

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА

На правах рукописи

Котунова Ольга Владимировна

Этическое измерение исторической памяти

5.7.4. Этика

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание учёной степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
кандидат философских наук, доцент
Шестакова Марина Анатольевна

Москва – 2023

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Этическая проблематика исторической памяти.....	18
1.1. К определению исторической памяти	18
1.2. Этические следствия методологических проблем исследований памяти	31
Глава 2. Этическая амбивалентность исторической памяти.....	42
2.1. Система смысла: социокультурный подход и социология морали	42
2.2. Система действия: политико-правовой подход и этика прав человека	49
2.3. Амбивалентность систем и стратегия её преодоления	57
Глава 3. От этики дискурса к этике исторической памяти	62
3.1. Основные принципы и структура этики дискурса	62
3.2. Часть А этики дискурса и социология морали: система смысла.....	68
3.3. Часть Б этики дискурса и этика прав человека: система действия	72
Глава 4. Принципы этики исторической памяти в свете трансцендентальной прагматики.....	78
4.1. Онтологический ракурс этики исторической памяти	78
4.2. Методологический ракурс этики исторической памяти.....	87
4.3. К процессо-реляционной методологии этической оценки исторической памяти.....	96
Глава 5. Возможности этической экспертизы исторической памяти .	108
5.1. Кейс С. Баттьяни: семейная память	108
5.2. Кейс Ф.-В. Штайнмайера: официальная память.....	114
5.3. Кейс К. Люгера: контрпамять.....	120
Заключение.....	129
Список литературы	138

Введение

Актуальность темы исследования

Исследования памяти как социокультурного явления представляют собой одно из наиболее актуальных и активно развивающихся направлений в области гуманитарного знания. Обращение к этой теме целого ряда дисциплин характеризует поворот, открывающий феномен прошлого в качестве общего исследовательского пространства. Проблематика памяти довольно широка и позволяет поставить нетривиальные вопросы, освещающие различные грани того, что прежде было суверенной предметной областью исторической науки, а также демонстрирует возможности для развития как традиционных локальных, так и новых гибридных дисциплин. Несмотря на то что гибридизация различных областей гуманитарного знания вокруг тематики памяти сегодня является скорее исследовательской перспективой, процесс дисциплинарной трансформации очевиден. Отвечая этой тенденции, мы собираемся показать, как проблематика исторической памяти преломляется в пространстве этики.

В нашей работе этика и историческая память связаны принципиально двусмысленным словом «измерение». Его можно понимать одновременно как действие и как свойство объекта. В первом случае имеется в виду некоторая операция, осуществляемая в пространстве памяти по принципам этики. Во втором утверждается наличие у исторической памяти этических качеств, присущих ей изначально либо атрибутированных на определенном этапе развития; или, иначе, утверждается принципиальная восприимчивость исторической памяти к категориальному аппарату этики.

Эта двойственность особо важна. В ней с самого начала заявляет о себе мерцающая игра смысла, сопровождающая и обуславливающая теоретические построения в рамках нашей работы. Там, где классическая научная оптика со свойственной ей строгостью требует универсального основания и надежного базиса первопричины, неклассические подходы с определенной долей

сознательного риска приемлют в качестве исходной точки анализа множественность, если таково свойство рассматриваемого объекта.

Роль неклассических подходов представляется важной в связи с уже отмеченным обстоятельством гибридизации гуманитарных исследований. Неклассическая оптика сообщает нашим теоретическим построениям необходимую пластичность в следовании за изменчивым исследовательским объектом — исторической памятью, рассматриваемой с формальной точки зрения не только как социокультурное явление, но и как феномен, обладающий собственным нормативным содержанием и ценностным горизонтом. Именно это позволяет говорить об актуальности темы нашего исследования для современной этической мысли.

Степень разработанности темы

История становления исследований памяти (*memory studies*) насчитывает не более ста лет и берет начало главным образом в идеях французской социологической школы, оказавшей значительное влияние на гуманитарные науки в XX веке. Первоначально в рамках социального реализма был выработан концепт коллективной памяти, с помощью которого получала обоснование трансляция коллективных представлений в динамично развивающемся обществе¹. В дальнейшем оторвавшись от проблемного поля теоретической социологии, исследования памяти показали себя эффективными применительно к иным областям знания. Они внесли вклад в становление таких далеких друг от друга направлений, как *trauma studies*, *public history*, *media studies*, нашли применение в сфере исторической политики, индустрии рекламы и видеоигр. Сегодня пространство применения идей, выработанных в рамках исследований памяти, продолжает расширяться.

Исследованиям памяти не чужд процесс саморефлексии — осознания внутренних эпистемологических принципов, собственных ограничений и

¹ Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 2019; Хальбвакс М. Индивидуальное сознание и коллективный разум // *Философия науки*. 2015. № 9. С. 105–115; Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2. С. 8–27.

проблем. Это указывает на здоровое состояние научной области, а значит, служит страховкой для иных дисциплин, решивших обратиться к исследованиям памяти.

В нашем случае такой дисциплиной является этика. В отличие от исследований памяти, история развития этики измеряется тысячелетиями. Вопросы, связанные с моралью и нравственностью — предметом этики, относятся к категории вечных, а попытки ответов на них породили многообразие концепций. Вслед за А. А. Гусейновым трактуя этику как рефлексию над моральными основаниями человеческого существования², мы полагаем, что исследования памяти не только являются предметом её внешнего интереса, но и заявляют о необходимости открытия этического горизонта в рамках самих исследований. Естественная возможность сопряжения двух областей знания послужила отправным пунктом для нашей работы, которая озаглавлена «Этическое измерение исторической памяти».

Сегодня в глобальном масштабе принято говорить о трех исследовательских волнах в развитии исследований памяти³. Первая из них охватывает разнообразных авторов, которые в начале XX века обратились к этой проблематике почти случайно — тема памяти возникла у них как побочная ветвь собственной исследовательской линии. Это прежде всего М. Хальбвакс, А. Бергсон, Ф. Бартлетт и В. Беньямин⁴. Кроме того, можно обнаружить близкую проблематику в работах по локальной истории и истории ментальности и включить в список исследователей памяти первой волны М. Блока, Л. Февра, Й. Хейзингу⁵. На первом этапе тематика памяти вписывалась

² Этика: Энциклопедический словарь. М., 2001.

³ Сафронова Ю. А. Memory studies: эволюция, проблематика и институциональное развитие // Методологические вопросы изучения политики памяти. М., 2018. С. 11–26.

⁴ Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М., 2007; Бергсон А. Материя и память. М., 1992; Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2006; Bartlett F. C. Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology. Cambridge, 1932; Беньямин В. Берлинская хроника. М., 2014; Беньямин В. Берлинское детство на рубеже веков. М., 2012; Беньямин В. О понятии истории // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 81–90.

⁵ Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986; Блок М. Коллективная память, традиция и обычай касательно недавно вышедшей в свет книги // Социальная память. Майкоп, 2015. С. 112–122; Февр Л. Бои за историю. М., 1990; Хейзинга Й. Задача истории культуры // Об исторических жизненных идеалах. М., 1992. С. 91–118.

в авторские теории и обрела жизнеспособность внутри более крупных и разветвленных концепций. Изъяты из таких связанных систем идеи, касающиеся собственно памяти, обладали множеством противоречий по отношению друг к другу и не вызвали отдельного существенного интереса. Здесь еще нельзя говорить об обособленной предметной области и самостоятельном развитии исследований памяти, но идеи этих авторов, прежде всего М. Хальбвакса, станут предметом осмысления для последующих поколений.

Вторая волна исследований относится к последней трети XX века и связывается с именами П. Нора, Й. Йерушалми, Я. Ассмана, А. Ассман, П. Рикера, Р. Козеллека, П. Вена, Б. Андерсона, Д. Лоуэнталя, П. Хаттона и многих других авторов⁶. В это время количество работ, касающихся вопросов памяти, несоизмеримо возросло — причиной тому был целый комплекс социальных, институциональных и технических факторов. Во-первых, такое внимание исследователей второй волны является своеобразной реакцией на кризис классической системы гуманитарных наук и воплощает поиски новых путей развития. Во-вторых, интерес обусловлен социальными катаклизмами XX века, когда глобальный кризис потребовал неотложного переосмысления мироустройства.

Выводы актуализированных таким образом исследований памяти должны были служить основанием не только для миропонимания, но и для принятия политических решений. Примерно в тот же период наметился переход от индустриального общества к информационному, а вместе с тем

⁶ Нора П. Всемирное торжество памяти // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 391–402; Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память. СПб., 1999. С. 17–50; Yerushalmi Y. N. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle, 1982; Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004; Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика. М., 2014; Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. М., 2016; Ассман А. Забвение истории — одержимость историей. М., 2019; Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004; Козеллек Р. Можем ли мы распоряжаться историей? // Отечественные записки. 2004. № 5. С. 226–241; Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии. М., 2003; Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2016; Лоуэнталь Д. Прошлое — чужая страна. СПб., 2004; Хаттон П. История как искусство памяти. СПб., 2004.

произошло и увеличение роли технологий, связанных с производством, хранением и передачей информации, в частности информации о прошлом. Совокупность этих факторов обеспечила взрывной рост и разнообразие подходов, точек зрения и вариантов развития проблематики памяти. Однако ситуативный вызов современности как условие формирования научной парадигмы пусть и продемонстрировал высокую производительность в практической сфере, но также сообщил неустойчивость всей конструкции знания. Общая проблема исследований памяти второй волны состояла в том, что разнообразие подходов в отсутствие последовательной методологической рефлексии создало угрозу теоретического хаоса.

Именно такие опасения обусловили третью — критическую — волну, появление которой сигнализировало о наметившейся смене парадигм: то, что в течение нескольких десятилетий обеспечивало исследованиям внутреннее чувство единства, более не воспринималось естественно. Смена исторической ситуации повлекла за собой потерю иллюзии единства институции, обнажила отсутствие общего теоретико-методологического фундамента. Если представители второй волны были заняты содержательным наполнением исследовательской области, то критика третьей волны коснулась в основном ее формальной стороны⁷. Б. Зелицер, Д. Олик, Э. Тульвинг, А. Конфино, В. Канстайнер зафиксировали внутренние структурные и методологические проблемы⁸. Эти авторы задались вопросом, что связывает многочисленные и

⁷ Сафронова Ю. А. Третья волна memory studies: Двадцать три года против шерсти // Политическая наука, 2018. № 3. С. 12–27.

⁸ Olick J. Between Chaos and Diversity: Is Social Memory Studies a Field? // International Journal of Politics, Culture and Society. 2009. Vol. 22. Pp. 249–252; Olick J., Robbins J. Social Memory Studies: From «Collective Memory» to the Historical Sociology of Mnemonic // Annual Review of Sociology. 1998. Vol. 24. Pp. 105–140; Zeligier B. Reading the Past Against the Grain: The Shape of Memory Studies // Critical Studies in Mass Communication. 1995. Vol. 12. Pp. 234–235; Tulving E. Are there 256 different kinds of memory? The Foundations of Remembering: Essays in Honor of Henry L. Roediger, III. N. Y., Pp. 39–52; Confino A. Collective Memory and Cultural History: Problems of Method // The American Historical Review. 1997. Vol. 102. № 5. Pp. 1386–1403; Kansteiner W. Generation and Memory: A Critique of the Ethical and Ideological Implications of Generational Narration // Writing the History of Memory / Ed. by S. Berger and B. Niven. L., 2014. Pp. 111–134; Kansteiner W. Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies // History and Theory. Vol. 41. № 2. Pp. 179–197; Brown S. The Quotation marks have a certain importance: Prospects for a «memory studies» // Memory Studies. 2008. № 1. Pp. 261–271.

зачастую далекие друг от друга исследования, позволяя им выделиться в отдельную дисциплину. В 2007 году Дж. Олик предложил новую методологию исследований памяти⁹, а журнал «Memory studies», созданный под его руководством годом позднее, стал центральной для этой области исследовательской площадкой.

Этические вопросы не являются инородными, а скорее соприкасаются собственной проблематике исследований памяти. Вне зависимости от исследовательского подхода, трудно отрицать оказываемое памятью влияние как на формирование человека, так и на его поведение в течение всей жизни — темы, напрямую касающиеся сферы этического. Если обратиться к основной массе публикаций титульного для исследований памяти журнала «Memory studies», то нетрудно заметить, что они, во-первых, опираются на эмпирический анализ конкретных исторических ситуаций, а во-вторых, неизбежно поднимают остросоциальные вопросы на пересечении прошлого, настоящего и будущего. Вне зависимости от того, идет ли речь об исторических травмах гражданских войн¹⁰, о последствиях государственных преступлений¹¹ или международного терроризма¹², о трудном колониальном наследии¹³, о проблемах беженцев¹⁴ или о разных формах национальной

⁹ Olick J. K. *The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility*. N. Y., 2007; Олик Дж. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. 2012. № 1. С. 40–74.

¹⁰ Heenen-Wolff S., Verougstraete A., Bazan A. *The Belgo-Belgian Conflict in Individual Narratives: Psychodynamics of Trauma in the History of Belgium* // *Memory Studies*. 2012. № 5. Pp. 58–73; McAreavey N. *Building bridges? Remembering the 1641 rebellion in Northern Ireland* // *Memory Studies*. 2018. № 11. Pp. 100–114.

¹¹ Manning P. *Governing Memory: Justice, Reconciliation and Outreach at the Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia* // *Memory Studies*, 2012. № 5. Pp. 165–181; Klep K. *Tracing collective memory: Chilean truth commissions and memorial sites* // *Memory Studies*. 2012. № 5. Pp. 259–269; Herrmann M. *Democratizing memory and the question of Black difference in Brazil (ca. 1980–1988): The transformation of the Serra da Barriga (Alagoas), from haunted «Black territory» to national memorial in the transition between dictatorship and democracy* // *Memory Studies*. 2021. № 14. Pp. 1362–1381.

¹² Sodaro A. *Prosthetic trauma and politics in the National September 11 Memorial Museum* // *Memory Studies*. 2017. № 12. Pp. 117–129.

¹³ Gibson R. *The flood of associations* // *Memory Studies*. 2013. № 6. Pp. 245–252; Short D. *When sorry isn't good enough: Official remembrance and reconciliation in Australia* // *Memory Studies*. 2012. № 5. Pp. 293–304; Yeh H.-Y. *Telling a shared past, present, and future to invent nationality: The commemorative narrative of Chinese-ness from 1949 through 1987 in Taiwan* // *Memory Studies*. 2016. № 11. Pp. 172–190.

¹⁴ Ray A. *Post-memory and the third generation's inheritance of the Indian partition (1947): A comparative study of the linguistic register across spatial axes* // *Memory Studies*. 2021.

политики в отношении прошлого на всех континентах, очевидно, что представленные темы не могут быть рассмотрены вне рамок этических категорий. Темы справедливости, ответственности, долга, совести, чести, вины и прощения звучат лейтмотивом таких эмпирических исследований и формируют общее для них проблемное поле.

В своей работе мы собираемся очертить этический горизонт, общий для исследований в этой области, а потому уделим внимание не столько этическому содержанию концепций, сколько используемым в них способам формальной организации этического пространства. Этико-теоретический контекст исследований памяти составляют работы П. Рикёра, Ю. Хабермаса, М. Фуко, Т. Адорно, Х. Арндт, Г. Люббе¹⁵ — источником их размышлений служит прежде всего Вторая мировая война. В онтологическом и этическом ракурсах представлено не только абстрактное видение причин и последствий конкретной глобальной катастрофы — рассматриваются также возможности преодоления этой исторической ситуации и превентивные меры в отношении будущего. Близка, но не тождественна им линия постколониальных исследований, этическое содержание которой прослеживается в работах Э. В. Саида, Д. Чакрабарти, Л. Ганди, А. Лумбы, Р. Янга¹⁶. Авторы выступают теоретическими наследниками послевоенных исследователей и так же не только рассматривают колониализм как политическую ситуативную проблему, но и ищут ее онтологическую и этическую обусловленность, а

¹⁵ Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995; Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001; Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества. М., 2016; Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995; Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М., 2008; Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004; Фуко М. Археология знания. СПб., 2004; Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996; Фуко М. Речь и истина. Лекции о парресии (1982–1983). М., 2021; Адорно Т. *Minima Moralia*. Размышления из поврежденной жизни. М., 2022; Адорно Т. Негативная диалектика. М., 2011; Арндт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М., 2008; Арндт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996; Арндт Х. Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли. М., 2014; Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем. М., 2019.

¹⁶ Саид Э. В. Ориентализм. М., 2021; Чакрабарти Д. Провинциализируя Европу. М., 2021; Gandhi L. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. N. Y., 1998; Loomba A. *Colonialism/Postcolonialism*. L., 1998. Young R. *White Mythologies: Writing History and the West*. L., 1990; Young R. *Postcolonialism: an Historical Introduction*. Oxford, 2001.

кроме того, сближают постколониальную теорию с другими критическими и эпистемологическими проектами: с марксизмом, постструктурализмом и феминизмом.

Все это находит отражение в самых разных областях этического знания: от проблем обоснования морали и традиционных споров вокруг классических моральных дихотомий¹⁷ до содержательной критики проекта этики прав человека¹⁸, переосмысления принципов этики дискурса, теоретических положений мультикультурализма и политики признания¹⁹, а также актуальных споров вокруг концепций справедливости²⁰.

В российском исследовательском пространстве эта проблематика также актуальна. Общеметодологические основания исследований можно найти в работах Ю. Лотмана и Московско-тартуской семиотической школы, а также М. Бахтина²¹. Осмыслением темы памяти в контексте конкретных исторических ситуаций сегодня занимаются Н. Эппле, А. М. Эткинд, С. А. Еремеева²². Имеется учебное пособие «Историческая память: введение» за авторством Ю. А. Сафроновой²³. Кроме того, выпускаются многочисленные тематические сборники статей²⁴.

¹⁷ Кант И. Основоположения метафизики нравов // Собрание сочинений в восьми томах. Т. 4. М., 1994. С. 195–213; Дюркгейм Э. Определение моральных фактов // Теоретическая социология: Антология: 1 ч.. М., 2002. С. 25–68; Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008; Фуко М. О генеалогии этики: обзор текущей работы // Логос. 2008. № 2. С. 135–158; Foucault M. Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault 1954 - 1984. N. Y., 1997.

¹⁸ Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла. СПб., 2006; Бенуа А. де. По ту сторону прав человека. В защиту свобод. М., 2015.

¹⁹ Бенхабиб С. Притязания культуры: Равенство и разнообразие в глобальную эру. М., 2003; Рикёр П. Путь признания. Три очерка. М., 2010.

²⁰ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995; Дворкин Р. Империя права. М., 2020; Дворкин Р. О правах всерьёз. М., 2005; Nozick R. Philosophical Explanations. Cambridge; Massachusetts, 1994; Макинтайр А. После добродетели. М., 2000.

²¹ Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. М., 1996; Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М., 1986. С. 86–120; Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.

²² Эппле Н. Неудобное прошлое. Память о государственных преступлениях в России и других странах. М., 2022; Эткинд А. М. Кривое горе. Память о непогребенных. М., 2018; Еремеева С. А. Память: поле битвы или поле жатвы? М., 2021.

²³ Сафронова Ю. А. Историческая память: введение. СПб., 2019.

²⁴ Историческая политика в XXI веке. М., 2002; Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории. М., 2008; Травма:пункты: Сборник статей. М., 2009; Событие в истории, памяти и нарративах идентичности. М., 2017; Методологические вопросы изучения политики памяти. М., 2018.

Этическая линия исследований представлена отдельными теоретическими разработками в области сопряжения морали и памяти, а также исторической ответственности: их можно встретить у Сырова В. Н., Беляевой Е. В., Аникина Д. А., Авдеевой И. А., Линченко А. А., Томильцевой Д. А.²⁵ В своем исследовании мы будем также исходить из принятого в отечественной традиции понимания этического как поля индивидуально-ответственного существования, реализованного в поступках (А. А. Гусейнов, Л. В. Максимов, А. В. Прокофьев, А. В. Разин и др.)²⁶.

Несмотря на довольно большой объем текстов, посвященных различным аспектам исторической памяти, и близость к ней этической проблематики, работ, сближающих оба исследовательских горизонта, сравнительно немного. Это может объясняться затруднениями на метауровне: отсутствием единого методологического аппарата и общей терминологии, позволяющих открыть этическое измерение в области исторической памяти.

Цель исследования

Цель исследования — выявление этического измерения исторической памяти и определение концептуальных рамок, открывающих область исторической памяти для этического анализа.

Задачи исследования

²⁵ Сыров В. Н. К вопросу о моральной составляющей исторической культуры // Вестник Томского государственного университета. История. 2019. № 58. С. 117–124; Сыров В. Н. Историческая ответственность: за пределами проблемы соотношения свободной воли и детерминизма // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2020. № 57. С. 108–127; Беляева Е. В. Историческая ответственность и моральная ответственность // Историческая память о Беларуси как фактор консолидации общества. Минск, 2019. С. 103–105; Беляева Е. В. Взаимосвязь исторической и моральной идентичностей // Историческая память в постнациональном мире: мифы, ритуалы, репрезентации. Саратов, 2017. С. 25–30; Аникин Д. А. От онтологии поступка к исторической ответственности: методология философского исследования // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2020. № 3. С. 457–466; Авдеева И. А. Аксиологические парадигмы исторической ответственности // Вестник Бурятского государственного университета. 2020. № 4. С. 68–76; Линченко А. А. Мораль и историческая культура в зеркале философской рефлексии // Философия и культура. 2018. № 10. С. 63–72.

²⁶ Гусейнов А. А. Понятие морали // Этическая мысль. 2003. № 3. С. 3–14; Гусейнов А. А. Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. 1995. С. 48–64; Максимов Л. В. Этика и мораль: соотношение понятий // Этическая мысль. 2003. № 3. С. 14–23; Прокофьев А. В. Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали. Тула, 2006; Разин А. В. От моральных абсолютов к конкретной действительности. М., 1996.

1. Продемонстрировать пересечение проблемных полей этики и исследований исторической памяти, а значит, указать перспективу этического измерения исторической памяти.

2. Раскрыть этические следствия проблемы амбивалентности исторической памяти и указать возможность её решения за счёт формирования этического измерения исторической памяти.

3. Рассмотреть возможность построения этического измерения исторической памяти на теоретическом основании этики дискурса.

4. Сформулировать основные принципы этики исторической памяти и указать перспективы экспертной оценки в этой области.

5. Продемонстрировать прикладные аспекты этики исторической памяти посредством анализа конкретных примеров.

Объект исследования

Объектом исследования выступает историческая память как социокультурный феномен.

Предмет исследования

Предметом исследования является этическое измерение исторической памяти: область, где историческая память может получить дескриптивную характеристику, анализ и оценку в терминах этики.

Научная новизна исследования заключается в следующих положениях:

1. Выявлена проблема этической амбивалентности исторической памяти и необходимость её преодоления путём построения интегральной моральной теории.

2. Обоснована возможность рассмотрения этики дискурса в качестве основания для интегральной теории этики исторической памяти. Доказано, что этика дискурса демонстрирует возможности сопряжения моральных теорий, ассоциированных с двумя исследовательскими подходами к исторической памяти.

3. Раскрыты принципы этики исторической памяти с точки зрения значимых для неё онтологической и методологической исследовательских перспектив.

4. Предложен вариант экспертной этической оценки различных явлений, опирающихся на историческую память как на механизм производства, трансляции и актуализации культурных смыслов, сформированный на основании трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля, процессо-реляционной методологии Дж. Олика и этико-антропологических идей П. Рикёра.

Теоретическое и практическое значение диссертации

В диссертации была предложена исследовательская стратегия, открывающая историческую память для этического анализа, и соответствующий ей метод экспертной оценки в области исторической памяти. Это отражает теоретическое значение диссертации. Практическое значение диссертации состоит в разработке методологии экспертной оценки и в возможности проведения экспертизы по конкретным кейсам. На основании диссертации может быть разработан учебный курс «Этика и историческая память».

Методологическая основа исследования

Исследование основывается на обширной методологической базе. На протяжении всей работы применяются традиционные для философских исследований методы историко-философского, компаративистского и критического анализа источников. Во второй главе мы обращаемся к структуралистскому подходу для анализа проблемы этической амбивалентности исторической памяти. Возможность решения этой проблемы обосновывается в третьей и четвертой главах с помощью методологии трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля и феноменологической герменевтики П. Рикёра. Пятая глава опирается на авторскую концепцию Дж. Олика — процессо-реляционную методологию исторической памяти и элементы дискурс-анализа.

Положения, выносимые на защиту

1. Историческая память по своим характеристикам множественна, неустойчива и внутренне противоречива, а потому допускает этическую амбивалентность. Амбивалентность находит свое отражение в социокультурном и политико-правовом исследовательских подходах, в рамках которых историческая память трактуется либо как система смысла, либо как система действия. Эти подходы опираются на разные моральные программы и реализуют различные этические стратегии, противоречивые по отношению друг к другу, но объединенные общей целью лучшей жизни. Именно этическая амбивалентность лежит в основе мемориальных конфликтов.

2. Этическая амбивалентность может быть преодолена с помощью этики дискурса. Этика дискурса как концепция, наиболее полно и последовательно сформулированная К.-О. Апелем представляет собой двухчастную моральную теорию, а потому предоставляет возможность снятия амбивалентности между системами смысла и действия. В части А этика дискурса стимулирует формирование идеального дискурсивного сообщества с общими правилами взаимодействия между агентами. В части Б — может осуществлять оценку различных нормативных систем реально существующих дискурсов. Благодаря этому на основании этики дискурса может быть сформирована этика исторической памяти.

3. Этика исторической памяти — это ценностно-нормативная система, направленная на формирование непредопределённо-вариативного мемориального поля, открытого для осуществления индивидуально-ответственных актов в контексте уникальности бытия их акторов. Этическое измерение исторической памяти трактуется как концептуальная матрица, в рамках которой может быть зарегистрирован дискурсивный акт, который является одновременно и моральным актом. Оценка такого акта осуществляется с помощью процессо-реляционной методологии Дж. Олика,

адаптированной к этическому анализу посредством этико-антропологических идей П. Рикёра.

Степень достоверности и апробация результатов исследования

Достоверность исследования обеспечивается опорой на широкий круг разнообразных источников, среди которых классические и современные работы в области этики и исторической памяти, а также методологический комплекс, применявшийся в ходе анализа теоретической литературы и практических кейсов.

Основные положения и выводы исследования были изложены в 4-х научных работах, опубликованных в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова.

Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры этики философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Результаты исследования прошли апробацию на следующих конференциях:

1. Memory in Central and Eastern Europe: past traumas, present challenges, future horizons, Прага, Чехия, 10–12 июня 2021 г. Доклад: Reflexive dialogue instead of fall: Why monuments should become the subject of discourse ethics.

2. XXVIII Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов 2021», МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия, 12–23 апреля 2021 г. Доклад: «Дискурсы городских пространств: этика и историческая память».

3. Онлайн-симпозиумы аспирантов и молодых ученых в рамках секций «Философия. Культурология. Религиоведение» и «Связи с общественностью и теория коммуникации» Международного молодежного научного форума «Ломоносов», Философский факультет МГУ имени М.В.

Ломоносова, Россия, 19–20 мая 2020 г. Доклад: «Травматическая парадигма исследований коллективной памяти».

4. Francophonie-20: Sciences, culture et société: intégration-désintégration, факультет иностранных языков и регионоведения МГУ имени М.В. Ломоносова, Россия, 16–21 марта 2020 г. Доклад: *La mémoire collective de Pierre Nora: entre intégration et désintégration*.

5. Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска-2019, МГУ имени М.В. Ломоносова, философский факультет, Россия, 2–6 декабря 2019 г. Доклад: «Историческая память как экспериментальный объект: к вопросу об исследовательском поле экспериментальной этики».

6. Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска-2019, МГУ имени М.В. Ломоносова, философский факультет, Россия, 2–6 декабря 2019 г. Доклад: «Понятие нарратива и его связь с исторической памятью».

7. Société, science et culture: perspectives et contraintes du développement, факультет иностранных языков имени М.В. Ломоносова, Россия, Россия, 28 октября — 3 ноября 2019 г. Доклад: *Les perspectives de l'éthique positive de Paul Ricoeur*.

Список работ, опубликованных по теме диссертации:

Публикации в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3 Положения о присуждении ученых степеней в Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова

А) Публикации в изданиях, включенных в ведущие международные базы данных (Web of Science, Scopus, RSCI):

1. Котунова О.В. Культура отмены: этический анализ // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2022. № 2. С. 92–107 (RSCI, пятилетний импакт-фактор РИНЦ – 0,329).

2. Котунова О.В. Историческая память и этика дискурса: перспектива взаимодействия // Философия и общество. 2021. № 1. С. 93–113 (RSCI; пятилетний импакт-фактор РИНЦ – 0,402).

3. Котунова О.В. Процессо-реляционная методология Дж. Олика: онтологический и этический аспекты исследований коллективной памяти // Философия и общество. 2021. № 4. С. 111–127 (RSCI; пятилетний импакт-фактор РИНЦ – 0,402).

Б) Публикации в изданиях, включенных в список МГУ имени М.В. Ломоносова по философским наукам на основании решения Ученого совета МГУ имени М.В. Ломоносова:

4. Шестакова М.А., Котунова О.В. Формирование исторической памяти этико-дискурсивными средствами // Ценности и смыслы²⁷. 2021. № 6. С. 21–33 (пятилетний импакт-фактор РИНЦ – 0,607).

Прочие публикации по теме исследования:

5. Котунова О. В. Этика исторической памяти у Поля Рикёра // Проблемы этики: философско-этический альманах. 2020. № 9. С. 113–116.

6. Котунова О. В. Этическая экспликация концепции исторической памяти П. Нора // Восьмой Российский Философский Конгресс «Философия в полицентричном мире». 2020. Т. 3. С. 807–810.

Структура диссертации

Работа состоит из введения, пяти глав, заключения и библиографического списка.

²⁷ Авторский вклад соискателя в данной работе составляет не менее 50% общего объема текста.

Глава 1. Этическая проблематика исторической памяти

1.1. К определению исторической памяти

Термин «историческая память» не является строгим. В контексте становления сначала исторической науки, а затем и *memory studies* слова «историческая» и «память», поставленные в один ряд, выглядят противоречиво. Оппозиция понятий во многом является определяющей для этих дисциплин: не только традиция исследований памяти выстраивалась в противопоставлении доктринальной истории, но и историческая наука с подозрением относилась к феномену памяти²⁸. О какой же памяти (или каких памятях) идёт речь и каковы отличительные черты памяти исторической?

Изначальным теоретическим контекстом исследований памяти является позитивно ориентированная социология начала XX века, а именно идеи французской социологической школы, связанной прежде всего с именем Э. Дюркгейма²⁹. Его ученик и последователь М. Хальбвакс ввел в научный оборот термин «коллективная память» и занялся разработкой полноценной концепции памяти в русле социологического реализма. Хальбвакс рассматривал память как социальный факт: переосмыслив идеи Дюркгейма о коллективных представлениях, он предложил деление памяти на индивидуальную и коллективную³⁰. Индивидуальная память, согласно его мнению, выстраивается вокруг конкретного человека и присущих ему частных воспоминаний; коллективная память распределяется внутри некоторого сообщества, где фрагментарные воспоминания его членов образуют содержательное единство. Индивидуальная память непосредственна, тогда как коллективная память опосредована словами и идеями других людей, образующих социальную среду индивида. Очевидно взаимопроникновение двух видов памяти: они могут дополнять друг друга, обращаться к единой фактологической базе, пользоваться общим инструментарием слов и идей,

²⁸ Wertsch J., Roediger H. Collective memory: conceptual foundations and theoretical approaches // *Memory*. № 16 (3). 2008. Pp. 318–326; Roediger H., Abel M. Collective memory: a new arena of cognitive study // *Trends in Cognitive Sciences*. № 19 (7). 2015. Pp. 359–361.

²⁹ Levine D. *Visions of the sociological tradition*. Chicago, 1995.

³⁰ Хальбвакс М. *Социальные рамки памяти*. М., 2007.

однако им никогда не прийти к тождеству или смешению из-за различных временных и пространственных ограничений.

Расширение границ памяти, которая традиционно рассматривалась в качестве индивидуального феномена, позволяет Хальбваксу определить коллективную память как субъективную сторону отношений группы людей к своему прошлому³¹. Эта отсылка к субъективности делается с определенными уточнениями — концепция памяти не претендует на понимание и объяснение феноменов прошлого, но отражает актуальное состояние общества. Так субъективное восприятие группы людей само по себе может стать предметом объективного исследования. Здесь Хальбвакс, как социолог, сохраняет убежденную веру в позитивистский идеал науки, в том числе и исторической, предметную область которой он и не собирался оспаривать. Коллективная память, напротив, становится важным дополнением к истории, способным продемонстрировать различие между фактом прошлого и трансляцией этого факта настоящим. Таким образом, коллективная память — социальный феномен общего прошлого для группы людей.

