социальную сеть или переключаются с одной сети на другую (Латур, 2020). Аллегория «быть подобным машине» составляет одно



из ключевых смысловых направлений третьей главы «Бесчеловечное. Жизнь по ту сторону смерти»:

«... Человеческий организм – нечто промежуточное, встроенное в различные возможные источники и подсоединенное к различным возможным силам. Следовательно, его полезно определять как машину, что не приравнивает его к устройству или чему-то еще с конкретной утилитарной целью, но к чему-то, что одновременно и более абстрактно, и более материально. Минималистическое определение тела-машины рассматривает его как обладающую телом аффективную и разумную сущность, улавливающую процессы и преобразующую энергии и силы» (Брайдотти, 2021, с. 269).

Рози Брайдотти посредством своего персонажа «постчеловек» концептуализирует тот взгляд на человека, где человек есть становящаяся единица (1), существо коллективное (2), встраивающееся во внешнюю среду (3) и преобразующее ее (4) согласно своим целям и интересам. Становление, встраивание и преобразование составляют основу постчеловеческого.

В ее дискурсе не человек изменяет время или, наоборот, время изменяет человека. Прежде всего, со временем человек изменяет взгляд на самого себя. Появляются новые зеркала, калибруются более точные линзы, сквозь которые человек более четко и ясно видит себя, те социальные сборки и сети, к которым он подключен. Он лишился венца лучшего из божественных творений, снял с себя венец демиурга и утратил роль рационального субъекта, который в мыслетворчестве способен достигнуть Абсолютного Знания. Идентичность современного человека – становящаяся и множественная. Возможно, это стало одной из предпосылок кризиса гуманитарных наук, что мы наблюдаем с конца прошлого века.

В четвертой заключительной главе «Постчеловеческие гуманитарные науки. Жизнь по ту сторону теории» Рози Брайдотти не просто констатирует наличие этого кризиса, она ищет варианты его преодоления. Такие варианты уже с середины XX в. предлагали пионеры постструктуралистской философской мысли. Мишель Фуко в своих проектах генеалогии власти и археологии знания утверждает «смерть субъекта» (Фуко, 1994) не для того, чтобы «похоронить» науки о человеке, но чтобы начать реконструкцию предметной области гуманитарного знания. Эту реконструкцию, а точнее, уточнение предмета Рози Брайдотти фиксирует в новых исследовательских практиках, в том числе, в исследованиях меньшинств (феминистские, постколониальные и экологические исследования), а также изучении новых пространств обитания и присутствия человека (исследования медиа и цифры).

Уже само название книги Рози Брайдотти привлекает внимание. Безусловно, книга найдет своего читателя в русскоязычной среде; того, кто видит перспективы номадологического проекта, и того, кто, среди прочего, в синтезе номадологии и феминистского дискурса с применением постгуманистического метода увидит не рамку, но горизонт в уточнении конструкторов «современный человек» и «общество». Одним из подзаголовков в заключении



своей работы Розы Брайдотти вновь отсылает нас к работам Фридриха Ницше. Постчеловеческое для нее не просто продолжение человеческого; это слишком человеческое. Это возможная перспектива в становлении человека, которая одновременно нас страшит и дает «шанс выявить возможности для сопротивления и расширения наших прав и возможностей в планетарном масштабе» (Брайдотти, 2021, с. 374).

Розы Брайдотти утратила веру в человека; ее вера устремлена к постчеловеку. Это пугает, и, тем не менее, привлекает. Постчеловеческая перспектива – это свежая исследовательская практика, и в то же время это идеологический проект. От введения до заключения книги Розы Брайдотти честно следует своим идеалам. Однако, на мой взгляд, ключевая проблема идеологем в том, что за кажущейся понятностью стоит весьма неустойчивая смысловая конструкция. Таким мне показался термин “zoe”, один из смыслоконструирующих столпов работы. Следует оговориться что, Розы Брайдотти обращается к zoe на страницах «Постчеловека» не впервые, она использовала его в своих более ранних работах (поэтому, возможно, я просто не обладаю достаточным знанием контекста, в котором употребляется термин). Zoe есть вся жизнь целиком. В «Постчеловеке» она обозначена в качестве альтернативы *anthropos*’у, т.е. той части жизни, что представлена человеческим. Розы Брайдотти утверждает, что zoe-центричный эгалитаризм является ответом на антропоцентризм, утверждающийся и продолжающийся в логике развитого капитализма (Брайдотти, 2021, с. 108). Возможно, именно в этом противопоставлении антропоцентризм выигрывает как раз за счет своих четких рамок; zoe противопоставляет ему только указание на всеохватность, но от этого идея размывается. Тем не менее, подобный дискуссионный момент не умаляет, но, на мой взгляд, подчеркивает актуальность и значимость книги для читателя, создает поле для новых размышлений и дискуссий.

Благодарности

Работа выполнена при поддержке гранта Президента РФ для молодых ученых-кандидатов наук МК-2592.2022.2 «Цифровая антропология: теоретические и прикладные аспекты»

Список литературы

- Braidotti, R. (2013). *Posthuman*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2017). *Posthuman Knowledge*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2021). *Posthuman Feminism*. Polity Press.
- Leefmann, J. (2022). Social Exclusion, Epistemic Injustice, and Intellectual Self-Trust. *Social Epistemology*, 36(1), 117–127. <https://doi.org/10.1080/02691728.2021.2004620>
- Бовуар, С. де. (2020). *Второй пол*. Азбука.



