Научная статья

УДК 304.2

doi: 10.17223/22220836/57/7

ЭТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ ДИСКУРСА ПАМЯТИ: МЕЖДУ ГУМАНИЗМОМ И БИОПОЛИТИКОЙ

Татьяна Александровна Медведева

*Сибирский государственный медицинский университет, Томск, Россия,
tatalmed2112@mail.ru*

Аннотация. Гуманитарной мысли современной эпохи присущ ярко выраженный интерес к проблемам индивидуальной и коллективной памяти. В статье осуществлен сравнительный анализ подходов П. Рикера и Дж. Агамбена, представляющих феномен памяти в контексте онтологии человеческой субъективности. Выявлены различия в интерпретации и оценке степени применимости ряда связанных с концептом памяти этических и этико-правовых категорий, в зависимости от того, в какой парадигме они рассматриваются: гуманистической, восходящей к классическому дискурсу о человеке (П. Рикер) либо той, которая исходит из факта краха гуманизма и утверждения биополитической машинерии власти, находящей свой триумф в «катастрофе субъекта» (Дж. Агамбен).

Ключевые слова: память, коллективная память, ответственность, прощение, свидетельство, субъект, биополитика, П. Рикер, Дж. Агамбен

Для цитирования: Медведева Т.А. Этические категории дискурса памяти: между гуманизмом и биополитикой // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2025. № 57. С. 74–91. doi: 10.17223/22220836/57/7

Original article

ETHICAL CATEGORIES OF MEMORY DISCOURSE: BETWEEN HUMANISM AND BIOPOLITICS

Tatiana A. Medvedeva

Siberian State Medical University, Tomsk, Russian Federation, tatalmed2112@mail.ru

Abstract. The article is devoted to a comparative analysis of interpretative strategies and methodological research principles of ethical and legal and ethical categories of memory discourse in the works of P. Ricoeur and G. Agamben.

The key feature of Ricoeur's interpretative strategy applied to the study of memory and related phenomena is that the research is carried out within the framework of a classical and humanistic understanding of the subject as a wholeness, indestructible even in numerous situations of its non-recognition by others. Relying on the philosopher's hermeneutics of the "self" with its central concept of the "human being who can" and on the philosophical concept of intersubjectivity, Ricoeur formulates a corresponding methodological principle involving a demonstration of "the possibility of transition from the idea of individual capacities to the idea of social capacities". This transition opens up the space to explore the moral and socio-political aspect of responsibility, forgiveness and testimony.

The destruction of subjectivity as the limit case of non-recognition by others clearly goes beyond this humanist discourse. This conclusion is supported in particular by the fact that Ricoeur's analysis of testimony stops where Agamben's analysis begins, which is a study of the testimonies of survivors of the Nazi death camps. According to Agamben, the concentration camp has proved that impossible – the total destruction of the subject – is achieved. Due to this fact, the traditional interpretation of the ethical categories of the

memory discourse turns out to be unacceptable. Thus, the classical (shared by Ricœur) interpretation of testimony links the latter to the concepts of responsibility and trust, thus emphasizing its intersubjective and ethical aspect. Agamben, on the other hand, describes testimony as a fact of ontological rupture generated by the action of the biopolitical machine: being a witness means “being a subject of desubjectivation”.

The appeal of both philosophers to concepts of religious discourse demonstrates the insufficiency of ethical categories to describe the historical experience of humankind. Here, too, significant differences between the two are evident. Ricœur's eschatology is a projection of the finite horizon of human history, guided by the Christian “spirit of forgiveness” towards a peaceful state. By contrast, for Agamben, history has no *telos*, which reveals its soteriological power in the possibility of taking a position of remnant and the possibility of testifying.

Keywords: memory, collective memory, responsibility, forgiveness, testimony, subject, biopolitic, P. Ricœur, G. Agamben

For citation: Medvedeva, T.A. (2025) Ethical categories of memory discourse: between humanism and biopolitics. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiya i iskusstvovedenie – Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History*. 57. pp. 74–91. (In Russian). doi: 10.17223/22220836/57/7

Введение

Причины небывало высокого интереса в конце XX – начале XXI в. к проблемам памяти, индивидуальной и коллективной, и связанных с ней феноменов: забывания, вины, ответственности, прощения и т.д. – многократно описаны в современной научной литературе. В качестве одной из основных называется историзация сознания современного человека, связанная с кризисом идентичности и попыткой преодолеть этот кризис через обретение (по сути, представляющее собой из-обретение) наследия, находимого человеком в прошлом – своих социальной группы, народа, etc.

Авторитетные мыслители современности П. Рикер и Дж. Агамбен разделяют данную точку зрения, однако их концептуализации памяти стоят особняком по отношению к массе исследований в рамках обретенного популярности на рубеже веков междисциплинарного направления *memory-studies*. В отличие от последних, ориентированных преимущественно на коллективный и культурный аспект бытования памяти, для Рикера и Агамбена проблема памяти, в первую очередь, является проблемой онтологии человеческого существования, и только после экспликации антрополого-онтологических оснований памяти, в большей или меньшей степени, делаются высказывания о ее культурной форме.

Поскольку современный дискурс памяти в существенной степени строится на осмыслении трагического опыта XX в., связанного с небывалыми ранее преступлениями против человека и человечности, постольку ведущее место в нем занимает система сформировавшихся в ходе многовекового развития западной цивилизации этических и этико-правовых категорий, таких как вина, ответственность, прощение и т.д. В ряде своих работ оба философа осуществляют анализ данных категорий и степень их применимости при описании этого беспрецедентного опыта.

В силу этого целью статьи является сопоставление методологических принципов и результатов анализа П. Рикером и Дж. Агамбеном названных категорий, предполагающее также сопоставление авторских интерпретативных стратегий, особым образом маркирующих социокультурное пространство современности, в рамках которого происходят значимые изменения этического и этико-правового дискурса памяти.

Ответственность

Проблема памяти обсуждается Полем Рикером в его поздних работах: «Память, история, забвение» [1] и «Путь признания» [2]. В первой работе проблема памяти сопряжена с проблемами исторического познания, во второй – с проблематикой признания (признания собственной идентичности собой и признания ее другими) и прощения. Обе работы осуществлены в русле развиваемой Рикером философии субъекта, представленного как внутренняя связность, единство неподвижной идентичности-*idem* (самотождественности) и подвижной идентичности-*ipse* (самости, всегда предстающей в виде нарративной конфигурации жизненных обстоятельств) [2. С. 99–101]. Названное единство реализуется в таких фундаментальных характеристиках субъекта, как способность говорить, способность действовать, способность рассказывать о себе и нести ответственность за свои действия. Совокупность названных способностей, дополненная в «Пути признания» способностью признавать других и быть признанным другими, образует модель «человека могущего», на основе которой рассматривается широкий спектр антропологической и социокультурной проблематики.