Уточнив основные положения, проведем границу между социологическим реализмом и феноменологией в теоретических построениях М. Хальбвакса. Коллективная память опосредует факты прошлого: общество обрабатывает их в языке и культуре и открывает для трансляции, тем самым организуя феноменологическое пространство прошлого, доступного в настоящем. Такое пространство само по себе может быть зафиксировано как факт коллективного созидания, то есть социальный факт — реально существующий (вне зависимости от онтологического статуса опосредуемых фактов прошлого) объект изучения социологии. В дальнейшем исследователи памяти сосредоточат внимание на характеристиках, связанных с социальным реализмом, тогда как феноменологический аспект коллективной памяти долгое время будет оставаться в тени. Одной из самых распространенных

³¹ Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2. С. 8–27.

ошибок последователей Хальбвакса станет возможность тождественного обобщения прошлого и памяти о прошлом, их взаимная подмена.

Хальбвакс видел в коллективной памяти ключ к пониманию того, что такое общество. Это особенно заметно при обращении к центральному для его концепции понятию «рамки памяти». Рамка памяти позволяет человеку встраивать свой индивидуальный опыт в более общую структуру — память коллектива. Функционирование индивидуальной памяти, таким образом, обусловлено наличием культурной среды, из которой заимствуются основные категории, слова и идеи. Мысли, чувства, воспоминания и впечатления закрепляются в сознании индивида лишь постольку, поскольку его память полагается на опорные точки, существующие вне её и установленные обществом. Вследствие этого любое индивидуальное воспоминание лишается чистоты, поскольку оказывается опосредовано определенной оптикой: языком, возрастом, географическим положением, воспитанием, образованием, принадлежностью к социальным группам — всем тем, что принято называть элементами культурного кода.

Однако процесс формирования памяти равно далек от следования как стихийной, так и упорядоченной схеме, и является скорее вариативным конструированием социокультурного пространства. Указание на социальную природу индивидуальной памяти открывает доступ к каналу коммуникации между индивидом и обществом: именно культурная селекция индивидуальных воспоминаний образует пространство коллективной памяти, определяет её рамки. Воспоминания, составляющие рамку памяти, по тем или иным причинам стали для общества социально значимыми, сформировав структуру социальной реальности, которая служит опорой для индивидуальных воспоминаний и задает общее направление памяти коллектива³².

По-видимому, культурная селекция индивидуальных воспоминаний и преобразование индивидуальной памяти в коллективную состоит в частичном

³² Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М., 2007. С. 169–171.

обезличивании воспоминания, содержащего важную для определенной группы людей информацию. В результате такой работы воспоминание лишается интимности, но сохраняет эмоциональный заряд, вызывающий отклик у всех членов сообщества. Потому не только социум задает памяти индивида определенную парадигму посредством социальной рамки, но и индивидуальная память сообщает социуму некую аффективность, в основе которой лежат общие для людей механизмы эмпатии и способности к переносу. Эта особенность позволяет распространить утверждение о том, что «...память опирается не на выученную, а на прожитую историю»³³, за пределы индивидуального. Насколько обезличенные индивидуальные воспоминания сохраняют свою актуальность и эмоциональный заряд в памяти сообщества, настолько они оказываются «прожитыми» теми членами этого сообщества, которым воспоминания знакомы всего лишь со слов других.

Коммуникация между индивидом и обществом, через механизмы которой Хальбвакс объяснял формирование коллективной памяти, стала предметом оживленной дискуссии между социологами и историками. В частности, М. Блок проблематизировал понятие рамки памяти, критикуя коммуникативную модель Хальбвакса. Механизм коллективного «вспоминания» или передачи воспоминаний, по Блоку, представляет собой не механическую трансляцию и селективный обмен, но факт общения между индивидами, которое предполагает перманентную процедуру сотворчества. Блок полагает, что воспоминания непрерывно изменяемы в процессе коммуникации и потому динамичны, однако их динамика остается незаметной на коротком временном отрезке. Таким образом, рамка памяти никогда не равна самой себе, поскольку лишена статики, присущей объективным фактам. Консерватизм памяти оказывается лишь номинальным, что становится заметно при обращении к историческим событиям, для реконструкции смысла которых всегда требуется усилие интерпретации. Чем дальше в истории располагается такое событие, тем серьезнее потребность в герменевтических

³³ Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2. С. 11–12.

процедурах. Интерпретатору недоступно непосредственное восприятие прошлого, от которого он отделён актуальной реальностью, а потому интерпретатор неизбежно наполняет формальные структуры прошлого смыслом за счет обращения к настоящему.

Ненадежность фигуры интерпретатора и открытость самой процедуры заставляет Блока с недоверием относиться к памяти, тем более в контексте профессиональной работы историка. Он называет ее «лишь неверным зеркалом»³⁴: память сохраняет форму события, но по мере передачи в веках эта форма утрачивает изначальное содержание. Тем не менее из оппозиции памяти и истории за преимуществом последней берет свое начало новая методология³⁵. Созданный Блоком подход заимствует социологические приёмы для достижения большей объективности в исторической науке. Он уделяет особое внимание скрытым конфликтам памяти — ситуациям непонимания или умышленного искажения интерпретатором сути тех или иных событий и традиций прошлого. Например, когда их смысл объяснялся попросту недостаточным развитием общества, в котором они бытовали. Таким образом, новая методология стремится предоставить ключ к подлинному, а не иллюзорному пониманию исторических событий через разоблачение ненадежной памяти и обманчивой культуры.

Особо подчеркнем важность замечаний Блока: практически одновременно с появлением теории коллективной памяти Хальбвакса возникает наблюдение, касающееся динамичной природы памяти и ее принципиального сопротивления объективации. Эта посылка очевидно направлена против попыток французской социологической школы работать с социальными фактами как устойчивыми элементами системы. В дальнейшем критика статичности социальных фактов будет только возрастать.

³⁴ Блок М. Коллективная память, традиция и обычай касательно недавно вышедшей в свет книги // Социальная память. Майкоп, 2015. С. 112–122.

³⁵ Блок М. Апология истории, или Ремесло историка. М., 1986.

Впрочем, под влиянием критики идеи Хальбвакса претерпели ряд изменений. Первоначальной целью его работы было обоснование связи между социологией и психологией, приобщение последней к масштабному проекту Дюркгейма. Вот почему его концепция памяти выступает своеобразным медиатором между общим и частным, коллективным и индивидуальным. В сфере интересов Хальбвакса находится не столько проблема событийной подлинности воспоминаний, сколько проблема обоснования взаимного влияния индивида и социума. Однако по мере развития концепция коллективной памяти Хальбвакса все более отдаляется от вопросов, касающихся механизмов работы памяти и носителей воспоминаний (вместе с тем остается позади и центральная для дюркгеймовской традиции проблема коллективного субъекта). Теперь Хальбвакс склоняется к исследованиям памяти, воплощенной в культурных объектах: коллективная память здесь остается продуктом взаимовлияния индивидуального и коллективного, но основное внимание отводится человеческой способности к её опредмечиванию. Благодаря этой способности существует культура, составляющая объектную область исследований морфологии общества, которая органично встраивается в программу социологии культуры.

Одна из последних работ М. Хальбвакса, «Легендарная топография Евангелий на Святой Земле», на конкретных примерах демонстрирует эти теоретические положения³⁶. Хальбвакс подробно рассматривает работу коллективной памяти по преобразованию культурного ландшафта христианской Палестины. Обсуждение исторической ценности свидетельства Евангелий отходит на второй план, центральное место занимает анализ создания и развития традиции, где топография легендарных мест зависит от меняющихся религиозных потребностей настоящего момента. Хальбвакс показывает, как аутентичные и заимствованные традиции в процессе человеческой коммуникации конкурируют друг с другом, накладываются друг

³⁶ Halbwachs M. La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte: étude de mémoire collective. Paris, 2008.

на друга и в итоге наносятся на карту Палестины или Иерусалима в виде объектов культурного наследия.

«Легендарная топография Евангелий на Святой Земле» являлась своеобразным ответом Хальбвакса на критику Блока, для нас же важно, что эта работа ясно очерчивает линии их идейного расхождения. Рассматривая коллективную память в качестве исследовательского объекта, Хальбвакс и Блок по-разному реализуют её потенциал. Задачей Блока, по его собственному мнению, является апология истории — поиск путей выхода из кризиса исторической науки, для которой память оказалась проблемным местом: препятствием на пути к чистоте понимания исторического события. Решая проблему ненадежной памяти, Блок рассматривает её скорее в герменевтической плоскости — как скрытый ресурс исторической науки, доступный для освоения с помощью критического инструментария. Именно критическое рассмотрение памяти позволило ему сделать шаг к построению новой методологии истории. Хальбвакс же рассматривает память с точки зрения настоящего, как один из механизмов, с помощью которых общество формирует и поддерживает свои границы, организует культуру. Коллективная память, рассмотренная в таком ракурсе, не нуждается в разоблачении, а выступает ключом к пониманию внутренних связей и отношений в текущем моменте, то есть открывает доступ не только к теоретическому знанию, но и допускает возможность социального моделирования.

Этот тезис находит свое продолжение в концепции культурной памяти Я. Ассмана и А. Ассман. По определению последней, эта концепция «...понимает культуру как механизм порождения времени, а культурную память как навигационный инструмент, позволяющий маневрировать внутри порожденного нами времени»³⁷. Такой подход синтезирует взгляды Хальбвакса и Блока, рассматривая память как одну из наиболее продуктивных категорий в области исторической социологии.

³⁷ Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна. М., 2017. С. 212.

Аргументированным свидетельством тому служит центральная работа Я. Ассмана «Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности, которая демонстрирует не только ряд самостоятельных теоретических положений, но широкий спектр конкретных примеров работы памяти в древних сообществах³⁸. Именно анализ эмпирических фактов позволяет наглядно произвести ревизию идей М. Хальбвакса, которого Я. Ассман считает своим вдохновителем.

Основной круг интересов Я. Ассмана — обращение к прошлому через воспоминание, идентичность как политическое воображаемое и проблема складывания традиции. В связи с этим он стремится описать механизм трансляции воспоминаний, который мог бы считаться универсальным (по крайней мере, для той области, в которой автор чувствует себя компетентным, — то есть для высоких культур древности: Египта, Израиля и Греции). Я. Ассман определяет культуру как коннективную структуру, отмечая два её существенных аспекта. Первый — нормативный — раскрывается через систему горизонтальных связей внутри общества, обеспечивающих формирование социального пространства с присущей ему гарантией справедливости. Второй — нарративный — создается вертикальной или временной системой связи, помещая общество между прошлым и будущим, которые связаны через категории памяти и надежды.

Принцип коннективности элементов структуры служит гарантией её дальнейшего существования — фактически культура утверждает себя в момент повторения одного из своих элементов. Однако было бы ошибкой полагать, что культура тавтологична. Располагаясь между двумя крайними состояниями, первое из которых можно назвать памятью-долгом, а второе — потоком традиций, культура склоняется к одному из них, а потому время от времени оказывается более статичной или динамичной в своём развитии.

³⁸ Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.

За культурой, по мнению Я. Ассмана, закреплена важная функция: она транслирует воспоминания, через которые общество воображает себя. Воспоминания могут транслироваться тремя разными способами, что составляет три более или менее независимых культурные области. Это область миметического, отсылающая к образу действия через подражание, область предметного как отражение настоящего и прошлого индивида и общества, а также область коммуникации, которая обеспечивает круговую циркуляцию воспоминаний внутри общества. Культурная память выступает здесь максимально широкой рамкой, аккумулируя в себе все три способа трансляции в наиболее устойчивых временных и символических формах. Например, миметические действия укореняются в обрядах, предметы становятся памятниками, а коммуникация закрепляется в текстах. Таким образом, у Я. Ассмана культурная память как вертикальная система связи оказывается каналом трансляции не только формального повторения, но и заключенного в этих формах и постоянно трансформирующегося смысла, сообразного актуальному состоянию общества. Более того, преобладание одной из форм трансляции не является волей случая, а обусловлено как историческими, так и социально-политическим факторами.

Здесь интересно вернуться к центральному для Я. Ассмана и М. Хальбвакса тезису о том, что прошлое возникает лишь в силу того, что к нему обращается настоящее, выбирая наиболее удобную форму трансляции актуальных воспоминаний. Цели такого обращения различны, но Я. Ассман выделяет среди них две парадигмальные группы, которые он называет традицией и помнящей культурой. Если традиция стремится к самовоспроизведению, продлению прошлого, к стиранию границы между прошлым и настоящим, то помнящая культура, напротив, сознательно фиксирует ситуацию разрыва, что обеспечивает критическую дистанцию, необходимую для рефлексии и селекции и, в конечном итоге, для прогресса.

Сравним это с тезисами М. Хальбвакса о различиях между коллективной памятью и историей. Память, согласно его мнению, направлена

на поиск сходств и стремится устранить любые пробелы и разрывы, находясь в перманентном поиске подтверждения самотождественности. История, напротив, дробит прошлое до отдельных событийных фактов, и, даже связанные отношением причинности, эти факты остаются автономными и доступными для сравнения, которое призвано подчеркнуть динамику различий между ними. Вероятно, помимо функции сравнения, подобная атомизация фактов делает возможной их верификацию и обосновывает претензии исторической науки на истинностный статус вкупе с объективностью. Именно такой уровень формализации придает истории в сравнении с памятью более абстрактный характер, потому Хальбвакс говорит: «Историю можно представить как универсальную память человеческого рода. Но универсальной памяти не существует. Носителем всякой коллективной памяти является группа, ограниченная в пространстве и времени»³⁹. Локализация памяти в рамках конкретного сообщества будет другим принципиальным отличием от истории, которая стремится к универсализации: универсум автономных фактов истории противопоставляется автономии универсальных фактов памяти. Помнящая культура Я. Ассмана, возникавшая в наиболее развитых древних сообществах, представляется прообразом современной истории. Именно помнящая культура, сопряженная с письменностью, а значит, и возникновением цитирования и критического комментария, философии и науки обеспечила прогресс европейской цивилизации на столетия вперед.

А. Ассман развивает ту же идею с поправкой на разницу в несколько тысячелетий: в центре ее внимания находится зрелая культура европейского общества, переживающая последствия кризиса Модерна, а вместе с тем и свойственного этой парадигме типа обращения к прошлому — посредством исторической науки. В ситуации кризиса, по мнению А. Ассман, был утрачен нейтральный статус прошлого историков («чистого прошлого» в терминах Козеллека), прошлого, которое уже миновало, а потому дистанцировано от

³⁹ Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2. С. 24.

настоящего. Ответом этой утрате стали теория компенсации и теории памяти. Первая знаменует собой эссенциальное вторжение прошлого в настоящее в виде некоего гаранта стабильности, вторая, напротив, — вторжение настоящего в прошлое, подтверждая мысль З. Фрейда о том, что всякая реальность существует лишь задним числом⁴⁰. А. Ассман отдает приоритет теории памяти и полагает, что современное общество нуждается в новом равновесном союзе между памятью и историей, для которого первостепенным условием станет «...взаимодействие памяти и истории, то есть конструкций памяти, с одной стороны, и исторического сознания, с другой»⁴¹. Такая равновесная система предстает идеальной моделью слаженной и продуктивной работы памяти и истории, однако реализовать её оказывается довольно сложно, поскольку это взаимодействие на практике склонно приобретать деструктивные формы⁴².

Оставив на некоторое время вопрос о причинах деструктивности, вернемся к вопросу определения заглавного понятия нашей работы. Замечания А. Ассман позволяют нам уточнить понятие культурной памяти: культурная память в ее неустрашимой и неразрывной связи с историей оказывается памятью исторической. Следует пояснить, что позволяет считать эту связь неустрашимой и неразрывной. Здесь мы следуем идеям П. Нора, который полагает, что память на современном этапе развития не тождественна памяти, функционирующей в древних сообществах, поскольку их мемориальные парадигмы различны⁴³. Всего, согласно его теории, можно выделить три последовательные парадигмы восприятия прошлого относительно места и роли памяти: непосредственная память, память, захваченная историей, и косвенная память. Или, иначе: эпоху целостной памяти автономных

⁴⁰ Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна. М., 2017. С. 191.

⁴¹ Там же. С. 243.

⁴² Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. М., 2016.

⁴³ Нора П. Всемирное торжество памяти // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 391–402.

сообществ, эпоху универсализирующей критической истории и современную мемориальную эпоху.

Первая парадигма обращается к архаическим сообществам, реализующим модель подлинной памяти, для которой характерно временное единство — отсутствие дистанции между прошлым, настоящим и будущим, а также спонтанность, тотальность. Такая память еще не осознает себя в качестве памяти, она организует сакральное пространство ритуальных действий, которое способствует постоянному возвращению наследия и работает на укрепление древних связей идентичности.

Именно этот абсолютный и неизменный процесс пребывания в вечности оказывается взорван историей — с её идеей линейного времени, разрывом между прошлым, настоящим и будущим. Внимание исторической парадигмы приковано непосредственно к будущему и всем тем возможным изменениям, которые его определяют и конституируют, и лишь опосредованно — к прошлому, которое выступает возможным условием для изменений. В связи с этим появляется метафора взрыва памяти — её сакральное пространство циклических повторений оказалось захвачено и фрагментировано. Формирование обществ нового типа потребовало разрыва прежних идентичностей и формирования новой: «Золотой век» принадлежал теперь будущему, в котором созидалась новая идентичность во всей своей полноте. Прошлое хоть и лишилось идеального статуса мифологического истока, однако сохранило за собой часть организующих функций, фрагментированная память была подвергнута рефлексии и селекции и составила предметную область исторической науки, которая далее двигалась по позитивистскому пути, все более и более ревизируя и эксплуатируя память и экспансивно вытесняя её за пределы естественного пространства. Этот процесс смены эпох Нора назвал сползанием от мемориального к историческому: «...от мира, где были предки, в мир случайных отношений с

тем, что нас сделало, переход от тотемической истории к истории критической...»⁴⁴.

В двадцатом веке восприятие прошлого меняется вновь — процесс историзации сам становится объектом исторического исследования, осуществляется переход от исторической критики к критической истории. Современная нам эпоха знаменует собой возвращение памяти — взорванной, отрефлексированной, выхолощенной, контрабандно сохраненной, переинтерпретированной, возрождённой из ничего. Современное общество переживает всемирное торжество памяти — оно всеми силами стремится преодолеть разрывы, восстановить связи и собрать из осколков новые типы целостностей, которые были утрачены по пути из прошлого в настоящее. Иными словами, категории пространства и времени сегодня воспринимаются как социальные конструкторы с размытыми границами и величинами. Общество возвращается к идее памяти и личного свидетельства, которые представляются ему более надежными, чем ангажированная социальными институтами историческая наука.

Заметим, что современная мемориальная парадигма лишена автономии, возможной в архаических сообществах; она так или иначе отсылает к истории как науке — глобальному проекту по созданию универсальной рационализированной памяти. Таким образом, для настоящего времени справедливо вести речь об исторической памяти: памяти, неизбежно погруженной в контекст истории. Историческая память — это форма производства, трансляции и актуализации культурных смыслов, обеспечивающая их функционирование в пространстве исторически определённой культуры, то есть культуры, опирающейся на своё прошлое.

⁴⁴ Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память. СПб., 1999. С. 28.

1.2. Этические следствия методологических проблем исследований памяти

Мы определили историческую память как один из механизмов культуры, которую в дальнейшем будем рассматривать с семиотической точки зрения. По определению Ф. де Соссюра: «Семиология — это наука о знаках, которая изучает, что происходит, когда человек пытается передать свою мысль с помощью средств, которые неизбежно носят условный характер»⁴⁵. Подобные взгляды были широко распространены в гуманитарных науках XX века и нашли наиболее яркое отражение в идеях представителей лингвистического поворота и структуралистской критики. К.-О. Апель, проводя промежуточные итоги этой лингвистической революции, полагает, что в современном научном мире роль первой философии отведена трансцендентальной семиотике. Трансцендентальная семиотика, по его мнению, представляет собой методологическую парадигму, пришедшую на смену онтологической метафизике и трансцендентальной философии сознания⁴⁶. Если трансцендентальная философия сознания от Декарта до Гуссерля фокусируется на проблеме интуитивной самоочевидности сознания, и в зависимости от её решения находятся все прочие области философского знания, то в центре трансцендентальной семиотики лежит проблема конституирования общего мира значений и интерсубъективного знания. Именно этой логике, по мнению Апеля, следуют передовые теории XX века в широком диапазоне от феноменологической герменевтики до философии языка Л. Витгенштейна, семиотики Ч. Пирса и структуралистской семиотики.

Семиотический подход к культуре в целом предполагает, что за ней признается принципиальная функция удвоения мира: на подлинную реальность набрасывается пелена знаков, организованных по определенным структурным принципам. Культура действует как семиотическая система с

⁴⁵ Мы рассматриваем семиотику и семиологию как тождественные понятия. Соссюр Ф. де. Семиология и предмет лингвистики / Заметки по общей лингвистике. М., 1990. С. 196.

⁴⁶ Apel K.-O. Transcendental semiotics and the paradigms of First Philosophy // From a transcendental-semiotic point of view. Manchester, 1988. P. 43.

множеством подсистем, она интерпретативна, а ее центральной задачей является непрерывное производство смысла. Историческая память как часть культуры является одной из таких масштабных подсистем смыслопроизводства: она представляет собой матрицу культуры определенного сообщества, его базовый код, включающий в себя историю в качестве системного элемента.

Семиотический подход не только к культуре, но и к памяти начал своё развитие в рамках структурализма. О целесообразности применения структурного метода в отношении прошлого говорит уже К. Леви-Стросс, чьи идеи выступают в оппозиции классическому подходу к истории. Обращение к структуре, по его мнению, реабилитирует надежды на существование объективности в гуманитарных науках и поддерживает идею закономерности исторического развития. Эта закономерность должна быть выявлена по завершении процесса исторических интерпретаций: «Любое значение подотчетно наименьшему значению, дающему ему его более высокое значение; и если эта регрессия завершается в конечном счете признанием "вероятностной закономерности, о которой можно только сказать: это так и не иначе" [Sartre, p. 128] — в этой перспективе нет ничего тревожного для мышления, не страшщегося ничего трансцендентного, будь то и в скрытом виде. Ибо человек возымеет все, чего он может разумно пожелать (при единственном условии: склониться перед этим законом возможного), если ему удастся определить свою практическую форму и расположить все остальное в области умопостигаемого»⁴⁷.

Подход к изучению прошлого в рамках классической истории критикует и М. Фуко, но его собственный проект, основы которого были представлены в работах «Слова и вещи» и «Археология знания», радикально отличается от идей Леви-Стросса. Если для Леви-Стросса история как наука о прошлом предстает системой производства смысла, который постепенно универсализируется в приближении к истине, то Фуко, напротив, утверждает,

⁴⁷ Леви-Стросс К. Неприрученная мысль // Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М., 2008. С. 466.

что условием истинности в отношении прошлого оказывается принципиальная множественность смысла. Фуко утверждает, что с момента своего появления история представляла собой метанауку и обладала множеством важных функций. Отличительным признаком такой истории было формирование единства, поиск и искоренение принципиальных противоречий. Однако с развитием новых областей знания суверенные функции истории были переданы другим наукам — например, экономике или лингвистике⁴⁸, а вместе с тем и принцип единства и универсальности потерял актуальность — новые науки продолжили исследования, обращаясь к прерывности и умножая число разрывов. Раздробленность, которая до того была негативным фактором и требовала преодоления как в классической истории, так и в теории Леви-Стросса, по мысли Фуко, должна лечь в основу метода исторического анализа. Это, в свою очередь, откроет возможности для перехода от универсальной истории, выстраивающей исторические феномены вокруг определённого идейного центра, к всеобщей истории, представляющей пространство рассеивания, которое позволит состояться принципиально новым знаниям⁴⁹.

Противоречие позиций К. Леви-Стросса и М. Фуко является ключевым для постановки нашей проблемы. Если Леви-Стросс полагает, что изучение структуры ведёт к прояснению единого смысла, то есть к единой исторической истине, то для Фуко, напротив, структура становится ключом к обнаружению множества исторических смыслов и истин, формирующих множество новых типов знаний. Мы полагаем, что методологический вопрос об отношении к структуре оказывается вопросом об объекте и предмете исследования, а разница в позициях представляет собой значимое различие между исторической наукой и исследованиями памяти. Оно объясняется отношением к фундаментальной проблеме онтологического статуса общего для

⁴⁸ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 386.

⁴⁹ Фуко М. Археология знания. СПб., 2004. С. 37–48.

исследований объекта — прошлого, которое фактически отсутствует в настоящем и реконструируется только посредством волевого усилия.

Предметом исторической науки является соответствие между реконструируемой исторической моделью и прошлым, предметом исследований памяти — непрерывный процесс реконструкции прошлого у различных групп. Неясный онтологический статус прошлого нивелирует претензии исторической науки на абсолютную истину. Историк проводит бесконечные верификационные процедуры ради относительного единства мнений по поводу установленных фактов. В исследованиях памяти проблема соответствия и онтологического статуса прошлого снимается и вовсе благодаря трансформации предмета исследования, что позволяет исследованиям памяти обосновать свои претензии на гетерономию в отношении к прошлому. Современные исследователи признают реальное существование такой гетерономии⁵⁰, а её особенности формируют проблемное поле, включающее ряд вопросов этического характера⁵¹. Потому, например, Дж. Олик справедливо заявляет: «Память — это не сосуд истины (*vessel of truth*), но горнило смысла (*crucible of meaning*). Отсюда не следует, что "то, что было на самом деле", не важно, это лишь значит, что трудно окончательно решить, что на самом деле случилось, да и важно не только это»⁵².

Если описывать сложившуюся ситуацию в терминах семиотики, которая выступает здесь в качестве эвристического метода, то историческая наука пытается решить проблему референции между прошлым, которое является означаемым, и результатом его реконструкции, то есть означающим; тогда как исследования памяти прослеживают логику смещений и

⁵⁰ Сыров В. Н., Агафонова Е. Н. Концепция множественности времен как эпистемологический вектор в отношении трактовок прошлого и настоящего // Социология власти. № 34. 2022. С. 95–123; Kleinberg E., Scott J. W., Wilder G. Theses on Theory and History // Theses on Theory and History. 2020. № 10 (1). Pp. 157–165; Tamm M. Beyond history and memory: new perspectives in memory studies // History Compass. № 11 (6). Pp. 458–473.

⁵¹ Rösen J. How to Overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the Twenty-First Century // History and Theory. 2004. № 43 (4). Pp. 118–129; Levy D. Changing Temporalities and the Internationalization of Memory Cultures // Memory and the Future: Transnational Politics, Ethics and Society. N. Y., 2010. Pp. 15–30; Tamm M. Introduction: A Framework for Debating New Approaches to History // Debating New Approaches to History. L., 2018. Pp. 1–21.

⁵² Дж. Олик. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. Т. 11. 2012. № 1. С. 51–52.

трансформаций связей и элементов внутри знака, а также межзнаковые отношения. Внутренняя и внешняя исследовательские линии связаны между собой, но тем не менее они могут быть сформулированы в виде двух отдельных проблем. Первая из них — проблема плавающего означаемого — является следствием неразрешимой проблемы референции в условиях неясного онтологического статуса прошлого. Вторая связана с гетерогенностью памяти. Актуализируем эти проблемы с точки зрения этики.

Историческая память представляет собой, как мы ранее указали в определении, форму производства, трансляции и актуализации культурных смыслов. Постулируемая гетерогенность исторической памяти делает её пространством притязаний, то есть принципиально конкурентной средой, где споры ведутся не только относительно фактов, но и относительно ценностей. Пространство памяти оказывается пространством множества потенциальных мемориальных конфликтов, для разрешения и предотвращения которых требуются соответствующие этические решения. Допустимая в таком случае свобода производства смысла, подобно постулируемой свободе воли, допускает существование неограниченного числа альтернативных позиций, которые тем не менее оцениваются с точки зрения бинарной логики (в рамках классической парадигмы: «благо/зло»). Перманентный процесс культурного производства таких альтернатив и необходимость своевременной оценки и регулирования культурного пространства вводит нас в этическое измерение исторической памяти.

Системным элементом исторической памяти выступает история, поскольку историческая память неизбежно принимает её наследие. История традиционно притязает на универсальность, в качестве аргумента прибегая к фактическому доказательству и бинарной логике («истина/ложь») в абсолютном смысле. Последнее, в свою очередь, создаёт следующую этическую коллизию: с одной стороны, в условиях неразрешимой проблемы референции эту аргументацию невозможно окончательно верифицировать, с другой стороны, осуществление таких абсолютистских притязаний повлечет

за собой упразднение гетерогенного пространства, редуцируя память до единственно истинного варианта. Потому неудивительно, что история в рамках социальной критики прямо ассоциировалась с идеологией, которой свойственны те же черты: стремление к гегемонии путём универсализации частных идей.

Как видно из этого рассуждения, историческая память рождается на стыке двух стратегий смыслопроизводства. При этом она наследует их проблемы, в крайнем случае рискуя перенять логику как конфликтного релятивизма, так и ложного универсализма. Поскольку это стратегическое противоречие лежит в основании исторической памяти и является неустранимым, справедливо заключить, что одним из свойств исторической памяти оказывается амбивалентность. Как нам представляется, амбивалентность разыгрывается между двумя её типами: П. Нора называет их автономной и возвращенной памятью, Я. Ассман — традицией и помнящей культурой. С определенной долей условности по тому же принципу уместно ранжировать исследовательские концепции, каждая из которых склонна рассматривать память определенного типа: на наш взгляд, этому следуют социокультурный и политико-правовой подходы в исследованиях памяти.

Социокультурная парадигма рассматривает историческую память как одно из ключевых условий формирования и последующего существования общества. Согласно такому подходу, с помощью концепций исторической памяти можно определить и объяснить общество в целом, а также указать векторы его развития и возможности управления им. Чаще всего память выступает как инструмент для очерчивания некоторого социального пространства: абстрактного коллектива, древнего сообщества, нации. Будучи однажды определенным посредством идеи общей памяти, такое пространство требует укрепления и защиты границ. Оно опирается в первую очередь на культурное строительство традиции, которое обеспечит естественное закрепление необходимых сообществу общеобязательных принципов.

Концепция коллективной памяти М. Хальбвакса объясняет методологические условия социокультурной исследовательской парадигмы, но еще ярче ее черты проявляются в исследованиях, так или иначе связанных с темой идентичности. Таковой, например, является проблема традиции, особенно интересная исследователям национальной памяти и нации. Э. Хобсбаум полагает, что сегодня рассматривать традицию как пассивное и незыблемое образование — значит предаваться иллюзии. Напротив, изобретение традиции — это особый прием легализации социальных нововведений, который требует избирательной памяти и активного воображения: «Изобретенная традиция — совокупность общественных практик ритуального или символического характера, обычно регулируемых с помощью явно или неявно признаваемых правил; целью ее является внедрение определенных ценностей и норм поведения, а средством достижения цели — повторение»⁵³.

Идеи Хобсбаума об изобретенной традиции дополняет концепция воображаемых сообществ Б. Андерсона. Воображаемое сообщество представляет собой культурный феномен, берущий своё начало с момента складывания национальных государств. В отличие от локальных форм социального общежития, все представители нации не могут быть лично знакомы между собой, однако каждый из них уверен в целостности и гомогенности сообщества, поэтому Андерсон и называет его воображаемым⁵⁴. Продуктивное культурное воображение, занятое изобретением традиции, равнодушно к содержанию прошлого, поскольку занимается его конструированием самостоятельно. Уже Э. Ренан в своем выступлении «Что такое нация?» 1882 года говорит о противостоянии истории и национальной памяти: например, последней предпочтительнее забыть исторические факты внутренних противостояний, компрометирующие общую идентичность⁵⁵.

⁵³ Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. № 1. 2000. С. 48.

⁵⁴ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001. С. 32.

⁵⁵ Ренан Э. Что такое нация? // Ренан Э. Собрание сочинений: В 12 т. Т. 6. Киев, 1902. С 87–103.

Обращение к современности и прикладной социологии формирует совершенно иную исследовательскую перспективу, направленную на анализ конкретных ситуаций, если не протекающих в настоящий момент, то интегрированных в него, определивших вектор его развития. Такие исследования по-прежнему опираются на культурно-социальный фундамент памяти, но внимание смещается в область политики и права: предметом их интереса оказывается обращение к тематике памяти в практиках реализации частной политической воли и принятия конкретных правовых мер.

Политико-правовая парадигма исследований пережила бурный рост не столько благодаря сугубо теоретическому интересу к проблеме, сколько ввиду практической необходимости. Рефлексивный подход к проблеме взаимного влияния коллективной памяти и политики стал активно применяться только во второй половине XX века. Отправной точкой для большинства исследований стала Вторая мировая война и предшествующие ей события.

Исследователей этого направления интересуют проблема ангажированного прошлого, возможности его нейтрализации и историзации. Этот вопрос был наиболее остро поставлен Т. Адорно, который, осмысляя исторические предпосылки национал-социализма, не только обнаружил его истоки практически во всех сферах общественной жизни, но и указал на высокий потенциал этого комплекса идей даже после 1945-го⁵⁶. Несколькими десятилетиями позже мысль Адорно в своих исследованиях продолжит А. Ассман⁵⁷. Она согласится с тезисом о несостоятельности послевоенной политики памяти и добавит к рассмотрению тему вопроса о виновности, который в идеологическом поле послевоенной Германии, по её мнению, был решен формально. Именно недостаток конкретных действий способствовал быстрому вытеснению темы вины из общественного пространства в сферу личных переживаний, что привело не только к консервации противоречий, но и к серьезным межпоколенческим конфликтам.

