

ТЕОРЕТИЧНА СОЦІОЛОГІЯ: КОНСТРУЮВАННЯ АНАЛІТИЧНИХ ІНСТРУМЕНТІВ

УДК 316.344.8 : 316.334.56

ПАМ'ЯТЬ ТА МІСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ: СПРОБИ ПОЄДНАННЯ У КОНТЕКСТІ КОНЦЕПЦІЇ УЯВЛЕНИХ СПІЛЬНОТ

О. О. Мусієздов

*Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
майдан Свободи, 6, м. Харків, Україна, 61022,
musiyezdov@gmail.com*

Присвячено спробам застосування концепцій пам'яті до вивчення міської ідентичності. Вихідним пунктом здійснення таких спроб є розгляд міської ідентичності за допомогою концепції уявлених спільнот, що означає наголос на уявленнях про специфіку міста й міських жителів як основі ідентичності. Аргументовано, що пам'ять дає чи не якнайбільше аргументів на користь того чи іншого тлумачення цієї специфіки відповідно до інтересів груп. Оскільки сучасне місто є неоднорідним за складом його мешканців, різні пам'яті конкуруватимуть між собою, і питання, яке/чیه місто навряд чи буде колись остаточно вирішеним. Відповідно, міська ідентичність змістовно залишатиметься тією чи іншою мірою проблематичною.

Ключові слова: пам'ять, місто, міська ідентичність, уявлена спільнота.

Міська ідентичність – уявлення про специфіку міста та його жителів – останнім часом все частіше стає темою роздумів як науковців, так і людей, далеких від академічного світу. Дещо раніше однією з провідних тем досліджень стала проблематика пам'яті. Ці теми мають очевидні перетини, оскільки в обох випадках йдеться про легітимізацію прав тих чи інших груп. Уточненню цих перетинів, що, на нашу думку, є важливим елементом розвитку концепції міської ідентичності, присвячено цю статтю.

У попередніх роботах [1, 2] ми наголошували на необхідності інтерпретації міської ідентичності на основі концепції «уявленої спільноти» – як такої, що має своїм ідентитетом саме місто: оскільки умови постсучасного суспільства унеможливають існування міської спільноти як «моральної єдності», міська ідентичність не може інтерпретуватися в традиційному ключі як результат приналежності до спільноти. Тобто має йтися про відтворення міської спільноти за допомогою уявлень, і категорія пам'яті в цьому контексті виявляється більш ніж слухною. Це зумовлено тим, що ідентичність означає, в тому числі, визначеність і безперервність суб'єкта в часі: «я нинішній є тим самим (хоча, можливо, і не таким самим), ким я був у минулому, і зміни, які відбуваються зі мною – це зміни, що відбуваються з тією самою людиною». Отже, пам'ять як

уявлення про минуле з погляду ідентичності є конститутивним елементом. Наприклад, автор концепції «культурної пам'яті» Я. Ассман пише: «“Чого нам не можна забути?” Це питання – у більш-менш явній формі, на більш-менш центральному місці – належить до неодмінних атрибутів будь-якої групи. У випадках, коли це питання стоїть в центрі уваги, коли воно визначає ідентичність і саморозуміння групи, ми можемо говорити про “спільноти пам'яті”» [3, с. 30]. Власне, «спільність пам'яті» – це і є одним з варіантів «уявленої спільноти», а «пам'ять» – одним із способів уяви.