Категория ответственности является для Рикера важнейшей при обсуждении темы памяти. В значительной степени усиление внимания к данной категории было связано с масштабами и чудовищностью преступлений против человечности, имевшими место в новейшей истории цивилизации, и задачей не оставить ни одно из них без законного возмездия.

В «Пути признания» Рикер показывает связь искомого понимания ответственности именно с идеей наказания за нанесенный ущерб. Такое понимание сформировалось, по мнению философа, еще в античности в связи с укорененностью в классической греческой культуре идеи каузальности, равно как и «разработкой моральной и юридической доктрины, в которой ответственность вписывается в разработанные своды законов» [2. С. 102]. В данной доктрине прямым следствием вменения в вину является наложение обязательств возместить ущерб (в гражданском праве) либо (в уголовном праве) понести наказание. Субъект, на которого распространяются данные обязательства, считается вменяемым [2. С. 103].

Наряду с идеей вменения в вину Рикер обсуждает идею приписывания деяния кому-либо как его подлинному автору [2], чрезвычайно важную при обсуждении вопроса о действительной вине тех или иных лиц – в частности, нацистских преступников – в совершении преступных деяний. Общеизвестно, что в ходе Нюрнбергского процесса многие подсудимые пытались оправдать себя тем, что действовали, лишь исполняя приказ. В этой связи философ упоминает кантовскую философию, в рамках которой моральному субъекту приписывается свободная причинность, в соответствии с чем действующее лицо может рассматриваться как «*причина* (*Urheber*) результата, и этот последний вместе с самим поступком может быть ему *вменен*, если до этого известен закон, по которому на него налагается какая-то обязательность» [2. С. 104]¹.

¹ Вопрос о иных формах каузальности и возможности их соединения в некоей связанной модели в рамках данной работы Рикером не обсуждается. Данная проблематика рассматривается в работе «Память, история, забвение» – в той ее части, где обсуждается вопрос о возможности прощения.

Далее Рикер разграничивает понятия вменяемости и ответственности, рассматривая первое как классическое, присутствующее уже в греческих эпосе (Гомер), философии (этика Аристотеля), юридической системе; второе же считает более поздним. Исторически понятие вменяемости формировалось юридизированным: в таком случае теория наказания (как пример, приводится кантовская теория) знает только ущерб, причиненный закону, и определяет наказание как возмещение, поскольку виновный заслуживает наказания лишь по причине своего преступления, нарушившего закон [2. С. 104–105]. В таком случае критерием наказания будет выступать принуждение виновного к страданию из-за его вины, но этим принуждением к страданию будет затушевываться «первичное страдание, причиненное жертве» [2. С. 105].

Введение понятия ответственности, полагает Рикер, позволяет дать голос этому первичному страданию, сместить акцент с идеи «причиненного ущерба» на идею «уязвимого другого»; тем самым «вменяемость находит свое иное на стороне реальных или потенциальных жертв насильственного действия» [2]. Таким образом, ответственность открывает возможность моральной рефлексии по поводу уже совершенных или еще предполагаемых действий.

Стоит отметить, что разграничение понятий вменения и ответственности не приводит философа к их абсолютному противопоставлению. Рикер уверен, что неограниченная ответственность сродни безразличию, поскольку она разрушает «мойность» моего действия. Идея вменяемости выполняет здесь регулирующую роль: благодаря напоминанию об «опыте индивидуализации наказания» оказывается возможным «найти золотую середину между бегством от ответственности (и его результатами) и инфляцией бесконечной ответственности» [2. С. 105].

Анализу этических и этико-правовых категорий дискурса памяти посвящены и некоторые главы книги Дж. Агамбена «Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель». Как свидетельствует название, в работе предпринята попытка осмысления трагического опыта людей, прошедших ужасы нацистских концлагерей, а также ответа на ряд важнейших для автора вопросов: как возможно свидетельство об этом опыте? Что собой представляет это свидетельство? Кто является настоящим свидетелем?

Рассуждения Агамбена об ответственности в ряде моментов созвучны тому, о чем говорит Рикер в «Пути признания». Так, итальянский философ разделяет негодование прошедших через нацистскую машину уничтожения людей «инфляцией бесконечной ответственности» тех немцев, кто взирал на происходящее со стороны, но по завершении войны начал громко каяться и говорить о «нашей общей вине». В частности, «евангелическая церковь Германии в определенный момент публично объявила, что несет «ответственность перед лицом Господа Милосердного за зло, которое наш народ причинил евреям»; но при этом она не была готова сделать неизбежный вывод, что эту ответственность она несет не перед Господом Милосердным, а перед Господом Справедливым и что священники, виновные в оправдании антисемитизма, должны понести наказание» [3. С. 102]. Если пользоваться терминологией Рикера, можно сказать, что в данной ситуации идея вменяемости перестала выполнять свою регулирующую функцию, отсылающую к «мойности» моего действия и готовности понести наказание (в общем смысле этого слова).

Однако более существенным для Агамбена является вопрос о признании виновности. Материалы Нюрнбергского процесса свидетельствуют о попытках нацистских преступников избежать ответственности, утверждая, что они всего лишь выполняли приказ – *Befehlsnotstand*¹, «не подлежащий обсуждению приказ, приказ-бедствие, приказ-принуждение, от которого действительно невозможно уклониться» [3. С. 104]. Поскольку же подобные оправдания были отклонены уже в ходе первого Нюрнбергского процесса, ссылки на *Befehlsnotstand*, по мнению Агамбена, делались в целях самооправдания, для того, «чтобы в собственных глазах представить ситуацию в терминах трагического конфликта – безусловно, более приемлемых» [3. С. 104–105]. В качестве примера философ приводит слова «архитектора Холокоста» Адольфа Эйхмана: «Виновен перед Господом Богом, но не перед законом».

В ставшем классическом анализе трагической вины Гегель определяет трагического героя как виновного и невинного одновременно. В действиях, совершенных по воле обстоятельств (в греческой трагедии – «по определению богов»), по неведению (т.е. будучи субъективно невинными), греки «не стремятся избежать вины. Наоборот, их славу составляет их деяние – то, что они действительно сделали. Для такого героя нет ничего хуже упрека, что он действовал невинно» [4. С. 379].

