

В. Ю. Файбышенко

Восстановление в памяти: историчность, перформативный акт, эпифания (исторический, поэтический и политический аспекты)

Файбышенко Виктория Юльевна, канд. филос. наук, доцент СФИ (Москва) /
Faybyshenko Victoriya Yulievna, Ph.D. in Philosophy, Associate professor,
Saint Philaret's Orthodox Christian Institute (Moscow) • vfai@mail.ru

Файбышенко В. Ю. Восстановление в памяти: историчность, перформативный акт, эпифания (исторический, поэтический и политический аспекты) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2021. Вып. 38. С. 214–240 • DOI: 10.25803/26587599_2021_38_214

Привычный союз памяти и истории сменяется в современности глубоким расколом между ними, в котором обе стороны изменяют свою сущность. Память превращается в разрыв внутри самой идеологии истории. Автор пытается прояснить некоторые возможности памяти как перформативного акта, осуществляемого субъектом не только и не столько в отношении к индивидуальному прошлому, сколько к общему настоящему. При этом память выступает как практика субъективности, то есть только в одном из модусов ее существования. Осуществление памяти как практики субъективности объединяет разные виды памяти независимо от того, являются ли они личными или надличными. Вопрос заключается в том, что при этом происходит с самим субъектом памятования. В статье рассматриваются три типа памяти и памятования. Психологическая память демонстрирует разорванность и несамодостаточность человеческого опыта себя, его принципиальную неполноту, которая оборачивается нуждой и нехваткой. Идеологическая память предполагает, что прошлое «принадлежит» носителю финализации истории (например, государству), тому, кто имеет исключительное право рассказывать историю. Третий род памяти можно назвать перформативным: он подразумевает не вспоминание, но установление отношений с тем, кто присутствует даже в своем отсутствии. В центре этих заметок находится «восстановление в памяти» как события, в котором может состояться радикальный трансисториче-

© Файбышенко В. Ю., 2021

ский опыт. Это акт учреждения сообщества живых и мертвых, обладающий парадоксальной темпоральной природой.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: память, история, эпифания, перформативный акт, сообщество живых и мертвых.

Введение

Моя статья не претендует на последовательный и всесторонний охват проблематики памяти. «Коллективная память», «социальная память», «историческая память», «культурная память» — это огромное поле в современных гуманитарных исследованиях¹. Главное во всех этих видах памяти — то, что они не опираются на непосредственную реальность индивидуального воспоминания, но являются прежде всего некой формой разделенного социального опыта. Мои разрозненные заметки пытаются обрисовать некоторые возможности памяти как перформативного акта, осуществляемого субъектом не только и не столько в отношении к индивидуальному прошлому, сколько к общему настоящему. При этом я рассматриваю память как практику субъективности, то есть только в одном из модусов ее существования. Осуществление памяти как практики субъективности объединяет разные виды памяти независимо от того, являются ли они личными или надличными. Наш вопрос заключается в том, что при этом происходит с самим субъектом памятования.

Рассматривая концептуализацию памяти в современной гуманитарной мысли, мы видим, что она часто оказывается противопоставлена истории и в то же время неразрывно связана с ней. Это может показаться странным, ведь Клио — дочь Мнемозины (как и другие музы, что важно для последующего рассуждения). Противоречивое единство-в-разделении памяти и истории само указывает на наше экзистенциальное положение в истории, на тот тип историчности, который поддерживает наша память.

1. Начиная с работ первооткрывателя понятия «коллективная память» М. Хальбвакса [Хальбвакс] до А. Ассман [Ассман], Дж. Олика [Олик] и других современных исследователей. См. также номер

журнала «Неприкосновенный запас», целиком посвященный коллективной памяти [Неприкосновенный запас].

Так понятая память — не предмет нейropsychологических штудий, но и не совсем та память, о которой говорил еще блж. Августин как об одной из трех фундаментальных способностей души.

Память, как ее обычно понимают, ориентирована на практики себя, на поддержание или учреждение того, что, собственно, есть «Я». Память обладает привилегией глубины и подлинности именно потому, что она всякий раз сталкивается с тем, чего уже не изменишь, поскольку «по-настоящему есть» только прошлое и «мое прошлое». Однако именно к прошлому затруднены пути, именно прошлое более всего подвержено подмене, именно между мной и моим прошлым всегда зияние. Постоянное сомнение в аутентичности памяти указывает на то имманентное требование, которое ей предъявляют.