- Бостром, Н. (2003). *Прими красную таблетку: Наука, философия и религия в «Матрице»*. Ультра.Культура.
- Брайдотти, Р. (2021). *Постчеловек*. Издательство Института Гайдара.
- Гегель, Г. (2021). *Феноменология духа*. Азбука.
- Де Лаэт, М., & Мол, А. (2017). Зимбабвийский втулочный насос: Механика текучей технологии. *Логос*, 27(2), 171–232.
- Делез, Ж., & Гваттари, Ф. (2010). *Тысяча плато: Капитализм и шизофрения*. У-Фактория.
- Иригарей, Л. (2004). *Этика полового различия*. Художественный журнал.
- Латур, Б. (2014). *Пересборка социального: Введение в акторно-сетевую теорию*. Высшая школа экономики.
- Лучшие книги Розы Брайдотти на livelib.ru. (б. д.). <https://www.livelib.ru/author/648111-rozi-brajdotti>
- Ницше, Ф. (2014). *Человеческое, слишком человеческое*. Directmedia.
- Ницше, Ф. (2016). *Так говорил Заратустра*. Aegitas.
- Фуко, М. (1994). *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. А-сад.
- Фуко, М. (2014). *Рождение клиники*. Академический Проект.
- Хабермас, Ю. (2003). *Философский дискурс о модерне*. Весь мир.
- Харауэй, Д. (2017). *Манифест киборгов: Наука, технология и социалистический феминизм 1980-х*. Ад Маргинем Пресс.

References

- Beauvoir, S. de. (2020). *The Second Sex*. Azbuka. (In Russian).
- Bostrom, N. (2003). *Take the red pill: Science, philosophy and religion in the Matrix*. Ultra.Culture. (In Russian).
- Braidotti, R. (2013). *Posthuman*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2017). *Posthuman Knowledge*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2021). *Posthuman Feminism*. Polity Press.
- Braidotti, R. (2021). *Posthuman*. Gaidar Institute Publishers. (In Russian).
- de Laet, M., & Mol, A. (2017). The Zimbabwe Bush Pump: Mechanics of a Fluid Technology. *Logos*, 27(2), 171–232. (In Russian).
- Deleuze, J., & Guattari, F. (2010). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. U-Factoria. (In Russian).
- Foucault, M. (1994). *Words and things. The archaeology of the humanities*. A-cad. (In Russian).
- Foucault, M. (2014). *The birth of the clinic*. Academic Project. (In Russian).
- Habermas, J. (2003). *Philosophical discourse on modernity*. Ves mir. (In Russian).
- Haraway, D. (2017). *The cyborg manifesto: Science, technology and socialist feminism in the 1980s*. Ad Marginem Press. (In Russian).



- Hegel, G. (2021). *The phenomenology of the spirit*. Azbuka. (In Russian).
- Irigaray, L. (2004). *The ethics of sexual difference*. Art magazine. (In Russian).
- Latour, B. (2014). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Higher School of Economics Publishers. (In Russian).
- Leefmann, J. (2022). Social Exclusion, Epistemic Injustice, and Intellectual Self-Trust. *Social Epistemology*, 36(1), 117–127. <https://doi.org/10.1080/02691728.2021.2004620>
- Nietzsche, F. (2014). Human, too human. Directmedia. (In Russian).
- Nietzsche, F. (2016). *Thus spoke Zarathustra*. Aegitas. (In Russian).
- Rosie Bridotti's best books on livelib.ru. (n. d.). <https://www.livelib.ru/author/648111-rozi-brajdotti>
(In Russian).



Love. Emotional Capitalism – Craft Economy?

Nikolai B. Afanasov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. Moscow, Russia.
Email: [n.afanasov\[at\]gmail.com](mailto:n.afanasov@gmail.com)

Abstract

Book review: Aronson, P. (2021). *Love: D.I.Y. How Did We Become Managers of Our Feelings*. Individuum. (In Russian).

Keywords

Love; Emotional Capitalism; Neoliberalism; Cultural Theory; Theory of Media; Practical Philosophy; Applied Philosophy; Social Philosophy



This work is licensed under a [Creative Commons «Attribution» 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



Любовь. Эмоциональный капитализм – крафтовая экономика?

Афанасов Николай Борисович

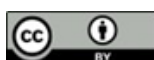
Институт философии Российской академии наук. Москва, Россия
Email: n.afanasov@gmail.com

Аннотация

Рецензия на книгу: Аронсон, П. (2021). *Любовь: сделай сам. Как мы стали менеджерами своих чувств*. Индивидуум.