Применимость трагической парадигмы к личности нацистских преступников Агамбен обсуждает на примере случая Франца Штангля, коменданта лагеря смерти Трешлинка. Материалы серии интервью, взятых у него в тюрьме журналисткой Гиттой Серени² незадолго до его смерти от сердечного приступа, показывают эволюцию его движения к признанию (вменению себе, в терминологии Рикера) собственной вины. Эта эволюция разворачивается в серии суждений от «За то, что я сделал, моя совесть чиста» до «Умышленно я лично никому не причинял зла», и затем, после невыносимо долгой паузы (все это происходило в рамках одной, последней, беседы): от «Но я был там» до «...я разделяю эту вину» и «Моя вина в том, что я все еще здесь. В этом моя вина» [3. С. 105–106]. По мнению Агамбена, последние слова Штангля свидетельствуют лишь о «безнадежном замыкании „этой тьмы“ в самой себе», и далее следует вывод: «после Освенцима использовать в этике трагическую парадигму стало невозможным» [3. С. 106].

Рассуждения о трагическом герое в связи с проблематикой ответственности мы встречаем и у П. Рикера. В той части «Пути признания», которая посвящена самопризнанию, Рикер обращается к образу царя Эдипа, предстающего в двух трагедиях Софокла – «Эдип-царь» и «Эдип в Колоне» – как действующим (совершающим, хоть и по незнанию, тяжкие преступления), так и претерпевающим страдание (как расплату за совершенные деяния). Философ полагает, что даже поворот от действия к претерпеванию страдания, подталкивающего героя к тому, чтобы оправдать себя («...я попал в беду, ведомый бессмертными...»³), остается в «смысловом пространстве действия». Герой трагедии, по мнению Рикера, «как бы ни был он подавлен

¹ *Befehlsnotstand* – букв.: чрезвычайный приказ (нем.), понятие немецкого уголовного права, означавшее противоправный приказ, отданный в ситуации крайней необходимости.

² *Sereny Gitta*. In quelle tenebre. Milano : Adelphy, 1994. P. 492 sg.

³ *Софокл*. Трагедии / пер. С. Шервинского. М., 1979. С. 109.

ощущением непреодолимости сверхестественных сил, правящих человеческими судьбами, остается автором того глубоко личного действия, которое состоит в оценке собственных поступков, особенно при ретроспективном взгляде на них» [2. С. 78]. Эдип, в единстве двух своих ипостасей, оставляет потомкам послание: «человек претерпевающий признает себя действующим» [2. С. 80].

Таким образом, действительно можно обнаружить несоответствие признаний Штангля трагической модели: фраза «я был там» замыкает субъекта в «его тьме», в то время как слова «я сделал это» («...мною кровь преступно пролита»¹) знаменуют разомкнутость субъективности, отраженную в философском понятии судьбы как единства внутреннего и внешнего, человека и мира, свободы и необходимости.

Прощение

Рассуждения о виновности с необходимостью влекут за собой анализ феномена прощения. С точки зрения Рикера, рассуждающего о прощении в «Памяти, истории, забвении», простить можно то, за что можно наказать. Уже в признании этого факта завязываются сложные отношения наказания и прощения, правового и того, что выходит за его границы.

Наказание (в широком смысле слова) есть возмещение ущерба, его цель – страданием преступника возместить (искупить) страдания жертвы. В том случае, если возмещение соразмерно понесенным жертвой страданиям, можно сказать, что они искуплены. Но что делать в том случае, когда возмещение и страдание несоизмеримы – когда речь идет о преступлениях против человечности? Очевидно, тогда мы должны говорить о невозместимом ущербе, о вине, которую невозможно искупить.

Вправе ли мы говорить в такой ситуации о самой возможности прощения? Рикер отмечает, что сама постановка вопроса о прощении преступников, совершивших преступления против человечности, неуместна. Однако проблема прощения тем самым не снимается – она переводится Рикером в иную плоскость.

Прощение описывается как опыт трансцендирования за границы любой институциональной области и, прежде всего, сферы права, поскольку в ней «продолжает существовать непростительное» [1. С. 648]. В описании этого опыта Рикер солидаризируется с Жаком Деррида, подчеркивающим, что «прощение не является и не должно быть ни нормальным, ни нормативным, ни нормализующим. Оно должно оставаться чрезвычайным и исключительным, быть опытом невозможного, как если бы оно вторгалось в привычный ход истории» [1. С. 647]. Несмотря на радикальность зла, «прощение есть» – таково кредо Рикера. Онтологическая «весомость» прощения усиливается постулированием следующего тезиса (вновь в согласии с Деррида): «либо прощение распространяется и на непростительное, либо его не существует» [1. С. 645].

Возможность «невозможного прощения» Рикер видит в откровении и опыте авраамических религий, где каждый может ступить на путь, ведущий от «глубины вины» к «высоте прощения». На этой почве находит, по мнению

¹ Софокл. Трагедии. С. 52.

Рикера, решение серьезная проблема, связанная с неотделимостью действия от актора. Вспомним Канта: человек – причина совершенного им действия. Рикер приводит также позицию Деррида: «простить виновного, осуждая его действие, значило бы простить другого человека, а не того, который совершил акт» [1. С. 679]. Рикер делает решительный шаг: он отделяет субъекта действия от самого действия, опираясь на религиозную традицию, в которой данное разделение выражает акт веры, доверие к возможностям возрождения «я» [1]. Философ полагает, что прощение, как и заключенное в покаянии обещание, – не что иное, как попытка преодоления времени: прощение побеждает необратимость и неотменимость прошлого, обещание – неопределенность будущего.

Возможно, даже в большей степени, нежели в личном плане, Рикера волнует социальная значимость феномена прощения (стоит отметить, что в обеих упомянутых работах он последовательно раскрывает диалектику личного и социального в прощении). Центральный тезис рассуждений в «Пути признания» сводится к тому, что прощение – это то, что подвигает общества к состоянию мира. Данный феномен рассматривается как проявление *agape* – жертвенной любви, а также как дар, не ожидающий ответного дара [2. С. 207–232]. История человечества предстает как нескончаемая череда конфликтов и войн, и состояния *agape* являются в этой истории островками мира, дающими надежду на то, что пространство мирного сосуществования народов в исторической перспективе будет расширяться. Целью прощения отнюдь не является стирание памяти о несправедливости и насилии, напротив, его цель – сохраняя память о прошлом, сделать возможным совместное будущее.

В книге Дж. Агамбена «Что остается после Освенцима» проблема прощения рассматривается не с точки зрения общественной целесообразности, а с точки зрения жертв насилия. В приведенных автором воспоминаниях и размышлениях людей, прошедших Освенцим, явно проступает неприятие иудео-христианской традиции, нашедшее выражение в обращении к ницшеанской идее преодоления ressentiment. Последнее мыслилось немецким философом как претворение «так было» в «я так хотел» – воплощение и торжество *amor fati*. Очевидно, что любовь к судьбе узника Освенцима трудно представима, но этот факт, по мнению Агамбена, совсем не означает полной «реабилитации» морали ressentiment. Автор ссылается на произведения узника Освенцима, писателя Жана Амери, сформулировавшего «настоящую антиницшеанскую этику ressentiment», просто отказавшись «принять, что то, что было, – было» [3. С. 106].