Поняття «колективна пам'ять» виникає у концепції М. Хальбвакса. Слідом за Е. Дюркгеймом М. Хальбвакс виходить з того, що оскільки індивід є продуктом суспільства, його свідомість є продуктом колективних уявлень. Відповідно, «пам'ять» – це не тільки індивідуальна властивість психіки, але й колективні уявлення про те, що «було». Індивідуальна пам'ять залежить від пам'яті колективної – індивідуальні образи минулого, особистісні спогади і суб'єктивні ремінісценції зумовлені їхнім місцем у концептуальних структурах тієї чи іншої соціальної спільноти, вплетені в розуміння минулого, властиві певній групі. Саме ці колективні уявлення визначають, що треба пам'ятати, а що необхідно забути. Говорячи про співвідношення індивідуальної та колективної пам'яті, М. Хальбвакс пише: «Щоб воскресити в пам'яті власне минуле, людині часто доводиться звертатися до чужих спогадів. Вона покладається на опорні точки, існуючі поза ним і встановлені суспільством. Більше того, функціонування індивідуальної пам'яті неможливе без цих інструментів – слів і ідей, які не придумані індивідом, а запозичені ним з його середовища. Це не змінює нічого в тій обставині, що ми пам'ятаємо тільки те, що самі бачили, відчували, думали в певний момент часу, тобто наша пам'ять не змішується з пам'яттю інших. Вона обмежена досить вузькими просторовими і часовими межами. Обмежена і колективна пам'ять, але її кордони інші. Вони можуть бути як набагато більш тісними, так і набагато більш широкими. За час мого життя та національна група, до якої я належу, стала сценою відомого числа подій, про які я говорю, що пам'ятаю їх, при тому, що дізнався про них тільки з газет або зі слів тих, хто безпосередньо в них брав участь. Вони займають місце в пам'яті нації. Але сам я не був їхнім свідком. Згадуючи про них, я змушений повністю поклатися на пам'ять інших, яка в цьому випадку не заповнює і не зміцнює мою власну пам'ять, а стає єдиним джерелом того, що я можу про них розповісти» [4].

Таке трактування пам'яті означало переосмислення сформованої проблематики суб'єктивності під впливом становлення наук про людину – лінгвістики, психології, соціології, історії та інших наук: якщо раніше історія була областю колективного та об'єктивного, а пам'ять – індивідуального і суб'єктивного, то зараз співвідношення змінилося. Зокрема, П. Рікер пише: «Прийнявши як епістемологічну модель тип об'єктивності, властивий наукам про природу, ці науки поставили на чільне місце моделі інтелігібельності, для яких соціальні феномени є незаперечними реальностями. Точніше, методологічному індивідуалізму школа Дюркгейма протиставила методологічний холізм, в рамки якого незабаром впишеться концепція Моріса Хальбвакса. Отже, для соціології початку ХХ століття колективна свідомість була однією з реальностей, онтологічний статус яких не викликав сумніву. Зате індивідуальна пам'ять, ця, за припущенням, початкова інстанція, виявилася проблематичною. <...>

Ось в такій суто полемічній ситуації, де давній традиції рефлексивності протистоїть більш молода традиція об'єктивності, індивідуальна пам'ять і колективна пам'ять стали суперницями» [5, с. 135].

П. Рікер, однак, вважає, що це суперництво відбувається не в одній і тій самій площині, а у межах різних дискурсів – «феноменології пам'яті» як традиції її вивчення як індивідуального феномену, який багато у чому розкривається у використуванні для його вираження мови, з одного боку, і «феноменології приналежності» як пов'язаної з іменами Е. Гуссерля і А. Шюца, а в подальшому і М. Вебера традиції аналізу ролі «іншого» в детермінації сприйняття і поведінки. У свою чергу П. Рікер висловлює припущення про те, що між індивідом і колективом як можливими «носіями» пам'яті можна помістити «близьких» як свого роду «проміжну ланку», що відрізняється від першого і другого «відстанню»: «близькі» – це вже не індивідуальне «я», але ще й не «інші», що виражають колективність. П. Рікер пише: «В сферу історії варто вступати зовсім не з однією лише гіпотезою про полярності між індивідуальною пам'яттю і колективною пам'яттю, але і з гіпотезою про трояку атрибуцію пам'яті: «я», близьким, іншим» [5, с. 186].