Ключевые слова

любовь; эмоциональный капитализм; неолиберализм; культурная теория; теория медиа; практическая философия; прикладная философия; социальная философия



Это произведение доступно по лицензии [Creative Commons «Attribution» \(«Атрибуция»\) 4.0
Всемирная](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)



В октябре 2021 года жюри Литературной премии имени Александра Пятигорского восьмого сезона огласило шорт-лист из 5 книг¹, которые претендовали на получение награды. В него попала работа социолога и публициста Полины Аронсон «Любовь: сделай сам. Как мы стали менеджерами своих чувств» (Аронсон, 2021b). Тогда для многих профессиональных философов это стало неожиданностью. При этом стоит отметить, что ни тема книги, ни подход автора не выделяются чем-то провокационным на общем фоне актуальных социальных исследований. Напротив, изучение взаимосвязи структуры чувств(а) и форм современного капитализма – именно этому и посвящена книга – давно стало привычным делом в социальных науках. Дело было в том, что большинство из тех, кто знал о Полине Аронсон, преимущественно знали о ней, как о публицисте, но не как об учёном. Со времён защиты её кандидатской диссертации прошло больше десяти лет, свою карьеру она продолжала за рубежом, и лишь в последние годы внимательно следящий за российской интеллектуальной жизнью в сети мог встретиться с материалами за авторством Аронсон.

После номинации книги на получение главной философской премии страны это положение дел изменилось. По всей видимости, сугубо академическая репутация Аронсон не интересовала, чего нельзя сказать об её присутствии в медиапространстве. На протяжении нескольких лет (2018–2021) она публиковала свои статьи в авторитетных русскоязычных и англоязычных интернет-изданиях *Colta.ru*, *Forbes Life*, *Aeon*, *SH.E*, писала для портала *Горький* (Аронсон, 2021a) и ещё нескольких сайтов, рассчитанных на думающую и прогрессивную аудиторию. Именно эти материалы легли в основу книги. Колонки заслуженно пользовались большой популярностью, создавая достойную альтернативу засилью поп-психологии, коучинга и эзотерики любви. Полина Аронсон предложила трезвый научный взгляд на то, как современная опосредованная эмоциональным капитализмом социальная реальность меняет практики любви или, лучше сказать, «отношений»:

«Смена понятий – от “любви” к “отношениям” – является частью глобального культурного процесса, который многие исследователи называют “терапевтическим поворотом»» (Аронсон, 2021b, с. 56).

Книга состоит из трёх частей: «Как “любовь” стала “отношениями»», «Как любви перестал быть нужен Другой» и «Как пишутся рецепты “правильных” чувств». К заслугам издательства и автора следует отнести тот факт, что те тексты, которые были опубликованы ранее, снабжены соответствующими указаниями в подстрочных сносках. Решение с постраничными ссылками можно назвать наиболее изящным из тех, что применяются в популярных изданиях: они даны в конце, но снабжены повторением частей фраз, к которым относятся. Это облегчает восприятие текста и позволяет не запу-

1 См.: <https://piatigorskyf.com/news/prize/korotkij-spisok-vosmogo-sezona>. В конце ноября стало известно, что книга Полины Аронсон не получила главной награды, а Лауреатом VIII сезона (2020–2021) стала работа «Возмущение знака. Культура против трансценденции» (Петровская, 2019) Елены Петровской.



таться, когда всё же хочется узнать, к чьим идеям обращается автор. К сожалению, отдельного списка литературы в книге нет. В первой части рецензии мы последовательно рассмотрим каждую из глав, чтобы составить представление, что и как именно исследует Полина Аронсон. Вместе с тем перед нами стоит ещё одна задача: определить, смогли ли отдельные публицистические тексты превратиться в книгу, и какой нарратив предлагает читателю автор. Во второй части рецензии мы поместим идеи работы в контекст современной социальной и культурной теории капитализма. В завершении, основываясь на ряде положений анализа автора и социально-философской интерпретации капитализма, мы предложим взглянуть на возможности дальнейшего развития исследований любви/отношений в современном мире.

Общая концептуальная рамка книги «Любовь: сделай сам» может быть описана как социологический опыт о романтических отношениях в контексте неолиберального общества и эмоционального капитализма. Последний задаёт особую рациональность, которую формирует этот новый хозяйственный уклад: «... каждый из нас проживает свою жизнь (трудовую, творческую, семейную, сексуальную), ориентируясь при этом на ту или иную рациональность: то есть на представления о том, что работает, а что – нет; что одобряемо, а что – не очень; что приносит успех, а что ведёт к поражению» (2021b, с. 12). В своей работе Аронсон отталкивается от общепринятого понимания неолиберализма и от авторской концепции «эмоционального капитализма» израильского социолога Евы Иллуз. Подход Иллуз «синхронизирует экономику и личное» (Berezin, 2009, p. 338), тем самым предлагая обновление традиционной марксистской оптики исследования для самых разных задач. Новый капитализм, как бы мы его не называли (Павлов, 2021, с. 7), использует в качестве своего стратегического ресурса в том числе и эмоции, делая их объектами рациональной калькуляции, отчуждения и деперсонификации (Бариле, 2015, с. 150).