Амери, обобщивший свой опыт узника в книге «По ту сторону преступления и наказания» [5], пришел к выводу, что «навязываемые общественным давлением прощение и забвение безнравственны... Естественное чувство времени фактически коренится в физиологическом процессе заживления ран и стало частью социального представления о реальности. Именно поэтому оно не просто неморально, оно антиморально»; моральный же человек «требует приостановки времени: в нашем случае – пригвоздив преступника к его преступлению» [3. С. 107–108]. Тогда, в случае «морального переворота времени», преступник «будет иметь возможность встать рядом с жертвой как с себе подобным» [3].

Требование «пригвоздить преступника к его преступлению» очевидно перекликается с утверждением Деррида о том, что «простить виновного, осуждая его действие, значило бы простить другого человека, а не того, который совершил акт». Данное обоснование невозможности прощения имеет этический и этико-правовой характер. Однако в этой же книге Амери дает и экзистенциально-онтологическое обоснование такой невозможности, вытекающей как из разрушения связи человека с миром, так и вследствие разрушения самого субъекта. Если в философии Рикера прощение укоренено в фундаментальном опыте интерсубъективности, то Амери показывает разрушение этого опыта.

Анализируя свой опыт узника и жертвы пытки, Амери специально останавливается на трактовке фигуры палача как особого психопатологического типа – садиста, следуя в своей интерпретации основным идеям философии Жоржа Батая. Для садизма как феномена, имеющего не столько медицинское, сколько экзистенциальное значение, «характерно радикальное отрицание другого и одновременное отрицание социального принципа и принципа реальности» [5]. Отрицая ближнего через физическое насилие, садист бессознательно уничтожает мир и таким путем пытается «осуществить собственную тотальную суверенность». Жертва, таким образом, утрачивает субъектность: «ближнего низводят до уровня тела и уже в телесности приводят на грань смерти; наконец, через рубеж смерти его выталкивают в Ничто» [5].

Что же происходит с выжившим? «Сознание, что ближний обернулся врагом, застывает в жертве сгустком ужаса: после этого невозможно смотреть на мир как на царство надежды» [5]. Пережитый опыт не оставляет шансов на то, чтобы восстановить «поруганное доверие к миру», а ведь именно доверие является фундаментальным антропологическим феноменом, означающим разомкнутость субъективности, ее открытость другому. С этого момента над выжившим «властвует страх. А также ресентимент. Они остаются, но едва ли имеют шанс вскипеть очищающей жаждой мести» [5]. Упоминание о мести здесь не случайно: ведь месть является фигурой обоюдности (на это указывает Рикер в «Пути признания» [2. С. 215]), а значит, тоже предполагает наличие другого. Тот же, кто выжил в машине уничтожения, навсегда остается с печатью разрушения своей субъективности, делающего невозможным полагание другого даже как мишени мести.

На основе приведенных свидетельств Агамбен делает вывод о радикальной трансформации этической проблемы: теперь нет задачи победить дух мести, чтобы принять прошлое, равно как нет внутренней установки держаться за неприемлемое через ресентимент. Новая этическая ситуация заключается, по мнению Агамбена, в том, что «перед нами бытие по ту сторону принятия и отказа, вечного прошлого и вечного настоящего – вечно повторяющееся событие, которое именно поэтому абсолютно и вечно неприемлемо» [3. С. 109–110].

Таким образом, обнаруживаются в целом противоположные подходы к проблеме прощения. С одной стороны, у Рикера это гуманистическая вера в возможность нравственного прогресса как человечества, так и отдельной личности («доверие к возможностям возрождения «я») и акцент на социальном значении прощения, с другой – у жертв тягчайших преступлений («выживших», прямая речь которых составляет главный нерв книги Агамбена об

Освенциме) невозможность прощения и акцент как на этическом и этико-правовом («пригвоздить преступника к его преступлению»), так и на экзистенциально-онтологическом аспектах этой невозможности.

Однако при более внимательном рассмотрении обнаруживаются моменты, затушевывающие явную границу между данными подходами. Во-первых, утверждение Амери о том, что «естественное чувство времени фактически коренится в физиологическом процессе заживления ран и стало частью социального представления о реальности», не совсем соответствует представлениям Рикера о прощении. Память, забывание и осеняющее их своим благодатным духом прощение – часть жизни, но они несводимы к ее биологической основе. В аналогии между физическим самосохранением живого организма и самосохранением организма социального, на что и направлено прощение (этого факта Рикер не отрицает), содержится лишь доля истины. Другой же аспект заключается в различии способов этого самосохранения: субъект действует не на основе биологической программы; он разрабатывает стратегии (хотя не все они сознательны, но они и не инстинктивны. Их можно отнести к социальному бессознательному), направленные на то, чтобы помнить (не забывать), а также прощать – и прощать не по причине того, что «с тех пор много воды утекло». Французский философ В. Янкелевич, участник Сопротивления (его работы часто цитирует Рикер), часть своей работы «Прощение» посвятил именно развенчанию кажущейся связи прощения и естественного хода времени. Философ задает вопрос: «Разве прощение находит оправдание в нашей тварной ничтожности и вообще в конечности?» и отвечает: «Это означало бы признать, что прощение, как и забвение, есть вид старческой слабости и убожества, явление убыточное, беспорядочное бегство сознания, попустительство памяти и воли...» [6. С. 167].

Во-вторых, Рикер, придавая большое значение общественному, «публичному» характеру прощения, неизменно акцентирует различие прощения как экзистенциального акта и его институциональных форм (например, амнистии). Амнистия, по мнению философа, является «карикатурой на прощение», поскольку истинное содержание последнего может быть проявлено только в сфере экзистенциального. Однако это ни в коей мере не отменяет «терапевтического» значения амнистии, поскольку политика на протяжении всей человеческой истории основывается на «забывании незабываемого» [1. С. 693]. Рикер не отождествляет прощение и забвение, лишь отмечая, что их траектории могут сближаться в горизонте того, что он называет умиротворенной памятью [1. С. 572].

Память

В работе «Память, история, забвение» П. Рикер подчеркивает различие истории и памяти: первая спокойно исследует то, что уже прошло, вторая оживляет его, делает его частью настоящего. Память характеризуется как «хранительница высшей конститутивной диалектики прошлости прошлого», т.е. отношения между «больше не» и «было» [1. С. 690]. Так, величайшие преступления XX в., «опровергая утверждение о том, что они прошли, требуют, чтобы о них рассказали, чтобы их осмыслили» [1]. В этом пункте рассуждения Рикера близки позиции «свидетеля», голос которого задает главное смысловое поле работы Агамбена.