⁵⁶ Адорно Т. Что значит «проработка прошлого»? // Неприкосновенный запас. 2005. № 2. С. 36–45.

⁵⁷ Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. М., 2016.

Критика А. Ассман затрагивает в том числе и концепцию Ю. Хабермаса, реализация которой на практике не принесла ожидаемых результатов. Согласно Хабермасу, идея исторической ответственности должна стать краеугольным камнем при строительстве новой Германии.⁵⁸ Историческая ответственность подразумевает определенную стратегию памятования о прошлом и линию поведения в настоящем: осмысление национализма и уникальности опыта Холокоста, препятствование банализации преступлений национал-социалистического режима должны оставаться в центре исторического сознания современной Германии. Вместе с тем основу патриотизма должна быть положена объединяющая идея конституционности в противовес разделительной идее нации.

Концепция Хабермаса, выстраивающая национальный нарратив вокруг преступлений Холокоста, принадлежит линии «политики сожаления»⁵⁹. Однако уже следующее поколение немцев упрекает предшественников в эксплуатации тем вины и покаяния, навязчивой морализации истории и чрезмерном присутствии прошлого в настоящем. Эти обстоятельства А. Ассман называет новым недовольством мемориальной культурой, которое представляет собой опасную тенденцию и требует от политики памяти иных стратегий и иной реализации идеи исторической ответственности, то есть возвращает общество к проблеме «проработки прошлого», поставленной Адорно.

Рассмотренные нами концепции памяти в политико-правовой парадигме исследований имеют несколько общих черт: все они ориентированы на анализ и решение конкретных проблем, а кроме того, предполагают работу с опытом трудного прошлого. Такое прошлое, в свою очередь, провоцирует трудное настоящее — сферу действия политической воли и законотворчества. Сторонники «политики сожаления» в большей степени полагались на коммуникативные механизмы и нормализацию

⁵⁸ Хабермас Ю. Гражданство и национальная идентичность // Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995.

⁵⁹ Olick J. K. The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility. N. Y., 2007.

настоящего за счет утверждения локальных линий памяти и восстановления попоранной в прошлом справедливости. Если же говорить о линии «проработки прошлого», то эти теории объединены темой социально-политической критики, которая также близка теме справедливости, но уже в глобальном масштабе и как основа для перераспределения власти.

Социокультурный и политико-правовой подходы в исследованиях памяти также возможно трактовать как системы смысла и действия. Так, тяга традиционализма к порождению виртуальных пространств, оперирующая метафорой единого общества, замкнутых на самих себе, поддерживающих ощущение эссенциального тождества и устраняющих временное течение посредством постоянного возвращения и повторения ключевых сюжетов, позволяет нам ассоциировать историческую память в социокультурной трактовке с системой, направленной на производство смысла. В то время как память в политико-правовых концепциях оказывается вторична по отношению к политикам памяти, выступая либо как объект, либо как инструмент действия последних. Потому нам кажется возможным ассоциировать историческую память в политико-правовой трактовке с системой, направленной на конкретную преобразовательную деятельность, то есть с системой действия.

В первой главе представлены основные замечания касательно исторической памяти как формы производства, трансляции и актуализации культурных смыслов. Мы полагаем, что этические проблемы исторической памяти сопряжены с её методологическими проблемами. Характеристики современной мемориальной эпохи свидетельствуют о становлении двухчастной системы исторической памяти, главным свойством которой является амбивалентность. Тем не менее социокультурная и политико-правовая исследовательские линии, невзирая на ряд существенных противоречий, оказываются в равной степени валидны внутри системы, а их взаимодействие в рамках семиотической оптики имплицитно или эксплицитно сводится к производству смысла. Память в социокультурной и политико-

правовой трактовке ассоциируется с двумя стратегиями производства смысла, а следствием такого разделения является этическая амбивалентность системы — антиномия между этикой смысла и этикой действия.

Глава 2. Этическая амбивалентность исторической памяти

2.1. Система смысла: социокультурный подход и социология морали

В первой главе мы дали определение исторической памяти. Семиотическая оптика позволила нам толковать историческую память как систему смыслопроизводства и подтвердила наличие амбивалентности в рамках этой системы — как антиномии двух стратегий, одна из которых направлена на непосредственное, а другая на опосредованное производство смысла. Во второй главе мы напрямую обратимся к вопросам этики двух стратегий и рассмотрим амбивалентность исторической памяти в контексте конкретных моральных построений. Нашей задачей будет продемонстрировать сопряжение проблематики исторической памяти и этики, их взаимную работу по поддержанию каждой из двух частей единой системы. Для этого мы соотнесем с социокультурной и политико-правовой парадигмами близкие им моральные теории и укажем на проблемы, которые их сопровождают.

В социокультурной парадигме историческая память фигурирует как первичная категория. Чтобы мыслить память в качестве основания, ее требуется наделить некими стабильными характеристиками. Стабильность необходима для построения универсальных теорий, потому в памяти как многообразии постоянных изменений, так и элементы уникального и индивидуального опыта неизбежно обобщаются. Это находит свое отражение в терминологическом аппарате: понятия «рамка памяти» или «традиция», «нация» или «воображаемое сообщество» характеризуют универсальный объединительный механизм трансляции воспоминаний, оставляя в стороне вопросы различия и конкретного содержания. Потому социокультурные концепции памяти в большей степени сопоставимы с абсолютистскими моральными теориями, требующими системных построений от частного к общему. Такие теории стремятся к формальному обобщению морального опыта и возведению его к категориям высокого уровня абстракции —

своеобразному продуцированию морального смысла. В качестве примера близкой для социокультурной исследовательской парадигмы теории мы предлагаем рассматривать социологию морали.

Контекстом творческой мысли Хальбвакса, как уже было замечено, является традиция французской социологической школы — и в большей степени взгляды Дюркгейма, который активно развивал социально-апробативное направление в этике⁶⁰. По мнению Дюркгейма, мораль представляет одно из измерений коллективного существования и обладает независимым онтологическим статусом, что позволяет говорить о моральных фактах как об объективных единицах, изучаемых отдельным направлением социологической науки — социологией морали⁶¹. Кроме того, Дюркгейм проводит деление на абстрактную метафизическую мораль и конкретные нормы, воплощенные в этосе. В соответствии с планом систематизации наук, предложенным Контом, описание и изучение конкретных норм разнообразных этосов предшествует выводу общих моральных законов.

Однако известно, что основным ориентиром Дюркгейму служили не только позитивистские программы О. Конта и Г. Спенсера, в своих взглядах на мораль он придерживался философии И. Канта⁶². Чтобы уточнить основные положения онтологии и этики дюркгеймовской традиции в социологии, мы обратимся к его собственным взглядам и проверим, насколько они соответствуют кантовской программе, точнее — ее модернизированной посредством позитивизма версии.

Постулат единства в данном случае является первичной онтологической категорией: аксиомой, условием возможности и отправной точкой для построения универсальной теории — это верно и в кантианстве, и позитивизме, и в социологии Дюркгейма. Для Канта онтологической точкой

⁶⁰ Быков А. В. Концепция ценностей в социологии Э. Дюркгейма // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2009. № 3 (91). С. 219–226.

⁶¹ Дюркгейм Э. Определение моральных фактов // Теоретическая социология: Антология: 1 ч. М., 2002. С. 25–68.

⁶² Быков А. В. Понятие морального сознания в социологической традиции // Социологический журнал. 2017. Т. 23. № 3. С. 26–43.

отсчета является существование трансцендентального субъекта, носителя чистого разума, характеризующегося единством апперцепции. Это важнейшее положение, позволившее говорить о коперниканском перевороте в немецкой классической философии. Субъект занимает центральную позицию, определяет реальность в априорных категориях и усматривает устойчивые связи, формулируя законы, тогда как трансцендентальный статус субъекта обеспечивает всеобщность сформулированного законодательства (как природного, так и нравственного). Трансцендентальная субъективность оказывается формальной объективностью.

Для Дюркгейма, согласно его знаменитому аргументу *sui generis*, точкой отсчета является общество — реально существующий сложноорганизованный синтез способов мышления, действия и чувствования, а также разнородных отношений между индивидами, преобразующийся в некое целое, превышающее сумму собственных частей. И хотя тезис о том, что общество в своем единстве первично по отношению к образующим его индивидам, во многом является именно методологической условностью, он тем не менее задает определенный онтологический ракурс. Для нас важно, что общество у Дюркгейма является некой сверхсущностью, но, в отличие от кантовского трансцендентального субъекта, сущностью исторической, сложившейся в результате человеческого развития. Возникновение общества коренным образом реорганизует действительность — общество определяет принадлежащих ему индивидов и их взгляд на окружающую реальность (их способность к апперцепции на языке Канта). При этом общество сообразно природе, оно развивается по аналогичным законам и также обладает самозаконодательствующей функцией. Этот взгляд в целом согласуется с позитивистской парадигмой, где исторически обусловленные априорные способности оказываются натурализованы и рассматриваются как когнитивные структуры, сложившиеся в результате эволюции.

Эпистемология Дюркгейма также выстроена в трансценденталистском ключе. Приведем здесь лишь его ответ критикам касательно статуса

социальных фактов, которые в целом аналогичны кантианским вещам для нас, отличным от непроницаемых для познания вещей в себе: «Рассматривать факты определенного порядка как вещи — не значит зачислять их в ту или иную категорию реальности; это значит занимать по отношению к ним определенную мыслительную позицию. Это значит приступать к их изучению, исходя из принципа, что мы ничего не знаем о том, что они собой представляют, а их характерные свойства, как и неизвестные причины, от которых они зависят, не могут быть обнаружены даже самой внимательной интроспекцией»⁶³.

Онтологические корни дюркгеймовской социологии значимы также для ее этического измерения, поскольку этика зависит от того же универсального основания. Вспомним классическую аргументацию Канта. В «Основоположениях метафизики нравов» он формулирует знаменитый категорический императив и обсуждает его условия⁶⁴. В частности, всеобщность обуславливается единством трансцендентальной субъективности: добрая воля (практический разум) объявляется с необходимостью самозаконотворительствующей, а чистое законодательство совпадает с законами природы, т. е. оказывается формально объективным. Всякий поистине нравственный поступок должен выдерживать теоретическую проверку категорическим императивом, то есть предполагает трансцендирование. Единичный моральный акт в моральной системе Дюркгейма также сопровождается трансцендированием — чувством выхода за пределы индивидуальной сущности и соприкосновением с абсолютом, близким к переживанию священного. Если у Канта таким абсолютном выступает трансцендентальный субъект, то у Дюркгейма им, соответственно, оказывается общество.

⁶³ Дюркгейм Э. Метод социологии // Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995. С. 9.

⁶⁴ Кант И. Основоположения метафизики нравов // Собрание сочинений в восьми томах. Т. 4. М., 1994. С. 195–213.

Однако эту аналогию нельзя считать полной — здесь нужно вернуться к различиям в онтологических построениях и указать их последствия для моральной теории. Если кантовская онтология предполагает автономию воли и безразличие к темпоральности внешней среды, то для онтологических положений социологии Дюркгейма это предположение неверно. Изначальная историчность общества подразумевает не абсолютную, а только относительную автономию морального закона — следствие эволюционистских идей. Дюркгеймовское общество претерпевает непрерывное развитие, и моральное законодательство здесь также является продуктом социальной эволюции и движется по пути прогресса сообразно с обществом.

Существенная трудность вывода таких законов для социологии морали состоит в том, что общество динамично. Дюркгейм говорит о двух принципиальных стадиях развития — обществе традиционном и индустриальном⁶⁵. Традиционное общество характеризуется сильным коллективным началом, где сознание каждого из членов растворено в общем сознании, а человек не мыслит себя отдельно от группы. Такое общество сопровождается механической солидарностью, которая представляет собой определенный тип связи между индивидами, обеспечивающий стабильность группы. Механическая солидарность характеризуется высокой степенью регламентации всех сфер жизни индивидов, где императивность утверждается в основном через обращение к священному. В индустриальном обществе, напротив, утверждается рост индивидуального начала и автономии личности, а высокая степень рефлексии способствует динамике процессов секуляризации и «расколдовывания» мира, росту рациональности. Механическая солидарность сменяется органической, основанной на личной взаимозависимости и взаимообмене.

⁶⁵ Filloux J.-C. Inequalities and social stratification in Durkheim's sociology / Emile Durkheim. Sociologist and moralist. N. Y., 2005. Pp. 205–223.

Важно отметить, что речь идет об одном и том же обществе, которое трансформируется под влиянием определенных факторов, главным из которых Дюркгейм называет разделение труда⁶⁶. Тем не менее во всех вариантах трансформации общество сохраняет свою фундаментальную основу — совокупность ценностей и традиций, которые составляют базис коллективных представлений. Таким образом, индустриальное общество сохраняет в себе черты традиционного, адаптируя их к новым реалиям. Коллективное начало не исчезает, а получает более абстрактное, опосредованное выражение — например, в виде науки и права. Потому даже в индустриальном обществе и сама мораль, и производные от нее единичные моральные акты несводимы к индивидуальному нравственному чувству или интересам отдельного человека, а представляют собой лишь частный случай проявления коллективного сознания⁶⁷. Мораль как одно из базовых измерений коллективного сознания во всех ее проявлениях направлена на коллективный субъект — общество как таковое, которое, согласно Дюркгейму, является главной целью и ценностью, а вместе с тем и главным моральным законодателем и санкционером.

Хальбвакс добавляет к вышесказанному, что Конт предполагал предметом изучения моральной философии не социум, на чем настаивает Дюркгейм, а систему преобразующего взаимовлияния между индивидуальным и коллективным. Однако содержательного описания такой системы Хальбваксу дать не удалось. Тем не менее на основании его исследований можно указать некоторые её черты. Видимой точкой пересечения частного и общего является человек, в котором индивидуальное и коллективное начала действуют сообща. Кроме того, Хальбвакс указывает, что коллективное начало выступает условием динамики любого развития, а

⁶⁶ Гофман А. Б. Проблематика традиции в творчестве Эмиля Дюркгейма // Социологический журнал. 2007. № 4. С. 63–73.

⁶⁷ Fish J. S. Defending the Durkheimian Tradition. Religion, Emotion and Morality. N. Y., 2016.

индивидуальность, напротив, тяготеет к консерватизму, целостности и самотождественности.

Кантовский моральный закон является также условием свободы — ее неизменным гарантом, в то время как дюркгеймовское общество претерпевает непрерывное развитие, а идея свободы здесь является продуктом социальной эволюции и движется по пути прогресса сообразно с обществом. Тем не менее общество не может реализовать идею свободы непосредственно, оно служит лишь фундаментом общей возможности. Для того чтобы эта возможность не осталась номинальным постулатом, социология морали вынуждена обратиться к индивиду и признать за ним более значительную роль. Практики свободы, а вместе с тем и моральные практики, возможны лишь посредством рефлексивно самоограниченных в интересах общества индивидуальностей, силами которых и осуществляется дальнейшая социальная трансформация. Свобода, направленная к обществу, стимулирует творческую сторону индивида при условии, что индивид несет ответственность за негативные последствия творческих инициатив. Совокупность таких индивидуальных актов позволяет говорить о них как о целостности, релевантной обществу.

Дюркгеймовская традиция адаптирует трансцендентализм посредством позитивной социологии. Сохраняя общую формальную схему, она меняет в ней направление движения: если в кантианстве моральное сознание предшествует моральному поступку, для совершения которого требуется соизмерение с категорическим императивом, то в социологии морали, напротив, совокупность моральных поступков способствует открытию обществом морального закона, подобно открытию законов естественных. Так же, как и естественные законы, моральный закон абсолютен, но неочевиден, его открытие осуществляется индивидуальной практикой, а утверждение — коллективным признанием. Иными словами, созидание категорического императива, возможность его виртуального вывода из суммы поступков — есть главная этическая задача общества, критерий его развития и прогресса.

Итак, социология морали представляет собой систему, где практическая польза оказывается не конечной целью, а приметой, по которой можно узнать степень развития общества, в конечном итоге нацеленного на продуцирование смысла собственного существования. Той же цели служит система исторической памяти в рамках социокультурной парадигмы. Однако именно моральная оптика позволяет высветить проблемы подобного подхода, где конечная цель оказывается не центром стремления, а выступает в роли самосбывающегося пророчества.

Кантовская моральная философия следует принципам автономии и всеобщности, ей свойственен ригоризм и глобальный вневременной абсолютизм. Возлагая функции трансцендентального субъекта на общество, для которого неустраима идея времени, социология морали лишается устойчивого основания. Глобальный абсолютизм в такой трактовке рискует обернуться локальным абсолютизмом, в котором произвольный закон с одобрения общества занимает место категорического императива.

2.2. Система действия: политико-правовой подход и этика прав человека

Политико-правовая парадигма видит в памяти либо инструмент, либо продукт некоторой политической воли — память в этой оптике оказывается вторичной категорией. Она всегда конкретна, требует принятия решений и подвержена корректировке, а значит, может пройти экспертизу и быть оценена в различных спектрах на предмет соответствия целям («хорошая — плохая», «перспективная — убыточная», «умиротворенная — воинствующая» и так далее). В связи с этим память становится областью, подконтрольной политическим интересам, частично регулируемой правом, а за его рамками — моралью. Потому политико-правовые концепции памяти логично соотносить с прикладными моральными теориями, которые позволяют уйти от абстракции и осуществить экспертизу в заданных обстоятельствах.

В рамках поиска моральных теорий, близких политико-правовой парадигме исследований памяти, мы обратимся к теме политической этики. Если рассматривать общие определения, то мораль трактуется как наиболее широкая рамка социальных отношений, опирающаяся на самоценные нормативные положения, в то время как политика представляет собой изменчивое пространство притязаний в социальной сфере, основанием для которого служат закрепленные правовые нормы. Право, как и мораль, выполняет в обществе регуляторную функцию, но их методы управления и принуждения значительно различаются — там, где обращение к абстракции обеспечивает морали не только вневременную универсальность, но и возможность уклонения от нормы, точные критерии и строгая процедура права должны обеспечить общеобязательность исполнения законов в конкретных временных и пространственных условиях.

Мы не станем рассматривать теории происхождения государства и права в их отношении к морали, однако укажем на тот факт, что в кризисных ситуациях политическая мысль обращается к этике в стремлении рассмотреть систему правового и государственного устройства сквозь призму морали. Репрезентативным примером является период после Второй мировой войны, когда мировое сообщество в поисках того же вечного мира не только реорганизует правовое пространство, но и вновь обращается к этике. На повестке дня стоят вопросы как ретроспективного (как и почему стали возможны мировые войны), так и перспективного характера (какие принципы должны стать основанием для новой системы политического мироустройства, чтобы подобные трагедии более не могли повториться).

Ретроспективный анализ ситуации отражен в идеях, относящихся к левой социально-критической мысли. В частности, им занималась Франкфуртская школа, которой принадлежал и требовавший проработки прошлого Адорно. Позже в несколько иных формах близкие вопросы занимали представителей французской критики, среди которых можно назвать Ж.-П. Сартра, М. Фуко, Ж. Делёза, А. Бадью. Кроме того, следует упомянуть

имена К. Ясперса и Х. Арендт. Выводы указанных здесь авторов по центральному вопросу разнятся: зло как исток общемировой трагедии представлено в целом спектре причин — от социально-политического устройства и философского наследия Европы до антропологических и поведенческих характеристик человека как такового.

Перспективная же аналитика тесно связана с необходимостью формирования политико-правовой базы для международного сотрудничества, что привело к созданию Организации Объединенных Наций. В основу новой правовой системы была положена идея естественного права — наличия у каждого человека вне зависимости от расы, пола, возраста и прочих индивидуальных признаков неотчуждаемых прав и свобод. Она нашла свое отражение во Всеобщей декларации прав человека⁶⁸ от 1948 года, а в 1966-м, с момента принятия Конвенции о правах человека⁶⁹, была закреплена на законодательном уровне в рамках международного и национального права.

Как видно из центрального постулата о равенстве, концепция прав человека стремится к максимальной универсальности: основным критерием применения оказывается принадлежность к человечеству. Такое стремление близко характеристикам морали, которую мы назвали максимальной широкой рамкой социальных отношений. Однако в исторической перспективе права человека остаются реакционистской концепцией, поскольку призваны иметь дело с последствиями конкретно воплощенного зла и препятствовать его реставрации. Именно реакционный характер правоприменения станет основным пунктом критики этой концепции.

Следствием универсализирующей программы прав человека является политика глобализации и мультикультурализма. Термины «глобализм» и «мультикультурализм» выступают в качестве формальной и содержательной характеристик доктрины. Каждый человек как универсальная социальная единица обладает минимальным набором прав. Так задается формально-

⁶⁸ Всеобщая декларация прав человека. Принята Генеральной Ассамблеей ООН. М., 2020.

⁶⁹ Конвенция о защите прав человека и основных свобод. Новосибирск, 2015.

однородное глобальное правовое пространство. В то же время каждый человек является уникальной социальной единицей, носителем определенного культурного бэкграунда, сохранение которого представляется ценностью, — так задается содержательное многообразие культурных различий, которые получает защиту на формальном уровне. Обеспечить равновесие системе должны помочь демократические механизмы. Такое построение выглядит логичным и перспективным в теоретической сфере, однако уже названный фактор реакционности несколько смещает чаши весов на практике, а проблемы неравенства и справедливости препятствуют работе демократических механизмов.

Еще Аристотель говорил о существовании двух типов справедливости⁷⁰, разработка которых была продолжена во всех последующих теориях — это распределительная (дистрибутивная — с учетом достоинства лиц) и уравнивающая (ретрибутивная — без учета достоинства лиц) справедливость. Типы справедливости указывают стратегии распределения благ, а значит, и характеризуют социальные отношения, опосредованные отношениям к благам, в условиях взаимных притязаний.

Уравнивающая справедливость находит свое отражение в системах, стремящихся к объективности — например, в сфере рыночной экономики. Введение принципов прав человека таким образом, стало восстановлением уравнивающей справедливости в сфере международного права, поскольку должно было устранить формальные различия между людьми. Распределительная же справедливость стала камнем преткновения для реализации этой теории на практике, особенно в таких сферах общественных отношений, где формальный элемент не является доминирующим.

Существует три принципа распределительной справедливости: «каждому — по его статусу», «каждому — по заслугам», «каждому — по потребностям». Первый из них характеризует архаичный тип социальных отношений, третий является идеалом для различных социальных утопий, а

⁷⁰ Аристотель. Никомахова этика // Собрание сочинений в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 53–294.

современное общество так или иначе стремится к реализации принципа «каждому — по заслугам». Подсчет заслуг и ущерба в условиях недостаточной формализации и открытых систем сам по себе представляет нетривиальную задачу, сложность которой только возрастает в условиях разнородного содержательного неравенства и проблемы несоизмеримости страданий.

Эта проблема освещается Дж. Ролзом, который предлагает при устранении неравенства руководствоваться двумя приоритетными принципами справедливости. Первый принцип гласит: «Каждый индивид должен обладать равным правом в отношении наиболее общей системы равных основных свобод, совместимой с подобными системами свобод для всех остальных людей»⁷¹. В нем легко можно узнать требование правового равенства уравнивающей справедливости. Второй же принцип сосредоточен на социально-экономическом аспекте неравенства и содержательно дополнить формальные требования первого принципа. Он звучит так: «Социальные и экономические неравенства должны быть организованы таким образом, что они одновременно а) ведут к наибольшей выгоде наименее преуспевших, в соответствии с принципом справедливых сбережений, и б) делают открытыми для всех должности и положения в условиях честного равенства возможностей»⁷². Теория справедливости Дж. Ролза по-прежнему актуальна и остается доктринальной для ООН. Тем не менее реальное развитие ситуации корректирует изначальный оптимизм ожиданий от повсеместного внедрения принципов прав человека в систему общественной жизни. Так, в докладе от 2006 года⁷³ ООН фиксирует повсеместный рост социального неравенства, и с тех пор ежегодно подтверждает актуальность этих показателей⁷⁴.

Не умаляя успехи и достижения реализации проекта по защите прав человека, мы сосредоточим свое внимание на его теоретических проблемах,

⁷¹ Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 267.

⁷² Там же.

⁷³ Social Justice in an Open World: The Role of the United Nations. N. Y., 2006.

⁷⁴ World Day of Social Justice [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.un.org/development/desa/dspd/international-days/world-day-of-social-justice.html> (дата обращения 06.08.2022).

неизбежно имеющих продолжение в практической сфере. Рассмотрим роль этой концепции в области исторической памяти. П. Нора, который утверждает, что современное общество принадлежит парадигме всемирного торжества памяти, состоявшейся во многом благодаря условиям, созданным в рамках проекта прав человека и политики мультикультурализма, который был призван поддержать и урегулировать распад модернистской целостности до локальных сообществ в результате мощных движений эмансипации.

Нора указывает на три направления такого освобождения: внешнюю деколонизацию этнологических меньшинств, внутреннюю деколонизацию социальных меньшинств и идеологическую деколонизацию сообществ, находившихся под властью тоталитарных режимов. Каждое из таких локальных сообществ в результате эмансипации получает право на восстановление собственной генеалогической линии за пределами официального канона, в рамках которого они не имели голоса. Этот процесс всецело опирается на собственную историческую память: «По сравнению с историей, которая во все времена находилась в руках власть имущих, ученых или профессионалов, память обладает новым престижем демократичности и протеста»⁷⁵.

Нетрудно заметить линию демаркации, которую Нора проводит между историей и памятью. История как продукт модерна насаждается сверху и претендует на истину, обращаясь ко всем и ни к кому конкретно, память рождается в результате самосознания и самоопределения и знаменует собой не общую истину, а частную верность. Она служит поводом для политических и правовых притязаний — протест наделяется ценностной силой и оказывается способом восстановления исторической справедливости.

Протест, как одно из условий выделения локальных сообществ, позволяет состояться плюральности. С одной стороны, такая плюральность и вариативность является несомненным плюсом — установление собственной

⁷⁵ Нора П. Всемирное торжество памяти // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. М., 2005. С. 398.

идентичности является условием свободы, в том числе и свободы совести, обеспечиваемой в правовом поле. С другой же стороны, не следует забывать, что локальное сообщество, вне зависимости от формы протеста против канона, выделяется только за счет того, чем оно не является. Таково неустранимое обстоятельство исторической памяти, возвращенной после эпохи торжества истории, которое значительно осложняется тем, что основным источником идентичности для локальных сообществ служит не просто историческая память, а ее определенный ракурс, сформированный за счет пережитого или унаследованного травматического опыта. Политико-правовая парадигма исследований памяти в целом близка *trauma studies* — практически все теоретические изыскания в этой области сводятся к попыткам оценить и минимизировать ущерб коллективной травмы. Собственно, исследования памяти с этой точки зрения не только продолжают правовой проект ООН, но и наследуют его теоретические трудности.

На первых этапах исследований *trauma studies* казалось, что категоризация исторической памяти в терминах травмы открывает богатую перспективу — оптика применима ко всем кризисным ситуациям и ориентирована на решение насущных проблем. Выработка единого метода должна была позволить в скором времени снять социальную напряженность и, в терминах Адорно, проработать прошлое. Однако довольно быстро выяснилось, что пространство травматического опыта чрезвычайно широко: обращаясь к практически любой области социального, мы обнаруживаем перманентное множество самых разных травм.

Так, изначально выстроенные вокруг уникальной ситуации Холокоста исследования довольно быстро космополитизировали этот опыт. Например, З. Бауман утверждал, что Холокост остается актуальным, поскольку является радикальным примером и общим именем всех форм социального угнетения, основанным на легальном механизме государственного управления: «В определённых пределах, установленных из соображений политической и военной власти, современное государство может делать все что угодно с теми,

кто находится под его контролем»⁷⁶. Делегирование обществом права суждения о содержании морального поведения создаёт условия для монополизации морали властью, что, в свою очередь, ведёт к социальному конформизму и адиафоризации с одной стороны, и к приумножению травматического опыта с другой. В то же время А. Ассман, анализируя немецкое общество, показывает, как попытки устранения одних травм порождают другие: на примере трех послевоенных поколений хорошо заметны последствия недостатка и избытка темы вины в коммуникативном пространстве, препятствующие «выздоровлению» общества⁷⁷.

Многообразие травм порождает многообразие притязаний, поскольку неравенство в прошлом с точки зрения распределительной справедливости требует компенсации в настоящем. В то же время практика показывает, что решительно невозможно качественно проработать обилие травм, обнаруженное к настоящему моменту, тем более что единый метод так и не был выработан, а наиболее частым сценарием остается эксплуатация формальной рамки прав человека, к которой неправомерно апеллируют самые разные стороны конфликтов.

Кроме того, необходимо заметить, что ряд исследователей считает концептуальную рамку травмы в целом несостоятельной для научного осмысления. Так, Дж. Александер полагает, что этот подход скрывает в себе неструктурированные апелляции к здравому смыслу и моральным императивам, что позволяет понять авторское отношение к определенной ситуации, но не способствует созданию методологии и приближению к решению проблемы⁷⁸. С. Рэдстоун, в свою очередь, указывает на важную проблему эмоционального фона предметного поля, который также препятствует объективной теоретизации — нерerefлексивное следование

⁷⁶ Бауман З. Актуальность холокоста. М., 2010. С. 110.

⁷⁷ Ассман А. 1998 — между историей и памятью // Забвение истории — одержимость историей. М., 2019. С. 195–344.

⁷⁸ Александер Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. 2012. № 3. С. 5–40.

этическим императивам вкупе с проблемой определения границ превращает травму в инструмент политического давления, застрахованного от критики требованием политической корректности⁷⁹. Категория травмы из исследовательской рамки превращается в лакмусовую бумажку — универсальный тест на принадлежность к культуре «чистого добра» или же «чистого зла», контуры которых заранее определены⁸⁰.

Идеи Рэдстоун оказываются довольно близки критике проекта прав человека, осуществленной А. Бадью⁸¹. Мы упоминали о реакционистском характере системы прав человека, которая была призвана противостоять известным формам исторического зла, но тем не менее стремились к фундаментальности собственных положений. Бадью же считает, что фундаменталистские установки привели к абсолютизации прав человека — всестороннему признанию их в качестве воплощения высших ценностей добра, гуманности и справедливости, тогда как в действительности они служат лишь инструментами достижения этих целей. Такая мнимая определенность границы между добром и злом остается безразличной к множественной природе зла, которое продолжает принимать другие формы, оставаясь не только безнаказанным, но и незамеченным. Или, напротив, очевидным, но апеллирующим к формальной рамке прав человека.

2.3. Амбивалентность систем и стратегия её преодоления

Этическая амбивалентность представляет собой совокупность двух несовместимых стратегий производства смысла, которые парадоксальным образом не вступают в открытый конфликт внутри единой системы. Упоминание этого явления можно встретить у Р. Барта: тот полагает, что этическая амбивалентность свойственна любым семиотическим системам современности⁸². Трактуя амбивалентность как этическое свойство, Барт ведёт

⁷⁹ Radstone S. Memory Studies: For and Against // Memory Studies. 2008. Vol. 1. № 1. P. 31–39.

⁸⁰ Radstone S. Trauma Theory: Contexts, Politics, Ethics // Paragraph. 2007. Vol. 30. № 1. P. 9–29.

⁸¹ Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла. СПб., 2006.

⁸² Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2019. С. 270.

речь не столько об этике как лаборатории исследования морального поведения, сколько об этике в значении, близком греческому понятию «этнос» — обычай, нрав. Такая этика, а точнее, такие этики, по его мысли, поддерживают и обслуживают семиотическую систему в целом.

Обе стратегии смыслопроизводства оказываются в равной степени успешны в решении своей прямой задачи (которая сводится к тому, чтобы поддерживать жизнеобеспечение системы, то есть, меняя наборы значений, всякий раз заново наполнять систему смыслом), но несовершенны с точки зрения социальной критики, поскольку апеллируют к единой ценности, которую сами и производят. Барт указывает на логический круг: высшее благо оказывается ценным, поскольку система наделяет его абсолютным смыслом, в то же время система наделяет его абсолютным смыслом ввиду его ценности. Это объясняет, почему антиномия между стратегиями производства смысла, лежащая в основе двух этик, оказывается несущественной: как все дороги ведут в Рим, так и обе стратегии — к абсолютной ценности, которая есть не что иное, как виртуальный знак самой себя. Распространим эти замечания на системы, проанализированные нами ранее.

С точки зрения Барта, системы смысла декларативно равнодушны к реальности и касающимся её преобразовательным практикам: это виртуальные модели с единственным означаемым — синонимом высшего блага. Такова трансцендентальная этика Канта, где единственным означаемым оказывается мораль, а следование ей является самоценным и не должно искать оправданий в мирских ситуациях. Социология морали нивелирует кантовский трансцендентальный универсализм: мир заявляет здесь о своем присутствии через воплощение трансцендентального субъекта в обществе. Однако этот прорыв к реальности лишь открывает систему для волюнтаризма: высшее благо здесь может быть ассоциировано с произвольными смыслами.