Возможно, в этом не было бы ничего плохого, если бы эмоциональный капитализм не руководствовался неолиберальной логикой: «Неолиберальная рациональность выводит из возможности свободы необходимость производительности» (Аронсон, 2021b, с. 14). Таким образом современный человек оказывается перед необходимостью постоянно трудиться и максимизировать удовольствие от своих эмоций. Но получаемый им результат всегда недостаточен и неудовлетворителен. Говоря иначе, в основе книги лежит понимание современных отношений как серьёзной проблемы, сформированной актуальной капиталистической культурой. Их новый характер противоречив, он часто не позволяет найти себя в романтической любви, которая была убежищем для нескольких поколений людей модерна: «... вопреки ожиданиям, “выжать из любви по максимуму” получается плохо – и это связано с самой постановкой задачи» (2021b, с. 15).

Ставки эмоционального капитализма крайне высоки, поскольку такая форма калькуляции эмоциональных переживаний предполагает высокий уровень ответственности и давления (прежде всего со стороны «самого себя»)



в рамках рационального планирования жизни. Если воспользоваться языком экономической теории, то транзакционные издержки – траты времени, неудобства, буквальные финансовые потери (Мангер, 2021, с. 93) – на рынке романтических отношений крайне велики. Эмоции могут быть не только положительными, но и отрицательными, а каждые новые «отношения» своим качеством или, в предельном случае, (неудачным) завершением для какой-либо из сторон могут означать потери, перевешивающие приобретения. У положительных эмоций есть одно неприятное свойство – их эффекты быстро проходят. Значит, стратегией максимизации прибыли в рамках эмоционального капитализма будет создание постоянного *положительного* потока эмоций с максимально возможной минимизацией рисков. Но насколько эта цель реалистична?

В историко-культурном контексте новым задачам максимизации эмоциональной прибыли соответствует «режим выбора», который противопоставлен более традиционному «режиму судьбы»:

«Два этих режима основаны на противоположных принципах, и оба – каждый по-своему – превращают любовь в муку. <...> Императив выбора растет из этических принципов неолиберальных демократических обществ, которые рассматривают свободу как абсолютное благо» (Аронсон, 2021b, с. 25).

Нетрудно догадаться, что единожды сделанный выбор, который предполагает наличие обязательств и привязанности, противоречит самим принципам «режима выбора». Последний был прекрасным двигателем шэринговых практик в экономике (хотя и этот модус пользования экономическими благами критикуется), но перенесённый на внутреннюю жизнь субъекта породил волну недовольства собой, качеством получаемых эмоций и постоянную нервность.

Полина Аронсон предлагает читателю экскурс в основы другого эмоционального режима, «эмоционального социализма», разработанного израильским социологом Юлией Лернер (2021b, с. 41): «Если эмоциональный капитализм – это режим выбора, то эмоциональный социализм – это режим судьбы» (2021b, с. 42). Концепция основана на анализе классической русской литературы, постсоветского кино и сериалов. Центральным пунктом самого исследования является указание на то, что, по крайней мере, на уровне культурной обособленности «эмоциональному капитализму» есть альтернатива (См.: Lerner, 2015), существование которой может быть примером нарушения гегемонии «терапевтической культуры». В нарративе книги обращение к «эмоциональному социализму» выполняет сходную, но более сложную задачу: пусть альтернатива существует, но кто её предпочтёт? Ведь эмоциональный социализм про то, что ты можешь и обязательно будешь переживать неудачу и страдать: «кто может себе позволить быть грустным и растерянным в мире непрерывной конкуренции?» (Аронсон, 2021b, с. 52).



К сильным сторонам книги относится не только сугубо теоретическая работа с уже разработанными понятиями и концепциями, но и социологические полевые исследования. Полина Аронсон вместе со своими коллегами Владиславом Земенковым и Юлией Лернер «... задумали и провели серию интервью о современной русской любви с мужчинами и женщинами в возрасте от 20 до 30 лет» (2021b, с. 54). Результаты интервью подтверждают экспансию эмоционального капитализма в романтический контекст для современной российской молодёжи. Дискурс «отношений» замещает собой «любовь», а опрошенные охотно структурируют свой собственный опыт в дискурсе неолиберальной калькуляции эмоций. «Любовь непредсказуема. Фундаментально несправедлива (даже “зла”, плохо поддаётся рационализации)» (2021b, с. 55). В свою очередь, «“отношения” управляемы, контрактны, регламентированы» (2021b, с. 55). В таком описании трудно предпочесть первое второму. Полностью в соответствии с теорией минимизации издержек и максимизации прибыли, молодые люди приходят к тому, что определяют свою «зону комфорта», в которой лучше ни к кому «не лезть» (2021b, с. 61), знать, что «ты никому ничего не должен» (2021b, с. 62) и, наконец, «не привязываться!» (2021b, с. 64).