Щось подібне здійснює вже М. Хальбвакс, у межах «надіндивідуальної» пам'яті, виокремлюючи пам'ять «історичну» і власне «колективну». «Історична пам'ять» є «інституціоналізованою історією»: «колективна пам'ять не збігається з історією. <...> Історія – це, безсумнівно, зібрання тих фактів, які зайняли найбільш важливе місце в пам'яті людей. Але, будучи прочитаними в книгах, досліджуваними і зачуваними в школах, події минулого відбираються, зіставляються і класифікуються, виходячи з потреб або правил, які не були актуальними для тих кіл, які довгий час зберігали живу пам'ять про них» [4]. Колективна пам'ять за визначенням не виходить за межі тієї групи, яка її підтримує, відповідно, колективних пам'ятей в суспільстві стільки, скільки і груп. Історія ж – це пам'ять «всього суспільства».

Відмінності між пам'яттю та історією інтерпретує П. Нора: «Пам'ять – це завжди актуальний феномен, зв'язок з вічним сьогоденням, який переживається. Історія ж – це репрезентація минулого. Пам'ять в силу своєї чуттєвої і магічної природи уживається тільки з тими деталями, які їй зручні. Вона харчується туманними, багатоплановими, глобальними і текучими, частковими або символічними спогадами, вона чутлива до всіх трансферів, відображень, заборон або проєкцій. Історія як інтелектуальна й світська операція звертається до аналізу і критичного дискурсу. Пам'ять поміщає спогад у священне, історія його звідти виганяє, роблячи його прозаїчним. Пам'ять породжується тією соціальною групою, яку вона згуртовує. <...> Навпаки, історія належить всім і нікому, що робить універсальність її покликанням. Пам'ять вкорінена в конкретному, в просторі, жесті, образі й об'єкті. Історія не прикріплена ні до чого, окрім часових тягlostей, еволюції та відносин речей. Пам'ять – це абсолют, а історія знає тільки відносно» [6, с. 20].

П. Нора говорить про те, що якщо раніше історія та пам'ять не були розділені, то зараз цей розрив дуже виразний. Існуюча раніше історія-пам'ять не була ані індивідуальною, ані колективною – вона поєднувала в собі індивіда і «колективи» в єдиній нації. Теперішній поділ історії та пам'яті є вираженням того, що П. Нора називає «всесвітнім

торжеством пам'яті» – масовий інтерес до минулого і прагнення його дізнатися, відобразити тощо. Він виділяє дві основні причини цього – «прискорення історії», з одного боку, і суспільні зміни, з іншого. Перше означає швидкі історичні зміни, які змушують переосмислити історію: «Весь світ закрутився в цьому танці, залучений до нього добре відомими феноменами глобалізації, демократизації, соціального нівелювання, медіатизації. На периферії незалежність нових націй вторглася у історичний час суспільств, вже розбуджених від свого антилогічного сну колоніальним насильством. І цей самий порив викликав внутрішню деколонізацію, деколонізацію всіх малих народів, груп, сімей, всіх тих, хто володів сильним капіталом пам'яті і слабким капіталом історії; кінець суспільств-пам'ятей, як і всіх тих, хто здійснював і гарантував збереження і передачу цінностей, кінець церкви чи школи, сім'ї або держави; кінець ідеологій-пам'ятей, як і всього того, що здійснювало і гарантувало безперешкодний перехід від минулого до майбутнього або відзначало в минулому все те, що було необхідно взяти з нього для виготовлення майбутнього, будь то реакція, прогрес чи навіть революція. Більше того, сам спосіб історичного сприйняття, завдяки засобам масової інформації, поступово розпався, підмінивши пам'ять, обмежуючи свою спадщину найпотаємнішим, ефемерною фотографією актуальності» [6, с. 18].

Інша причина «торжества пам'яті» – це суспільні зміни, пов'язані з так званою «демократизацією історії», під якою розуміється звільнення й емансипація різних груп: «Йдеться про швидке виникнення різноманітних форм пам'яті меншин, для яких відвоювання власного минулого є необхідною складовою утвердження власної ідентичності» [7]. Саме це виникнення пам'ятей меншин актуалізувало поняття «колективної пам'яті». У цьому контексті «пам'ять» виявилася носієм демократичності і протесту, «свідченням», яке робить свій внесок у встановлення «історичної справедливості».