Однако далее выявляются различия в подходах двух философов, связанные с трактовкой как субъекта памяти, так и тех подспудных процессов культуры, которые изменяют способы производства человеческого в человеке и посредством этого – способы «бытия-в-памяти».

Смысловое поле исследования памяти у П. Рикера задается развиваемой им герменевтикой «я» с ее центральным концептом «человека могущего». Данный концепт вобрал в себя важнейшие интуиции о человеке классической философской мысли от Аристотеля до Локка и Гегеля. «Человек могущий» – это субъект, которому не приписываются его способности, – они им удостоверяются, что означает не внешнее применение этико-моральных предикатов, но их рефлексивное присвоение самим деятелем, делающее его способным к вменению ответственности [2. С. 102].

Выделенные философом способности субъекта (говорить, действовать, рассказывать о себе, нести ответственность за свои действия) замыкаются им в силовом поле концепта «идентичность», представляющей как «неподвижная идентичность *idem*, самотождественного, и подвижная идентичность *ipse*, «я», рассматриваемая в ее исторической обусловленности» [2. С. 99]. Наличие исторического измерения личностного бытия позволило Рикеру выделить две особые способности: способность помнить и способность обещать. Но в основе всех без исключения способностей лежит «одно и то же антропологическое основание – характеристика человеческого вообще через способность действовать, *agency*» [2. С. 128].

Поскольку феноменология «человека могущего» представляет последнего не изолированно, но всегда в отношении с другим, Рикер рассматривает «социальные формы (способностей. – *Т.М.*), пригодные для осуществления перехода от самопризнания к взаимному признанию» [2]. Здесь диалектика идентичности проявляется особым образом: она раскрывается через инаковость. Если способность вспоминать приписывается всем субъектам, то «любую коллективность можно определить – в конкретных операциях припоминания – словами „мы другие“» [2. С. 101].

Признавая важность нарративов для формирования и воспроизводства идентичности, Рикер указывает на коренящиеся в опыте отношения с другим угрозы, связанные с возможностью манипуляции, с тем, что «всегда можно рассказать иначе» [2]. Отмечая, что власть в своем идеологическом дискурсе использует данные средства с «пугающим успехом», философ в другой своей работе указывает на возможность и «более изощренных манипуляций в смысле управления сознанием, которое объявляет себя глашатаем справедливости по отношению к жертвам» [1. С. 130]. Такое «присвоение безмолвного слова жертв» характеризуется философом как «неправильное использование памяти». Именно необходимостью противостоять подобным манипуляциям и не менее разрушительному для нравственного здоровья общества забвению продиктовано то, что Рикер называет «работой памяти».

В своем анализе памяти философ признает, что в последние десятилетия она обрела для большинства европейцев императивный характер, что явилось инверсией исторического сознания. В определении причин этого Рикер солидарен со своим соотечественником П. Нора, увязывающим наступление эпохи «империализма памяти» с трансформацией государства – в данном случае Франции, «перешедшей менее чем за два-

дцать лет от единого национального сознания до самосознания патримониального типа» (цит. по: [1. С. 131]).

Таким образом, восприятие опыта коллективной памяти в XX в. Рикером оказывается двойственным. С одной стороны, стратагеме памяти, вовлекающей в свою орбиту целый ряд личностных и социальных практик (ответственность, вина, прощение, забывание), придается значение, по сути, социогенетического феномена: она формирует социальность – не в качестве дискретного события, но в течение исторического времени, обеспечивая жизнеспособность общества и воспроизводство его важнейших институтов через описание и переписание прошлого. Посредством последних осуществляются «спасительные кризисы идентичности», позволяющие членам той или иной социальной группы или общества в целом примириться с прошлым, извлечь из него уроки и двигаться дальше. С другой стороны, философ видит исходящие от «империализма памяти» угрозы, связанные с постепенной утратой историческим познанием способности непредвзятого критического анализа и его дрейфом в сторону «верифицированной памяти», открывающей путь вышеописанным манипуляциям.

Среди работ Дж. Агамбена на сегодняшний день нет таких, которые были бы специально посвящены проблематике коллективной (культурной, исторической) памяти. В силу этого рецепцию философом данной проблематики приходится реконструировать по рассуждениям, содержащимся в разных работах («Суверенная власть и голая жизнь», «Открытое», «Что остается после Освенцима: архив и свидетель» и др.).

Характеризуя современное состояние человечества в работе «Открытое», итальянский философ задает риторический вопрос: «Не видим ли мы сегодня – вокруг нас и среди нас – людей и народы без сущности и идентичности, предоставленных, так сказать, своей бессодержательности и бездеятельности – в непрерывных поисках оцупью какого-то наследства и какой-то задачи, *наследства как задачи* – пусть даже ценой грубых фальсификаций?» [7. С. 93]. Эту одержимость прошлым Агамбен связывает с наличной ситуацией конца истории, обусловленного, по его мнению, кризисом национальных государств и исчерпанием «последних великих задач, которые взяли на себя государства века XIX, – национализма и империализма» [7. С. 92].

Рассуждения итальянского философа о кризисе идентичности и конце истории как причинах «империализма памяти» близки позиции многих теоретиков, работающих в русле современных социальных исследований, в частности, *memory-studies*. Однако выводы, которые делает Агамбен на основе специфических черт этой постисторической эпохи, заслуживают особого внимания в контексте поставленной нами задачи.

Исследовательская стратегия Агамбена заключается в том, что объяснение политических, экономических и иных социокультурных изменений осуществляется через выявление трансформаций их основания – конфликта между человечностью и животностью как сути той «антропологической машины», которая служила главным мотором для историзации человека [7. С. 96]. В наши дни, утверждает Агамбен, эта машина выполнила свои задачи и «работает вхолостую» [7]. Для человеческого сообщества это означает то, что последней исторической задачей человечества как будто бы становятся лишь «сама естественная жизнь и ее благосостояние», а человек берет на себя

«мандат на интегральное управление собственной животностью» [7. С. 93]. Такие изменения свидетельствуют об окончательном переходе политики в биополитику, для которой главным объектом власти является голая жизнь – *vita sacra* [8].

В отличие от многих, считающих Холокост и другие чудовищные преступления XX в. чем-то исключительным, Агамбен полагает, что в окончательно сложившейся в этом веке системе биовласти подобное беспрецедентное насилие «сделалось частью нашей повседневности, оставаясь при этом абсолютно профанным и тривиальным» [8. С. 72]. Именно поэтому концентрационный лагерь, в котором убийство еврея не признавалось настоящим убийством, а было лишь предельно отчетливой, «чистой» формой отвержения «голой жизни», философ считает «тайной парадигмой политического пространства современности» [8. С. 75].