Системы действия, напротив, прочно связаны с реальностью, поскольку находят в ней многочисленные корреляции между означаемым-благом и его означающими. Мы взяли в качестве примера такой моральной

системы этику прав человека, в которой вокруг означаемых-прав сложились институты преобразования действительности. Однако, оценивая несколько десятилетий их работы, следует заключить, что преобразование не достигло желаемых результатов — скорее рациональные ценности, к которым апеллировала система, получили не мирское воплощение, а виртуальный статус, близкий к абсолюту. Обличительная критика прав человека Бадью вторит логике Р. Барта, который критиковал системы действия за виртуализацию реальности, собственный смысл которой так же отчуждается в пользу идеологически верного. Именно эта программа отчуждения стоит на службе несправедливости, когда собственный смысл поступков теряется при формальной апелляции к правам человека. Например, Р. Дворкин показывает, что ограничение свободы в Гонконге в 90-х годах XX века обосновывали в числе прочего интересами защиты прав личности⁸³.

Как показывают эти критические замечания, этическая дилемма семиотических систем всего современного общества неразрешима в силу того, что под маской этики зачастую выступает идеология, направленная лишь на самооправдание и самосохранение. Она лишает системы автономии целей и задач и низводит их до уровня псевдосмысла и псевдодействия. Идеология паразитирует на механизме воспроизводства культуры, пронизывает ее до самого основания и устанавливает контроль над языком. Поэтому системы производства смысла оказываются скомпрометированы, а любая попытка покончить с идеологическим влиянием начинается с критики языка.

Язык исторической памяти, так же как и сопровождающий её язык этики, не является исключением, потому Барт предлагает искать альтернативные стратегии на пути к подлинной морали. Семиотический анализ становится здесь первым шагом, необходимой эвристической процедурой. Частным случаем такой эвристики будет семиотическая работа по демифологизации культуры, которая связана прежде всего со знанием

⁸³ Дворкин Р. Раздвоенные языки, фальшивые доктрины [Электронный ресурс] // Индекс: Досье на цензуру. 1997. № 2. – URL: <http://www.index.org.ru/selected/297dvork.html> (дата обращения 08.12.2021).

характерной структуры социального мифа, прослеживанием связей и анализом области манипуляций мифа.

Миф, вызванный к жизни идеологией, демонстрирует побудительный характер: это уже не пассивное повторение традиционных культурных форм; в защите социальных границ миф агрессивен и призывает к действию, суть которого в итоге сводится к воспроизводству устойчивой картины мира и определенного ценностного порядка. Семиотический анализ служит его разоблачению, тогда как противостоять мифу на практике должен позволить определенный тип деятельности, которая формирует особенного структурального человека⁸⁴. Такой человек не является потребителем идеологии, способствующим её воспроизводству; напротив, он сам осуществляет некоторую деятельность, выраженную в операциях членения и монтажа, однако его внимание и интерес прикованы не столько к произведённому объекту (в случае с семиотическими системами — смыслу), сколько к самому процессу.

Структурализм, в трактовке Барта, видит своей задачей не поиск универсальных смыслов и законов, обретаемых по окончании интерпретации фактов, он, напротив, стремится к производству множества таких интерпретаций. Такой же гетерогенностью наделено мемориальное пространство, которое формируется благодаря пристальному вниманию к универсальным языкам, их последовательной критике и изобретению собственных индивидуальных диалектов. В основе этого — минимальный акт индивидуации. Если верно то, что смысл является продуктом контролируемой свободы, некоторой равновесной точкой между абсолютной свободой и абсолютным запретом, то этот акт может быть успешно произведен в рамках системы, но не будет обусловлен её идеологическим влиянием. Более того, такой акт в перспективе лишь обогатит систему.

Это отвечает принятому в отечественной традиции пониманию этики как поля индивидуально-ответственного существования, реализованного в

⁸⁴ Барт Р. От произведения к тексту // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 413–423.

поступках. В философии поступка, восходящей к идеям М. М. Бахтина⁸⁵, мораль предстает горизонтом свободы принятия решений и ответственности за эти решения. Подлинный моральный акт является уникальным и осуществляется не по предписанному неким установленным законодательством праву. А. А. Гусейнов пишет по этому поводу следующее: «Поступок делает поступком прежде всего его единственность, нетиражируемость. Он является поступком не в той части, в какой подходит под общую посылку (закон), реализует некую уже известную норму, а в той, в какой выпадает из нее, задает некую новую норму»⁸⁶.

Признавая эту логику, в вопросе преодоления этической амбивалентности исторической памяти мы будем ориентироваться на подобные индивидуальные акты — своеобразные мосты над пропастью дилемм и противоречий. В трансцендентально-семиотической оптике наибольшей чувствительностью к таким актам отличается этика дискурса. С помощью её концептуального аппарата мы дадим пространству исторической памяти этическую трактовку и попытаемся сформировать сообразную этой трактовке интегральную моральную теорию — этику исторической памяти.

⁸⁵ Бахтин М. М. К философии поступка / Бахтин М. М. // Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М., 2003. С. 7–68.

⁸⁶ Гусейнов А. А. Закон и поступок (Аристотель, И. Кант, М. М. Бахтин) // Этическая мысль. 2001. № 2. С. 14.

Глава 3. От этики дискурса к этике исторической памяти

3.1. Основные принципы и структура этики дискурса

В предыдущей главе мы рассматривали социологию морали и этику прав человека как этические системы смысла и действия, соотносимые с двумя подходами к трактовке исторической памяти. Теперь же, желая найти способ разрешения антиномии между этими двумя системами, мы рассмотрим возможность существования интегрального пространства этики исторической памяти и попробуем охарактеризовать его с помощью этики дискурса. Нам необходимо оценить, насколько этика дискурса может быть согласована с названными этическими концепциями, то есть выступать интегральной системой, с одной стороны, допускающей производство смысла, а с другой — позволяющей преобразовательные действия. Для этого мы поставим вопрос о существовании общих мест в этике дискурса и социологии морали и в этике дискурса и этике прав человека соответственно. Если этика дискурса окажется в силах интегрировать обе концепции, то нашим следующим шагом станет вопрос о разрешении в её рамках антиномии смысла и действия, то есть формирования этики исторической памяти.

Под этикой дискурса мы понимаем проект К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса, касающийся стратегии intersubjectivного взаимодействия по практическим вопросам и направленный на переосмысление философских установок, лежащих в основе классической этики — прежде всего кантианства. В центре теории дискурсивной этики остается идея равенства, отсылающая к кантианскому положению о человеке как цели. Сама же этика дискурса может быть сведена к четырём ключевым аспектам: деонтологическому, универалистскому, процедурному и когнитивистскому.

Деонтологический аспект отражает требование к моральным субъектам не только руководствоваться моральными убеждениями, как то было в этике Канта, но и учитывать последствия своих действий. Этот принцип получает свое продолжение в универалистском аспекте, который предполагает перспективу, охватывающую всех заинтересованных и тех, кого

последствия морального действия могут коснуться. Таким образом, Апель отказывает в правомерности конвенциональным теориям, в которых норма является результатом соглашения и при этом допустимо ограничение на участие в обсуждении. Третий аспект этики дискурса указывает на процедурный характер универсализации этического содержания, которая достигается в процессе коммуникации. Вслед за Кантом Апель подчеркивает, что не существует норм априорного этического содержания, но существует априорная форма закона, благодаря которой возможно и обоснование моральных норм, и их универсализация. Нормативный формализм служит посылкой и для когнитивистского аспекта этики дискурса, которая апеллирует к способности «разумного постижения значимости (обязательности) принципа благого и должного»⁸⁷.

Как видно, этика дискурса представляет собой трансформацию кантовского трансцендентализма посредством философии языка. А. В. Назарчук полагает, что эта трансформация позволяет Апелю преодолеть некоторые проблемные для этики Канта вопросы: «...тезис о неразрывной связи языка и процесса познания сделал излишней задачу обоснования особой трансцендентальной логики, проблему конструирования сознанием предметного мира (все еще актуальную для Гуссерля), постулирование метафизических сущностей. Лингвистическая версия трансцендентализма позволила преодолеть кантовский раскол между теоретическим и практическим разумом»⁸⁸. Такой лингвистический поворот в кантианстве позволил трансцендентальной прагматике Апеля служить альтернативой аналитической философии и логическому анализу языка: в отличие от них, она осуществляет анализ содержания языкового опыта и формальную реконструкцию его априорных структур.

⁸⁷ Апель К.-О., Трансформация философии. М., 2001. С. 191.

⁸⁸ Назарчук А. В. Этика глобализирующегося общества. М., 2002. С. 119.

При таком анализе содержания языкового опыта большую роль играет концепция нормативных требований к речевому акту Ю. Хабермаса⁸⁹. По его мнению, существует три аспекта высказывания: пропозициональное содержание, интерперсональное отношение и намерение говорящего. Им соответствуют три модуса коммуникации — когнитивный, интеракционный и экспрессивный, в которых для высказываний действуют определенные семантические критерии (критерии значимости, или *Geltungsansprüche*): истинность, нормативная правильность и правдивость. Таким образом, участники коммуникации, осуществляя отвечающее грамматическим нормам высказывание, выдвигают три претензии: они подразумевают, что их высказывание, во-первых, соответствует действительности, во-вторых, — следует нормам отношений между участниками и, в-третьих, правдиво относительно их собственных намерений. В зависимости от ведущего модуса коммуникации в том или ином дискурсе некоторые из претензий могут получить приоритетный статус, но каждый речевой акт эксплицитно или имплицитно содержит все три претензии. Требования к речевому акту изначально относятся лишь к сфере коммуникации, но в свете этики дискурса они становятся этически релевантными, а сам акт может получить этическую оценку.

На основании этической релевантности требований к речевому акту Хабермас развивает теорию коммуникативного действия, которая в самом общем виде подразумевает координацию планов различных акторов для осуществления социальной интеграции⁹⁰. Для Апеля же первостепенной является проблема обоснования идеального дискурсивного сообщества и действующих в нём правил, а также соотношение между идеальным и реальным дискурсивным сообществом. Потому его дискурсивная этика представляет собой двухчастную систему. Часть А посвящена решению

⁸⁹ Habermas J. *What Is Universal Pragmatics?* // *Communication and the Evolution of Society*. Boston, 1979. Pp. 1–69.

⁹⁰ Хабермас Ю. Реконструктивные и понимающие науки об обществе // *Моральное сознание и коммуникативное действие*. М., 2001. С. 41.

абстрактных вопросов: здесь Апель, во-первых, формулирует этический принцип, а во-вторых, приводит доводы окончательного обоснования морали. Таким образом, в части А задаются условия и приводятся характеристики идеального дискурсивного сообщества, разрабатываются нормативные правила для его регуляции. Часть Б, напротив, ориентирована на реальные дискурсивные сообщества, для которых идеальное дискурсивное сообщество с его сводом правил является ориентиром. Принципиально важно отметить, что правила реального дискурсивного сообщества не могут быть результатом вывода из правил идеального дискурсивного сообщества, но могут быть оценены в их рамках.

Итак, справедливо будет сказать, что этика дискурса оперирует двумя планами: идеальным и реальным. Идеальный план сводится к требованию консенсуса между участниками идеального дискурсивного сообщества: фактически здесь кантовский категорический императив, помещающий максимуму воли в основу всеобщего законодательства, получает дискурсивную трактовку — как консенсус между всеми возможными добрыми волеизъявлениями. Реальный план служит ограничительными рамками такого консенсуса: это пространство урегулирования притязаний в конкретных исторических обстоятельствах с учетом предшествующих причин и будущих последствий в принятии решений. Именно временное течение и связанное с ним неравенство участников дискурса делает невозможным прямой вывод конкретных норм из части А, а вместе с тем требует усиления прагматического элемента и определенных рисков, сопряженных с принятием ответственности за сделанные высказывания и принятые решения так же, как и за совершенные поступки. Потому Апель так формулирует главный принцип дискурсивной этики: «Столько усилий в смысле свободного от стратегии достижения

консенсуса, сколько возможно; столько стратегического упреждения на основе ответственной оценки рисков, сколько необходимо»⁹¹.

Здесь также важно отметить и разницу в позициях: Хабермас, в отличие от Апеля, полагает, что этика не нуждается в окончательном обосновании, ей достаточно руководствоваться лишь универсальной прагматикой. Так исчезает видимая преграда между частями А и Б в терминах Апеля, а следовательно, и запрет на вывод норм. Упомянутая выше концепция нормативных требований к речевому акту, которая, по мысли Апеля, служила обоснованию абстрактных норм, получает продолжение в теории коммуникативного действия Хабермаса, то есть служит обоснованию норм вполне конкретных. Это различие будет особенно важным для третьего параграфа этой главы, когда мы будем сравнивать этику дискурса с этикой прав человека, где проблема самостоятельности нормативной системы и возможность ее внешней оценки встанет особенно остро.

Область применения этики дискурса простирается максимально широко, Апель предлагает выделять в этой области три уровня. Первый из них касается межличностных отношений между индивидуумами и является сферой применения традиционной морали. Второй касается лично-общественных отношений и представляет собой применение правил традиционной морали не только к отдельным личностям, но также к сообществам и общественным институтам. Пример такого применения — веберовские рассуждения по проблеме этической ответственности политического лидера перед своим народом. Третий относится к общественно-общественным отношениям и включает в себя регуляцию между всеми возможными сообществами, притом не только в горизонтальном ключе — как отношения между корпорациями или странами, но и в вертикальном — как

⁹¹ Apel K.-O. Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden? Цит. по: Назарчук А. В. Этика глобализирующегося общества. М., 2002. С. 190.

отношения между прошлыми и будущими, уже несуществующими или еще не существующими сообществами.

В общем виде этика дискурса представляет собой постконвенциональную моральную теорию, то есть требует от участников дискурса абсолютного консенсуса лишь касательно процедуры высказывания и относительного консенсуса — касательно его содержания, что позволяет говорить о существовании плюрализма мнений, не оборачивающегося радикальным релятивизмом и рождением новых конфликтов. Ее целью является формирование и поддержание децентрированного дискурсивного пространства путем разработки нормативной системы, направленной на процедуру высказывания. Оценка содержания высказывания осуществляется отдельно, а сопровождающие такую оценку правила располагаются на второй ступени этики дискурса и являются необходимыми, но все же производными.

Этика дискурса обращает внимание на форму высказывания, а также оценивает согласованность между высказыванием и деятельностью. Это реализуется в следующих базовых принципах: принцип свободы и открытости дискурсивного пространства, принцип ответственного акта высказывания и принцип отсутствия перформативного противоречия в содержании высказывания. Таким образом, этика дискурса оказывается довольно гибкой теорией с широким полем применения и тонким инструментом для вынесения точечных оценок с их последующей интеграцией в целостную систему. Успешная коммуникация в этом случае является совместным достижением комплексного рефлексивного самоограничения и предпосылкой дальнейшей согласованной деятельности.

Заметим, что части А и Б могут быть рассмотрены как онтологическая и методологическая программы этики дискурса. В первом случае этика дискурса задает идеальный моральный план — децентрированное дискурсивное пространство, в котором действует определённый набор абстрактных установок. Во втором случае — абстрактные установки становятся критерием, по которому осуществляется оценка конкретных

дискурсов или дискурсивных актов в реальном пространстве высказывания. В этих ступенях этики дискурса можно заметить концептуальные соответствия: в онтологической перспективе этика дискурса выступает как система смысла и разделяет проблемное поле с трансформирующей трансцендентальный проект социологией морали; в методологической перспективе она соотносится с системой действия и пересекается с прагматикой этики прав человека.

Таким образом, этика дискурса в своих теоретических предпосылках соответствует системе, объединяющей в себе план смысла и план действия, но значит ли это, что с помощью этики дискурса можно интегрировать проблемные поля социологии морали и этики прав человека? И, главное, способна ли этика дискурса преодолеть антиномию между системой смысла и системой действия?

3.2. Часть А этики дискурса и социология морали: система смысла

Ранее мы определили социологию морали как одну из версий трансцендентализма, трансформированного с помощью позитивизма. Общество с этой точки зрения аналогично природе и развивается по собственным законам, то есть обладает формальной объективностью. Вследствие этого возможно и трансцендирование — соотнесение единичного морального акта с общим формальным законодательством. Однако, в отличие от кантовского неизменного закона, подобного звездному небу над головой, законодательство у Дюркгейма динамично вследствие эволюционного движения, а нравственный закон внутри нас не очевиден и требует признания сообществом. Как новые формы жизни в результате эволюции формируют новые экосистемы с устойчивыми моделями взаимодействия, так и общество в процессе развития пересматривает свои взгляды на мораль и фиксирует изменения на уровне формального законодательства.

Таким образом, законодательство с необходимостью трансформируется, однако масштаб трансформации велик и значительно

превосходит длину человеческой жизни⁹². Поэтому с точки зрения отдельного поколения людей закон оказывается формально определенным и объективным — то есть тождественным кантовской системе в рамках общества одного типа — например, традиционного. В то же время вопрос о границах и переходах от одного типа общества к другому у Дюркгейма, как мы помним, остается без существенного ответа. В слепой зоне социологии Дюркгейма в целом и его моральной концепции в частности оказывается как механизм трансформации структуры, так и содержательная причина этих изменений.

В методологической программе Дюркгейма объяснение причин динамики развития является проблемой, которая не находит внятного последовательного решения, однако наличие такой динамики признается. Мы видим, что его социологический проект поддерживает идею процессуальности, а вместе с тем и некий вариант прагматизма — так, общество на разных этапах своего развития будет обладать различным по содержанию, но формально объективным законодательством, которое было учреждено в результате общественного решения. Однако возможность сообщить трансцендентализму пространственно-временную определенность приводит к локализации абсолютизма в конкретно-исторических условиях.

Если социологию морали Э. Дюркгейма в теоретическом отношении можно охарактеризовать как трансцендентализм, рассмотренный сквозь призму позитивизма и эволюционизма, и лишь угадывать в нём черты прагматизма, то К.-О. Апель реализует проект трансцендентальной прагматики, а Ю. Хабермас называет его этику дискурса трансцендентализмом, дополненным прагматизмом⁹³. Это сходство позволяет нам провести сравнение и выяснить, в чем разница между двумя версиями трансформированного трансцендентализма.

⁹² Paul Vogt W. Durkheim's sociology of law: morality and the cult of the individual // Emile Durkheim. Sociologist and moralist. N. Y., 2005. Pp. 69–93.

⁹³ Хабермас Ю. Этика дискурса: замечания к программе обоснования // Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001. С. 120–172.

Выступая в оппозиции к критикам модерна Апель защищает идею о фундаментальной роли разума в окончательном обосновании этики дискурса и намеревается доказать кантовский тезис о преимущественном предпочтении цели средствам, поддерживая реставрацию традиции рационализма в современных условиях⁹⁴. Именно с этой точки зрения Хабермас называет этику дискурса Апеля одним из самых перспективных проектов — как трансцендентальную теорию, способную успешно адаптироваться после прививки прагматизмом и развиваться на универсалистском фундаменте в современных реалиях.

В этике дискурса защищается мысль о том, что в фокусе любой философской этики находятся абстрактные нормы и речевые акты — феномены норм, а субъекты высказывания в установлении связи между нормами и актами ищут поддержки и обоснования собственных притязаний. Основной задачей специалистов является анализ значимых отношений между речевым актом и нормой, в то время как большинство моральных теорий не отвечает этому требованию: «...дефинитивные теории метафизического типа и интуитивистские ценностные этики, с одной стороны, и некогнитивистские теории, подобные эмотивизму и децизионизму — с другой, проходят мимо нуждающихся в объяснении феноменов уже постольку, поскольку они понимают нормативные предложения по ложному образцу описательных предложений и оценок или же по образцу экспрессивных предложений и императивов»⁹⁵. В этике дискурса предлагается рассматривать связь между речевыми актами и нормами перформативно, то есть в свете концепции нормативных требований к речевому акту, где субъекты высказывания осведомлены о том, что находятся в пространстве взаимных притязаний, а слово отождествляется с поступком и продлевается в нём.

⁹⁴ Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001.

⁹⁵ Хабермас Ю. Этика дискурса: замечания к программе обоснования // Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2001. С. 68–69.

В этой оптике этика предстает как особая форма теории аргументации. Однако достижение обоснованного аргументами согласия в практических вопросах, по мысли Апеля и Хабермаса, невозможно без универсального принципа. Этот принцип должен служить правилом аргументации и быть аналогичен индукции в дискурсе эмпирических наук. Хабермас полагает, что в ходе ответа на этот вызов когнитивистские этики неизбежно возвращаются к кантовскому категорическому императиву, который представляет собой такое правило аргументации, следуя индуктивному пути обобщения максимум, способов действия и интересов каждого конкретного человека и человечества в целом. Таким образом, категорический императив трактуется как идеальная форма интересубъективного признания — наивысший итог совместных усилий дискурсивного сообщества. Только такое восхождение индукции к универсальным формам делает возможным существование этики дискурса, поскольку любая выработанная в ходе аргументированного дискурса норма формально идентична универсальному закону. Содержательно же такая норма представляет собой конкретный случай индуктивного заключения, реализованный в условиях принципиальной полифонии — взаимного признания притязаний между субъектами, вовлеченными в дискурс вокруг этой нормы.

Разница между двумя трансцендентальными проектами очевидна. Э. Дюркгейм действует с позиций реализма и придерживается ассерторического подхода в морали: нормы признаются реально существующими в эссенциалистском смысле, а их трансформация протекает в русле естественных эволюционных процессов. В этом случае исследователь или практик морали выступает как ученый-эмпирик, по праву притязая на истину, которая тождественна объективному универсальному закону. Ю. Хабермас, солидарный с прагматической позицией К.-О. Апеля, придерживается аподиктического подхода в морали, рассматривая нормы как производное логики моральной аргументации. Строго определенная исследовательская область — область языковых феноменов — позволяет им ввести понятие

когнитивного смысла. Это существенно отличается от дюркгеймовского обоснования, где вместо языковых феноменов речь идет о социальных фактах.

Фокусировка на процессах смыслообразования в ходе организованного дискурса сообщает проекту недостижимые в рамках дюркгеймовского подхода гибкость и динамизм. При этом сохраняется традиционная для модернистской оптики истинностная аналогия: «...притязания на нормативную значимость обладают когнитивным смыслом и могут рассматриваться *подобно* притязаниям на истинность»⁹⁶.

3.3. Часть Б этики дискурса и этика прав человека: система действия

Этика дискурса исторически тесно связана с политико-правовой парадигмой исследований памяти. Нетрудно заметить, что ее принципы в целом успешно согласуются с концепцией прав человека, а кроме того, в ней ищут инструментальной поддержки реальные политические программы.

Ранее мы определили этику прав человека как реакционистский проект, являющийся инструментом восстановления справедливости в конкретной исторической ситуации, но претендующий на универсальность, поскольку в сфере его применения оказалось всё человечество. Таким образом, на старте этика прав человека столкнулась со сложной задачей: ей было необходимо предложить такой вариант универсализма, внутри которого сохранялись бы содержательное многообразие и уникальный опыт.

Ответом на эту проблему стали две взаимодополняющие политические программы: глобализации и мультикультурализма. Глобализационные процессы призваны обеспечить единое пространство формального равенства, тогда как мультикультурализм поддерживает содержательные различия. Иными словами, мультикультурализм призван служить страховкой от чрезмерного содержательного уравнивания и подавления индивидуального начала с присущими ему уникальными характеристиками.

⁹⁶ Там же. С. 108.

Программа этики прав человека является минимальной: она задает базовый уровень прав. Дальнейшее непротиворечивое развитие каждой конкретной линии возложено на правовые системы отдельных государств. Даже в этой логике можно усмотреть попытку равновесного сочетания формального универсализма, присущего глобализации, и содержательной свободы, поддерживаемой мультикультурализмом. Однако на практике такое равновесие поддерживать оказывается довольно сложно, в результате чего система начинает тяготеть к одному из своих полюсов — к универсализму, который проникает и на содержательный уровень, или же к релятивизму, который требует формального закрепления, в том числе и законодательного.

По всей вероятности, для проекта такого типа в принципе невозможно построение строгой системы — в ней всегда должно оставаться достаточно пространства для создания новых связей и реализации новых подходов. Рассмотренная в этом ключе этика прав человека сближается с прагматизмом, смысл которого мы поясним с помощью концепции Дж. Дьюи⁹⁷. Его прагматической этике свойственен не только деонтологический подход — то есть безразличие к ассерторическим апелляциям, свойственное метафизике, — но и релятивизм. Потребность в такой этике вызвана дилеммами, возникающими в повседневной практике, которые необходимо урегулировать, обеспечив максимальную полноту блага для всех участников. Суть морального поведения сводится к такому урегулированию, а главная особенность состоит в том, что каждая ситуация по своей природе уникальна. Она требует для себя не чистой нормы, а ее специализированной вариации. В этом смысле моральное законодательство всякий раз изобретается заново.

Контекстуализм являлся основным предметом критики прагматической этики. В ответ на эту критику Дьюи предложил в основу формирования морального законодательства положить когнитивное обобщение опыта. В частности, он предлагал различать рефлексивную и обычную мораль: если первая служит урегулированию прецедентных

⁹⁷ Fesmire, S. John Dewey and Moral Imagination: Pragmatism in Ethics. Bloomington, 2003.

ситуаций, то вторая закрепляется как стандартный ответ на повторяющиеся ситуации и рассматривается как «операциональное a priori». Таким образом, можно сказать, что прагматическая этика вполне приемлет трансцендентальные стратегии обоснования.

Апель и Хабермас трактуют этику дискурса как трансцендентализм, дополненный прагматизмом, то есть отдают предпочтение первому элементу системы: часть А этики дискурса предшествует части Б, однако на уровне последнего практика и прагматические установки играют приоритетную роль, так же как и в теории коммуникативного действия. Кроме того, идеи Хабермаса сыграли важную роль в становлении проекта прав человека, а его активная вовлеченность в политический процесс дает нам возможность соотнести его теоретические построения с достижениями в практической сфере.

«Конституционный патриотизм» — политико-правовая теория Ю. Хабермаса — является одним из таких достижений. Его разработка связана с политическим кризисом после Второй мировой войны в Европе и особенно в Германии. Идея нации как основы патриотизма дискредитировала себя, и появилась необходимость в альтернативных объединительных концепциях. Хабермас полагает, что ценностным ядром новой общеевропейской идентичности должна стать Конституция⁹⁸. Собственно национальное патриотическое сознание рассматривается им как дополитическое — то есть представляет определенный этап развития, который исчерпывает себя после формирования государства. Дальнейшее же движение по пути национального патриотизма приводит к трагическим последствиям, которым стал свидетелем весь мир. В условиях сформированного государства необходим переход к иной форме патриотизма, когда основным критерием общности выступает уважение политико-правовых ценностей — базовых прав и свобод человека, которые, как мы помним, стремятся стать максимально универсальной социальной рамкой.

⁹⁸ Хабермас Ю. Эссе к конституции Европы. М., 2013.

Убеждение Ю. Хабермаса в естественном характере конституционного патриотизма связано с его пониманием социума, который рождается в процессе коммуникации⁹⁹. Коммуникация как феномен языка представляет собой совместную деятельность субъектов по структурированию и упорядочиванию социального бытия, условия которого, в свою очередь, отражаются на темпах и характере коммуникации. Иными словами, чем более общество свободно, тем активнее в нём коммуникация и выше степень рациональности, а значит, и процессы преобразования более успешны¹⁰⁰.

Успехи этого проекта в области решения проблем исторической памяти, как мы помним, получили критическую оценку А. Ассман. Конституционный патриотизм должен был служить преодолению травмы, нанесенной немецкому обществу национализмом, с помощью переформирования идентичности. Однако в действительности проблема национального сознания немцев после Второй мировой войны остается актуальной, изменилась только форма ее репрезентации, названная А. Ассман новым недовольством мемориальной культурой¹⁰¹.

За пределами немецкого общества результаты конституционного патриотизма как морально-политического продолжения теории прав человека также, как мы помним из предыдущей главы, остаются неоднозначными. Проект Ю. Хабермаса представляет собой попытку реставрации модернистских идей в новых условиях, но такие притязания на когнитивный универсализм рискуют обернуться конфликтом с основными положениями мультикультурализма. Именно это базовое противоречие регистрирует С. Бенхабиб — и делает его основной посылкой, пытаясь найти решение правовой апории взаимодействия либерального универсализма и мультикультурализма¹⁰². В центре ее внимания также практический вопрос о

⁹⁹ Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества. М., 2016.

¹⁰⁰ Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995. С. 79–103.

¹⁰¹ Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой. М., 2016.

¹⁰² Benhabib S. Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times. Cambridge ; Mass., 2011.

том, как право на равное уважение всех идентичностей может быть реализовано в ситуациях, когда выражение идентичности вступает в конфликт с идеями равенства. Ответ, по мнению Бенхабиб, кроется в точном синтезе этих двух направлений для каждой конкретной ситуации, то есть возвращает нас к идеям прагматизма.

Следуя по пути, указанному Хабермасом, Бенхабиб уделяет значительно большее внимание особенностям развития культур с точки зрения теории коммуникации. Такое смещение акцентов в предметной области позволяет заметно расширить границы политического — Бенхабиб говорит о публичной сфере, однако, по сути, политика покрывает все пространство коммуникации. Таким образом, социокультурные конструкции оказываются политическими и требуют не только правового регулирования, но и диалога в рамках публичной рефлексии. На этих принципах строится проект совещательной демократии — глобальной версии конституционного патриотизма с поправкой на некоторую корректировку актуальной проблематикой.

Как видно из представленного рассуждения, этика дискурса во многом пересекается с проектом этики прав человека, при этом задействована оказывается вторая её ступень — часть Б в терминах Апеля. Однако этика прав человека следует скорее теории коммуникативного действия Хабермаса, которая, на наш взгляд, нарушает запрет невыводимости норм части Б из принципов части А этики дискурса, а потому теряет важное для теории Апеля непосредственное ограничение реальностью. В терминах Р. Барта, осуществляет отчуждение реальности, оставляя её преобразование лишь номинальным. То есть происходит возвращение к виртуальной этике, из которой вновь исключается индивидуально-ответственный творческий поступок.

Мы рассмотрели социологию морали и этику прав человека в контексте этики дискурса и выяснили, что обе теории пересекаются с этикой дискурса. Причём последняя в сравнении с ними получает преимущество: её

двухчастная структура лучше адаптирована к анализу семиотических систем и осуществляемых в этих рамках индивидуальных актов. В этом смысле этика дискурса может служить продолжением критической теории языка, поскольку её последовательное воплощение способствует формированию полифонического гетерогенного пространства дискурсов, внутри которого дискурсивный акт получает этический смысл. Историческая память как семиотическая система допускает такую трактовку и может быть рассмотрена с помощью этики дискурса. Результатом такого рассмотрения должна стать этика исторической памяти.

Глава 4. Принципы этики исторической памяти в свете трансцендентальной прагматики

4.1. Онтологический ракурс этики исторической памяти

Анализ предыдущей главы показал, что этика дискурса способна выступать интегральной теорией для проблемного поля как социологии морали, так и этики прав человека, а значит она может служить фундаментом для этики исторической памяти. Здесь же мы попытаемся представить программу этики исторической памяти на базе этики дискурса, однако последняя будет скорректирована с учетом специфики предмета. Для этого мы предлагаем обратиться к понятию языка, который, по мнению Апеля, является мостом между абстрактным законодательством и конкретным нормативным воплощением, между теорией и практикой. Мы уточним понятия дискурса и коммуникации и рассмотрим следствия этих уточнений для этики исторической памяти.

На наш взгляд, дискурс — это не столько коммуникативная система, сколько система, допускающая коммуникацию. Разница между этими определениями существенна. Первое возвращает нас в круг классических проблем: связывает понятие дискурса с целевыми причинами и, поддерживая классическую оппозицию субъекта и объекта, центра и периферии, характеризует его как производную и медиальную, сугубо инструментальную и управляемую извне систему, подчиненную воле одного или нескольких субъектов. Второе, напротив, предполагает дискурс системой, онтологически независимой от воли субъекта, чье присутствие и отсутствие оказывается в равной степени возможным и даже значимым, но не необходимым.

Дискурс как коммуникативная система изначально маркирован позитивно — демократически и этически, — как пространство не только открытое, но и побуждающее к обмену и взаимодействию. Однако мысль XX века опровергает наивность такого подхода и ставит под сомнение невинность коммуникации. Более обоснованными начинают считать позиции, обозначенные во втором определении. С этих позиций дискурс предстает

амбивалентным пространством, позволяющим различные стратегии высказывания, вследствие чего становится возможной типологизация конкретных дискурсов: при различных условиях они оказываются организованы как более или менее иерархически, так и децентрированно. Стратегии высказывания, в свою очередь, могут получить оценку, подвергнуться селекции или быть скорректированы извне. Это и дает возможность говорить о существовании отдельного направления — этики дискурса.

Так, разные типы обращения к прошлому допускают дискурсивную интерпретацию, что в целом отвечает семиотической оптике: например, история и историческая память у П. Нора могут быть описаны как различные типы дискурса. Характеристика дискурса истории дана в одноименной статье Р. Барта¹⁰³, а высказанные там идеи близки общей критике классического дискурса М. Фуко¹⁰⁴. История здесь предстает как дискурс единой анонимной власти, говорящей от лица истины и потому выносящей оценку прошлых событий и осуществляющей развёрстку будущих свершений согласно собственным представлениям о справедливости. Подобный тип дискурса характеризуется внутренней статикой (иерархичная структура монолога, жесткое закрепление коммуникативных ролей) и является внешне исключаящим (истина и справедливость единственны и требуют защиты). П. Нора в целом солидарен с такой характеристикой — он противопоставляет истории историческую память, которая, напротив, должна в полной мере реализовать идею дискурсивности и стать достоянием идеального коммуникативного сообщества¹⁰⁵, то есть соответствовать принципам дискурсивной этики.