П. Нора пише: «Ідея, що пам'яттю володіють саме спільноти, передбачає глибоку зміну місця індивідів у суспільстві та їхнє ставлення до колективу: тут секрет загадкового, яке звертається до пояснення успіху ще однієї ідеї, а саме ідеї ідентичності» [7]. Поняття ідентичності, своєю чергою, зазнало тих самих змін – якщо раніше воно позначало унікальність, суб'єктивність та індивідуальність, то зараз воно стало категорією групи. Так само, як і пам'ять, ідентичність в сучасному світі стала обов'язком, а самі ці слова – стверджує П. Нора – стали практично синонімами. Відповідно, в контексті політик ідентичності набуття та підтримання ідентичності означає набуття та підтримання пам'яті.

Сказане вочевидь стосується й міської ідентичності. Уявлення про себе й інших як міських жителів, й, відповідно, про специфіку міста, ґрунтується на уявленнях про його минуле. Причому місто є «наочно історичним», оскільки минуле візуально представлене у його теперішньому у вигляді споруд, що виражали й виражають ідеї їхніх творців та користувачів, які жили колись. Іншими словами, маємо відому ідею про місто як текст.

«Наочну історичність» міста можна трактувати не тільки як прояв суто матеріального середовища міста (у найбільш вузькому сенсі – архітектури), але і як прояв «людського виміру». У цьому випадку мається на увазі те, що жителі міста несуть на собі відбиток його історії у вигляді приналежності до певних соціальних груп, що сформувалися в місті унаслідок тих чи інших історичних обставин (наприклад, «шахтарі»),

у вигляді участі у тих чи інших історичних подіях, пов'язаних з містом (наприклад, «блокадники»), у вигляді відтворення розповіді про специфіку міста, яка незмінно виникає з його минулого (наприклад, «Перша столиця») тощо. Іншими словами, «мати уявлення про місто» означає «мати уявлення про його минуле», тому передавати, поширювати ці уявлення означає користуватися пам'яттю.

Пояснити це можна таким прикладом. У пісні О. Розенбаума є рядки:

«В лычках трех ленинградскую славу,
Петроградскую ярость и боль,
Петербуржскую гордость державы
Под обстрелом носил он с собой».

Йдеться про одне й те саме місто, але в першому випадку («ленінградська слава») маємо відсилання до блокади Ленінграду (1941–1944), що стала символом стійкості й основою ленінградської ідентичності, у другому («петербурзька лють і біль») – до періоду 1914–1924 років (точніше – до 1918 року), коли місто було центром революційної боротьби, в третьому («петербурзька гордість держави») – до часів заснування міста Петром I на початку XVIII століття (1703), коли місто стає символом становлення російської державності та міжнародного визнання («вікно в Європу»). Отже, цілих три історичних образи в цьому випадку поєднуються і допомагають герою пісні (Санька Котов) відчувати себе ленінградцем – представником «свого» міста і тому залишатися сильним духом в боротьбі з ворогами («під обстрілом носив він з собою»).

Співвідношення пам'яті та міської ідентичності розкривається у дослідженні М. Рабжаєвої та В. Семенкова «Яка ідентичність у жителів Санкт-Петербурга?» [8]. Автори пишуть: «Розглядаючи питання про причини наполегливого відстоювання колишньої назви міста (Ленінград) з боку приїжджих, відразу відзначимо, що справа не в політичному протистоянні Санкт-Петербурга і Ленінграда, як задавалося і задається ззовні, а в тому, що тільки імена «Ленінград» і «ленінградці» мають одномовний, явний і виразний соціальний зміст, смислову наповненість. У той час як поняття Санкт-Петербург, петербуржці, пітерці – проблематичні і проблематизовані. Коли ми говоримо: «Санкт-Петербург» – про яке місто йдеться? Про яку часову епоху?» [8, с. 82]. Як бачимо, самою постановкою питання про міську ідентичність передбачається, що відповідь має перебувати у сфері пам'яті – осмисленні історії «неспеціалізованою свідомістю» його жителів: «Не всяке місто має свою ідентичність: щоб її мати, треба здійснити певний досвід, як мінімум осмислити свою (міську) історію і співвіднести її з історією регіону, країни, світу» [8, с. 85].