Нам известно, что капиталистическая логика стремится к тотальности. Соответственно, неолиберализм уже должен был породить достаточно культурных воплощений новых романтических отношений, которые могли бы стать предметом для анализа. Для Полины Аронсон в качестве таковых выступают, в первую очередь, сериалы и, конечно же, кино. Культовый сериал «Секс в большом городе» (1998-2004) часто используют для артикуляции «... типичных паттернов сексуального поведения американских белых женщин среднего класса, проживающих в мегаполисе» (Михеева, 2013, с. 114). Проблема с сериалами в качестве культурных иллюстраций в том, что многие из них слишком быстро устаревают. Впрочем, даже спустя двадцать лет после премьеры о «Сексе в большом городе» многие слышали. Для современных 30-ти, 40-ка и 50-летних это был главный сериал «про отношения». Правда в том, что в современном мире опыт Кэрри, Саманты, Миранды и Шарлотты больше не работает¹, а поиски *Mister'a Right'a* – это предприятие с запредельной стоимостью транзакционных издержек. Нельзя сказать с уверенностью, что в нарастающей фрагментации культуры сериалы «Любовь» (2016-2018), «Дрянью» (2016-2019), «Половое воспитание» (2019-2021) или «Нормальные люди» (2020) будут вспоминать через 20 лет, но именно они куда лучше отражают происходящее сегодня. В фильме Спайка Джонса «Она» (2013) речь вообще идёт не о создании семьи, но «... о романе одинокого усатого мужчины с операционной системой по имени Саманта. <...> Герой фильма совершенно счастлив иметь дело с абстракцией» (Аронсон, 2021b, с. 109). На место эмоционального пролетариата приходит эмоциональный

1 В самом конце 2021 года телеканал НВО Max выпустил на экраны продолжение культового сериала с участием тех же главных героинь. См.: «И просто так» (2021 – по н.в.).



прекариат (2021b, с. 159) с совершенно другими практиками построения «отношений».

Рационализация романтической сферы жизни затрагивает и телесность. Полина Аронсон предлагает проанализировать эти изменения в ситуации карантинных ограничений во время пандемии. Если попытаться теоретически определить, каковы стратегии телесных отношений в эмоциональном капитализме, то сексуальные практики – это пространство больших угроз и сложностей. На внешнем уровне нам уже известно, что современные субъекты руководствуются принципами выстраивания строгих личных границ. Сексуальность – это всегда трансценденция этих границ. Рационализация эмоциональной жизни предполагает, что этот потенциально травматичный опыт должен быть максимально стерилизован. В результате «... секс, как выяснили исследователи, перестал представлять для американских миллениалов интерес» (2021b, с. 109). Последнее неудивительно. В капиталистической логике стерильным сексуальным опытом, удобно локализованным во времени и приправленным атмосферой романтики и интерактива, становится феномен вебкам-порнографии, которая в последние несколько лет составила серьёзную конкуренцию продукции крупных студий (van Doorn, 2018). Интересную философскую интерпретацию предложила философ Оксана Тимофеева, которая отмечает, что самоизоляция – это в том числе позитивно воспринимаемая многими мера: «Самоизоляция переживается гражданами и как негативный опыт, и как позитивный, несущий новые возможности духовного развития» (Тимофеева, 2021, с. 8). Эти возможности наверняка (так по крайней мере думает сам индивид) повысят его конкурентоспособность на рынке труда и в своих собственных глазах. Сексуальный опыт с половым партнёром в физическом мире требует слишком много сил и времени. В неолиберальной логике предельной личной эффективности от него проще «изолироваться».

Аронсон пишет, что «... быть в нужное время в нужном месте с нужным продуктом – вот главный принцип экономики события, в которой Tinder стал основным инструментом распределения эротического капитала – привлекательности» (Аронсон, 2021b, с. 140). Для неолиберального капитализма репрезентация платформ вроде *Tinder* часто опирается на дискурс личной свободы. Платформы сокращают транзакционные издержки, соответственно, увеличивая конкурентные преимущества того, кто их использует (Мангер, 2021, с. 214). Платформа *Tinder* в контексте социальной и культурной теории имеет значение не только для тех, кто ей пользуется. Влияние сервиса на практики поиска партнёра простирается далеко за пределы лояльной аудитории. В конечном итоге, платформенные практики преобразуют собой весь романтический «рынок». Сам Тиндер не следует считать нейтральным инструментом. Платформы по умолчанию не нейтральны: «Но на самом деле точно так же как Airbnb, Uber и “Яндекс”.Еда лишь закрепляют социальные неравенства, а не стирают их, так и *Tinder* – проводник патриархата, а не его враг» (Аронсон,



2021b, с. 147). Помимо трансформации «любви» (долгосрочного проекта) в *just-in-time* отношения Tinder также следует логике нежелания рисковать и брать на себя обязательства: платформу многие используют просто для того, чтобы встретиться или начать с кем-то переписку.

Наконец, в заключительной части книги автор обращается к заметкам популярного в рунете психолога и блоггера Марины Комиссаровой, известной под ником Эволюция (*evo_lutio*¹), которая специализируется на постах об отношениях. Её пользующаяся успехом книга «Любовь: секреты разморозки» (Комиссарова, 2016) для многих стала пособием по преодолению кризиса в личной жизни. Аронсон использует подход Комиссаровой в качестве примера реализации эмоциональной логики неолиберального общества и капитализма на практике: «Блог Эволюции, нравится он нам или нет, – это пособие по выживанию в мире, где континуум любви стал континуумом её же завершения» (Аронсон, 2021b, с. 154). Это изменение темпоральной границы отношений/любви меняет базовые принципы их функционирования, делает их одним из многочисленных проектов, в которых принимает участие на протяжении своей жизни современный человек. Подобно инвестициям, получению образования или выбору места жительства главным принципом становится свобода: ты всегда должен иметь возможность поменять или отозвать ставку. По крайней мере, в этом убеждает нас эмоциональный капитализм неолиберальной эпохи. Авторская позиция Полины Аронсон состоит в том, что эта логика должна быть пересмотрена, поскольку «... для подлинной эволюции личные границы могут оказаться не очень хороши» (2021b, с. 159).