¹⁰³ Барт Р. Дискурс истории // Система Моды. Статьи по семиотике культуры. М., 2019. С. 301–308.

¹⁰⁴ Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996. С. 47–97.

¹⁰⁵ Apel К.-О. The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation As Such, Especially Today. Leuven, 2001.

Если история как властный тип дискурса волюнтаристски организует дискурсивное пространство, рассматривая большинство участников как пассивных реципиентов или исключенных субъектов, то историческая память в идеальном плане предполагает активных агентов высказывания, на равных формирующих дискурсивное пространство прошлого (помимо прочего, подразумевая возможность значимого отказа от коммуникации). Однако уже в поздних работах П. Нора констатирует, что пришедшая на смену парадигме истории парадигма исторической памяти в современном состоянии не оправдывает связанных с ней ожиданий. Плюрализация дискурсивного пространства, связанная с надеждой на самозарождающуюся коммуникацию между всеми голосами, не только не положила конец старым конфликтам, но активно содействовала новым.

И все же мы не считаем исчерпанным потенциал парадигмы памяти в условиях кризиса, связанного с неопределенностью настоящего и будущего. Ранее мы уже осмеливались предположить, что причина этого имеет структурные корни и кроется в недостаточной методологической изобретательности. Для более эффективных результатов в более или менее свободной телеологической перспективе исторической памяти требуется иной тип обращения к прошлому, нежели свойственный парадигме истории, тогда как сегодня она зачастую пользуется прежней стратегией, аннулируя собственные преимущества.

Назовем такую стратегию — такой тип обращения к прошлому — позитивной и будем иметь в виду, что вне зависимости от того, какое социально-политическое положение занимает практикующая его группа, позитивный тип реализуется посредством властного дискурса и в отношении него справедливо следующее замечание: «...власть гнездится везде, даже в недрах того самого порыва к свободе, который жаждет ее искоренения: я называю дискурсом власти любой дискурс, рождающий чувство совершённого поступка и, следовательно, чувство виновности во всех, на кого

этот дискурс направлен»¹⁰⁶. Позитивный тип удостоверяет существование в прошлом некоторой истины, которая была нарушена и сегодня нуждается в восстановлении, соответствующем торжеству справедливости. Напротив, критическое рассмотрение прошлого, концентрация на допущенных в нем ошибках и превентивные меры по их предотвращению в будущем характеризуют иной тип, который мы назовем негативным. Негативный тип обращения к прошлому (в первую очередь к собственному прошлому), как нам кажется, ограничивает властную составляющую, формируя менее иерархичный — а в предельном случае децентрированный дискурс. Такой тип отношения к прошлому не только согласуется с принципами этики дискурса, но и отвечает положениям общей онтолого-эпистемологической программы М. Фуко.

Фуко в своих исследованиях выступает как критик кантианского и позитивистского наследия, которое мы определили в качестве базовых принципов социологии Э. Дюркгейма. Но кроме того, мысль Фуко охватывает широкий спектр проблем, касающихся онтологии, эпистемологии и этики, а потому его концептуальную сеть можно рассмотреть как предпосылку для разработки частных вопросов — в нашем случае для того, чтобы уточнить этические следствия онтологии, отказавшейся от универсального основания.

Несмотря на то что Фуко выступал последовательным критиком модерна, исследователи по-разному оценивают его позицию в отношении трансцендентализма и кантианского наследия. Если Г. Гаттинг склонен рассматривать Фуко лишь как изобретателя нового подхода к философии истории, который не участвует в современных посткантианских спорах касательно статуса трансцендентального¹⁰⁷, то, например, Ю. Хабермас полагает, что метод исторического анализа Фуко проистекает из его более широкой позиции — трансцендентального историзма. Эта позиция представляет собой посткантианскую «ослабленную» версию

¹⁰⁶ Барт. Р. Лекция // Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М., 1989. С. 548.

¹⁰⁷ Gutting G. Foucault: A Very Short Introduction. Oxford, 2005. P. 66.

трансцендентализма, где жесткому универсализму кантианской апперцепции противопоставляется ее вариативно-локальный вариант: «...синтез разлагается в бессубъектной воле власти, которая воплощена в случайном и беспорядочном движении дискурсивных формаций»¹⁰⁸. По мнению Ю. Хабермаса, гетерогенная концепция власти Фуко оказывается — с некоторыми условностями — лишь функциональным замещением кантианского трансцендентального субъекта. Попытка обоснования разрыва с субъективизмом, опирающаяся на теорию власти, попадает в логический круг, а ее концептуализация вызвана в большей степени биографическими причинами. В конечном счете, полагает Ю. Хабермас, трансцендентальный историзм М. Фуко не избегает свойственных кантианской традиции апорий.

Иначе считает Ж. Делёз, демонстрирующий, что М. Фуко не только занимался разработкой модификации трансцендентального проекта, но и достиг в этом успехов. Вся работа Фуко в области методологии истории и социологии, по его мнению, не более чем доказательная философия — эмпирический поиск отличных от кантианства условий появления идей и поведения: «...условия Фуко представляют собой условия реального, а не любого возможного опыта (высказывания, к примеру, предполагают существование их определенного свода); они находятся на стороне „объекта“, на стороне исторической формации, а не на стороне некоего универсального субъекта (сама их априорность является историчной); и высказывания, и видимости являются формами внешнего»¹⁰⁹. В трактовке Ж. Делёза власть — это не слабая версия трансцендентального субъекта, а каждый раз уникальная фактическая реализация отношений силы в серийном пространстве, то есть власть вторична по отношению к силовому полю. Важно также, что это горизонтальный процесс, который подразумевает постоянную реконфигурацию элементов, традиционно претендующих на автономию и действующих под маской управляемой причинности.

¹⁰⁸ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. М., 2008. С. 263.

¹⁰⁹ Делёз Ж. Фуко. М., 1998. С. 87.

В целом разногласия между этими позициями напрямую касаются понятия исторического априори и его роли в онтологии М. Фуко. Г. Гаттинг придерживается мнения о частном характере этого понятия, играющего роль в узких рамках исторической эпистемологии, на его основе Ю. Хабермас делает вывод о криптоидеализме, или эмпирическо-трансцендентальном дублировании, а Ж. Делёз — о возможности для построения децентрированной, множественной онтологии. Мы в данном случае солидарны с позицией и аргументацией Делёза и будем следовать именно такой трактовке онтологических взглядов Фуко.

С точки зрения эпистемологических стратегий программа М. Фуко продолжает линию последовательного разрыва с универсализмом: попытку не только полагать множественность, но и подбирать соответствующую множественности методологию. Это выражено в отказе от построения собственной теории как одной из форм тотальности и в ревизии методологического инструментария. Сама специфика терминологического словаря М. Фуко отсылает к релятивизму: «...они [термины] не приобретают характера категорий, имеющих своим содержанием строго заданные элементы и области эпистемологического порядка. <...> Напротив, термин оказывается знаком множества отношений, несводимых к какому-то одному, центрирующему, а потому выявляемых через описание в ходе конкретных исторических анализов»¹¹⁰. Область знания, лишенная чистого основания, представляет собой набор возможных теоретических инвариантов, всякий раз требующих конкретного эмпирического подтверждения. Пространственная и временная локализация таких инвариантов обусловлена множеством реально существующих отношений, которые суть историческое априори.

Если бы мы оставались внутри кантианской парадигмы, то должны были рассмотреть, какие изменения претерпевает этика в связи с модификацией базового понятия априори. Именно так, как мы показывали

¹¹⁰ Гавриленко С. М. Историческое априори как фигура эпистемологического анализа: Хьюбнер и Фуко // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. 4. № 2. С. 41.

выше, поступает Дюркгейм, определяя априори в качестве исторически сложившейся и натурализованной формы, сопряженной с обществом. В результате такой «социологической» трансформации априори дюркгеймовская этика соответствует базовым принципам социологии: оказывается тем самым кантианством, рассмотренным через призму позитивизма¹¹¹. Строго говоря, благодаря такому шагу дюркгеймовская этика уже попыталась заменить универсальное основание локальным, но при этом сохранила принцип автономии, расставание с которым также необходимо в рамках процессуальной логики и множественной онтологии.

Дюркгеймовский подход принципиально неприемлем для М. Фуко: если в онтологическом и эпистемологическом плане историческое априори — это фигура констатации фактических условий, то в плане этическом оно выступает как фигура подозрения. Выше мы упоминали, что дискурсивные порядки, обусловленные историческим априори, традиционно претендуют на автономию и стремятся представить себя в качестве универсальных. Этика же оказывается эффективным инструментом для защиты таких притязаний и требует радикального пересмотра¹¹².

Построить этику, лишенную универсального основания, кажется еще более сложной задачей, чем построить такую онтологию. Однако отказ от универсального основания не означает отказа от каких-либо принципов и ориентиров: здесь нам вновь нужно обратиться к модификации трансцендентального проекта Фуко. В приведенной цитате Делёза ясно обозначен краеугольный камень такого трансцендентализма: в отличие от Канта, Фуко апеллирует не к условиям возможного, а к условиям реального. К. Робинсон предлагает использовать в этом случае термин «имманентное трансцендентальное»¹¹³. Подобно термину «историческое априори»,

¹¹¹ Быков А. В. Концепция ценностей в социологии Э. Дюркгейма // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2009. № 3 (91). С. 224.

¹¹² Fillion R. Freedom, Truth, and Possibility in Foucault's Ethics // Foucault Studies. 2005. Vol. 3. Pp. 50–64.

¹¹³ Robinson K. An Immanent Transcendental: Foucault, Kant and Critical Philosophy [Электронный ресурс] // Radical Philosophy. 2007. Vol. 141. — URL: <https://www.radicalphilosophy.com/article/an-immanent-transcendental> (дата обращения 8.12.2022).

«сочетание этих двух слов производит несколько шокирующее впечатление...»¹¹⁴, но суть их сводится к трансценденции в условиях, имманентных историческому априори — множеству реальных процессов и отношений. Таким образом, историческое априори М. Фуко выступает ключевым понятием не только в исторической эпистемологии, рассматриваемой как стратегия против универсальной нормативности знания, но и в этике — против универсальной моральной нормативности.

Этика, ориентированная на принцип имманентного трансцендирования, подразумевает не просто аналитическую проверку будущего поступка категорическим императивом, а последовательное выстраивание конкретного этоса, отвечающего условиям реальности. Проекция этоса — непрерывный творческий процесс, в ходе которого человек соотносит свои поступки (солидарно или оппозиционно) с общественной традицией и/или с принципиально новыми, только образующимися связями. Важно, что такая этика лишена как автономии, так и причинности абстрактного универсального закона, — она находит себя в диалектике рефлексии и практики, то есть сопровождает и поддерживает процесс горизонтальной реконфигурации, а не служит закреплению иерархии. Поэтому у М. Фуко она связана прежде всего с технологиями себя, где получают развитие идеи личного творчества и личной ответственности.

Интересуясь генеалогией этики, М. Фуко очерчивает все те же условия реального и способы их трансформации, потому особое внимание уделяется не анализу целостных систем, а поиску отдельных приемов, реактуализация которых возможна и в современных условиях. Примером такого приема может служить *parrhesia* — античная практика свободной и ответственной речи, которой Фуко посвятил отдельный лекционный цикл¹¹⁵. Для нас же важным оказывается замечание о том, что каждая такая этическая практика способна «конституировать или помочь конституировать определенную точку зрения,

¹¹⁴ Фуко М. Археология знания. СПб., 2004. С. 244.

¹¹⁵ Фуко М. Речь и истина. Лекции о парресии (1982–1983). М., 2021.

которая может быть крайне полезной в качестве инструмента анализа — и изменения — происходящего»¹¹⁶. Это приближает нас к этике дискурса и позволяет нам рассмотреть в свете этих идей дискурс А и найти там место для трансценденции иного типа, отсылающего к историческому априори.

В таком случае дискурс Б также должен претерпеть изменения: концепции конституционного патриотизма и совещательной демократии, основанные на апологическом подходе к языку, были ранее расценены нами как недостаточно эффективные. Какую альтернативу может предложить критический подход к языку?

Последовательным критиком разных форм совещательной демократии выступает Ш. Муфф. Она считает несостоятельным центральный тезис о том, что дискурсивные практики способны нейтрализовать властные отношения и принять на себя функции легитимизирующей инстанции. Возвращаясь к мысли К. Маркса об антагонистской природе социальной жизни и К. Шмидта о принципиально конкурентной природе политического, Ш. Муфф полагает, что стратегии совещательной демократии не способствуют решению конфликта (такого решения в принципе не существует), а лишь переводят его в слепую зону, из которой он найдет выход в более жесткой форме¹¹⁷. В связи с этим задача демократии состоит не в нейтрализации власти и подавлении конфликтов, а поиске подходящих форм выражения.

В основе концепции агонической демократии Ш. Муфф лежит хайдеггерианское по духу разделение на «политическое» и «политику». Политическое является онтологической категорией, задающей антагонистскую природу, тогда как политика представляет собой набор преобразовательных практик — тех самых форм, которые способны различными способами организовать природную данность. Наилучший способ, по ее мнению, заключается в агонистическом противостоянии антагонистов, которое рационализирует конфликт, превращая его участников

¹¹⁶ Фуко М. О генеалогии этики: обзор текущей работы // Логос. 2008. № 2. С. 135–158. С. 142.

¹¹⁷ Crowder G. Chantal Mouffe's agonistic democracy. Newcastle, 2006. P.8.

в равноправных агентов «с чьими идеями мы боремся, но в чьем праве отстаивать их мы не сомневаемся»¹¹⁸.

Подход Муфф по-прежнему согласуется с принципами этики дискурса и, на наш взгляд, нуждается в ней даже больше, чем политический проект Ю. Хабермаса. Если для конституционного патриотизма этика дискурса во многом представляет собой декоративный элемент — формально закрепленный свод естественных принципов самоустраняющейся от власти коммуникации, то для управляющей властью агонистической демократии этика дискурса необходима в качестве реального элемента управления. Возможность внешней оценки и деятельной корректировки делает этику дискурса особенно актуальной для концепции агонистической демократии. Вокруг конфликтной ситуации создается дискурсивное сообщество, побуждаемое к осуществлению своих притязаний с учетом притязаний других, но не требующее предварительного условия о наличии универсального основания.

Таким образом, в онтологическом аспекте этика исторической памяти представляет собой посткантианский проект, ориентирующийся на принципы и построенный по образцу дискурсивной этики, трансформированной, в свою очередь, с помощью социально-критического подхода к языку.

4.2. Методологический ракурс этики исторической памяти

Сделанные нами онтологические замечания оказывают непосредственное влияние на методологию в области исторической памяти. Потому теперь кажется оправданным наше начальное утверждение о том, что память является гибридной областью знания, но кроме того, очевидной становится и необходимость интегрального метода, который осуществит непротиворечивый синтез двух исследовательских линий. Нам

¹¹⁸ Муфф Ш. К агонистической модели демократии // Логос. 2004. № 2. С. 194.

представляется, что таким методом может выступить процессо-реляционная методология Дж. Олика¹¹⁹.

Процессо-реляционная методология — ключевая идея в концептуальных построениях Дж. Олика. Он полагает, что традиционный подход к изучению коллективной памяти заводит современного исследователя памяти в тупик¹²⁰. Главным препятствием на этом пути он видит проблемы, связанные с наследием социологической теории Э. Дюркгейма, которая по праву считается материнской для большинства коммеморативных исследований XX века. Критику такого подхода с точки зрения Дж. Олика мы и рассмотрим ниже.

Субстантивистский подход и связанный с ним атрибутивно-реификационный стиль мышления, который, по Э. Кассиреру, предполагает преимущество понятий о вещах перед понятиями об отношениях, лежит в основе классической социологии. Логике такого подхода отвечает идея «социальных фактов» (которые должны рассматриваться как вещи), укрепившая статус социологии в качестве самостоятельной позитивной науки. Однако в плену этой же логики оказывается идея процессуальной динамики развития, обоснование которой — трудная задача для всей дюркгеймовской традиции. Например, у самого Дюркгейма это выражено проблемой объяснения перехода от традиционного общества к индустриальному. Чаще всего она разрешается указанием на дискретный характер изменений, где переход между состояниями представлен аналогично раскадровке — как направленная последовательность фактов с незначительными изменениями, в совокупности обеспечивающими существенные различия на дистанции.

Чувствителен к критике также и свойственный концепции Э. Дюркгейма органицизм, то есть представление об обществе как о единой надындивидуальной системе, несводимой к сумме частей и объясняемой только из своей целостности. Взятое в глобальном масштабе, такое положение

¹¹⁹ Olick J. K. *The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility*. N. Y., 2007.

¹²⁰ Olick J. K. «Collective memory»: A memoir and prospect // *Memory Studies*. 2008. Vol. 1. Pp. 23–29.

значительно сужает возможности для рассмотрения различий как внутри обществ, так и между ними, маркируя ситуацию вызванных различиями кризисов как временную аномалию, принципиально разрешимую в перспективе развития. Первые попытки преодолеть глобальный органицизм предпринял М. Хальбвакс, который в своих исследованиях памяти акцентированно работал с понятием коллективов и групп. Кроме того, он переопределил отношения между индивидуальными воспоминаниями и коллективными представлениями, указав на взаимный характер связи между ними. Тем не менее полностью преодолеть изначальные проблемы Хальбваксу не удалось, и это — полагает Дж. Олик — в принципе невозможно сделать, оставаясь в рамках дюркгеймовской традиции.

Выступая с внешних критических позиций по отношению к субстантивизму и атрибутивно-реификационному стилю в социологии, Дж. Олик, вслед за Г. Блумером¹²¹, предлагает различать операциональные (стабильные и измеряемые) и сенсабилизирующие (неустойчивые и ускользающие при фиксации) понятия. Если в дюркгеймовской традиции коллективная память является социальным фактом, то есть относится к операциональным понятиям, то Дж. Олик, напротив, предлагает рассматривать ее как понятие сенсабилизирующее, требующее постоянного уточнения и контекстуальной корректировки. Поэтому центральным оказывается вопрос не о коллективной памяти как онтологическом феномене, а о ее эмпирических свойствах: «...к чему [коллективная память] вырабатывает исследовательскую чувствительность и какого рода»¹²².

Утверждая такой подход, Олик стремится оставить в стороне неразрешимые онтологические вопросы касательно статуса коллективной памяти и вести речь исключительно о памяти в работе. Кроме того, он подчеркивает свое желание не примыкать ни к одной из заведомо

¹²¹ Blumer H. Symbolic interactionism: perspective and method. Berkeley, 1969.

¹²² Олик Дж. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 1. С. 41.

ангажированных политик памяти, вместо этого предлагая относительно независимый аналитический способ изучения мнемонических практик, которые составляют саму суть памяти, — процессо-реляционную методологию.

Концептуальное построение проходит в два этапа. На первом — критическом — Дж. Олик выступает в оппозиции к дюркгеймовской традиции, выделяя четыре свойственных ей «пагубных постулата»: единство, миметическая связь, материальность и независимость. Второй этап отдан формированию и обоснованию процессо-реляционного подхода, где Дж. Олик с опорой на идеи П. Бурдьё предлагает переопределить коллективную память в концептах, соответственно связанных с указанными постулатами: поле, средство передачи, жанр и профиль.

Пагубные постулаты предшествующей традиции — это прежде всего теоретические конструкты, некоторый набор характеристик коллективной памяти, позволяющий стабилизировать предмет исследований, описать его в рамках языка позитивной социологии Дюркгейма. В современных исследованиях они могут быть представлены эксплицитно или имплицитно, в сильном или слабом варианте, но, так или иначе, обращаясь к традиционной методологии, исследователи оказываются в плену этого подхода, где коллективная память предстает лишь срезом памяти в определенный временной промежуток. Это особенно заметно в условиях ускорения темпа жизни общества сегодня, когда зафиксированные факты перестают быть релевантными в довольно короткий срок.

Первым пагубным постулатом названо единство — утверждение о консенсусе в вопросах памяти. Такой консенсус может быть представлен горизонтально (то есть воспоминания добровольно и естественно разделяются всеми членами сообщества) или вертикально (версия воспоминаний официально удостоверена), но вне зависимости от источника память равномерно распределяется внутри сообщества, образуя гомогенную среду. Особенно чувствительна к этому постулату национальная память, которая, как

мы помним, ради достижения такого консенсуса готова обращаться к забвению и изобретению традиции, воображать общее непротиворечивое прошлое.

Вторым пагубным постулатом названа миметическая связь — утверждение о подобии прошлого как такового коллективной памяти о нем. Прошлое идентифицируется через воспоминания, но в процессе идентификации происходит рассеяние посреднических функций памяти, прошлое слипается с воспоминаниями о прошлом, а достигаемый таким образом эффект реальности стирает рефлексивную дистанцию, выдвигая на первый план эмоциональный компонент восприятия. Этот эффект гипертрофированно представлен в феномене постпамяти, где, что особенно парадоксально, индивид не только устанавливает миметическую связь между прошлым опытом и воспоминаниями о нем, но и способен экстраполировать чужие воспоминания на собственное мироощущение.

Третьим пагубным постулатом названа материальность (в близком значении — объективация, опредмечивание): отношение к памяти как к материализованной вещи. Прошлое не только удостоверяет свое присутствие в настоящем благодаря воплощениям — архитектуре, предметам культуры и быта и так далее, но и само функционирует как фиксированный объект, к которому возможна апелляция. Этот постулат эксплуатируется — в позитивном или же негативном ключе — почти всеми концепциями политико-правовыми концепциями, которые объективируют прошлое для вынесения однозначной оценки во имя корректировки настоящего момента.

Четвертым пагубным постулатом названа независимость — утверждение о ясных границах коллективной памяти. Именно благодаря постулату о независимости заостряется вопрос о влиянии: что определяет и чем, в свою очередь, определяется коллективная память. И социокультурная, и политико-правовая парадигмы в равной мере обращаются к этому постулату, более того, ответ на вопрос о влиянии, как мы уже говорили, оказывается линией разграничения между парадигмами.

Четыре постулата существуют не изолированно друг от друга — напротив, они выступают сообща: каждая из характеристик поддерживает другую и находит в ней свое отражение, демонстрируя непротиворечивость внутри традиционного подхода к формированию концепта «историческая память». Как можно заметить, четыре постулата вполне соответствуют двум догмам позитивной науки: редукционизму и детерминизму. Предложенный Дж. Оликом вариант критики не столько сокрушает традицию, сколько стремится преодолеть свойственные ей догматические ограничения за счет смены оптики, то есть, на наш взгляд, выступает интегральным методом. Отталкиваясь от четырех прежних постулатов, Дж. Олик рассматривает базовые характеристики, к которым они отсылают, в процессо-реляционном ключе — можно сказать, переводит в другое измерение, где статистической определенности фактов противопоставляется реальная неопределенность процессов. Заметим, что такое теоретическое переопределение касается изменений не только исторической памяти как отдельного исследовательского направления в социологическом русле, но и социологии в целом.

Так, постулату единства соответствует концепт поля, позволяющий объяснить существующую на практике неоднородность коллективной памяти и тенденцию к ее типологическому делению. Сегодня различные исследователи выделяют социальную, историческую, культурную, групповую, семейную, официальную, народную, популярную, доминирующую, альтернативную и другие типы памяти. Все они находятся в сложных отношениях между собой — от солидарности до исключения, однако имеют в виду примерно одинаковый исследовательский объект и обоснованные претензии на истину. Такая полифония, по мнению Олика, обусловлена тем, что сама память формируется в разных — социальных, этнических, политических и так далее — полях и исследование памяти становится также и исследованием поля вместе с непрерывным изменением его границ и связей. Если работа с категорией поля означает мышление в терминах относительности, то постоянный рост типологизации и

вариативности в исследованиях памяти оказывается положительным признаком.

Постулату миметической связи соответствует концепт средства передачи, переходящий от проблемы репрезентации и интерпретации прошлого к вопросу о способе его трансляции. Олик обращает внимание на определяющий характер формы, говоря о первостепенности медиумов памяти. Воспоминание характеризуется им как процесс, протекающий во времени и по мере осуществления трансформирующий само передаваемое сообщение. Потому, какими бы ни были изначальные истина и смысл изначального сообщения, они претерпевают существенные изменения в процессе доставки в зависимости от средства передачи информации. Прошрое, одновременно представленное в музее, в фильме и на параде, будет существенно различаться под давлением репрезентативной формы. Это значит, что и сам процесс воспоминания, опосредованный средством передачи, может служить как умножению смыслов, так и управлению ими.

Постулату материальности соответствует концепт жанра в понимании М. М. Бахтина — как реализация памяти в языке через некоторые стратегии высказывания, определяемые ситуацией, объектом и целью. Процесс воспоминания всегда реакционен, а потому и диалогичен, в коммеморативной цепи он получает жанровый исторический прирост: развивается согласно определенной органической логике, присущей некоторому дискурсу. Важно, что воспоминания, рассмотренные в жанровой оптике, не конституированы прошлым или заданы контекстом настоящего, а занимают промежуточную подвижную позицию, оставаясь доступными различным типам анализа.

Постулату независимости соответствует концепт профиля, который призван подчеркнуть интегральный, нередуцируемый характер памяти в структуре более общих культурных, политических, социальных смыслов и исторических обстоятельств. Профиль здесь оказывается, по сути, органицистской теоретической рамкой, но не глобальной, а локальной. Пемысли Олика, такой локальный органицизм служит преодолению

детерминизма: концепт профиля полностью снимает различие между фундаментальными и зависимыми переменными в социологии. Так, в рамках этого подхода вопрос о том, определяется память проводимой политикой или наоборот, перестает иметь смысл: в процессуальной логике оба варианта оказываются с необходимостью верными.

Новая концептуальная сеть — поле, средство передачи, жанр и профиль — является набором способов структурирования коллективной памяти, которая в процессо-реляционном подходе определяется как множество мнемонических форм и практик. С помощью этой концептуальной сети производятся фигуры памяти: «...сложноструктурированные и постоянно меняющиеся паттерны образов и смыслов, несводимых ни к заданной форме изображения, ни к контексту настоящего или к событию в прошлом»¹²³.

Олик прямо заявляет, что разработка процессо-реляционного метода решает эпистемологические задачи: концептуальная сеть из четырех элементов отмечена им как более сподручная и соответствующая природе коллективной памяти. Решение же этих задач служит масштабной цели — обоснованию правомерности выделения исследований памяти в отдельную научную область. В более ранних работах главной проблемой исследований памяти Олик называл именно отсутствие собственной методологии¹²⁴, теперь же эта проблема оказывается устранена его собственными силами — исследования памяти оказываются объединены между собой в единое пространство интегральным методом.

Мы полагаем, что критический проект Фуко в целом иллюстрирует масштабные трансформации кантианской программы в области онтологии, эпистемологии и этики. Аналогичные цели на локальном уровне ставит перед собой Олик, выстраивая процессо-реляционную методологию коллективной

¹²³ Там же. С. 69.

¹²⁴ Robbins J. Social Memory Studies: From «Collective Memory» to the Historical Sociology of Mnemonic Practices // Annual Review of Sociology. 1998. Vol. 24. Pp. 105–140.

памяти, критическую по отношению к дюркгеймовской социологической традиции. Критика и Фуко, и Олика направлена в целом против кантианства, наследующих ему вариантов универсального трансцендентализма и их отголосков в других предметных областях. И Фуко, и Олик стремятся преодолеть догматические принципы автономии и тотальной причинности, поставить под сомнение чистое знание — хоть и в разных масштабах. Потому мы сочли возможным ранее рассмотреть ключевые идеи этики Фуко в контексте исследований памяти.

Лишившись автономии универсального основания, такая этика оказывается этикой процессов или переходов. Поскольку коллективная память в определении Олика представляет собой набор практик, коммеморация всегда сопряжена с действием. Субъект коммеморативного действия (будь то индивид или общество) всегда находится в центре сложной структуры. Между ретроспективными условиями, опосредованными в текущем моменте определенным полем, и перспективными связями, ведущими к реконфигурации этого поля — с точки зрения оппозиции прошлое-будущее. Между локальным (личным, семейным, общинным и тому подобными) и глобальным (национальным, государственным, общемировым и тому подобными) полем — с точки зрения горизонтали социальных отношений. Между официальным и народным полем — с точки зрения вертикали власти. Таких оппозиций можно выделить множество, и задача действующего субъекта состоит в том, чтобы занять некоторую позицию при понимании, что она послужит реконфигурации всей структуры.

Последнее составляет суть трансцендирования в рамках исторического априори. Одновременно ретроспективная аналитика исследователя и перспективная деятельность реформатора: соизмерение и взвешенная оценка исторических событий как взаимовлияния различных практик и условий реального в прошлом, ответственный коммеморативный отклик на них в настоящем как основа для реконфигураций памяти в будущем.

Такой подход утверждает практики — в том числе и коммеморативные — как рискованный и нестабильный, разомкнутый и неокончательный процесс сотворчества, результаты которого доступны лишь для предварительной оценки в конкретном моменте. В этом непрерывном процессе осмысленного конституирования и проявляет себя посткантианская этика — не производная от универсального трансцендентального условия, а поддерживающая производство таких условий диалектика рефлексии и практики, препятствующая иллюзиям автономии, гомогенности, стабильности и тотальности. Четыре базовых методологических принципа процессо-реляционной методологии характеризуют историческую память как дискурс определенного типа, а условие Дж. Олика рассматривать память в работе оказывается стремлением исследовать дискурсивные практики различных этосов.

Представленная схема в целом отвечает логике Апеля, предполагавшего, что каждый конкретный дискурсивный акт в дискурсе Б ограничен обстоятельствами реальности, которые не позволяют субъекту высказывания провести абсолютную процедуру трансцендирования, а вынуждают принять на себя ответственность за связанные с ограниченностью риски. Тем не менее каждый такой акт может получить оценку с точки зрения дискурса А. Эти замечания позволяют говорить о проведении экспертизы в области этики исторической памяти и возможностях оценки конкретных коммеморативных актов.

4.3. К процессо-реляционной методологии этической оценки исторической памяти

Рассматривая историческую память как сложную семиотическую систему, обладающую, с одной стороны, большой чувствительностью к изменениям, а с другой — высоким побудительным потенциалом, мы должны быть особенно осторожны с системой применимых к ней оценок. Многоуровневый характер системы и различный статус ее компонентов

позволяют предположить, что при ее оценке наиболее эффективна будет не единая методология, а ансамбль гибких методов. Одним из таких методов является уже упомянутая нами программа Дж. Олика. Так, связка рамочных понятий «Поле — Средство — Жанр — Профиль» в основании процессореляционной методологии используется для дешифровки мемориальных практик и установление причин, обуславливающих процесс формирования воспоминаний. В результате дешифровки перед исследователем оказывается общая схема формальной организации процесса производства смысла, включающая в себя ряд актов и агентов, действующих в определенном дискурсе и опирающихся на некоторый аппарат высказывания. Здесь мы переходим в сферу этического анализа, где все компоненты схемы должны быть рассмотрены в отношении к принципам дискурса А с поправкой на трансцендентальные ограничения реальностью дискурса Б.

Этическое измерение исторической памяти служит грамматикой для описания условий возможности преодоления фундаментальной амбивалентности системы — условий, в которых самостоятельный моральный акт может быть как осуществлен, так и отличен от прочих актов. По всей видимости, мы не можем дать детальное описание модели такого акта, так как он всякий раз оказывается уникален в своих характеристиках, отвечает конкретным обстоятельствам и сопряжен с процедурой творчества, подобно поступку в философии М. М. Бахтина, который может быть понят только из самого себя. Здесь, по мнению А. А. Гусейнова, заявляет о себе автономия норм: «Только личность в конкретной единственности своего бытия может знать, как она должна поступать, она несет свои нормы в себе, ее познание и есть ее должествование. Что касается всеобщих этических норм, якобы в себе верных и значимых, то они являются формой абстрактного, теоретического отношения к миру и какую бы важную истину они в себе ни несли, они не включают в себя единственность бытия того, кто поступает, и не говорят о том, что делать именно ему на его единственном месте, в его уникальной

ситуации»¹²⁵. И тем не менее мы можем приблизиться к пониманию того, в рамки каких принципов укладывается такой акт.

Мы попытаемся очертить эти рамки, рассмотрев процессо-реляционную методологию в свете этико-антропологических разработок П. Рикёра. Близкий позициям персонализма, П. Рикер опирается на идею расколотого *cogito*, то есть двойственного Я, которое собирается воедино только в процессе герменевтической процедуры, которая названа диалектикой *idem* и *ipse*¹²⁶. Первое — конституирующая часть Я, основа самотождественности, второе — часть вариативная, открывающая возможности для изменения Я, развития, становления или деградации. Лишь в ходе перманентного сопоставления *idem* и *ipse* человек обретает собственную идентичность, становится личностью.