Исходя из данного утверждения, Агамбен делает следующий вывод: несмотря на то, что идеология фашизма и нацизма как двух «собственно биополитических движений» осуждена, нет никаких гарантий того, что они не произойдут вновь. Такой пессимизм связан с тем, что в современной ситуации философ не видит предпосылок для слома биополитической машины, ставшей неизмеримо более человеческой по сравнению с нацистской, но не изменившей своей природы. Безусловный акцент западной цивилизации на правах человека, немислимый для прежних эпох, означает, по Агамбену, дальнейший разрыв гуманитарного принципа (утверждение прав человека) с политическим (утверждение прав гражданина), что только воспроизводит изоляцию «голой жизни». «Лагерь же, то есть пространство исключения в чистом виде, – это биополитическая парадигма, с которой гуманитарный принцип не может справиться» [8. С. 80]. В связи с этим Агамбен не питает особых надежд относительно возможностей рефлексивной критической «работы памяти» как гарантии недопущения подобных событий в будущем (мы можем лишь надеяться, что Освенцим не повторится) [3. С. 32].

Тезис Агамбена о том, что гуманитарные организации «оказываются, вопреки самим себе, в тайном союзе с силами, с которыми должны бороться» [8. С. 81], означающий фиксацию фактического отрицания субъектности за теми, кто является *объектом* попечения данных организаций, в определенной степени перекликается с точным замечанием Рикера о возможностях «управления сознанием, которое объявляет себя глашатаем справедливости по отношению к жертвам» и «присвоении безмолвного слова жертв» [1. С. 130].

Свидетельство

Феномен свидетельства исследуется и Рикером, и Агамбеном, однако контекст, в котором рассматривается фигура свидетеля, у двух философов существенно отличается. Для Рикера свидетельствование является, прежде всего, одним из возможных способов действия, что еще раз подтверждает концепт субъекта как «человека могущего». Историчность субъекта как его неотъемлемая черта разворачивается в двух направлениях – прошлом и будущем, конституируя способности памяти и обещания. Тесную связь того и другого Рикер обнаруживает и в феномене свидетельства: оно есть не только рассказ о прошлом, но и готовность (обещание) повторить свое показание. Такая готовность свидетельствует о надежности свидетельства и о свидетеле

как несущем ответственность за свои слова, следовательно, заслуживающем доверия.

Последовательно следуя методологическому принципу, требующему продемонстрировать «возможности перехода от идеи индивидуальных способностей к идее социальных способностей», Рикер обозначает моральный аспект свидетельства, зиждущийся на ответственности и доверии, как «фактор безопасности в совокупности отношений, конституирующих социальные связи», как своего рода «естественную институцию» [1. С. 230]. Таким образом, и в отношении феномена свидетельства важнейшее значение придается философом модусу интерсубъективности как условия (но не основания) осуществления действия («благодаря посредничеству гражданского состояния все признают меня субъектом еще до того, как я с помощью научения разовью способность сам себя обозначать») [2. С. 240]. Важно подчеркнуть то, что интерсубъективность предстает здесь не в своей формальной структуре «отношения между», но в моральном качестве, налагающем особые обязательства на субъектов взаимодействия: свидетеля (принимающего на себя ответственность за свое свидетельство) и того, к кому он обращается (обязующегося доверять свидетелю, признавать его надежность).

Наряду с трактовкой свидетельства в контексте индивидуальных и социальных способностей Рикер касается, хоть и достаточно бегло, вопроса о свидетельстве как акте дискурса. Отмечается, что языковой акт, через который свидетельствующий обозначил свое личное участие в событии, уже является «неким допредикативным видом самообозначения» [1. С. 227]. Факт разрыва между «говорить» и «сказанным» позволяет «изложенному ступить на литературное поприще» [1. С. 233] и вместе с тем актуализирует вопрос: «какой нужен тогда язык, который не дал бы говорению опуститься до сказанного?» Или: каким должен быть язык «этики, устремленной к предельным ситуациям»? [2. С. 154]. Касаясь в «Пути признания» вопроса о «неспособности говорить», Рикер рассматривает последнюю как оборотную сторону соответствующей способности, связывая ее не с этикой и онтологией в их отношении к языку, но с глубинными психологическими причинами, столь скрупулезно исследованными в психоанализе: тайной, запретом, сопротивлением, искажением, etc [2. С. 243].

Хотя в «Памяти, истории, забвении» философ признает, что существуют свидетельства, которые практически не поддаются объяснению и историографической репрезентации (они принадлежат «выжившим» – тем, кто прошел через жернова чудовищных экспериментов над человеком XX в.), подобные свидетельства в их антрополого-онтологической специфике не стали в работах Рикера отдельным предметом философского анализа. Этот факт указывает, на наш взгляд, на ключевую особенность интерпретативной стратегии философа: исследования памяти и связанных с ней феноменов в рамках классического и гуманистического в своих исходных основаниях понимания субъекта как целостности, неразрушимой окончательно даже в многочисленных ситуациях ее непризнания другими. Разрушение субъектности как предельный случай непризнания, очевидно, выходит за рамки этого гуманистического дискурса.

Задача выявления специфики подобных свидетельств была поставлена Агамбеном в его работе «Homo sacer. Что остается после Освенцима: архив и

свидетель». В отличие от Рикера, рассматривающего свидетельство сквозь призму проблемы взаимосвязи личной идентичности и социальных способностей, итальянский философ артикулирует проблему свидетельства в контексте фундаментальных онтологических разломов человеческого существования в условиях предельного развертывания биополитической парадигмы власти.

Помещая в центр внимания свидетельство выжившего в концентрационном лагере, Агамбен сразу обозначает его отличие от обычного свидетельства. В то время как последнее осуществляется во имя истины и справедливости, первое, по сути, «равняется тому, что в нем отсутствует», ибо выживший – это псевдосвидетель, тот, кто говорит за подлинных свидетелей – тех, «кто „достиг дна“, мусульман¹, канувших» [3. С. 35]. Эта лакуна между выжившими и мусульманами, которые пережили опыт уничтожения до конца и поэтому никогда о нем не расскажут, «ставит под вопрос сам смысл свидетельства и вместе с ним – идентичность и надежность свидетелей» [3. С. 34].

Свидетельство, по Агамбену, предстает как «встреча двух невозможностей свидетельствовать» [3. С. 40–41]. С одной стороны, это невозможность, заключенная в самом языке: то, о чем свидетельствуют, не является речью, оно – не-свидетельствуемое (в этом смысле каждая речь предстает перед нами как свидетельство). С другой стороны, язык свидетельства – это язык, который «в своем не-означивании, углубляется в безъязычие вплоть до того, чтобы вобрать другое не-значение, присущее полноценному свидетелю, который по определению свидетельствовать не может» [3. С. 40]. Однако свидетельство возможно, что демонстрирует его двойственную природу: в ней присутствуют одновременно различие и интеграция «невозможности и возможности сказать, не-человека и человека, живущего и говорящего» [3. С. 159].