В книге «Любовь: сделай сам» читатель найдёт описание существующих практик отношений в их актуальной динамике (переходе от нарратива «любви» к «отношениям»), анализ этих практик в контексте современной социологической и социальной теории и, наконец, собственную авторскую оценку. Книга Полины Аронсон является новаторской и интересной теоретической работой, которая задаёт высокие стандарты изучения культурной и социальной логики феноменов нового капитализма. Но даже важнее то, что она открывает большие возможности для последующего анализа, формируя поле социально-философских исследований любви/отношений, которое ранее было полностью занято подходами, опирающимися на психологию (как научную, так и популярную) и методологию исторической культурологии. Русскоязычные социальные философы и культурные теоретики в последние десятилетия обходили этот сложный вопрос стороной. Несмотря на то, что в книге чётко прослеживается авторская позиция, которая состоит в том, что сложившиеся практики неолиберальных отношений требуют критики и переоценки, это не вредит аналитическим зарисовкам. На самом деле, именно позиция Полины Аронсон смещает акцент книги в сторону социальной философии и теории. Наличие артикулированного валютивного компонента (Павлов, 2018,

1 См.: <https://evo-lutio.livejournal.com/>



с. 156), оценки, позволяет рассматривать книгу не только как строго социологическую работу, но и как философское высказывание. Тем более, что в представленном тексте больше социальной, социологической и культурной теории, чем непосредственно социологии.

Если мы рассматриваем «Любовь: сделай сам» в качестве научного текста, а именно к этому нас побуждает представление автора как социолога, то обращает на себя внимание недостаточная проработка актуальных подходов к культурной логике капитализма. По всей видимости, центральными для Полины Аронсон были тексты Евы Иллуз, но большое количество других современных исследований о том, как глобальные практики капитализма формируют культуру (и отношения) никак не затронуты в книге. Расширение методологического охвата – это не самоцель, тем более, если речь идёт о книге, рассчитанной на широкую аудиторию. Полина Аронсон отмечает, что у книги Марины Комиссаровой был тираж в 5000 экземпляров (Аронсон, 2021b, с. 154). «Любовь: сделай сам» была издана в количестве 3000 экземпляров, что тоже достаточно много для российского рынка интеллектуальной и научной литературы. Тем не менее, уточнение механизмов функционирования современного неолиберального капитализма могло бы не только придать дополнительной обоснованности некоторым положениям работы, но и предложить материал для анализа возможностей по преодолению ситуации, определяемой автором в качестве кризисной. В том виде, в котором этот валюативный компонент исследования представлен в книге, он оказывается противоречивым и, возможно, несколько наивным: современные культурные формы и практики любви/отношений заданы капитализмом и не дают человеку того опыта, который он желает; однако выходом – пусть и гипотетическим – из этой ситуации становится гуманистическая трансценденция, но не поиск противоречий в самом капитализме и его динамике. Как бы нам того ни хотелось, в ситуации конфликта особым образом понятой рациональности и гуманизма победа редко остаётся за последним.

Выход книги сопровождался несколькими выступлениями Полины Аронсон на радио и в других медиа-проектах. Одним из наиболее ярких мероприятий стала лекция «Никто никому ничего не должен»: как устроена “свободная любовь” в современном мире»¹, которая прошла на платформе *InLiberty* в мае 2021 года. Наше утверждение о недостаточном освещении темы современной культурной ситуации подтверждается теми вопросами, которые задавали Аронсон участники дискуссии. Многих интересовало, почему рассматриваемые культурные примеры (зарубежные сериалы, фильмы и проч.) имеют отношение к молодым людям, проживающим в России, и почему не учитывается разнонаправленность существующих культурных процессов в глобальном масштабе. Это серьёзные замечания, которых можно было бы избежать, если бы автор взяла на себя труд обосновать свою методологию

1 См.: <https://www.youtube.com/watch?v=iubQoi-g5Fs>



работы с культурой. В дежурно упоминаемом Полиной Аронсон «постмодернизме» ещё в 80-е гг. XX века осмыслялись эти процессы. За последние несколько десятилетий появились и другие теории, многие из которых предлагают альтернативные, обновлённые точки зрения. Более того, они также базируются на изменениях капитализма. Без этого встраивания в более общий контекст актуальной культурной и экономической теорий основные положения книги рискуют остаться яркими, точными, но лишь эссеистичными опытами.