Отметим лишь ключевые характеристики расколотого *cogito*, необходимые для понимания дальнейших этико-антропологических построений. По меткому замечанию И. С. Вдовиной: «Расколотое *cogito* — это позиция и акт субъекта, который обнаруживает себя отделенным от "я-сам", но несмотря ни на что упорно продолжает свое существование и стремится к целостности. Его должно пониматься через его акты, т. е. в зеркале его объектов, произведений; бытие, мышление и действие здесь неразрывны»¹²⁷. Расколотое *cogito*, присущее человеку, вторит ранее рассмотренной нами идее культуры как семиотического пространства: не только внешний мир опосредован знаками, но и протяженная во времени часть меня самого существует только посредством серии свидетельств — знаков, символов или текстов¹²⁸.

Итак, обретение идентичности возможно только через дистанцирование *idem* от *ipse* и последующую рефлекссию и взаимное признание, это базовое антропологически обусловленное свойство лежит в

¹²⁵ Гусейнов А. А. Закон и поступок (Аристотель, И. Кант, М.М. Бахтин) // Этическая мысль. 2001. № 2. С. 23.

¹²⁶ Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 27–44.

¹²⁷ Вдовина И. С. Словарь Поля Рикёра. Часть первая // Философские науки. 2012. № 1. С. 96.

¹²⁸ Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995. С. 80. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М., 2008.

фундаменте теории о человеческих способностях. П. Рикёр полагает, что наиболее важными являются способности человека выступать субъектом речи, субъектом действия, а также автором своей жизни и моральным субъектом вменения. Две последние, в свою очередь, служат отправной точкой для построения этики.

По мнению П. Рикёра возможность помыслить самого себя (*idem*) как другого (*ipse*) в контексте способностей к авторству и вменению оказывается ключом и к социальной эмпатии, и к правовой справедливости. Так, если взглянуть на формулу «Назовем "этической целью" цель "благой жизни" с другим и для другого в справедливых институтах»¹²⁹, то можно заметить, что она представляет собой расширенную трактовку изначальной модели отношений внутри расколотого *cogito*, где реализуется тот же диалектический принцип рефлексивного признания, но на месте Я-*ipse* последовательно оказывается Другой, а затем и Каждый, образуя области межличностных и общественных отношений.

Вернемся теперь к концептуальной сети Дж. Олика. Концепт поля противостоит пагубному постулату Единства, редукции многообразной памяти к одному образу или общему коммеморативному сценарию. Определить поле памяти в таком случае означает дистанцироваться от конкретного кейса или практики и попытаться найти существующие альтернативы, проанализировать вызывающие их к жизни мотивы, оценить аргументацию. Иными словами, вокруг центрального кейса следует воссоздать контекстуальную матрицу, подобие естественной среды обитания, но не чтобы прийти к объективной оценке, а, напротив, чтобы избежать объективации и приблизиться к пониманию того, что при ретроспективном взгляде случай часто принимается за правило, а правило становится законом. Понимающие стратегии препятствуют этому: сознательный поиск альтернативной точки зрения конституирует Другого, наделяет его равными

¹²⁹ Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 207.

правами относительно Я и маркирует отношения как этические. Без этого шага этическая экспертиза не может состояться в принципе.

Ту же критическую линию продолжает концепт внимания к средствам передачи, противостоящий миметическому сходству. Если рассмотреть механизм миметического сходства в оптике антропологической теории П. Рикёра, то можно заметить, что он скрадывает возможность рефлексии, поскольку старается максимально сократить дистанцию между Я и Другим, в идеале — создать иллюзию тождества, тотальное господство *idem* и утрату этического горизонта. Демонстрация прошлого как такового невозможна, тем не менее ряд технологий прямо или косвенно призван убеждать в обратном, создавая иллюзию правдоподобия. Как мы уже упоминали ранее, обращаясь к идее мифа Р. Барта, такая логика скрытого удвоения реальности лежит в основе культуры и не может быть устранена. Это возвращает нас к этике знака в ее первичном, критическом виде. Единственно верной стратегией остается внимание к тем формам, в которых нам открывается прошлое, потому что различные формы допускают различную степень аффицирования прошлого настоящим, и следует как можно более отчетливо понимать мотивацию, которая лежит в основе выбора определенной формы и ту степень аффицирования, которую этот выбор за собой повлечёт. Потому Дж. Олик справедливо заявляет: «Мы, напротив, должны понимать, что память — это не сосуд истины (*vessel of truth*), но горнило смысла (*crucible of meaning*). Отсюда не следует, что "то, что было на самом деле", не важно, это лишь значит, что трудно окончательно решить, что на самом деле случилось, да и важно не только это»¹³⁰. Напомним позицию Хабермаса, выделявшего три плана высказывания в виде пропозиционального соответствия, интерперсонального отношения и намерения говорящего и три обоснованные претензии: на истину, нормативность и правдивость при переходе от высказывания к действию. Таким образом, «важно не только это» Олика относится к нормативности и

¹³⁰ Дж. Олик. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 1. С. 51–52.

правдивости, отличным от истинности, но не менее значимым в моральном плане аспектам речи, к измерению которых методология также должна быть чувствительна.

Концепт жанра направлен против реификационных тенденций, поддерживающих миметические и универалистские тенденции, которые апеллируют к воплощенной памяти как к одномерным фактам реальности, доказательствам истинности тех или иных событий прошлого. Этой ошибке наивного восприятия противостоит процессуальная логика, которая заявляет, что воспоминание — это производство смысла во времени, рефлексия, которая покрывает дистанцию между событиями прошлого и настоящего. Поэтому воплощенные в материальных предметах или нематериальных объектах свидетельства должны рассматриваться не как факты самого события, а как факты воспоминания о нем, помещенные в удобную для репрезентации форму¹³¹. Такая форма должна рассматриваться в качестве жанра высказывания — исторически сложившегося конструкта, предоставляющего некоторые гарантии коммуникативного успеха в ходе социально-вербального взаимодействия. Рассмотрение воплощенной памяти в подобной оптике также обнажает необходимую для экспертизы рефлексивную дистанцию, позволяющую судить как о самих формах, так и о мотивах и целях их использования в каждом конкретном случае.

Концепт профиля предостерегает от попытки установления окончательного статуса памяти в качестве предпосылки или следствия иных социальных процессов. Напротив, память оказывается в круге взаимного влияния самых разных процессов, от которых ее невозможно отделить без утраты смысла. Как и в случае с концептом поля, речь идет о контекстуализации памяти, но уже не о конкретном сценарии в ряду иных сценариев, а о социальной практике в ряду иных социальных практик. Рассмотрение памяти в рамках определенного социально-исторического среза

¹³¹ Olick J. K., Levy D. Collective memory and cultural constraint: Holocaust myth and rationality in West German Politics // *American Sociological Review*. 1997. № 62. Pp. 921–936.

или профиля препятствует как коммеморативному диктату, так и коммеморативному беспределу, что в целом отвечает определению смысла как некоторой равновесной точкой между абсолютной свободой и абсолютным запретом. Но кроме того, этот подход позволяет состояться признанию, сложной процедуре, которая соответствует той человеческой способности, которую Рикёр назвал способностью выступать моральным субъектом вменения. Как раскрывается эта способность? В отношении себя самого она выступает как самооценка, в отношении Другого — добавляет возможность внешней оценки не только своих, но и чужих поступков. В целом именно эта способность дает место для проявлений чувства вины и ответственности, а кроме того, открывает возможность для прощения.

Процедура признания особенно важна для нас, поскольку может выступать основой для преодоления этической амбивалентности, трамплином или отправной точкой для осуществления уникального морального акта такого рода. Она все так же базируется на идее расколотого *cogito*, в рамках которой действует диалектика *idem* и *ipse*, на межличностном уровне запуская два важнейших механизма: механизм эмпатии и механизм рефлексии. Эмпатия позволяет видеть в Другом Я, рефлексия побуждает к оценке, действуя ансамблем, они позволяют оценивать поступки Другого, как поступки самого себя, и собственные поступки, как если бы они были совершены Другим. Первая способность особо значима при проведении внешней экспертизы, тогда как второе — для проспективного анализа собственного поведения. Относительно же концептуальной сети Дж. Олика мы заметим, что профиль и поле выступают контекстуальными рамками, способными конституировать Другого и привести в действие механизм эмпатии, в то время как жанр и средство передачи имеют ярко выраженный критический характер, способствуя рефлексии и оценке.

Однако до сих пор мы довольно абстрактно говорили об агентах дискурса — и сейчас хотели бы более подробно обсудить их роль в процессе производства и оценки смысла и отдельных актов. В частности, речь пойдет о

возможной типологии агентов. Мы в целом принимаем идею Апеля о трех планах применения этики дискурса (микроэтики индивидов, мезоэтики индивидов и сообществ и планетарной макроэтики) и предлагаем рассмотреть такое деление в рамках исторической памяти.

Например, проведенный Хальбваксом анализ коллективного и индивидуального позволяет расширить пространство: перейти на уровень мезоэтики и рассматривать в качестве агентов большие и малые сообщества, исследуя взаимоотношения между ними с точки зрения этики исторической памяти. При этом интерес к межличностным и личностно-общественным отношениям не становится второстепенным, индивидуальные и «коллективные» агенты на равных действуют в дискурсивном пространстве.

При переходе на уровень макроэтики важно отметить, что историческая память как дискурсивное пространство является зеркалом настоящего и регулирует только текущее положение дел, а значит рискует лишаться глубины исторической перспективы. Для этики это означает, что в дискурсивном пространстве могут быть урегулированы лишь такие споры, начало которым было положено относительно недавно и обстоятельства которых в коллективной памяти не успели подвергнуться существенной трансформации.

Мы же полагаем, что историческая перспектива должна быть введена в пространство исторической памяти посредством волевого решения, поскольку именно в этой слепой зоне берет свое начало ряд актуальных проблем. Историческая перспектива ставит иной вопрос: как возможен диалог прошлого и настоящего, если их агенты имеют различные онтологические статусы? В случае с отдаленным прошлым речь будет идти о преодолении пространственного и временного разрывов, или двойном опосредовании. Во-первых, о статистическом обобщении индивидуальных данных — процедуре социологического характера, о которой рассуждает Хальбвакс. Во-вторых, о трансляции разрозненных или обобщенных данных посредством исторических документов и архивных свидетельств. Обе процедуры находятся

в ряду профессиональных задач историка, и он, таким образом, выступает в качестве толкователя изучаемой им эпохи. Здесь этика исторической памяти может позаимствовать наработки профессиональной этики, о которой в числе прочего рассуждает М. Блок.

Принципы такой профессиональной этики напрямую соотносятся с эпистемологическими принципами исторической науки, главным из которых является самосозидание исследовательского объекта — теоретической реконструкции на основе фактического материала в условиях его непосредственной утраты в настоящем. По аналогии наблюдению с помощью приборов в естественных науках, историк рассматривает явления через задокументированный след, а объективным явлением может быть признано то, что получило методологическое осмысление и место в системе. Последнее замечание отсылает к структуралистскому подходу, однако осмысление явления как элемента в структурном ряду не должно выступать окончательной гарантией подлинности события. Притязания исторического дискурса на истину могут быть подтверждены только благодаря особому рода нормативности, добровольно принятой к исполнению: письменному характеру деятельности, осмысленному и понятному объяснению и документальному доказательству, собранным в единое целое.

Позиция перманентной рефлексии является ключевой для системы профессиональной этики Блока, так же как и для этики исторической памяти. Историк здесь выступает не только исследователем, но и посредником в дискурсе между сообществами прошлого и настоящего. Но не менее важной задачей, чем реконструкция событий, является их репрезентация. В ходе ее реализации особенно важным оказывается то, что принятые аксиологические и моральные нормы в системе социальных отношений прошлого получают ценностно нейтральный статус. Это замечание Блока вывело на новый уровень развития профессиональную этику исторической науки, трансформировав отношения между настоящим и прошлым из субъект-объектных в субъект-субъектные. К прошлому, таким образом, может быть применен

диалектический принцип расколотого cogito, запускающий процедуру признания.

Этот подход сам по себе должен сбалансировать отношение к исторической перспективе, нейтрализуя как идею прогресса, так и миф о золотом веке. Прошлое, представленное таким образом, выходит в дискурсивное пространство в условиях равноправия — оно более не архив подходящих аргументов и окончательных суждений для интересов настоящего, а живой участник дискуссии, апеллирующий к собственной реальности. Распространение тех же принципов за пределами профессионального сообщества представляется трудной задачей, однако само место историка в системе социальных отношений обусловлено этой функцией непрерывной корректировки исторической памяти, возвращения прошлому современного ему контекста. Историк не судья прошлому, как и не судья настоящему. Дискурсивное пространство, в котором он получает полномочия в силу профессионального статуса, само по себе является открытым для самых разных суждений.

В рамках этики исторической памяти ставка делается на агентов, способных к рефлексии и готовых к аргументированной дискуссии лично или посредством представительства. Этика фокусируется на частной событийности и творческом потенциале отдельной личности, а идеи Хальбвакса открывают для нее возможность обнаружения творческого потенциала на уровне локальных сообществ, не минимизируя роль индивидуального начала. Критические замечания М. Блока дают представление о том, как может быть расширено этическое пространство и устроено взаимодействие в глобальной исторической перспективе: в рамках одного сообщества на разных стадиях его развития или же между различными сообществами, часть из которых уже утрачена.

Приведённая выше структура может быть положительно оценена в свете части А этики дискурса — «идеального дискурсивного сообщества» К.-О. Апеля. Семиотическая система исторической памяти предстает в такой

трактовке как единое дискурсивное многоагентное пространство, но этого оказывается недостаточно, поскольку общепринятые виды ответственности (институциональная/коллективная и личная) оказываются недостаточно гибкими и оставляют часть пространства недоступным для этической оптики, а значит, потенциально опасным¹³². Возникает необходимость в гибридном виде ответственности, который Апель называет со-ответственностью, или взаимоответственностью.

Взаимоответственность действует в глобальном пространстве, не скованная традиционными институциональными границами, а ее первичным принципом оказывается личная инициатива, обращенная к интересам общества. Суть подобных инициатив сводится к обнаружению рисков, а также к реорганизации или созданию институтов, позволяющих предотвратить негативные последствия или минимизировать нанесенный ущерб. Предполагается, что такая ответственность затрагивает интересы многих, однако на этапе обнаружения и оценки рисков оказывается еще не разделенной между многими. Напротив, она только служит фактором консолидации экспертного сообщества и заинтересованных лиц вокруг нового проблемного поля. Это преимущественно подвижная и пластичная ответственность индивидуальных представителей в рамках адаптирующихся институтов¹³³. Такой вид ответственности ориентирован на решение глобальных проблем через обращение как к отдельным индивидам, так и к различным по масштабу сообществам. Именно эта характеристика взаимоответственности позволяет предположить ее эффективность в области работы с системой исторической памяти.

Этика дискурса помогла не только взглянуть на историческую память как на семиотическую систему, но и определить ее в качестве пространства, допускающего этическое измерение. Онтолого-методологические замечания

¹³² Апель К.-О. Понятие первичной взаимоответственности как предпосылка планетарной макроэтики // *Философия без границ*. М., 2001. С. 58.

¹³³ Apel K.-O. *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation As Such, Especially Today*. Leuven, 2001.

указали на существенные аспекты этики исторической памяти, которые позволяют рассматривать ее как неопределенное вариативное мемориальное поле, открытое для осуществления индивидуально-ответственных актов в контексте уникальности бытия их актора. Такая формулировка позволяет задаться двумя взаимодополняющими вопросами: перспективном — о способах этического поведения в мемориальном пространстве и ретроспективном — о возможности оценки уже свершившихся коммеморативных событий и практик. Для этого мы вновь обратились к процессо-реляционной методологии Дж. Олика и рассмотрели ее в оптике антропологических и этических идей П. Рикёра. В результате мы получили специализированную вариацию методологической сети концептов, которая должна облегчить процедуру эмпирического анализа коммеморативных практик в строго определенном смысле — она проявляет чувствительность к этической стороне исторической памяти. В конце мы обратили внимание на типологию агентов высказывания, которые до сих пор оставались в тени, и установили доступные для анализа типы взаимодействия между ними. Теперь же нам остается только привести ряд примеров эмпирического анализа, чтобы продемонстрировать возможности применения теории.

Глава 5. Возможности этической экспертизы исторической памяти

5.1. Кейс С. Баттьяни: семейная память

Чтобы продемонстрировать практическую применимость наших теоретических построений, мы обратимся к анализу конкретных примеров в области исторической памяти и последовательно рассмотрим ряд проблемных ситуаций с различными типами отношений между участниками дискурса. В первом из примеров речь пойдет о межличностных отношениях в исторической перспективе и трудной памяти одной семьи — эта история изложена в книге-репортаже Саши Баттьяни «И при чем здесь я?». Другой пример демонстрирует личностно-общественные отношения: мы проанализируем выступление президента ФРГ Ф.-В. Штайнмайера, приуроченное к 80-й годовщине нападения Германии на Советский Союз. За третьим примером отношений между сообществами мы обратимся к анализу публичных споров вокруг памятника К. Люгеру в Вене. Таким образом нам удастся охватить достаточно широкий спектр возможных отношений и показать, как в различных затруднительных случаях конфликты в области исторической памяти могут быть урегулированы или предотвращены с помощью определенных стратегий воспоминания и какова в этом роль этики.

Первый из примеров отражает наиболее знакомый моральным теориям тип взаимодействия — межличностные отношения. В работе швейцарского журналиста венгерского происхождения Саши Баттьяни «И при чем здесь я?» представлена история исследований темных мест и слепых зон в памяти семьи автора. Традиционно исследования такого рода причисляют к семейной памяти. На страницах книги присутствуют её типичные атрибуты: отрывки из дневниковых записей, беседы с близкими и дальними родственниками и обращение к детским воспоминаниям. Интерес автора к недавнему прошлому собственной семьи вызван не простым любопытством, а возмутительной публикацией в прессе — о том, что его близкая родственница в третьем поколении и фактически глава семьи в эмиграции принимала участие в расстреле 180 евреев в марте 1945 года.

Поле семейной памяти возникает как альтернативное по отношению к полю публичной памяти. По ходу расследования читатель видит иные, пусть и не столь отчётливо выделенные оппозиции: приезжая на родину своих предков, автор сталкивается с народной памятью, а в архивах и музеях — с памятью официальной, наконец, поездка в Канаду и знакомство с семьей подруги его бабушки знаменует появление поля другой семейной памяти. Семейная память С. Баттьяни не только осознается, но и намеренно (пере)формируется в контекстуальных поправках иных мемориальных полей, при этом принципиально избегая фиксации и конфликтов. Это маркирует стратегию воспоминания как этичную: самостоятельность и даже стихийное формирование реального дискурсивного сообщества отвечает принципам устройства идеального. В дискурсивном пространстве книги, несмотря на присутствие автора, конституируется равенство различных сценариев памяти: живые и мертвые, победители и побежденные, близкие люди и незнакомцы объединяются его волей в дискурсивное сообщество с правом вербального свидетельства или значимого молчания.

Концепт средств передачи призван обратить наше внимание на инструментарий, посредством которого осуществляется трансляция воспоминаний, и поставить вопрос о том, претендует ли таким образом переданное прошлое на какие-либо истины и не подталкивает ли настоящее к аналогии, убеждая его в миметическом сходстве. Мы видим здесь два уровня анализа — на первом С. Баттьяни получает информацию о прошлом и освещает слепые зоны памяти своей семьи, а на другом сам выступает как транслятор памяти.

Если обращаться к типологии средств передачи воспоминаний Дж. Олика, то в процессе розысков С. Баттьяни опирается в основном на информацию, полученную из мест памяти и документальной историографии. Эти средства передачи имеют различные функции: места памяти должны репрезентировать прошлое и стимулировать воображение, а документы — вести к знанию и смысловой ясности. Таким образом, критерием отбора

информации на первом уровне является аутентичность и правда, в а их основе лежат эстетические и когнитивные ценности. Это сложное соседство — во многих случаях более экспрессивная аутентичность может подменять собой рациональную правду, запуская механизм мимесиса. Потому важно искусственно размыкать эту связь, с осторожностью выбирая и средство передачи, и жанр при собственном изложении информации. Так как книга С. Баттьяни представляет собой исследование, критерий правды и инструментально-когнитивный аспект памяти выступают здесь на первый план, но, в отличие от научного текста, работа не предстает попыткой достижения какой-либо общей истины, довольствуясь скорее правдой как ее эмоционально-субъективным аналогом. Кроме того, само название — «И при чем здесь я?» — не просто ставит вопрос о наличии миметической связи, но выражает сомнения и подозрения касательно ее целесообразности, таким образом сохраняя необходимую для рефлексии дистанцию, а значит, и диспозицию «Я — Другой» вместе с возможностью оценки.

Те же тенденции поддерживаются благодаря избранному автором жанру — как мы упоминали ранее, книга является репортажем о собственном мемориальном исследовании. Текст представляет собой нехронологическое повествование о событиях из настоящего и прошлого, несколько нарративных отрывков, вызванных к жизни столкновениями автора с местами памяти, и дневниковые вставки. Такая структура работы не является случайной, применяемый здесь набор приемов — сознательная попытка автора воспрепятствовать замыканию текста вокруг единого смысла, устранить саму возможность назидательности. Напротив, текст отражает авторскую неопределенность относительно семейного прошлого, эмоциональный фон его поисков. Отсутствие однозначных выводов в финале его работы только подтверждает стремление оставить пространство памяти открытым, показав лишь индивидуальный путь воспоминания в матрице памяти.

Нам осталось поместить работу С. Баттьяни в последнюю концептуальную рамку: определить ее профиль — некоторое состояние

исторической памяти с вербализацией возможности перехода от одного состояния к другому в контексте иных динамичных смысловых систем, посредством которых выражается идентичность. Таковым, на наш взгляд, оказывается социальный феномен постпамяти.

Постпамять — термин, введённый в оборот М. Хирш для обозначения механизма передачи через поколения памяти об исторических событиях и факта переживания этого опыта, знакомого со слов других, как своего собственного¹³⁴. Постпамять нарушает линейное течение времени и событийную логику, создавая колебания между непосредственностью и отдалением, непрерывностью и разрывом. Тот факт, что человек постпамяти, начиная с определенного момента, живёт не своей жизнью, но непрожитыми жизнями реальных или воображаемых предков, является ключевым. В ситуации С. Баттьяни таким моментом-триггером стала газетная публикация. В тексте показано рождение свойственной постпамяти гиперфиксации на прошлом своей семьи, однако эта гиперфиксация не перерастает в миметическую связь, а, напротив, находит свое разрешение в ходе последовательной рефлексии.

Выбирая между тождеством и различием, С. Баттьяни отдаёт предпочтение последнему. Он не отождествляет себя ни с одним из родственников, несмотря на то что слепые зоны в их прошлом, по его мнению, оказывают осязаемое влияние на его жизнь. Как мы понимаем из текста, идентичность С. Баттьяни была сформирована в дискурсе эмиграции, который, в свою очередь, скрадывал дискурс жертвы — тягостное молчание его отца, ребенка войны и сына военнопленного. Но в отличие от отца, С. Баттьяни сознательно отказывается наследовать этому дискурсу, признавая его, но не отождествляя себя с ним. Так же он поступает и в отношении двух других дискурсов, проходящих сквозь текст его книги: дискурса палача и агрессора, связанного с фигурой тети Маргит (жена брата его деда и фактически глава семьи в эмиграции), и дискурса раскаяния перекрестных

¹³⁴ Hirsch M. The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust. N. Y., 2012.

дневников Маритты и Агнеш (его бабка и соседская девушка-еврейка). Любопытно, что в зеркале постпамяти, вызванной к жизни латентным дискурсом агрессора, этот голос-раскаяние звучит тайно, приглушенно и недоверчиво, в противовес дискурсу жертвы, звучащему в семье ярко и эмоционально.

В конечном итоге когнитивно-объяснительная цель предпринятого исследования выравнивает отношения между агентами дискурса, которые на протяжении всего текста остаются сугубо личными. С. Баттьяни устанавливает такие отношения различными способами: посредством свидетельств и документов заново знакомится с тетей Маргит, с помощью дневников узнает историю своей бабки Маритты, посещает места памяти, знаковые для деда-военнопленного, и расспрашивает о его судьбе отца, наконец, помимо изучения дневников, встречается с соседкой Маритты Агнеш и её семьей. И каждом из таких дискурсов постпамяти ключевую роль играет эмпатия, но не отождествление, дистанцирование, но не размежевание. На наш взгляд, именно межличностный подход позволяет состояться диалектике расколотого *cogito* и последовавшей за ней процедуре признания и прощения (хотя оно и не было вербализировано).

Последнее становится заметно в сравнении фигур С. Баттьяни и его отца, который на протяжении жизни устанавливает отношения, которые уместно отнести к лично-общественному типу, и потому рассматривает людей сквозь призму принадлежности к системе и в отношении к историческим событиям глобального масштаба: «"Это народное восстание, сказал он мне, в сущности было самым важным событием моей жизни". И добавил, что весь день просидел дома с горечью в сердце. "У меня внутри все обрывалось, ты этого не поймешь". <...> Если народное восстание 1956 года было важнейшим событием в его жизни, то чем же был я? Чем были мои братья?»¹³⁵. Интересно, что подобное поведение считается характерным в рамках профиля,

¹³⁵ Баттьяни С. И при чем здесь я? Преступление, совершенное в марте 1945 года. История моей семьи. СПб., 2021. С. 138.

выделяемого в градации поколений мемориальной культуры Германии А. Ассман. Отец автора с этой точки зрения является типичным представителем поколения коммуникативного замалчивания, как и большинство свидетелей войны.

В терминах Рикёра коммуникативное замалчивание связано с травмой и нарушением работы памяти, ситуацией, когда «...в архивах коллективной памяти накапливаются символические раны, требующие исцеления. Если говорить точнее, то, что в историческом опыте представляет собой парадокс, иными словами, избыточность памяти здесь и недостаточность памяти там, может быть истолковано в понятиях сопротивления, влечения к повторению...»¹³⁶. Внутренняя фиксация на событиях прошлого в ущерб формированию новых, в том числе и межличностных связей, совпадает с внешним вытеснением прошлого из вербального дискурса. Вытеснение прошлого проявляется не только в публичном молчании, но и, например, посредством строительства новых общественных институтов и установления таких институциональных связей, в которых повторение событий прошлого оказывается невозможным.

Однако различные профили — а значит, и разница в стратегиях обращения с памятью — рождают межпоколенческие мемориальные конфликты, подобные конфликту С. Баттьяни с отцом. Однако способность выстраивания межличностных связей с помощью диалектики *idem* и *ipse* позволяет если не преодолеть такой конфликт в полной мере, то нивелировать, установив понимание и исчерпав агонистический потенциал: «Я добрался аж до Сибири, чтобы понять, что против мировой истории, против всех войн, теснившихся у него в голове, я бессилен. <...> Мы не спорили друг с другом, говорили о том о сем — и уже не были теми магнитиками [отталкивающими друг друга]»¹³⁷.

¹³⁶ Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 116.

¹³⁷ Баттьяни С. И при чем здесь я? Преступление, совершенное в марте 1945 года. История моей семьи. СПб., 2021. С. 154.

Предпринятое С. Баттьяни расследование принадлежит системе действия: посредством его он возвращает семейной памяти утраченную полноту смыслов, разрешающую разнообразные стратегии памятования, но, что ещё важнее, — допускающую возможность терапевтического забвения и возвращения к подлинной реальности и собственной жизни.

5.2. Кейс Ф.-В. Штайнмайера: официальная память

Примером лично-общественных отношений между агентами высказывания будет служить выступление президента ФРГ Франка-Вальтера Штайнмайера, приуроченное к 80-й годовщине нападения Германии на Советский Союз 22 июня 1941 года, во время открытия выставки «Масштабы одного преступления. Советские военнопленные во Второй мировой войне» 18 июня 2021 года¹³⁸.

Статус мероприятия и центрального агента высказывания позволяет определить поле, в котором осуществляется дискурсивный акт, — это официальная память. Тем не менее внутри самого высказывания присутствуют отсылки к иным мемориальным полям: к семейной памяти русских и немцев, к официальной памяти государств, ранее входивших в состав СССР, к личной памяти Б. Попова, национальной памяти Германии. Представленные сценарии памяти реализуются различными способами, но их объединяет трагический тон в отношении событий общего прошлого, который является основой для взаимопонимания. Это позволяет говорить о едином и свободном дискурсивном пространстве, ограниченном реальными историческими обстоятельствами: Вторая мировая война является общепризнанной трагедией, историческая Германия — государством-агрессором, а значит, на апологетические высказывания по этим поводам налагается

¹³⁸ Штайнмайер Ф.-В. Речь Президента Федеративной Республики Германия Франка-Вальтера Штайнмайера по случаю 80-й годовщины нападения Германии на Советский Союз 22 июня 1941 г. [Электронный ресурс]. — URL: <https://germania.diplo.de/ru-ru/aktuelles/-/2466812> (дата обращения 08.11.2021).

конвенциональный запрет. Такая позиция в целом согласуется с первопринципом дискурсивной этики.

Речь — один из наиболее древних жанров высказывания. Во времена античности и Средневековья речь являлась предметом изучения риторики, теперь же самое пристальное внимание ей уделяет лингвистика и дискурс-анализ. Начиная с Э. Бенвениста, лингвистика вносит существенный вклад в теорию дискурса, обращая свое внимание не только на содержание высказывания (речевое или текстовое сообщение), но и на обстоятельства, его порождающие и сопровождающие. «В высказывании мы последовательно выделяем самый акт, ситуации, в которых он реализуется, средства его осуществления»¹³⁹, — все это составляет формальный аппарат высказывания.

Структура акта высказывания подразумевает нескольких актантов: прежде всего, субъекта, непосредственно производящего высказывание (адресант), а кроме того, лиц, косвенно принимающих участие в создании высказывания, поскольку оно обращено именно к ним (адресаты). Такие адресаты могут быть названы совысказывающимися субъектами, характер участия которых варьируется в спектре от пассивного реципиента до активного собеседника. В этическом плане характеристики актантов указывают на степень реализации принципов свободы и ответственности дискурса, организующегося вокруг высказывания. Средства осуществления высказывания также сопряжены с принципами свободы и ответственности, тогда как ситуации, его сопровождающие, служат первым шагом к реализации принципа непротиворечивости между актом и содержанием высказывания.

В нашем случае субъектом высказывания выступает Ф.-В. Штайнмайер, президент Федеративной Республики Германия. Его официальный статус в структуре власти имеет первоочередное значение: Федеративная Республика Германия является парламентской республикой, где федеральный президент обладает прежде всего представительско-дипломатическими и некоторыми исполнительными функциями. Отсутствие

¹³⁹ Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 313.

более серьезных политических полномочий, в том числе законодательных и судебных, определяет довольно высокую степень свободы дискурсивного пространства, формирующегося вокруг его высказывания, а официальный статус влечет за собой не только моральную, но и правовую ответственность.

Другими актантами высказывания выступают адресаты, их характеристика также служит критерием дискурсивной свободы. В нашем случае круг адресатов довольно широк: ими являются все слушатели речи — непосредственные свидетели открытия выставки, а также зрители и читатели по всему миру. Мы же, отметив, что президент Ф.-В. Штайнмайер обращается как к народу Германии, так и к мировому сообществу, выделим два уровня адресатов — внутренний и внешний. С точки зрения этики отношения между актантами внутреннего уровня носят более статичный, закрытый характер, участие совысказывающихся субъектов в формировании дискурса минимально. Несмотря на то что речь является одним из самых демократичных жанров, в этом акте ее сильные стороны нивелируются патерналистской риторикой, выраженной в тексте высказывания частым употреблением местоимения «мы». Здесь осуществляется консолидация между адресантом-президентом и адресатом-народом, что позволит им на внешнем уровне образовать единый субъект высказывания по отношению к иному совысказывающемуся субъекту — мировому сообществу, а также в сильной позиции принять к исполнению принцип ответственности. Отношения между актантами внешнего уровня, который представлен оппозицией «Германия — мировое сообщество», напротив, характеризуются большей свободой, а формирующееся здесь дискурсивное пространство стремится к децентрации и открытости.

Ситуацией осуществления высказывания с точки зрения пространственной локализации является музейная экспозиция «Масштабы одного преступления. Советские военнопленные во Второй мировой войне», организованная в Берлине, а с точки зрения темпоральности — восьмидесятая годовщина нападения Германии на Советский Союз 22 июня 1941 года.

Однако отметим, что при расширенной трактовке понятия дискурса музейное пространство может представлять собственную дискурсивную модель, и тогда речевой акт будет служить ее вербальным сопровождением и сам окажется всего лишь обстоятельством визуального высказывания. Возможность такой вариации сообщает системе гибкость: она может быть более или менее откровенной в зависимости от того, эксплицитен или имплицитен смысл — является речевой акт самим высказыванием или его обстоятельством. В центре нашего рассмотрения находится речевое высказывание — система эксплицитно откровенная, тогда как экспозиция представляет собой «доказательную базу» на рациональном (представленные факты) и эмоциональном (эстетические решения) уровнях.