Розглядаючи міську ідентичність предметно, автори аналізують смисли, асоційовані з містом і його жителями. Так для кінця XIX століття за наявності різноманітності мешканців великого міста, тим більше імперської столиці, цілком природна наявність різних «міських ідентичностей», в цьому випадку ще й маркованих різними позначеннями. Автори наводять цитату з повісті Л. Борисова «Чарівник з Гель-Г'ю»: «Був пізній холодний вечір <...> Пітер'яни в цей час вечеряли, петербуржці сиділи в театрах, жителі Санкт-Петербурга збиралися на бали і раути» [8, с. 83]. Тут «п'ітер'яни» або

«пітерці» – пролетаріат і пролетаризовані городяни; «петербуржці» – інтелектуальна еліта й інтелігенти; «жителі Санкт-Петербурга» – столична світська еліта і супутня їй тусовка. Після перейменування на Петроград (1914–1924) <...> розведення понять «петербуржець» і «питерець» («петроградець») стало ще більш очевидно соціальним: «Петербуржці» – ті, хто належав або відносив/співвідносив себе з втраченою елітарною культурою Російської імперії. «Пітерці» – ті, хто співвідносив себе з масовим городянином, пролетарем і пролетаризованим шаром» [8, с. 83].

Після Другої світової війни вказане протиставлення суттєво зменшилося: спільний травматичний досвід сприяв зменшенню ворожості між міськими прошарками. Нова спільна міська ідентичність лєнінградців сформувалася у 1950-ті роки унаслідок осмислення досвіду блокади. «Істинний» петербуржець тепер – це «блокадник», і цей досвід виявляється закритим для передачі іншим. Автори пишуть: «Блокада була травмою, яку лєнінградці хотіли зафіксувати для себе і своїх нащадків, бо саме вони і тільки вони стали лєнінградцями» [8, с. 85]. З плином часу, у тому числі через неможливість знайти ідентичність, що ґрунтується на досвіді блокади, знову актуальною стає елітарна міська ідентичність, яка є предметом численних спроб конструювання. Причому йдеться саме про конструкції, оскільки справді «історичну» ідентичність більшості жителів міста також складно було виявити з причини відносної «молодості» самого міста, коли «корінними» його жителями може бути лише невелика частина населення: «Міф петербурзькості й Петербурга, настільки пишно розквітлий у пізньорадянський час, створювався всі роки радянської влади зусиллями поетів та інтелектуалів, що протистоять і протиставляють себе офіційній культурі та ідеології спочатку пролетарської, а потім радянської держави» [8, с. 87]. У тому числі тим, що таким чином сконструйована елітарна лєнінградська ідентичність відторгала мігрантів, які приїхали у місто, і бажаючих до неї долучитися, автори пояснюють успіх перейменування Лєнінграда на Санкт-Петербург за результатами референдуму – для більшості ця ідентичність була чужою, якщо не ворожою. Це дозволило звести дискусії про перейменування до оцінки необхідності існування міста як «міста Лєніна»: «Лєнінградська ідентичність була навмисно дискредитована як революційно-лєнінська і як радянська, при цьому соціальний досвід консолідації та подолання відчуження і становості в блокадному місті був підданий забуттю» [8, с. 88].

Спосіб пошуку та аналізу міської ідентичності за допомогою звернення до пам'яті використовують також В. Серєда та Д. Судин у роботі ««Львів'янин» – окрема ідентичність чи місце прописки?» [9]. Автори пишуть: «словосполучення «львівська ідентичність» свідчить про існування спільності між людьми, яка створюється на основі: а) усвідомлення існування ідеальної «львівськості», тобто певних зразків поведінки і цінностей, притаманних усім справжнім львів'янам; б) визнання цих цінностей своїми і прагнення поводити себе як «справжній львів'янин»» [9, с. 94].