По мнению Агамбена, в свидетельстве ярко проявляется порожденный нацистской биополитической машиной сущностный раскол субъекта: быть свидетелем, этическим субъектом означает здесь «быть субъектом де-субъективации» [3], поскольку представляемый выжившим мусульманин есть не что иное, как «катастрофа субъекта». Мусульманин – это тот, в ком человеческое доведено машиной уничтожения до своего предела, не-человеческого, являя новое, неизвестное европейскому гуманизму антропологическое измерение: «не-человек – это тот, кто может пережить человека». Однако неслиянное единство мусульманина и выжившего раскрывает и другую сторону названного раскола: «человек – тот, кто может пережить не-человека» [3. С. 159–160].

Несмотря на то, что подлинные свидетели – это мусульмане, канувшие, т.е. те, кто не может сказать свое слово, Агамбен предостерегает от попыток трактовать Освенцим как реальность, абсолютно оторванную от языка. Если это действительно так, то молчание тех, кто так утверждает, подтвердило бы циничный прогноз эсэсовцев о том, что «история лагерей будет написана с наших слов» [3. С. 166]. Итак, свидетельство необходимо, но что оно гарантирует? Фактическая правда высказывания, полагает философ, отнюдь не составляет здесь приоритета. То, что гарантируется в свидетельстве, – это его

¹ «Мусульманин» – на лагерном сленге узник, находившийся в стадии крайнего физического и психического истощения» [3. С. 34].

неархивируемость, «необходимое бегство от языка и еще более – от памяти и забвения» [3. С. 167].

Последнее утверждение становится понятным в свете понимания философом того, что есть история. Он утверждает, что исторические процессы не имеют цели: подлинно исторично то, что совершается не в направлениях будущего или прошлого, но существует как «неизменяемое различие, в котором каждый термин может занимать позицию остатка и может свидетельствовать» [3. С. 168].

Таким образом, обозначается различие в трактовке свидетельства двумя философами. П. Рикер делает акцент на этическом и intersubъективном характере свидетельства, связывая его с понятиями ответственности и доверия, и при этом рассматривает его в контексте памяти и исторического познания. Дж. Агамбен относит свидетельство не к высказыванию, которому можно доверять, но к самой возможности говорить, всегда сопряженной с невозможностью двоякого рода: невозможностью включить в себя не-языковое и невозможностью говорить за того, кто не имеет голоса. Если первая носит конститутивный для человеческого существования характер, то вторая обусловлена беспрецедентным биополитическим экспериментом XX в., сделавшего средоточием политического жизнь, которую можно безнаказанно отнять, – *vita sacra*.

При всем различии подходов П. Рикера и Дж. Агамбена к интерпретации этических категорий, традиционно включаемых в дискурс памяти, обнаруживаются некоторые черты их сходства. Заслуживает внимания обращение обоих философов к языку религиозного дискурса, что обусловлено, на их взгляд, необходимостью показать возможности человеческого существования в онтологических разрывах, которые непреодолимы в его обыденном, этико-правовом, профанном измерении. Для Рикера обращение к традиции авраамических религий оправданно и даже необходимо тогда, когда речь идет о феномене прощения как «опыте невозможного». «Загадка прощения», полагает философ, соответствует самому смыслу этих религий. Оно действительно невозможно, если оставаться в сфере действия этико-правовых категорий, которые не отделяют преступника от его деяния. Подобное отделение возможно только при переходе от горизонтальной плоскости отношений между субъектами к вертикальной, выражаемой трансцендирующим за сферу этих отношений утверждением: «Прощение есть!». Последнее рассматривается Рикером в паре с феноменом покаяния, выступающим в текстах Нового завета (в частности, в Евангелии от Марка) «жестом начала» и тем самым попыткой овладения временем: если заключенное в покаянии обещание побеждает неопределенность будущего, то прощение – необратимость и неотменимость прошлого [1. С. 680].

В силу сказанного не вызывает удивления употребление философом термина «эсхатология», когда в заключительной части «Памяти, истории, забвения» отмечается, что только такой, а не феноменологический или герменевтический дискурс соответствует «исследованию завершающего момента цепи операций, конституирующих грандиозный мемориал времени, включающий в себя память, историю, забвение» [1. С. 685]. Эсхатология как проецирование конечного горизонта человеческой истории связывается Рикером с христианским духом прощения, направляющим последнюю – через островки состояний *agape* – к мирному состоянию.

Работы Агамбена также содержат множество отсылок к христианским текстам, но выводы, которые делает итальянский философ с опорой на эти источники, часто и довольно существенным образом отличаются от выводов П. Рикера. Так, Агамбен не принимает идеи о конечном горизонте человеческой истории, задаваемом идеей мира (здесь у Рикера явно присутствует отсылка к кантовской идее вечного мира). По Агамбену, история не имеет своего *telosa* – независимо от того, апокалиптический он или профанный. Для характеристики исторических процессов философ использует богословско-мессианское понятие остатка, заимствованное им из книг пророков Ветхого Завета. «Остаток» в библейских текстах интерпретируется Агамбеном как точка, в которой народ Израиля вступает в отношение с мессианским событием. Отсюда, Мессианское Царство – это не будущее или прошлое, оно есть «оставшееся время» [3. С. 168]. История, рассматриваемая в контексте не цели, но остатка, обнаруживает свою сотериологическую потенцию: в ней неизменно присутствует различие, «в котором каждый термин может занимать позицию остатка и может свидетельствовать» [3].

Для Агамбена очевидно совпадение в понятии остатка двух апорий: свидетельства и мессианства. В такой же степени, как мессианское время есть раскол, разделяющий историческое время и вечность, как остаток Израиля не есть ни целый народ, ни его часть, так и свидетели – остаток Освенцима – «не являются ни мертвыми, ни выжившими, ни канувшими, ни спасенными, но тем, что остается между ними» [3. С. 172].

Таким образом, для Рикера использование христианского концепта эсхатологии связано с задачей оправдания исторического («дух прощения», осеняющий историю), а рассуждения о спасении субъекта в покаянии как «чуде действия», преодолевающим пустую длительность времени, являются одной из вариаций сотериологической проблематики. В то время как для Агамбена обращение к библейскому понятию остатка имеет своей задачей показать не телеологию (или эсхатологию) исторического процесса, а располагающийся под историческим разрыв, который можно обозначить как парадоксальную связь субъективации и де-субъективации. В этом случае сотериологическая перспектива выглядит существенно иным образом: вместо интенции к покаянию на первый план выходит возможность свидетельствовать. Быть свидетелем означает «быть субъектом де-субъективации», поскольку свидетельство «обладает правом на существование только тогда, когда в нем заключено свидетельство того, кто не может свидетельствовать» [3. С. 158–159].