Анализ ситуации высказывания в составе формального аппарата приближает нас к концепту средств передачи. В нашем случае это непосредственно речь, произнесенная по случаю памятной даты, отвечающая критерию эмоциональности и исполняющая функцию интеграции — как национальной, так и глобальной. Кроме того, это речь, высказанная в поддержку открывающейся выставки — музейной экспозиции, которая, в свою очередь, пользуется иными средствами трансляции прошлого: здесь превалирует эстетически-экспрессивный способ репрезентации, функционально апеллирующий к воображению зрителя. Отметим, что Дж. Олик прямо заявляет: «Музеи и речи не только обладают разным влиянием, но и конструируют разные типы прошлого, более или менее включающие разные версии, более или менее прямолинейные, более или менее вызывающие воспоминания, более или менее гибкие»¹⁴⁰. Сочетание речи и экспозиции оказывается довольно узким пространством: оно стимулирует воображение и запускает механизм консолидации, но оставляет мало места для самостоятельной рефлексии. Такая стратегия характерна для поля официальной памяти, в структурном плане она является маркером идеологии,

¹⁴⁰ Олик Дж. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 1. С. 53.

требующим повышенного внимания к содержанию высказывания, его целям и мотивам.

Разрешить эти опасения можно, обратившись к концепту профиля и рассмотрев дискурсивный акт в контексте длительной традиции немецкого коммеморативного дискурса. Высказывание Ф.-В. Штайнмайера в целом развивает идею исторической ответственности, которая долгое время оставалась предметом ожесточенных споров внутри немецкого общества. А. Ассман, указывает три периода в развитии коллективной памяти, которые обуславливают своеобразное отношение каждого поколения к исторической ответственности. Это период «коммуникативного замалчивания» 1960–1970-х, период «политики сожаления» (осмысление национализма и уникальности Холокоста, препятствование банализации преступлений национал-социалистического режима), в ходе которой создается образ «моральной нации» 1980-х, и современный период «нового недовольства мемориальной культурой».

Традиционная для немецкой мемориальной культуры тема ответственности продолжает звучать и в высказывании Ф.-В. Штайнмайера, но следует заметить, что на разных уровнях высказывания эта ответственность оказывается различной. Во внутреннем сообщении речь идет об исторической ответственности, тогда как на внешнем уровне внимание уделяется ответственности социально-политической. Если историческая ответственность является локальной, компактной, частной — и имманентной одному государству, которое имеет дело с собственным историческим наследием, то социально-политическая предполагает разделение этого наследия и ответственности между всеми участниками глобального внешнего дискурса.

Несмотря на то что внутренний уровень высказывания в силу исторического наследия все еще тесно связан с эмоциональной линией «политики сожаления» и его девизом «Помнить, чтобы никогда не забывать», внешний уровень абстрагируется от национально-государственной

преемственности, предлагая всему мировому сообществу рационально разделить ответственность за будущее. Немецкий народ включен в глобальное сообщество, а значит, в равной мере принимает на себя как историческую, так и социально-политическую ответственность. Однако историческая ответственность первична по отношению к социально-политической, потому переход от одного вида ответственности к другому осуществляется как право и обязанность свидетельства на основе собственного опыта или опыта предыдущих поколений. Иными словами, эмоциональная индивидуально-личная память опосредует рациональную коллективно-институциональную память, а историческая ответственность за события прошлого оказывается только вектором к социально-политической ответственности за будущее. Это заметно на сквозном для всей речи примере военной судьбы и послевоенной гражданской деятельности Бориса Попова: «Однажды, отвечая на вопрос берлинского школьника о том, что он чувствует, вспоминая годы своего плена, Борис Попов сказал: „Возникает вопрос: не пора ли человечеству принципиально отказаться от войны и перейти к отношениям взаимного уважения, в которых все даже самые сложные вопросы разрешаются мирным путем?“»¹⁴¹.

Речь, произнесенная Ф.-В. Штайнмайером, в отличие от предыдущего примера, не является индивидуальным творческим актом воспоминания, но очерчивает мемориальное пространство в локальном (национальном) и глобальном (общемировом) масштабе. Такое пространство по своей сути является системой, нацеленной на производство единого смысла: «Никогда больше», а сам лозунг представляет собой перформативное высказывание и подразумевает перманентное преобразование действительности, без которого становится бессмысленным. Значит, Ф.-В. Штайнмайер призывает национальное и мировое сообщества к поступкам, утверждающим этот смысл.

¹⁴¹ Штайнмайер Ф.-В. Речь Президента Федеративной Республики Германия Франка-Вальтера Штайнмайера по случаю 80-й годовщины нападения Германии на Советский Союз 22 июня 1941 г. [Электронный ресурс]. — URL: <https://germania.diplo.de/ru-ru/aktuelles/-/2466812> (дата обращения 08.11.2021). С. 9.

Такие поступки содержательно неопределенны, в речи не приводятся конкретных примеров надлежащего памятования, однако существенным оказывается запрет на перформативное противоречие, который позволяет ясно отделять допустимые стратегии утверждения смысла от недопустимых.

5.3. Кейс К. Люгера: контрпамять

Чтобы продемонстрировать на примере отношения между сообществами, мы обратимся к анализу мемориального конфликта вокруг памятника Карлу Люгеру в Вене, который являет собой монументальное воплощение трудного прошлого. Бронзовая фигура недвусмысленно свидетельствует о временах триумфа Люгера, тогда как актуальные споры отражают раскол, который претерпел прежний героический образ с течением времени. В XXI веке репутация отца современной Вены была омрачена подозрениями в антисемитизме, и среди жителей города развернулась масштабная дискуссия о судьбе памятника и роли памяти.

Полею для этого конфликта является контрпамять, точнее — борьба между дискурсами памяти за то, чтобы являться официально признанным канонem. Любопытно, что городское пространство здесь представляет собой пространство дискурсивное, а молчаливые памятники обладают скрытой речью — через них говорят предшествующие поколения, с которыми спорят и которые защищают современные горожане. С этой точки зрения появление памятников на городских улицах обусловлено правилами некоторого доминантного (или бывшего доминантным на момент установки памятника) дискурса, стремящегося к контролю над пространством и временем. Спустя десятилетия прежде доминантный дискурс оказывается вытеснен на окраины, но его вербальные воплощения все ещё служат свидетельствами былого величия и выступают с его апологией, а потому вызывают опасения у нового доминантного дискурса.

С точки зрения концепта средства передачи памятник представляет собой место памяти и относится к эстетически-экспрессивным способам

трансляции прошлого, призванным стимулировать воображение в строго определенном русле — отражать честь и славу господствующего дискурса. Это не удивительно, официальная память, обычно существующая в качестве идеального нарратива, непосредственно влияет на организацию материального общественного пространства: от архитектурного стиля городов до уличного граффити. Однако официальная память с момента установления памятников претерпела существенные изменения, а сообщение, заложенное в них, — нет, и средство передачи продолжает транслировать это сообщение с прежней убедительностью.

Еще М. Хальбвакс обратил внимание: от эксплицитно выраженной мемориальной составляющей зависит, что будет помнить общество, для которого такое пространство окажется непосредственной средой обитания. В дальнейшем морфология мемориального материального пространства получила особое развитие в концепции «мест памяти» П. Нора, который критически переосмыслил идеи Хальбвакса в духе знаковой теории¹⁴². Местом памяти выступает материальный (иногда — духовный, но вербально выраженный) объект, специально означенный некоторым сообществом. В результате такой процедуры смысл объекта удваивается: к функциональному или бытовому значению добавляется особое символическое, по своим характеристикам близкое к религиозному, а сам объект теперь относится сразу к двум измерениям: миру профанного (исторического) и миру сакрального (вечного).

В теориях Хальбвакса и Нора намечена оппозиция между стихийным и целесообразным воплощением памяти в окружающем пространстве, и каждый из исследователей акцентирует внимание на одном из элементов, исподволь допуская присутствие другого. Мы же специально заострим внимание на этой двойственности. Так, в отличие от стихийно означенных мест памяти, памятники представляют собой место специально организованное, сакральное по своей задумке, стремящееся исключить двусмысленность. Тем интереснее,

¹⁴² Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память. СПб., 1999.

что со временем у памятников также появляется второе измерение: изначально созданные как символические объекты, призванные защитить своих героев от силы забвения, постфактум памятники в городском пространстве получают дополнительную профанную — чисто топографическую — функцию. Именно профанная функция позволяет памятниками скрываться у всех на виду.

Такое размывание сакрального компонента с течением времени отмечает Р. Музиль. По его мнению, памятники, призванные увековечить ключевые общественные и исторические события, более не исполняют своей функции¹⁴³. Если раньше их появление на улицах и площадях становилось диковинным событием и обращало на себя всеобщее внимание, то сегодня они растворились в городском пейзаже. Статика фигуры сковывает смысл и устанавливает дистанцию, которая из почтительной со временем превращается в индифферентную, повергая былых героев в пучину прилюдного забвения. Если последнее верно, то общественное пространство на дистанции естественным образом освобождается от доминантного дискурса и порывает со всякой целесообразностью, но так ли это?

А. Ассман, например, полагает, что Музиль недооценил потенциал памятников: невидимые в динамике городской жизни, они не исчезают из поля зрения окончательно, а просто подчиняются иному темпоральному режиму¹⁴⁴. Изначально приписанные к миру вечному, они существуют в циклическом времени, то есть становятся центром социальной или культурной жизни по определенным датам и в организованных вокруг них особых ритуалах. Это означает, что памятники являются не только общим местом на топографической карте местности, но и частью общей идентичности в сознании людей.

Однако некоторые памятники действительно выпадают из сферы общественного внимания. Это происходит, например, когда утрачивается

¹⁴³ Музиль Р. Памятники // Музиль Р. Малая проза: Избранные произведения в 2-х т. Т. 2. М., 1999. С. 133–136.

¹⁴⁴ Ассман А. Формы забвения // Забвение истории — одержимость историей. М., 2019. С. 60–65.

ритуальная традиция их почитания, обрывается связь с сообществом, которому был адресован императив памяти, или идейная составляющая перестает быть актуальной и адекватной настоящему моменту — другими словами, когда дискурс, означивший памятник, перестает быть доминантным. Такие памятники, по мнению Ассман, подвергаются селективному забвению — забвению, стирающему неактуальные следы прошлого в настоящем. Всего же она выделяет семь форм забвения, группируя их по принципу положительного, отрицательного и нейтрального влияния на общество¹⁴⁵.

Так, автоматическое забвение представляет собой неоспоримый факт, согласно которому для будущих поколений многообразие опыта настоящего будет утрачено — случайным образом, как утрачивается с течением времени ряд воспоминаний, старых писем или мелких вещей. Сберегающее забвение стремится дать вербально или материально выраженному опыту отсрочку, помещая его в архив; архивные материалы, спасенные от худшей участи, подобно обитателям чистилища, находятся в ожидании того, кто актуализирует их в настоящем. Для коллективных институтов с их стремлением к контролю, выстраиванию иерархий и постоянной сортировке характерно забвение селективное — покрывающее факты, ускользнувшие от учета и вытесненные на периферию общественного взгляда. Эти формы образуют триаду нейтрального забвения.

Карающая форма возникает вследствие неравномерного распределения власти, когда один из участников отношений осуществляет символическое уничтожение другого посредством репрессий или цензуры. Охранительное и совиновное забвение представляет собой единую форму, позволяющую проблемным лицам ускользать от закона или морального осуждения при совокупном бездействии общества. Эти формы составляют группу отрицательного забвения, практики которого влекут за собой негативные для общества последствия. И напротив, забвение может принимать желательные формы, когда является способом расчистки прошлого и формирования *tabula*

¹⁴⁵ Там же. С. 28–60.

гаса для скорейшей интеграции общества (конструктивное забвение) или же когда имеет место умиротворение проработанного прошлого (терапевтическое забвение).

Заметим, однако, что классификация не является жесткой, поскольку забвение амбивалентно по своей сути и между его формами возможен переход. Например, селективное забвение в классификации А. Ассман является нейтральным — оно не преследует определенных социальных или политических целей, а потому является естественным регулятором исторических процессов. Однако эта форма забвения в отношении памятников, так или иначе связанных с трудным прошлым, представляет собой скорее бомбу с часовым механизмом, заложенную в основании общественного спокойствия. В нашем случае это означает, что нейтральность селективного забвения памятников оказывается поставленной под вопрос — увековеченная в памятнике фигура трактуется как подчиненная иной, охранительно-совиновной, — негативной форме забвения. Со стороны обвинения дискурс, означивший памятник, признается не утраченным, а поддерживающим свое существование в скрытой форме, по-прежнему претендующим на доминирующие позиции, а потому опасным и требующим окончательного устранения. Таким образом, фигуры прошлого, укорененные в городских пространствах, становятся предметом конфликтов настоящего, их вербализацией и материализацией.

Ситуация, сложившаяся вокруг памятника Карлу Люгеру, служит у А. Ассман примером селективного забвения. Люгер занимал пост венского бургомистра в начале XX века — в тот период, когда город по праву считался центром экономической и культурной жизни Европы. Памятник, установленный в центре одноименной площади в 1926 году, представляет собой типичный образец монументального искусства того времени — постамент украшен барельефами, отражающими основные достижения времен правления Люгера, и аллегорическими скульптурами венцев, способствовавших возвышению города; венчает композицию бронзовая

фигура бургомистра, радеющего за судьбу Вены, — обе его руки прижаты к сердцу. Таким образом, патерналистский жанр, в котором исполнен памятник, практически не оставляет свободы интерпретации и воплощает собой однозначное высказывание: Люгера следует почитать как героя, символического отца всех горожан.

Мы полагаем, что дискуссии вокруг памятника Люгеру следуют логике эмансипационных движений контрпамяти. Именно через это понятие мы определим профиль ситуации. В 2009 году инициативная группа проблематизировала фигуру Люгера и поставила вопрос о правомерности присутствия памятника ему в городском пространстве современной Вены. Основным направлением критики стали традиционные для начала XX века популистские стратегии, которых придерживался Люгер в ходе своей предвыборной кампании. Краеугольным камнем в спорах о личности Люгера остается его позиция по вопросу антисемитизма. Очевиден тот факт, что Люгер использовал антисемитскую риторику для завоевания симпатий избирателей, однако многие исследователи сходятся во мнении, что эта позиция носила лишь номинальный и инструментальный характер: «Вскоре стало очевидно, что, особенно в Вене, любая политическая группа, которая хотела обратиться к мелкой буржуазии, не имела шансов на успех без антисемитской платформы. <...> Однако, восторженная дань, которую Гитлер заплатил ему [Люгеру], не кажется оправданной, поскольку евреи не пострадали при его администрации»¹⁴⁶. Схожей позиции придерживается и С. Цвейг, проводя строгую линию разграничения между популизмом и последующими антисемитскими идеями в рамках национал-социализма, называя администрацию Люгера по отношению к евреям «безукоризненно справедливой и даже образцово демократической»¹⁴⁷. И все же фигура Люгера с сегодняшней точки зрения проблемна: Люгер не являлся идейным антисемитом, но оказал прямое содействие этой доктрине, сделав

¹⁴⁶ Poliakov L. The History of Anti-Semitism, Vol. 4: Suicidal Europe, 1870–1933. Philadelphia, 2003. P. 24.

¹⁴⁷ Цвейг С. Вчерашний мир. М., 1991. С. 88.

номинальный антисемитизм социально приемлемым феноменом, который вошел в легальную политическую жизнь Австрии. И хотя Люгер ограничивался только популистской риторикой, это не помешало впечатленному величию Вены юному Гитлеру избрать его в качестве ролевой модели¹⁴⁸.

Между героизацией и демонизацией одного и того же образа оказалось слепое пятно длиной в восемь десятков лет. С момента установки и до окончания Второй мировой войны монумент служил вместилищем почитанию памяти Люгера, а после 1945-го постепенно подвергся селективному забвению. Однако как столь заметная личность могла более чем на полвека быть вытеснена из активной памяти горожан, сохраняя зримое присутствие? Ассман полагает, что для послевоенной немецкоязычной Европы оценка деятельности Люгера не была первостепенной задачей — он терялся в тени однозначных преступников. Завершение Нюрнбергского процесса ознаменовало возможность обращения к будущему путем окончательного разрыва с тягостным прошлым. Последнее становилось историей и служило предметом лишь профессионального интереса. Так Люгер стал частью процесса историзации и выпал из актуального общественного дискурса. Но если для послевоенного поколения он являлся компромиссной фигурой, не препятствующей строительству желанного будущего, то сегодня, когда это будущее наступило, а из публичного пространства пропало чувство личной вины и причастности, вопрос о мемориальном наследии стал особенно остро.

Современное общество задается вопросом о том, является ли выпадение из активной памяти послевоенного поколения имени Люгера действительно забвением селективным или представляет собой результат работы охранительно-совиновного забвения. Такая постановка проблемы демонстрирует мгновенный переход не только от нейтрального тона к негативному, но и от фактического фокуса рассмотрения к ценностному, от

¹⁴⁸ Gröller H. D. The many facets of the Karl Lueger personality cult // Handbook for a Redesign of the Lueger Monument. Wien, 2011. Pp. 18–20.

сущего к должному. Памятник представляет собой фиксацию сущего, некоего факта реальности: историческое существование и заслуги Люгера воплощены в бронзе, но вместе с фактами сущего нашли свое проявление вечные ценности, внушающие должное: отеческая забота о городе Люгера, благотворительность и внимание к проблемам населения. Критическое же движение настоящего пользуется планом должного, чтобы указать на темную сторону того же сущего — ценности были достигнуты морально сомнительными средствами популизма и империализма. Эта иная, «темная» ассоциация видится критике настолько прочной, что фигура Люгера представляется скрытым памятником порокам прошлого, с которыми настоящее не хочет иметь никаких дел. Как видно, именно превалирующий компонент должного находится в центре проблемы и требует проработки, которая, на наш взгляд, начинается с возвращения и восстановления в правах сущего как полноценного вместилища амбивалентного образа, а не одной из его сторон. Именно эта принципиальная двойственность должна найти симметричное применение на практике.

Венская инициативная группа обратилась к демократическому механизму. Вопрос о сносе памятника не получил поддержки, более целесообразной показалась работа с его смысловым планом, а потому был организован конкурс проектов по трансформации памятника Люгеру, объединивший более двухсот участников. Комиссия, в составе которой находилась также и Ассман, присудила победу К. Видалю, предложившему минималистское решение¹⁴⁹. Согласно его идее, постамент памятника должен быть наклонен на несколько градусов: это позволит устранить статичность восприятия — композиционный изъясн улавливается мгновенно, но для установления причин требуется несколько минут и зрительское внимание¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Wihlidal K. Schiefelage // Handbook for a Redesign of the Lueger Monument. Wien, 2011. P. 149.

¹⁵⁰ Assmann A. A. Wake-up Call in the Heart of the City: Interventions Concerning the Karl Lueger Monument in Vienna // Handbook for a Redesign of the Lueger Monument. Wien, 2011. Pp. 61–68.

Заметим, что в этом случае трансформация памятника представляет собой дискурсивный акт — смену вербального сообщения благодаря трансформации жанра высказывания. Так, сугубо эстетическими средствами, обыгрывается шаткое положение человека в истории: весомая основательность традиционалистских установок и расхожий популизм ещё послужат возвышению и Карла Люгера, и самой Вены, но, гипертрофированные и воспринятые широкими массами всерьез, приведут к общемировой трагедии. Памятник теперь указывает не на величие вечных ценностей, но на неизбежное соседство вечного и исторического, причудливые трансформации ценностных установок во времени и сложности в подсчёте последствий. Благодаря наклону амбивалентное существо вновь проступает в сакральном должном, побуждая к рефлексии не только над прошлым, но и над настоящим.

Итак, в нашем третьем примере сам памятник Карлу Люгеру оказывается дискурсивным актом, нацеленным на производство смысла. До тех пор, пока памятник занимает свое место, адресантом заложенного в нем сообщения является каждое современное памятнику поколение горожан, а адресатом — каждое последующее поколение. Мемориальный конфликт возникает в моменте, когда очередное поколение отказывается далее осуществлять дискурсивный акт, поскольку не согласно с транслируемым сообщением. Консенсуальное решение касательно трансформации памятника, выработанное в результате общественной дискуссии, представляет собой искомый творческий акт — реальное преобразование действительности. Но что ещё важнее, планируемая трансформация не только подрывает прежний смысл, но и отказывается закреплять за памятником какой-либо единый смысл вообще. Напротив, теперь фигура Люгера служит примером рассеяния смысла, его неоднородности и амбивалентности. Таким образом, один акт индивидуации по снятию фиксированного смысла должен подтолкнуть к ансамблю множества других актов индивидуации по формированию иных допустимых смыслов.

Заключение

В центре нашего внимания на протяжении всего исследования находилась историческая память — социальный феномен, к которому в повседневной жизни применимо рассуждение Августина о времени: «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю»¹⁵¹. Историческая память различными исследователями определяется как целостный социальный институт или случайный набор социальных практик, как коллективное сознание или продукт идеологии, как необходимая рамка социума или как досадная преграда на пути к объективному знанию. Границы термина размываются в ряду близких понятий: коллективная и социальная, культурная и национальная память, контрпамять и постпамять, традиция и миф.

На законодательном уровне закрепляется необходимость защиты исторической памяти¹⁵², повсеместно регистрируются случаи недостатка или избытка исторической памяти, звучат обвинения в исторической амнезии или невыученных уроках истории. Историческая память стоит на страже базовых ценностей, но в то же время сама признается такой ценностью. Конфликты мнений в сфере исторической памяти обращаются к моральной аргументации и активно задействуют соответствующую терминологию, в короткие сроки преодолевая расстояние между конкретным событием и абстрактными категориями.

Историческая память сама по себе во многом остается неуловимой, именно поэтому настоящее исследование обращается к семиотической оптике с присущей ей идеей удвоения мира и методологической парадигме трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля в частности. Такой подход обнаруживает историческую память опосредованно — через присутствие в исторической культуре разнообразных следов её работы. Мы определили

¹⁵¹ Блаженный Августин. Исповедь. СПб., 2013. С. 183.

¹⁵² Конституция Российской Федерации, статья 67.1.

историческую память как форму производства, трансляции и актуализации культурных смыслов, обеспечивающую их функционирование в пространстве исторически определённой культуры, то есть культуры, опирающейся на своё прошлое.

Характеристики ключевого понятия задали ракурс нашей работе. Ж. Делёз и Ф. Гваттари полагали основной задачей философии производство концептов в пространстве между хаосом и мнением, а само занятие сравнивали с ловлей рыбы сетью¹⁵³. Следуя этой логике, мы указали целью исследования определение концептуальных рамок для этического анализа исторической памяти, — поиск её этического измерения. Так работа оказалась подчинена теоретико-методологической перспективе, максимально дистанцирующейся от конкретного содержания исторической памяти. Потому в своих рассуждениях мы обращались в основном к методологическим программам, среди авторов которых М. Хальбвакс, Я. Ассман, Э. Дюркгейм, Р. Барт, К.-О. Апель, Ю. Хабермас, М. Фуко, П. Рикёр и Дж. Олик.

Первая глава посвящена анализу особенностей исследовательского объекта в контексте этической проблематики. Историческая память рассматривается в оптике различных исследований как классических, так и современных (М. Хальбвакс, М. Блок, Я. Ассман, П. Нора, А. Ассман и др.). Такое многообразие подходов объясняется внутренней противоречивостью исторической памяти. Ставится вопрос о возможности нахождения общей теоретической рамки, которая была бы в состоянии объяснить такие противоречия. Обсуждается возможность рассмотрения исторической памяти в рамках семиотического подхода, отвечающего методологической парадигме трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля. Раскрывается проблема онтологического статуса прошлого как объекта исследований памяти. Двойное решение этой проблемы приводит к амбивалентности внутри системы: историческая память допускает как гетерогенную, так и гомогенную трактовку. Мы находим проявление такой амбивалентности в дихотомии

¹⁵³ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 232–254.

социокультурного (Э. Хобсбаум, Б. Андерсон и др.) и политико-правового подходов (Т. Адорно, Ю. Хабермас и др.).

Во второй главе получила развернутую аргументацию выдвинутая ранее гипотеза амбивалентности. В соответствии с поставленными задачами мы классифицировали историческую память и рассмотрели свойственную ей проблему амбивалентности, а также продемонстрировали этические следствия этой проблемы.

С точки зрения социокультурного подхода историческая память и связанная с ней регуляторная система раскрываются как системы смысла. Социокультурный подход является материнским для исследований памяти в целом и развивается в традиции социологического реализма Дюркгейма. Память здесь трактуется онтологически: она обладает статусом социального факта, получает эссенциальные характеристики, наделяется системообразующими свойствами и обладает универсальным описательным потенциалом. Социокультурному подходу наиболее близка концепция социологии морали, базирующаяся на принципах индуктивного трансцендентализма и универсализма. Анализ концепции показывает, что реорганизация виртуальной модели кантовской морали, попытка вернуть её основание в реальный мир и приписать обществу приводят к негативным последствиям.

С точки зрения политико-правового подхода историческая память и связанная с ней регуляторная система раскрываются как системы действия. Политико-правовой подход осваивает исследовательское пространство памяти с определенными практическими целями, а потому память здесь выступает либо в качестве инструмента, либо в качестве объекта политической деятельности. Той же логике, на наш взгляд, следует этика прав человека — сравнительно молодая этическая концепция. Она базируется на нескольких ценностях, которые возводятся в абсолют и служат минимальной нормой. Сквозь призму минимальных норм рассматриваются конкретные акты и принимаются решения, на их основании создаются предписывающие

некие принципы поведения кодексы. Потому мы относим этику прав человека к практико-ориентированным этическим концепциям. Анализ концепции показывает, что в данном случае ценностная этика трансформируется в нормативную посредством универсализации своих утверждений, но, не являясь таковой изначально, утрачивает свои сильные стороны.

Антиномия между социокультурным и политико-правовым подходами заключается в том, что оба они апеллируют лишь к одному из аспектов исторической памяти, рассматривая последнюю либо как систему смысла, либо как систему действия, а потому не могут быть признаны релевантными объекту исследования в целом. Однако предложенная Р. Бартом гипотеза об амбивалентности как ключевой характеристике семиотических систем добавляет исследованию социально-критический ракурс, обращаясь к проблеме идеологии. Избежать идеологического воздействия и амбивалентности двух этических стратегий должна помочь самосозидательная деятельность — индивидуальный моральный акт, обращенный как к системе смысла, так и к системе действия. Чтобы рассмотреть возможность такого акта в рамках исторической памяти, мы предположили наличие интегрального этического пространства, построенного по принципам этики дискурса.

Третья глава посвящена анализу принципов этики дискурса и трансформации этой теории относительно нашего исследовательского объекта — исторической памяти. В соответствии с поставленными задачами мы проанализировали теоретические положения этики дискурса и соотнесли с ними реконструированную нами ранее систему теоретических положений исторической памяти, рассмотрели возможности построения этики исторической памяти на основании этики дискурса.

Этика дискурса рассматривается нами в четырех аспектах: деонтологическом, универсалистском, процедурном и когнитивистском. Она представляет собой моральную теорию, в которой кантовский трансцендентализм трансформирован посредством философии языка. Этика

дискурса предполагает двухчастную структуру. В части А задаются условия и приводятся характеристики идеального дискурсивного сообщества, разрабатываются нормативные правила для его регуляции. Часть Б, напротив, ориентирована на реальные дискурсивные сообщества, для которых идеальное дискурсивное сообщество с его сводом правил является лишь абстрактным ориентиром. Делается предположение о том, что этика дискурса на разных уровнях может быть согласована как с принципами социологии морали, так и с принципами этики прав человека. Иными словами, этика дискурса в такой трактовке оказывается интегральной системой, с одной стороны, допускающей производство смысла, а с другой — позволяющей преобразовательные действия.

Потому нам представляется возможным рассмотреть ее в качестве интегральной теории, показав, как отдельные положения этики дискурса коррелируют с отдельными положениями и социологии морали, и этики прав человека. В случае с частью А этики дискурса и социологией морали представлен компаративистский анализ двух вариантов трансцендентализма. Обсуждается роль общего для концепций кантианского наследия и различия в его трансформациях. Онтология и эпистемология Э. Дюркгейма сравнивается с трансцендентальной программой обоснования этики дискурса К.-О. Апеля, представленного в части А. Стратегии аргументации этих позиций оказываются довольно близки, несмотря на содержательные расхождения, что и создает возможность для интеграции. В случае с частью Б этики дискурса и этики прав человека рассматривается понятие прагматизма, к логике которого апеллируют обе теории. На примере концептуальных построений Ю. Хабермаса и С. Бенхабиб демонстрируются возможности прямого сопряжения этики дискурса и этики прав человека. Представлена также критика этих построений с точки зрения программных положений трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля. В качестве одной из альтернатив рассматривается концепция Ш. Муфф.

Четвертая глава посвящена нахождению собственных принципов этики исторической памяти, согласующихся с основаниями трансцендентальной прагматики — более широкой исследовательской парадигмы, материнской в том числе и для этики дискурса. В соответствии с поставленными задачами мы указали принципы этики исторической памяти с точки зрения значимых для неё онтологической и методологической исследовательских перспектив, а также рассмотрели действие этих принципов в рамках процессо-реляционной методологии.

С нашей точки зрения, онтологические аспекты исторической памяти оказывают непосредственное влияние на построение этической системы. Проект трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля предполагает особую онтологическую парадигму современности, центральное место в которой отведено понятию дискурса. Анализ нескольких подходов к определению дискурса позволяет сделать вывод, что расхождения в характеристиках этого понятия оказывают существенное влияние на последующее построение моральной теории. В свете постструктуралистского понимания дискурса и эпистемологической программы Фуко, а также его идеи исторического а priori, предполагается, что этика исторической памяти представляет собой особый посткантианский проект. Лишившись автономии универсального основания, такая этика оказывается этикой процессов и переходов.

Методологические аспекты этики исторической памяти также важны при проведении этического анализа, потому мы отдельно рассмотрели процессо-реляционную методологию исторической памяти Дж. Олика. Для нас особенно важна его связка объяснительных концептов (поле, средство передачи, жанр, профиль), с помощью которой можно продемонстрировать, как, в соответствии с указанными ранее онтологическими аспектами, процессо-реляционная методология позволяет рассматривать историческую память системно, однако не в виде состоявшегося факта, а в процессе перманентного становления со свойственной ему изменчивой объективностью и обновляющимся истинностным статусом.

Кроме того, в главе были представлены пролегомены к методологической программе этической экспертизы исторической памяти. На наш взгляд, процессо-реляционная методология Дж. Олика и используемая в ней концептуальная сеть (поле, средство передачи, жанр, профиль) могут получить этическое толкование и служить парадигмальными категориями в этике исторической памяти. Если этика дискурса в основе этики исторической памяти обеспечивает условия для таких построений, то этико-антропологические концепции П. Рикёра помогают специализировать метод, приблизив его непосредственно к предмету исследования. Идея Рикёра о диалектике расколотого *cogito* как фундаментальной характеристике существования человека в дискурсивном пространстве вторит семиотической логике культуры в целом и исторической памяти в частности. Таким образом, этическое измерение исторической памяти представляет собой концептуальную матрицу, в рамках которой может быть осуществлен уникальный акт, позволяющий преодолеть свойственные системе антиномии и нейтрализовать этическую амбивалентность.

Проведенное теоретическое исследование позволило нам сформулировать определение: этика исторической памяти — это ценностно-нормативная система, направленная на формирование непредопределённо-вариативного мемориального поля, открытого для осуществления индивидуально-ответственных актов в контексте уникальности бытия их акторов.

Пятая глава призвана продемонстрировать практическую значимость теоретических построений. Для этого мы применили процессо-реляционный метод этической оценки исторической памяти к некоторым дискурсивным практикам, осуществленным в рамках урегулирования различных мемориальных конфликтов, и с его помощью показали, каким образом индивидуальный дискурсивный акт способен стать также и индивидуальным моральным актом. В качестве примера применения методологии мы рассмотрели три ситуации, соответствующие трем типам взаимодействия

между агентами дискурса в рамках исторической памяти. Межличностные отношения иллюстрирует расследование темных мест в памяти одной семьи, изложенное в репортаже С. Баттьяни «И при чем здесь я?». Мемориальная речь президента ФРГ Ф.-В. Штайнмайера является примером лично-общественных отношений в области исторической памяти: высказанная одним человеком, она обращена к памяти одновременно и локального, и глобального сообщества и на разных уровнях раскрывает идею ответственности. Наконец, отношения между сообществами представлены в рамках дискуссии вокруг памятника К. Люгеру в Вене, которая обнажила межпоколенческий мемориальный конфликт.

Примеры призваны продемонстрировать широту исследовательского пространства, открытого предложенному методу, а также гибкость и возможность точечного применения и регулировки. Они показывают, как в различных затруднительных случаях конфликты в области исторической памяти могут быть урегулированы или предотвращены с помощью определенных стратегий воспоминания в осмысленном, свободном и ответственном поступке.