Даже более странные вещи происходят с капитализмом: к сожалению для книги, он не исчерпывается своим «эмоциональным» измерением. Полина Аронсон пишет о платформах в контексте «гиг-экономики» или «экономики события». Главным принципом последней становится «быть в нужное время в нужном месте» (Аронсон, 2021b, с. 139). В начале книги мы даже можем найти отождествление двух понятий: «... так называемая экономика события (*gig economy*)» (2021b, с. 12). Контекстуально понятно, что автор имеет в виду – всё, что связано с цепляющими примерами Яндекс.Еды, Тиндера или Убера. Но экономикой события в русскоязычной экономической науке называют совсем другое. Если фраза «экономика события» была использована для перевода многозначного английского слова *gig* (означает «событие», «мероприятие» и многое другое), то это свидетельствует о том, что автор не знакома с традицией словоупотребления и перевода. Это можно было бы оставить без внимания, но и *гиг-экономика* не совсем и не только про пользователя и «событие». Английский социолог и экономист Колин Крауч, профессор Университета Уорика, где Полина Аронсон получала степень PhD, не только определяет *гиг-экономику* как «самозанятость» в контексте платформизации капитализма, но и выводит из факта её существования множество качественных следствий, которые могут быть интересны и в контексте рассмотрения любви/отношений (См.: Крауч, 2021).

Подытоживая, обратим внимание на то, что сильной стороной книги является прежде всего сама постановка исследовательской задачи – помещение феномена современных «любви/отношений» в контекст актуальных социальной, экономической и культурной теорий. Но реализация проекта порождает множество вопросов, многие из которых не получают ответа в предлагаемых автором эссе. Пожалуй, речь идёт не о полноценном анализе культурной логики любви, но о частных реализациях неолиберальных представлений о ней, которые претендуют на тотальность (этот механизм также должен был быть описан). Книга Полины Аронсон очень точно и талантливо написана. Она несомненно заслуживает того, чтобы быть прочитанной и использованной при дальнейшей работе в указанной области, поскольку потенциал концепта «неолиберализм» для анализа современной культуры и экономики далеко не исчерпан. Несмотря на терминологические и концептуальные неточности, надо подчеркнуть, что Полиной Аронсон была проделана большая интеллектуальная работа, которая имеет все шансы обогатить



социологическую и философскую мысль на русском языке. Читатель даже может позволить себе закрыть глаза на недостатки построения нарратива – всё же это сборник эссе – и просто наслаждаться качественным анализом, выполненным с присущим автору чувством юмора.

В качестве подзаголовка Аронсон выбрала фразу из одного из проведённых её командой интервью: «Любовь – это проект DIY: Do It Yourself, – говорит он. – Это целый фронт, на котором нужно потрудиться. И она становится только круче от того, что она хендмейд» (Аронсон, 2021b, с. 14). В этой интересной мысли содержится и тот смысл, что в рамках гиг-экономики готовых путей построения отношений/любви уже нет, и то, что предполагает выход из тупика неолиберального отношения друг к другу – преодолевающая отчуждение, уникальная, крафтовая совместная работа. Одной из рамок этого нового способа производства и потребления становится крафтовая экономика и крафтовый капитализм. В зависимости от того, куда приведёт нас дальнейшая культурная логика развития нового капитализма, мы увидим, сможем ли мы что-то сделать сами и получить настоящее удовольствие от результата своих трудов.

Список литературы

- Berezin, M. (2009). Exploring Emotions and the Economy: New Contributions from Sociological Theory. *Theory and Society*, 38(4), 335-346. <https://doi.org/10.1007/s11186-009-9084-6>
- Lerner, Yu. (2015). The Changing Meanings of Russian Love: Emotional Socialism and Therapeutic Culture on the Post-Soviet Screen. *Sexuality & Culture*, 19, 349-368. <https://doi.org/10.1007/s12119-014-9261-2>
- van Doorn, N. (2018). A Good Hustle: The Moral Economy of Market Competition in Adult Webcam Modeling. *Journal of Cultural Economy*, 11(3), 177-192. <https://doi.org/10.1080/17530350.2018.1446183>
- Аронсон, П. (2021a, June 7). «Хаос любви»: как не сойти с ума в единстве и борьбе эротических противоположностей. Горький.медиа. <https://gorky.media/reviews/haos-lyubvi-kak-ne-sojti-s-uma-v-edinstve-i-borbe-eroticheskikh-protivopozhnostej/>
- Аронсон, П. (2021b). Любовь: сделай сам. Как мы стали менеджерами своих чувств. Индивидуум.
- Бариле, Н. (2015). Брендирование «я» в эпоху эмоционального капитализма. Эксплуатация «просьюмеров» от риторики *double-bind* к гегемонии исповеди. *Логос*, 25(3), 138-161.
- Комиссарова, М. (2016). *Любовь: секреты разморозки*. АСТ.
- Крауч, К. (2021). *Победит ли гиг-экономика?* Издательский дом Высшей школы экономики.
- Мангер, М. (2021). *Завтра 3.0. Транзакционные издержки и экономика совместного пользования*. Издательский дом Высшей школы экономики.
- Михеева, Л. (2013). Реификация романтической любви и новые паттерны интимности в современном ситкоме («Как я встретил вашу маму»). *Логос*, 3(93), 98-117.