Аналізуючи ситуацію, що склалася, автори стверджують, що оскільки близько 70 % більш-менш регулярно опитуваних з 1994 року мешканців міста за умови вільного вибору відповіді визначають себе як львів'яни, можна говорити про те, що львівська ідентичність справді існує. Змістовно вона пов'язана зазвичай з двома образами – «єв-

ропейськість» та національний (український) характер міста. Обидва способи активно конструюються з використанням історичних аргументів. Автори пишуть: «Обидва ці уявлення закорінені у XIX столітті. Це був час модернізації Європи, що охопила, хоч із значним запізненням, і українські землі. Галичина в уяві австрійських чиновників була відсталим краєм, проте австрійські бюрократи намагалися перетворити Львів на європейське місто. Якщо західні країни модернізувалися через індустріалізацію, то у випадку Галичини мала місце модернізація через бюрократизацію: адже Галичина була провінцією Австрійської імперії, а Львів – головним містом “королівства Галичини і Лодомерії”. Таким чином Львів активно “європеїзувався”. Саме період другої половини XIX століття – першої половини XX століття створив підґрунтя для подальших ностальгійних і міфологізованих конструктів образу Львова як європейського міста кав’ярень, театрів і проспектів, де прогулюється вишукане товариство. Цей образ посилюється також і за рахунок добре збереженої середньовічної архітектури, яка уподібнює Львів до інших європейських міст. XIX століття – це також епоха, коли у Львові зароджується модерний націоналізм, який спричиняється до формування його образу як столиці національного П’ємонта. Розпочинається період боротьби між національними проектами (найперше, поляків та українців) за “національний характер” міста та активна символічна кодифікація оспорюваного міського простору. Якщо додати до цього доволі ліберальну, порівняно з Російською імперією, політику Відня у національному питанні, стає неважко зрозуміти, чому Львів став столицею українського П’ємонта. Образ, створений у другій половині XIX століття – на початку XX століття, доповнився подіями 1988–1989 років, коли на короткий час Львів і його мешканці взяли на себе ініціативу у зміні політичного режиму та національному відродженні України» [9, с. 96].

Схожі висновки можемо зробити й за результатами дослідження «Міська ідентичність у (пост)сучасному українському місті (приклад Харкова та Львова)»¹. Образ «справжнього львів’янина» за результатами фокус-групових інтерв’ю з львів’янами найкраще описується у двох дискурсах:

- «Націоналіст-традиціоналіст»: українець, шанує старших, родину, традиції (*консерватизм, клерикалізм*), народну творчість (*купує вишиванки*), побожність (*ходить до церкви*) (за словами одного з респондентів «справжній львів’янин» описується тріадою «Грядка. Церква. Москалі»);
- «Городянин-інтелігент»: людина, яка веде міський спосіб життя (*кафе, ресторани, театр*), відрізняється мовою та культурою («кава, твара»), відповідально ставиться до міста.

Водночас у відповідь на стереотип про націоналізм львів’ян останнім часом виникає образ мультикультурного міста, також із залученням апеляцій до минулого. При цьому «використання» власне «пам’яті» також виявляється проблематичним з різних причин: значне число мігрантів, у тому числі з сільської місцевості; активна «радянська» міста

¹ Дослідження проведене автором за підтримки фондів Канадського інституту українських студій Альбертського університету, Едмонтон, Канада (Меморіального фонду ім. Миколи Кліда) у 2013–2014 років, за що автор висловлює найщирішу подяку. Основний метод – фокус-групові інтерв’ю, всього опитано 49 осіб у Харкові та Львові.

за часів СРСР (цілеспрямована зміна історичної пам'яті за рахунок витіснення пам'яті про дорадянський період); конкуренція між різними образами міста тощо [10].

Існування двох, інколи таких, що суперечать одне одному, образів Львова підтверджує, що йдеться не стільки про усталену «історію», скільки саме про конкурентну «пам'ять». Ще краще це видно на прикладі образу Харкова як «Першої столиці».