Заключение

Сопоставление интерпретаций ряда категорий, составляющих этическое содержание дискурса памяти, у двух философов современности – П. Рикера и Дж. Агамбена – позволило выявить существенные различия как в исходных посылах их исследований, так и в методологии и результатах. Концепция П. Рикера в значительной степени базируется на классической европейской традиции мышления о человеке – идеях Аристотеля, Локка, немецкого идеализма. Рикеровский «человек могущий» представляет собой субъекта, обладающего самоидентичностью и проявляющего себя в разнообразных способностях. Если идет речь о неспособности, то она рассматривается как обратная сторона соответствующей способности, но не ее разрушение,

тем более не идет речи о разрушении субъективности в ее онтологической основе.

Важное значение Рикером придается социальным способностям, в контексте которых становится возможным говорить о коллективном аспекте памяти. Рассуждает философ и об эсхатологии исторического процесса как о постепенном продвижении человечества к мирному состоянию, которое возможно, если память и история будут овеяны духом прощения. В целом, концепцию французского философа можно считать продолжением традиций гуманизма, поскольку вера в человека, возможности его нравственного возрождения, равно как вера в человечество, составляют ее исходную посылку.

Стратегии интерпретации вышеназванных категорий Дж. Агамбенем определяются специфическим контекстом их рассмотрения: особенностями сформировавшейся в европейской цивилизации биополитической машины власти, нашедшей свое предельное выражение в феномене концентрационного лагеря. Последний как беспрецедентный биополитический эксперимент сделал реальным невозможное – «катастрофу субъекта», полное его разрушение. В силу этого факта применение традиционных этических категорий дискурса памяти становится проблематичным, что с особой силой показано в феномене свидетельства. Если традиционная (разделяемая Рикером) трактовка связывает свидетельство с понятиями ответственности и доверия, подчеркивая тем самым его интерсубъективный и этический аспект, то для Агамбена свидетельство предстает как порожденный действием биополитической машины факт онтологического разрыва: быть свидетелем означает «быть субъектом де-субъективации», говорить за того, в ком разрушена сама способность говорить. Главное в свидетельстве составляет не его фактическая правда, а его неархивируемость, «необходимое бегство от языка и еще более – от памяти и забвения».

Несмотря на то, что оба философа связывают современную ситуацию «империализма памяти» с кризисом идентичности, вызванным, в свою очередь, кризисом национальных государств, оценка ими последнего существенно разнится. П. Рикер, осознавая угрозы историческому познанию со стороны памяти, все же признает «спасительную» роль подобных кризисов, позволяющих сообществам извлекать моральные уроки из прошлого и двигаться дальше, в то время как Дж. Агамбен расценивает такое положение как симптом «конца истории», исчерпания европейскими государствами XIX в. своих великих исторических задач.

Обращение обоих философов к понятиям религиозного дискурса демонстрирует недостаточность этических категорий для описания исторического опыта человека. Здесь также очевидны существенные различия между ними. Эсхатология у Рикера – это проецирование конечного горизонта человеческой истории, направляемой христианским духом прощения к мирному состоянию. По Агамбену, напротив, история не имеет своего *telosa*, что раскрывает ее сотериологическую потенцию для каждого термина в возможности занимать позицию остатка и возможности свидетельствовать.

Список источников

1. Рикер П. Память, история, забвение. М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2004. 725 с.
2. Рикер П. Путь признания. Три очерка. М. : РОССПЭН, 2010. 268 с.

3. Агамбен Дж. *Homo sacer*. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М. : Европа, 2012. 189 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Книга 3 // Собр. соч. : в 14 т. М. : Академия наук СССР : Институт философии, 1958. Т. 14. С. 378–379.
5. Амери Ж. По ту сторону преступления и наказания. URL: // <http://gefter.ru/archive/15633> (дата обращения: 10.03.2023).
6. Янкевич В. Прощение // Янкевич В. Ирония. Прощение. М. : Республика, 2004. С. 145–298.
7. Агамбен Дж. *Открытое*. М. : РГГУ, 2012. 112 с.
8. Агамбен Дж. *Homo sacer*. Суверенная власть и голая жизнь. М. : Европа, 2011. 256 с.

References

1. Ricoeur, P. (2004) *Pamyat', istoriya, zabvenie* [Memory, History, Forgetting]. Translated from French. Moscow: Izd-vo gumanitarnoy literatury.
2. Ricoeur, P. (2010) *Put' priznaniya. Tri ocherka* [The Course of Recognition. Three Essays]. Translated from French by I.I. Blauberger, I.S. Vdovina. Moscow: ROSSPEN.
3. Agamben, G. (2012) *Homo sacer. Chto ostaetsya posle Osventsima: arkhiv i svidetel'* [Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive]. Translated from Italian. Moscow: Evropa.
4. Hegel, G.W.F. (1958) *Sobranie sochineniy: v 14 t.* [Collected Works in 14 vols]. Translated from German by P.S. Popov. Vol. 14. Moscow: USSR Academy of Sciences: Institute of Philosophy. pp. 378–379.
5. Améry, J. (2015) *Po tu storonu prestupleniya i nakazaniya* [Beyond Crime and Punishment]. [Online] Available from: <http://gefter.ru/archive/15633> (Accessed: 10th March 2023).
6. Yankelevich, V. (2004) *Ironiya. Proshchenie* [Irony. Forgiveness]. Translated from French. Moscow: Respublika. pp. 141–298.
7. Agamben, G. (2012) *Otkrytoe: chelovek i zhivotnoe* [The Open: Man and Animal]. Translated from Italian and German by B.M. Skuratov. Moscow: RSUH.
8. Agamben, G. (2011) *Homo sacer. Suverennaya vlast' i golaya zhizn'* [Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life]. Translated from Italian. Moscow: Evropa.

Сведения об авторе:

Медведева Т.А. – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии с курсами культурологии, биоэтики и отечественной истории Сибирского государственного медицинского университета (Томск, Россия). E-mail: tatalmed2112@mail.ru

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Information about the author:

Medvedeva T.A. – Siberian State Medical University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: tatalmed2112@mail.ru

The author declares no conflicts of interests.

*Статья поступила в редакцию 18.06.2023;
одобрена после рецензирования 25.07.2023; принята к публикации 15.02.2025.
The article was submitted 18.06.2023;
approved after reviewing 25.07.2023; accepted for publication 15.02.2025.*