Специализированный нами вариант процессо-реляционной методологии позволяет подняться над конфликтным полем фактического содержания исторической памяти, а потому представляется нам наиболее эффективной стратегией оценивания поступков в указанной сфере. Содержание исторической памяти предстает объектом этической экспертизы и располагается на другом уровне теории, в то время как мы ищем условия возможности проведения такой экспертизы. Здесь мы следуем за мыслью К.-О. Апеля, который считает, что этика дискурса проводит трансцендентально-прагматический курс. С этой точки зрения неверно было бы апеллировать к конкретным ценностям, но только к единой цели — максимально широкому консенсусу, так же как неверно было бы выводить ряд практических правил из абстрактных принципов. Концепция лингвистического трансцендентализма, дополненная идеей об историческом априори, предстает этическим

измерением исторической памяти, пространством, в котором возможен преобразовательный поступок — свободный и ответственный творческий индивидуальный акт. Соответственно, акт, совершаемый в таком пространстве, не может быть предопределен как моральный, но может стать таковым в процессе реализации и получить этическую оценку с точки зрения понятия об идеальном дискурсивном сообществе и определяющих его нормах.

Список литературы

1. Авдеева И. А. Аксиологические парадигмы исторической ответственности // Вестник Бурятского государственного университета. 2020. № 4. С. 68–76.
2. Адорно Т. *Minima Moralia*. Размышления из поврежденной жизни. / Т. Адорно. — М. : Ад Маргинем Пресс, 2022. — 392 с.
3. Адорно Т. Негативная диалектика / Т. Адорно. — М. : Академический проект, 2011. — 374 с.
4. Адорно Т. Что значит «проработка прошлого»? // Неприкосновенный запас. 2005. № 2. С. 36–45.
5. Александер Дж. Культурная травма и коллективная идентичность // Социологический журнал. № 3. 2012. С. 5–40.
6. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон. — М. : Кучково поле, 2016. — 416 с.
7. Аникин Д. А. От онтологии поступка к исторической ответственности: методология философского исследования // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2020. № 3. С. 457–466.
8. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / Ф. Р. Анкерсмит. — М. : Прогресс-Традиция, 2003. — 496 с.
9. Апель К.-О. Понятие первичной взаимответственности как предпосылка планетарной макроэтики // Философия без границ. — М. : Издатель Воробьев А. В., 2001. С. 47–69.
10. Апель К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель. — М. : Логос, 2001. — 344 с.
11. Апель К.-О. Является ли ответственность сегодня всего лишь принципом сохранения и самоограничения или по-прежнему выступает принципом освобождения и претворения в жизнь гуманности? // *Studia Culturae*. 2011. № 13. С. 223–254.

12. Арендт Х. Банальность зла: Эйхман в Иерусалиме / Х. Арендт. — М. : Европа, 2008. — 424 с.
13. Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Х. Арендт. — М. : ЦентрКом, 1996. — 672 с.
14. Арендт Х. Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли / Х. Арендт. — М. : Изд-во Института Гайдара, 2014. — 416 с.
15. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Соч. в 4 т. Т. 4. М. : Мысль, 1983. — С. 53–205.
16. Ассман А. 1998 — между историей и памятью // Забвение истории — одержимость историей. М. : Новое литературное обозрение, 2019. — С. 195–344.
17. Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / А. Ассман. — М. : Новое литературное обозрение, 2014. — 328 с.
18. Ассман А. Забвение истории — одержимость историей / А. Ассман. — М. : Новое литературное обозрение, 2019. — 552 с.
19. Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой / А. Ассман. — М. : Новое литературное обозрение, 2016. — 232 с.
20. Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна / А. Ассман. — М. : Новое литературное обозрение, 2017. — 272 с.
21. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман. — М. : Языки славянской культуры, 2004. — 368 с.
22. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / А. Бадью. — СПб. : Machina, 2006. — 126 с.
23. Барт Р. Дискурс истории // Система Моды. Статьи по семиотике культуры / Р. Барт. — М. : Академический проект, 2019. С. 301–308.

24. Барт Р. Миф сегодня // Мифологии / Р. Барт. — М. : Академический проект, 2021. С. 265–324.
25. Барт Р. От произведения к тексту // Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт. — М. : Прогресс, 1989. С. 413–423.
26. Барт Р. Система моды // Система Моды. Статьи по семиотике культуры / Р. Барт. — М. : Академический проект, 2019. С. 29–301.
27. Барт. Р. Лекция // Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт. — М.: Прогресс, 1989. С. 545–574.
28. Баттьяни С. И при чем здесь я? Преступление, совершенное в марте 1945 года. История моей семьи / С. Баттьяни. — СПб. : Издательство Ивана Лимбаха, 2021. — 280 с.
29. Бауман З. Актуальность холокоста / З. Бауман. — М. : Европа, 2010. — 316 с.
30. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. — М. : Логос, 2005. — 390 с.
31. Бауман З. Спор о постмодернизме // Социологический журнал. 1994. № 4. С. 69–80.
32. Бахтин М. М. К философии поступка / Бахтин М. М. // Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М. : Русские словари, 2003. С. 7–68.
33. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. — М. : Искусство, 1979. — 424 с.
34. Беляева Е. В. Взаимосвязь исторической и моральной идентичностей // Историческая память в постнациональном мире: мифы, ритуалы, репрезентации. — Саратов : Наука, 2017. С. 25–30.
35. Беляева Е. В. Историческая ответственность и моральная ответственность // Историческая память о Беларуси как фактор консолидации общества. — Минск, 2019. — С. 103–105.
36. Бенвенист Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист. — М. : Прогресс, 1974. — 350 с.

37. Бенуа А. де. По ту сторону прав человека. В защиту свобод / А. де Бенуа. — М. : Институт общегуманитарных исследований, 2015. — 144 с.
38. Бенуа А. Против либерализма: к четвертой политической теории / А. де Бенуа. — М. : Амфора, 2009. — 480 с.
39. Бенхабиб С. Притязания культуры: Равенство и разнообразие в глобальную эру / С. Бенхабиб. — М. : Логос, 2003. — 350 с.
40. Беньямин В. Берлинская хроника // Павлов Е. Шок памяти. Автобиографическая поэтика Вальтера Беньямина и Осипа Мандельштама. — М. : Новое литературное обозрение, 2014. — С. 165–208.
41. Беньямин В. Берлинское детство на рубеже веков / В. Беньямин. — М. : Ad Marginem; Екатеринбург: Кабинетный учёный, 2012. — 144 с.
42. Беньямин В. О понятии истории // Новое литературное обозрение. 2000. № 46. С. 81–90.
43. Бергсон А. Материя и память / А. Бергсон // Собрание сочинений. Т. 1. — М. : Московский клуб, 1992. — С. 160–317.
44. Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон. — М. : Кучково поле, 2006. — 384 с.
45. Блаженный Августин. Исповедь / Блаженный Августин. — СПб. : Наука, 2013. — 373 с.
46. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / М. Блок. — М. : Наука, 1986. — 234 с.
47. Блок М. Коллективная память, традиция и обычай касательно недавно вышедшей в свет книги // Социальная память. Майкоп : Полиграф-ЮГ, 2015. С. 112–122.
48. Быков А. В. Концепция ценностей в социологии Э. Дюркгейма // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2009. № 3 (91). С. 219–226.
49. Быков А. В. Понятие морального сознания в социологической традиции // Социологический журнал. 2017. Т. 23. № 3. С. 26–43.

50. Вдовина И.С. Словарь Поля Рикёра. Часть первая. Философские науки. 2012. № 1. С. 96–97.
51. Вельцер Х. История, память и современность прошлого // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3. С. 28–35.
52. Вен П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии / П. Вен. — М. : Научный мир, 2003. — 394 с.
53. Воронина Т. Ю. Помнить по-нашему. Соцреалистический историзм и блокада Ленинграда / Т. Ю. Воронина. — М. : Новое литературное обозрение, 2018. — 280 с.
54. Всеобщая декларация прав человека. Принята Генеральной Ассамблеей ООН. — М. : Проспект, 2020. — 8 с.
55. Гавриленко С. М. Историческое аргюі как фигура эпистемологического анализа: Хьюбнер и Фуко // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. 4. № 2. С. 36–52.
56. Гофман А. Б. Проблематика традиции в творчестве Эмиля Дюркгейма // Социологический журнал. 2007. № 4. С. 63–73.
57. Гусейнов А. А. Закон и поступок (Аристотель, И. Кант, М. М. Бахтин) // Этическая мысль. 2001. № 2. С. 3–27.
58. Гусейнов А. А. Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность, 1995. С. 48–64.
59. Гусейнов А. А. Понятие морали // Этическая мысль. 2003. № 3. С. 3–14.
60. Гусейнов А. А. Философия — мысль и поступок : статьи, доклады, лекции, интервью / А. А. Гусейнов. — СПб. : СПбГУП, 2012. — 840 с.
61. Дворкин Р. Империя права / Р. Дворкин. — М. : Издательство Института Гайдара, 2020. — 592 с.
62. Дворкин Р. О правах всерьёз / Р. Дворкин. — М. : РОССПЭН, 2005. — 392 с.
63. Дворкин Р. Раздвоенные языки, фальшивые доктрины [Электронный ресурс] // Индекс: Досье на цензуру, 1997. № 2. URL:

- <http://www.index.org.ru/selected/297dvork.html> (дата обращения 08.12.2021).
64. Делёз Ж. Различие и повторение / Ж. Делёз. — СПб. : Петрополис, 1998. — 384 с.
65. Делёз Ж. Фуко / Ж. Делёз. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 1998. — 172 с.
66. Джадт Т. «Места памяти» Пьера Нора: Чьи места? Чья память? // Империя и нация в зеркале исторической памяти: сборник статей. — М. : Новое издательство, 2011. С. 44–71.
67. Дюркгейм Э. Определение моральных фактов // Теоретическая социология: Антология: 1 ч. М. : Книжный дом «Университет», 2002. — С. 25–68.
68. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм. — М. : Юрайт, 2019. — 352 с.
69. Еремеева С. А. Память: поле битвы или поле жатвы? / С. А. Еремеева. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС. 2021. — 360 с.
70. Зенкин С. Н. Свидетели, историки, филологи [Электронный ресурс] // Новое литературное обозрение. 2005. № 74. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2005/4/svideteli-istoriki-filologi.html> (дата обращения 08.12.2021)
71. Иохим А. Н. От политизации права человека к формированию универсальной идентичности: анализ эволюции западного гуманитарного дискурса // Вестник Московского университета. Серия 12. Политические науки. 2018. № 6. С. 7–18.
72. Историческая политика в XXI веке / науч. ред. А. Миллер, М. Липман. — М. : Новое литературное обозрение, 2002.
73. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Г. Йонас. — М. : Айрис-пресс, 2004. — 480 с.
74. Казула Ф. П. Теория дискурса и дискурс-анализ: как идеи и символы формируют политику // Политическая наука. 2009. № 4. С. 59–78.

75. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч.: в 8 т. Т. 8 / И. Кант. — М. : Чоро, 1994. — С. 12–28.
76. Кант И. К вечному миру // Соч.: в 8 т. Т. 7 / И. Кант. — М. : Чоро, 1994. — С. 5–56.
77. Кант И. Основоположения метафизики нравов // Соч.: в 8 т. Т.4 / И. Кант. — М. : Чоро, 1994. — С. 153–247.
78. Козеллек Р. Можем ли мы распоряжаться историей? // Отечественные записки. 2004. № 5. С. 226–241.
79. Конвенция о защите прав человека и основных свобод / Новосибирск : Норматика, 2015. — 32 с.
80. Конституция Российской Федерации (принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 г. с изменениями, одобренными в ходе общероссийского голосования 01 июля 2020 г.) [Электронный ресурс] // СПС «Консультант плюс». — URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/ (дата обращения 07.08.2022).
81. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное. / Э. Левинас // Избранное. Тотальность и Бесконечное. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. — 416 с.
82. Леви-Стросс К. Неприрученная мысль // Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль / К. Леви-Стросс. — М. : Академический Проект, 2008. — С. 143–501.
83. Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс. — М. : Наука, 1985. — 536 с.
84. Линченко А.А. Мораль и историческая культура в зеркале философской рефлексии // Философия и культура. 2018. № 10. С. 63–72.
85. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история / Ю. М. Лотман. — М. : «Языки русской культуры», 1996. — 464 с.
86. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. — М. : Гнозис ; Издательская группа «Прогресс», 1992. — 272 с.

87. Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении // Избранные статьи: В 3 т. Т. 1 / Ю. М. Лотман. — Таллин: Александра, 1992. — С. 200–202.
88. Лоуэнталь Д. Прошлое — чужая страна / Д. Лоуэнталь. — СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004. — 621 с.
89. Люббе Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем / Г. Люббе. — М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. — 456 с.
90. Макинтайр А. После добродетели: исследования теории морали / А. Макинтайр. — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. — 384 с.
91. Максимов Л. В. Этика и мораль: соотношение понятий // Этическая мысль. 2003. № 3. С. 14–23.
92. Методологические вопросы изучения политики памяти. — М.; СПб.: Нестор-История, 2018.
93. Музиль Р. Памятники // Малая проза: Избранные произведения в 2-х т. Т. 2. / Р. Музиль. — М.: Канон-Пресс: Кучково поле, 1999. — С. 133–136.
94. Муфф Ш. К агонистической модели демократии // Логос. № 2. 2004. С. 180–197.
95. Назарчук А. В. Этика глобализирующегося общества: тенденции и проблемы глобализации в свете социально-этической концепции К.-О. Апеля / А. В. Назарчук. — М.: Директмедиа Паблишинг, 2002. — 380 с.
96. Нора П. Всемирное торжество памяти // Память о войне 60 лет спустя: Россия, Германия, Европа. — М.: Новое литературное обозрение, 2005. — С. 391–402.
97. Нора П. Проблематика мест памяти // Франция-память. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999. — С. 17–50.
98. Олик Дж. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 1. С. 40–74.

99. Прокофьев А. В. Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали / А. В. Прокофьев. — Тула : Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 2006. — 277 с.
100. Разин А. В. От моральных абсолютов к конкретной действительности / А. В. Разин. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1996. — 159 с.
101. Ренан Э. Что такое нация? / Э. Ренан // Собрание сочинений: В 12 т. Т. 6. Киев: Б. К. Фукс, 1902. — С. 87–103.
102. Репина Л. П. Диалоги со временем: память о прошлом в контексте истории / Л. П. Репина. — М. : Кругъ, 2008.
103. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика / П. Рикёр. — М. : Изд. центр «Academia», 1995. — С. 128
104. Рикёр П. История и истина / П. Рикёр. — СПб. : Алетейя, 2002. — 400 с.
105. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикёр. — М. : Академический Проект, 2008. — 695 с.
106. Рикёр П. Память, история, забвение / П. Рикёр. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. — 728 с.
107. Рикёр П. Путь признания. Три очерка / П. Рикёр. — М. : РОССПЭН, 2010. — 268 с.
108. Рикёр П. Я-сам как другой / П. Рикёр. — М. : Издательство гуманитарной литературы, 2008. — 416 с.
109. Ролз Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз. — Новосибирск : Изд-во НГУ, 1995. — 535 с.
110. Савельева И. М., Полетаев А. В. «Историческая память»: к вопросу о границах понятия // Феномен прошлого / Ред. Савельева И. М., Полетаев А. В. — М. : Издательский дом ГУ ВШЭ, 2005. — С. 170–221.
111. Саид Э. В. Ориентализм / Э. Саид. — М. : Издательство «Гараж», 2021. — 560 с.
112. Сафронова Ю. А. Memory studies: эволюция, проблематика и институциональное развитие // Методологические вопросы изучения политики памяти. М. : Нестор-История. 2018. — С. 11–26.

113. Сафронова Ю. А. Историческая память: введение / Ю. А. Сафронова. — СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. — 220 с.
114. Сафронова Ю. А. Третья волна исследования памяти: Двадцать три года против шерсти // Политическая наука. 2018. № 3. С. 12–31.
115. Событие в истории, памяти и нарративах идентичности / Под ред. Л. П. Репиной. — М. : Аквилон, 2017.
116. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / Ф. де Соссюр. — М. : Едиториал УРСС, 2004. — 270 с.
117. Соссюр Ф. де. Семиология и предмет лингвистики // Заметки по общей лингвистике / Ф. де Соссюр. — М. : Прогресс, 1990. — С. 196–200.
118. Сыров В. Н., Агафонова Е. Н. Концепция множественности времен как эпистемологический вектор в отношении трактовок прошлого и настоящего // Социология власти. 2022. № 34. С. 95–123.
119. Сыров В.Н. Историческая ответственность: за пределами проблемы соотношения свободной воли и детерминизма // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2020. № 57. С. 108–127.
120. Сыров В.Н. К вопросу о моральной составляющей исторической культуры // Вестник Томского государственного университета. История. 2019. № 58. С. 117–124.
121. Травма:пункты: Сборник статей // Сост. С. Ушакин и Е. Трубина. — М. : Новое литературное обозрение, 2009. — 903 с.
122. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX в. / Х. Уайт. — Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2002. — 527 с.
123. Февр Л. Историзирующая история // Бои за историю / Л. Февр. — М. : Издательство «Наука», 1990. С. 67–71.
124. Февр Л. Как жить историей / Л. Февр // Бои за историю. М. : Издательство «Наука», 1990. С. 24—38.

125. Фуко М. Археология знания / М. Фуко. — СПб.: Гуманитарная Академия, 2004. — 416 с.
126. Фуко М. О генеалогии этики: обзор текущей работы. // Логос. 2008. № 2. С. 135–158.
127. Фуко М. Порядок дискурса // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко. — М.: Касталь, 1996. С. 47–97.
128. Фуко М. Речь и истина. Лекции о парресии (1982–1983) / М. Фуко. — М.: Дело, 2021. 384 с.
129. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. — СПб.: А-сad, 1994. — 408 с.
130. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность / Ю. Хабермас. — М.: Academia, 1995. — 252 с.
131. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. — СПб.: Наука, 2001. — 382 с.
132. Хабермас Ю. Структурное изменение публичной сферы: Исследования относительно категории буржуазного общества / Ю. Хабермас. — М.: Весь Мир, 2016. — 344 с.
133. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / Ю. Хабермас. — М.: Весь Мир, 2008. — 416 с.
134. Хабермас Ю. Эссе к конституции Европы / Ю. Хабермас. — М.: Весь Мир, 2013. — 144 с.
135. Хальбвакс М. Индивидуальное сознание и коллективный разум // Философия науки. 2015. № 9. С. 105–115.
136. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2. С. 8–27.
137. Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / М. Хальбвакс. — М.: Новое издательство, 2007. — 348 с.
138. Хаттон П. История как искусство памяти / П. Хаттон. — СПб.: Владимир Даль, 2004. — 424 с.

139. Хёйзинга Й. Задача истории культуры / Й. Хёйзинга // Об исторических жизненных идеалах. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992. — С. 91–118.
140. Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 47–62.
141. Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума / М. Хоркхаймер. — М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011. — 224 с.
142. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения : Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. — М. : Медиум, 1997. — 312 с.
143. Цвейг С. Вчерашний мир / С. Цвейг. — М. : Радуга, 1991. — 544 с.
144. Чакрабарти Д. Провинциализируя Европу / Д. Чакрабарти. — М. : Издательство «Гараж», 2021. — 384 с.
145. Штайнмайер Ф.-В. Речь Президента Федеративной Республики Германия Франка-Вальтера Штайнмайера по случаю 80-й годовщины нападения Германии на Советский Союз 22 июня 1941 г. [Электронный ресурс] — URL: <https://germania.diplo.de/ru-ru/aktuelles/-/2466812> (дата обращения 08.11.2021).
146. Эппле Н. Неудобное прошлое. Память о государственных преступлениях в России и других странах / Н. Эппле. — М. : Новое литературное обозрение. 2022. — 576 с.
147. Этика: Энциклопедический словарь. — М. : Гардарики, 2001. — 671 с.
148. Эткинд А. М. Кривое горе. Память о непогребенных / А. Д. Эткинд. — М. : Новое литературное обозрение, 2022. — 328 с.
149. Ясперс К. Вопрос о виновности / К. Ясперс. — М. : Прогресс, 1999. — 146 с.
150. Abrams L. Memory as both source and subject of study: the transformations of oral history / Writing the History of Memory. London : Bloomsbury Academic, 2014. Pp. 89–109.
151. Adam J.-M. La linguistique textuelle: Introduction à l'analyse textuelle des discours. Paris : Armand Colin, 2011.

152. Apel K.-O. The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation As Such, Especially Today. Leuven : Peeters Publishers, 2001.
153. Apel K.-O. Transcendental semiotics and the paradigms of First Philosophy // From a transcendental-semiotic point of view. Manchester : Manchester University Press, 1988.
154. Assmann A. A Wake-up Call in the Heart of the City: Interventions Concerning the Karl Lueger Monument in Vienna. // Handbook for a Redesign of the Lueger Monument. Wien, 2011. Pp. 61–68.
155. Atkinson-Phillips A. Remembering experience: Public memorials are not just about the dead anymore. Memory Studies. 2020. DOI:10.1177/1750698020921452
156. Bartlett, F. C. Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology. Cambridge : Cambridge University Press, 1932.
157. Bauman Z. Life in Fragments: Essays on Postmodern Morality. L.: Blackwell, 1995.
158. Benhabib S. Dignity in Adversity: Human Rights in Troubled Times. Cambridge ; Mass. : Polity, 2011.
159. Blaikie A. Imagining the face of a nation: Scotland, modernity and the places of memory // Memory Studies. 2011. № 4. Pp. 416–431.
160. Blumer H. Symbolic interactionism: perspective and method. Berkeley: University of California Press. 1969.
161. Bollmer G. Virtuality in systems of memory: Toward an ontology of collective memory, ritual, and the technological // Memory Studies. 2011. № 4. Pp. 450–464.
162. Brown S. Comparison and evaluation in memory studies // Memory Studies. 2019. № 12. Pp. 113–116.
163. Brown S. Reavey P. Vital memory and affect: living with a difficult past. L. : Routledge, 2015.
164. Brown S. The drowning mind: on the continuing relevance of Bergson for psychology / Berukuson Busshitsu to Kioku wo Saikidou suru: Kakuchou

- Berukuson-shugi no Shotembou (Rebooting Bergson's matter and memory: multidisciplinary perspectives on expanded Bergsonism). Tokyo : Shoshi Shinsui, 2018.
165. Brown S. The Quotation marks have a certain importance: Prospects for a 'memory studies' // *Memory Studies*. 2008. № 1. Pp. 261–271.
166. Brown S. The Quotation marks have a certain importance: Prospects for a 'memory studies' // *Memory Studies*. 2008. № 1. Pp. 261–271.
167. Chowdhury R. From Black Pain to Rhodes Must Fall: A Rejectionist Perspective // *Journal of Business Ethics*. 2021. Vol. 70. № 1. Pp. 287–311.
168. Confino A. Collective Memory and Cultural History: Problems of Method // *The American Historical Review*. Vol. 102. №. 5. Pp. 1386–1403.
169. Crowder G. Chantal Mouffe's agonistic democracy. Newcastle, 2006.
170. Doyle M. Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs // *Philosophy and Public Affairs*. 1983. Vol. 12, № 3. Pp. 205–235.
171. Fesmire S. John Dewey and Moral Imagination: Pragmatism in Ethics. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
172. Fillion R. Freedom, Truth, and Possibility in Foucault's Ethics // *Foucault Studies*. 2005. Vol. 3. Pp. 50–64.
173. Filloux J.-C. Inequalities and social stratification in Durkheim's sociology / Emile Durkheim. Sociologist and moralist. N. Y. : Routledge, 2005. Pp. 205–223.
174. Fish J. S. Defending the Durkheimian Tradition. Religion, Emotion and Morality. N. Y. : Routledge, 2016.
175. Foucault M. Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault 1954 - 1984. N. Y. : The New Press, 1997.
176. Gandhi L. Postcolonial Theory: A Critical Introduction. N. Y. : Columbia University Press, 1998.
177. Gensburger S. Halbwachs' studies in collective memory: A founding text for contemporary «memory studies»? // *Journal of Classical Sociology*. 2016. Vol. 16. № 4. Pp. 396–413.

178. Gibson R. The flood of associations // *Memory Studies*. 2013. № 6. Pp. 245–252.
179. Gröller H. D. The many facets of the Karl Lueger personality cult // *Handbook for a Redesign of the Lueger Monument*. Wien, 2011. Pp. 18–20.
180. Gutting G. *Foucault: A Very Short Introduction*. Oxford : Oxford University Press, 2005.
181. Habermas J. *What Is Universal Pragmatics?* // *Communication and the Evolution of Society*. Boston : Beacon Press, 1979. Pp. 1–69.
182. Halbwachs M. *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte: étude de mémoire collective*. Paris : Puf, 2008.
183. *Handbook for a Redesign of the Lueger Monument*. Wien, 2011.
184. Heenen-Wolff S., Verougstraete A., Bazan A. The Belgo-Belgian Conflict in Individual Narratives: Psychodynamics of Trauma in the History of Belgium // *Memory Studies*. 2012. № 5. Pp. 58–73.
185. Hegasy S. Archive partisans: Forbidden histories and the promise of the future // *Memory Studies*. 2019. № 12. Pp. 247–265.
186. Herrmann M. Democratizing memory and the question of Black difference in Brazil (ca. 1980–1988): The transformation of the Serra da Barriga (Alagoas), from haunted “Black territory” to national memorial in the transition between dictatorship and democracy // *Memory Studies*. 2021. № 14. Pp. 1362–1381.
187. Hirsch M. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. N. Y. : Columbia University Press, 2012.
188. Hughes C. Negotiating ungovernable spaces between the personal and the political: Oral history and the left in post-war Britain // *Memory Studies*. 2013. № 6. Pp. 70–90.
189. Joas H. Durkheim’s intellectual development. The problem of the emergence of new morality and new institutions as a leitmotif in Durkheim’s oeuvre / *Emile Durkheim. Sociologist and moralist*. N. Y. : Routledge, 2005. Pp. 223–239.
190. Kansteiner W. Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies // *History and Theory*. Vol. 41. № 2. Pp. 179–197.

191. Kansteiner W. Genealogy of a category mistake: a critical intellectual history of the cultural trauma metaphor // *Rethinking History*. 2004. Vol. 8. Pp. 193–221.
192. Kansteiner W. Generation and Memory: A Critique of the Ethical and Ideological Implications of Generational Narration / *Writing the History of Memory*. L. : Bloomsbury Academic, 2014. Pp. 111–134.
193. Kansteiner W., Weilnböck H. Against the Concept of Cultural Trauma (or How I Learned to Love the Suffering of Others without the Help of Psychotherapy) / *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin : De Gruyter, 2008. Pp. 229–240.
194. Kleinberg E., Scott J. W., Wilder G. Theses on Theory and History // *Theses on Theory and History*. 2020. № 10 (1). Pp. 157–165.
195. Klep K. Tracing collective memory: Chilean truth commissions and memorial sites // *Memory Studies*, 2012. № 5. Pp. 259–269.
196. Knudsen B. T., Andersen C. Affective politics and colonial heritage, Rhodes Must Fall at UCT and Oxford // *International Journal of Heritage Studies*. 2019. 25 (3). Pp. 239–258.
197. Kros C. Rhodes Must Fall: archives and counter-archives // *Critical Arts*. 2015. 29 (1). Pp. 150–165.
198. Levine D. *Visions of the sociological tradition*. Chicago : The University of Chicago Press, 1995.
199. Levy D. Changing Temporalities and the Internationalization of Memory Cultures // *Memory and the Future: Transnational Politics, Ethics and Society*. N. Y. : Palgrave Macmillan, 2010. Pp. 15–30.
200. Loomba A. *Colonialism/Postcolonialism*. L. : Routledge, 1998.
201. Maingueneau D. La situation d'énonciation, entre langue et discours // *The Discourse Studies Reader. Main currents in theory and analysis*. Amsterdam : John Benjamins Publishing Company, 2014. Pp. 147–154.

202. Maingueneau D. The heterogeneity of discourse: expanding the field of discourse analysis // Palgrave Communications. 2017. Vol. 3. DOI: 10.1057/palcomms.2017.58
203. Maldonado Torres N. On the coloniality of being: Contributions to the development of a concept // Cultural Studies. 2007. Vol. 21 (2–3). Pp. 240–270.
204. Manning P. Governing Memory: Justice, Reconciliation and Outreach at the Extraordinary Chambers in the Courts of Cambodia // Memory Studies. 2012. № 5. Pp. 165–181.
205. McAreavey N. Building bridges? Remembering the 1641 rebellion in Northern Ireland // Memory Studies. 2018. № 11. Pp. 100–114.
206. Mignolo W., Tlostanova M. The logic of coloniality and the limits of Postcoloniality // The postcolonial and the global: Connections, conflicts, complicities. Ed. by R. Krishnaswamy and J. Hawley. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2007. Pp. 109–123.
207. Nozick R. Philosophical Explanations. Cambridge ; Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
208. Olick J. K. «Collective memory»: A memoir and prospect. // Memory Studies. 2008. Vol. 1. Pp. 23–29.
209. Olick J. K. Between Chaos and Diversity: Is Social Memory Studies a Field? // International Journal of Politics, Culture, and Society. 2009. Vol. 22. № 2. Pp. 249–252.
210. Olick J. K. Social Memory Studies: From «Collective Memory» to the Historical Sociology of Mnemonic Practices // Annual Review of Sociology. 1998. Vol. 24. Pp. 105–140.
211. Olick J. K. The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility. N. Y. : Routledge, 2007.
212. Olick J. K., Levy D. Collective memory and cultural constraint: Holocaust myth and rationality in West German Politics // American Sociological Review. 1997. № 62. Pp. 21–36.

213. Olick J. K., Robbins J. Social Memory Studies: From “Collective Memory” to the Historical Sociology of Mnemonic // *Annual Review of Sociology*. 1998. Vol. 24. Pp. 105–140.
214. Paul Vogt W. Durkheim’s sociology of law: morality and the cult of the individual / Emile Durkheim. *Sociologist and moralist*. Emile Durkheim. N. Y. : Routledge, 2005. Pp. 69–93.
215. Poliakov L. *The History of Anti-Semitism, Vol. 4: Suicidal Europe, 1870–1933*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2003.
216. Radstone S. Memory Studies: For and Against // *Memory Studies*. Vol. 1. № 1. 2008. Pp. 31–39.
217. Radstone S. Trauma Theory: Contexts, Politics, Ethics // *Paragraph*. Vol. 30, № 1. 2007. Pp. 9–29.
218. Rasmussen L. Touching Materiality: Presenting the Past of Everyday School Life // *Memory Studies*, 2012. № 5. Pp. 114–130.
219. Ray A. Post-memory and the third generation’s inheritance of the Indian partition (1947): A comparative study of the linguistic register across spatial axes // *Memory Studies*. 2021. DOI:10.1177/17506980211033324.
220. Ricoeur P. *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*. Paris: Le Seuil. 2013.
221. Robinson K. An Immanent Transcendental: Foucault, Kant and Critical Philosophy // *Radical Philosophy*. 2007. Vol. 141. Pp. 12–22.
222. Roediger H. Abel M. Collective memory: a new arena of cognitive study // *Trends in Cognitive Sciences*. 2015. № 19 (7). Pp. 359–361.
223. Rorty R. *Moral Identity and Private Autonomy // Michel Foucault Philosopher: Essays translated from the French and German*. N. Y. ; L. : Harvester Wheatsheaf, 1992.
224. Schlunke K. Memory and materiality // *Memory Studies*. 2013. № 6. Pp. 253–261.
225. Short D. When sorry isn’t good enough: Official remembrance and reconciliation in Australia // *Memory Studies*. 2012. № 5. Pp. 293–304.

226. Social Justice in an Open World: The Role of the United Nations. N. Y. : United Nations, 2006.
227. Sodaro A. Prosthetic trauma and politics in the National September 11 Memorial Museum // *Memory Studies*. 2017. № 12. Pp. 117–129.
228. Tamm M. Beyond history and memory: new perspectives in memory studies // *History Compass*. № 11 (6). Pp. 458–473.
229. Tamm M. Introduction: A Framework for Debating New Approaches to History // *Debating New Approaches to History*. L. : Bloomsbury Academic, 2018. Pp. 1–21.
230. Taylor Ch. Multiculturalism and «The Politics of Recognition». Princeton, New Jersey : Princeton University Press. 1992.
231. Tulving E. Are there 256 different kinds of memory? // *The Foundations of Remembering: Essays in Honor of Henry L. Roediger, III*. N. Y. : Psychology Press. 2007. Pp. 39–52.
232. Wertsch J., Roediger H. Collective memory: conceptual foundations and theoretical approaches // *Memory*. № 16 (3). 2008. Pp. 318–326.
233. White H. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. — Baltimore ; L. : The Johns Hopkins University Press, 1987.
234. World Day of Social Justice [Электронный ресурс]. — URL: <https://www.un.org/development/desa/dspd/international-days/world-day-of-social-justice.html> (дата обращения 06.08.2022).
235. Yeh H.-Y. Telling a shared past, present, and future to invent nationality: The commemorative narrative of Chinese-ness from 1949 through 1987 in Taiwan // *Memory Studies*. 2016. № 11. Pp. 172–190.
236. Yerushalmi Y. H., *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle : University of Washington Press, 1982.
237. Young R. *Postcolonialism: an Historical Introduction*. Oxford : Blackwell, 2001.
238. Young R. *White Mythologies: Writing History and the West*. L. : Routledge, 1990.

239. Zeliezer B. Reading the Past Against the Grain: The Shape of Memory Studies
// *Critical Studies in Mass Communication*. 1995. Vol. 12. Pp. 234–235.