Начебто відомо, що «Першою столицею» Харків називають тому, що він був столицею Радянської України у 1919–1934 роках. Але чи справді цей період історії мається на увазі, коли місцеві жителі називають себе жителями Першої столиці? Чи справді саме цей історичний період є для них ключовим з погляду визначення, хто вони є як харків'яни?

Для когось це так. Причому погоджуватися з цим можна з двох протилежних поглядів. З одного боку, роблячи (позитивний) акцент на тому, що це історія радянська. З іншого, – підкреслюючи загалом український характер Харкова того часу, тобто, по суті, виносячи «радянськість» за дужки. Український Харків у цьому сенсі – не радянський, а може, навіть і антирадянський. Тут багато кого можна згадувати, хоча б Шевельова з його «четвертим» і «п'яту» Харковом [11].

Для когось концепт «Першої столиці» у жодному разі не співвідноситься з тим часом. Так, наприклад, для автора книги «Перша столиця» й однойменного відеоканалу К. Кеворкяна образ першої столиці взагалі відсилає до глибоко дореволюційного, капіталістичного, обивательського, провінційного Харкова [12].

Для більшості ж харків'ян, особливо тих, хто в 1990-ті роки втратив, якщо не саму роботу (у сферах науки, промисловості, освіти) то, щонайменше, можливість з її допомогою мати заробіток і повагу, концепт «Перша столиця» виражає ностальгію за пізньорадянськими часами, коли все це ще було. Іншими словами, «перша столиця» – це стійке словосполучення, що дає змогу мати позитивну самооцінку в контексті міської ідентичності: «Можливо, все не дуже добре, але ми – Перша столиця!».

Цікаво, що молоді харків'яни часто не надто рефлексують з приводу цього маркеру. Вони знають, що місто й, відповідно, його жителі – «Перша столиця», і що це – привід для гордості, але чому саме це так і що це означає, про це замислюються мало.

Цікаво також, що бажаний для харків'ян образ Харкова вступає у протиріччя з тим, як місто бачиться «ззовні». Для харків'ян їхнє місто продовжує залишатися містом науки та творчості, а для не харків'ян воно стійко асоціюється з Барабашово – одним з найбільших в Україні оптово-роздрібним ринком. Харків'яни хотіли б бачити себе креативним класом, і їм не подобається, що їхнє місто сприймають як «місто торгашів» [13].