- Павлов, А. В. (2018). Параллаксы лисы: к определению предмета социальной философии. *Социологическое обозрение*, 17(3), 149-172. <https://doi.org/10.17323/1728-192X-2018-3-149-172>
- Павлов, А. В. (2021). Проблема легитимации капитализма в XXI веке. *Социология власти*, 33(1), 6-11. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2021-1-6-11>
- Петровская, Е. В. (2019). Возмущение знака. *Культура против трансцендентного*. Common Place.
- Тимофеева, О. (2021). Крысиная нора: Фуко, Фрейд и проблема изоляции. *Логос*, 31(2), 1-28. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2021-2-1-25>

References

- Aronson, P. (2021a, June 7). "Chaos of Love": How not to Become Crazy in the Unity and Struggle of the Opposites. Gorky.media. <https://gorky.media/reviews/haos-lyubvi-kak-ne-sojti-s-uma-v-edinstve-i-borbe-eroticicheskikh-protivopolozhnostej/> (In Russian).
- Aronson, P. (2021b). *Love: D.I.Y. How Did We Become Managers of Our Feelings*. Individuum. (In Russian).
- Barile, N. (2015). Branding the Self in the Age of Emotional Capitalism. The Exploitation of Prosumers, from the Rhetoric of "Double Bind" to the Hegemony of Confession. *Logos*, 25(3), 138-161. (In Russian).
- Berezin, M. (2009). Exploring Emotions and the Economy: New Contributions from Sociological Theory. *Theory and Society*, 38(4), 335-346. <https://doi.org/10.1007/s11186-009-9084-6>
- Crouch, C. (2021). *Will the Gig Economy Prevail?* HSE Publishing House. (In Russian).
- Komissarova, M. (2016). *Love: The secrets of Defrosting*. AST. (In Russian).
- Lerner, Yu. (2015). The Changing Meanings of Russian Love: Emotional Socialism and Therapeutic Culture on the Post-Soviet Screen. *Sexuality & Culture*, 19, 349-368. <https://doi.org/10.1007/s12119-014-9261-2>
- Mikheeva, L. (2013). Reification of Romantic Love and New Patterns of Intimacy in the Contemporary Sitcom ("How I Met Your Mother"). *Logos*, 3(93), 98-117.
- Munger, M. (2021). *Tomorrow 3.0: Transaction Costs and the Sharing Economy*. HSE Publishing House. (In Russian).
- Pavlov, A. V. (2018). The Parallaxes of the Fox: Towards Definition of the Subject and Status of Social Philosophy. *Russian Sociological Review*, 17(3), 149-172. <https://doi.org/10.17323/1728-192X-2018-3-149-172> (In Russian).
- Pavlov, A. V. (2021). The Problem of Legitimizing Capitalism in the 21st Century. *Sociology of Power*, 33(1), 6-11. <https://doi.org/10.22394/2074-0492-2021-1-6-11> (In Russian).
- Petrovskaya, E. V. (2019). *Disturbance of the Sign: Culture against Transcendence*. Common place. (In Russian).
- Timofeeva, O. (2021). A Rathole: Foucault, Freud, and the Problem of Isolation. *Logos*, 31(2), 1-28. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2021-2-1-25> (In Russian).
- van Doorn, N. (2018). A Good Hustle: The Moral Economy of Market Competition in Adult Webcam Modeling. *Journal of Cultural Economy*, 11(3), 177-192. <https://doi.org/10.1080/17530350.2018.1446183>

Certificate of registration issued by Roskomnadzor: ЭЛ № ФС77-75215 since 07 march 2019
Founder: Limited Liability Company Scientific Industrial Enterprise "Genesis. Frontier. Science"
Address: 24, Savushkina St. apt. 88, Astrakhan, Russia, 414056
Address of Editorial board: 57, Granovskiy per. apt. 2, Astrakhan, Russia, 414038
Editor-in-Chief: Rastyam T. Aliev, PhD
In case you have any questions about co-operation please write an e-mail the following address:
admin@galacticamedia.com
or galacticamedia@gmail.com
Phone: +7 (988) 068-63-72
Materials are intended for persons over 18 years old
This journal is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International
© 2019 Galactica Media: Journal of Media Studies. E-ISSN: 2658-7734

Свидетельство о регистрации выдано Роскомнадзором: ЭЛ № ФС77-75215 от 07 марта 2019
Учредитель: Общество с ограниченной ответственностью научно-производственное предприятие "Генезис.Фронтир.Наука". ИНН/ОГРН: 3019005706/1123019003678
Юр. Адрес: Российская Федерация, 414056, г. Астрахань, ул. Савушкина, д. 24, кв. 88
Адрес редакции: 414038, Астраханская обл., г. Астрахань, Грановский пер., д. 57, кв. 2
Главный редактор: к.и.н. Растям Туктарович Алиев
По всем вопросам сотрудничества и публикации материалов обращаться по e-mail:
admin@galacticamedia.com
или galacticamedia@gmail.com
Телефон: +7 (988) 068-63-72

Опубликованные в сетевом издании материалы предназначены для лиц старше 18 лет

Сетевое издание доступно по лицензии Creative Commons «Attribution» («Атрибуция») 4.0
Международная
© 2019 Галактика медиа: журнал медиа исследований. e-ISSN: 2658-7734