Отже, якщо ми розглядаємо міську ідентичність за допомогою концепції уявлених спільнот, то маємо наголошувати на «культурній» складовій ідентичності (що, однак, не вичерпує всіх її проявів [14]), тобто – на уявленнях про специфіку міста й міських жителів. Пам'ять дає чи не якнайбільше аргументів на користь того чи іншого тлумачення цієї специфіки відповідно до інтересів груп. І оскільки сучасне (особливо велике) місто є за визначенням неоднорідним за складом його мешканців, різні пам'яті конкуруватимуть між собою, і питання, яке/чие місто навряд чи буде колись остаточно вирішеним. Відповідно, й міська ідентичність змістовно залишатиметься тією чи іншою мірою проблематичною.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Мусієздов О. Місто як уявлена спільнота / О. Мусієздов // Вісник Львівського університету. – 2010. – С. 178–182. – (Серія соціологічна; вип. 4).
2. Мусієздов А. А. Социологическая концепция городской идентичности / А. А. Мусієздов. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2013. – 372 с.
3. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман; пер. с нем. М. М. Сокольской. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
4. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память [Электронный ресурс] / М. Хальбвакс; пер. с фр. // Неприкосновенный запас. – 2005. – № 2–3 (40–41). – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>.
5. Рикер П. Память, история, забвение / П. Рикер; пер. с фр. И. И. Блауберг; И. С. Вдовин; О. И. Мачульская. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
6. Нора П. Проблематика мест памяти / П. Нора; пер. с фр. Д. Хапаевой под научн. ред. Н. Копосова // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. – С.Пб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1999. – С. 17–50.
7. Нора П. Всемирное торжество памяти [Электронный ресурс] / П. Нора; пер. с фр. М. Сокольской // Неприкосновенный запас. – 2005. – № 2–3 (40–41). – Режим доступа : <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/nora22.html>.
8. Рабжаева М. В. Какая идентичность у жителей Санкт-Петербурга? / М. В. Рабжаева, В. Е. Семенов // Социологические исследования. – 2003. – №3. – С. 82–89.
9. Серета В. «Львів'янин» – окрема ідентичність чи місце прописки / В. Серета, Д. Судин // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи». – 2008. – № 795. – С. 94–98.
10. Дяк С. Творення образу Львова як регіонального центру Західної України: радянський проект та його урбаністичне втілення / С. Дяк // Схід–Захід : Історико-культурологічний збірник / Схід. ін-т українознавства ім. Ковальських та ін.; редкол. : В. В. Кравченко (голов. ред.) та ін. – Вип. 9–10: Спец. вид. : Patria / за ред. В. Кравченка. – Харків : ООО «НТМТ», 2008. – С. 75–86.
11. Шевельов Ю. Четвертий Харків [Електронний ресурс] / Ю. Шевельов // Майдан. – 2011. – 7 вересня. – Режим доступу : <http://maidanua.org/2011/09/yurij-shevelov-chetvertij-harkiv/>.
12. Кеворкян К. Первая столица / К. Кеворкян. – Харьков : Фолио, 2007. – 414 с.
13. Мусієздов А. Городу и миру: «маркетинговый» и «психологический» аспекты идентичности города (пример Харькова) / А. Мусієздов // Город как стиль. Статьи и материалы всероссийской научно-практической конференции «ПЕРМЬ КАК СТИЛЬ: формирование современной городской идентичности в России» (Пермь, 13–15 июня 2013 г.). – Пермь : ПГГПУ. – С. 141–144.
14. Мусієздов О. О. Три виміри міської ідентичності [Текст] / О. О. Мусієздов // Місто й оновлення. Урбаністичні студії / Представництво Фонду ім. Гайнріха Бьолля в Україні; редкол. : С. Шліпченко, В. Тимінський, А. Макаренко, Л. Малес, І. Тищенко. – К. : ФОП Москаленко О. М., 2013. – С. 129–138.

Стаття надійшла до редколегії 14.02.2015

Прийнята до друку 21.03.2015

MEMORY AND URBAN IDENTITY: ATTEMPTS OF COMBINATION IN THE CONCEPT OF IMAGINED COMMUNITIES

O. O. Musiyezdov

*V. N. Karazin National University of Kharkiv,
Svobody sq., 6, Kharkiv, Ukraine, 61077,
musiyezdov@gmail.com*

The article deals with attempts of usage the concepts of memory for studying urban identity. The starting point of such efforts is the consideration of urban identity using the concept of imagined communities, which means emphasis on the ideas of specificity of cities and urban residents as the basis of identity. These ideas usually have their origins in perceptions of the past that enable usage the concepts of memory for identity studies.

Memory studies as a part of social studies in broad sense are based on the Durkheimian idea that society always determines any individual phenomena. It means that the society decides what people should remember, how they should evaluate past events, and how they should behave accordingly to these evaluations. Main authors (M. Halbwachs, J. Assmann, P. Ricoeur, P. Nora) one way or another emphasize that every group has its own memory that compete with each other. They argue that memory gives lots of arguments for one interpretation of specific groups or another according to groups' interests. Which prove that real subject of memory studies is group identity mostly. It is argued that these ideas can be used for study of urban identity because the city usually consists with different groups that have their own memory.

This approach was applied for the study of the cities of Lviv and Kharkiv. Different images of these cities were disclosed; combination and competition of different perceptions of each city were shown. Since the modern city is heterogeneous composition of its inhabitants, various memories will compete with each other and the issue of which/whose city is will unlikely be completely solved. Accordingly, urban identity remains to be problematic to some extent.

Keywords: memory, city, urban identity, imagined community.