Меня интересуют некоторые аспекты конституирования памяти как практики субъекта внутри культуры, уже сознающей собственную историчность:

Память, о которой здесь идет речь, есть форма экзистенциального, социального и политического действия: она восстанавливает опыт, который находится под угрозой утраты; она же создает и поддерживает определенные формы разделяемого опыта в настоящем. Ее отличие от традиционной памяти в том, что вовсе не непрерывность субъекта памяти является ценностным регулятивом и рамкой этого действия. Память есть перформатив. Она не воспроизводит, а задает или создает условия, в которых нечто становится памятным, вызывает своего рода аффект воспоминания.

Эта новая память возникает в ответ на переживание не-возможности прямого продолжения истории, как она понималась в больших идеологиях Нового времени [Файбышенко].

Субъект истории и его память

Человек, которого можно назвать современным, сформировался «после 1789 года», т. е. в эпоху, когда история стала предельным метафизическим горизонтом человеческих действий и оформилась как тотальность, последнее основание и обоснование общей жизни. История становится самозаконным целым, за пределами которого нельзя было обнаружить никакой другой закон: всякий закон есть закон истории, способ ее самоформирования.

Германский философ Карл Лёвит описывает происходящее в эту эпоху «обмирщение теологии истории» как ситуацию, в ко-

торой прошлое целиком принадлежит желаемому будущему и отсчитывается от него:

Возникновение наших исторических идей и действий Ф. Шлегель резюмировал в следующем высказывании: «Революционное желание осуществить Царство Божие служит упругой опорой всех прогрессивных образов и начал современной истории». <...> Но тот, кто с самого начала видит события истории в перспективе будущего и в устремленном к нему прогрессе или же видит все в перспективе прогрессирующего упадка, тот заметит в до сих пор случившемся лишь подготовительные, предварительные шаги не достигшей еще своей цели предыстории. Подобно тому как Ветхий Завет был для отцов церкви предвосхищением Нового Завета *praeparatio evangelica* и обещанием будущего, которое исполняется только в нем, так и вообще толкование прошлого становится обращенными назад, замаскированными пророчествами: прошлое понимают как осознанную подготовку будущего, даже если выступают под именем «чистого историка» и лишь констатируют, как нечто происходило. Современный историк, например Токвиль во введении к «Демократии в Америке», спрашивает: «Куда мы теперь идем?» Классический историк спрашивал: как к этому пришли? [Лёвиг, 266].

Таким образом, смысл прошлого отсчитывается от воображаемого финала истории: от теоретически предвидимой цели истории исходят оценки каждого момента прошлого. В игре, где участие в истории есть высшая и последняя ставка, формирование памяти, построение правильных способов памятования и редукция неправильных является орудием борьбы за историю.

В той истории, которая является тотальным целым, прошлое обосновывает и обещает будущее, настоящее, ориентированное на будущее, властно требует себе нужного прошлого. С другой стороны, именно потому, что история предполагает инстанцию истины, она подразумевает способы разведения, различения прошлого, настоящего и будущего как разных модальностей бытия и мышления. Именно в своем различии, иногда переживаемом как разрыв, они имеют смысл друг для друга.

История всегда сохраняет принципиальную двойственность: она не только носитель смысла, но и держатель истины. Истина и смысл стремятся к слиянию, но никогда не достигают его, потому что они должны быть проверкой и критикой друг друга. История осуществляет истину индивидуальной или коллективной субъективности. Предельное выражение жизни индивидуального или

коллективного субъекта (каковыми выступали нации, государства, культуры) — сбываться в истории, оказаться тем, кто в своем самораскрытии осуществляет ее закон. Все индивидуальное исторично, но именно этим причастно всеобщему: всеобщее реализуется в борьбе за место в истории, за исключительное выражение «мирового духа».

Первая мировая война хорошо показывает механизм этой не только физической, но символической борьбы за место: многие представители наций, участвовавших в войне, понимали ее именно как утверждение своего полновесного участия в истории, своей воли творцов истории. Победа должна была утвердить статус участника, могущего реализовать свои цели как высшие цели самой истории и не стать ее жертвой. Для этого интеллектуалы враждующих стран перешли к последовательному дезавуированию культуры противника, которая оказывалась как бы отклонением от или извращением образцового ценностного типа [Руткевич].

Тоталитарные проекты устройства общей жизни доводят эту логику до конца и придают ей новое онтологическое измерение: проект одновременно и реализует закон истории, и превосходит его изнутри потому, что раскрывает себя как единственный суверенный субъект истории.

Чеслав Милош, имевший личный опыт идеологической ассимиляции и последующего бунта, замечательно описывает элементы и источники власти тоталитарного проекта над человеческой личностью [Милош]. Помимо прочего, этот проект (Милош говорит об установлении советского режима в послевоенной Польше) убедительно претендует на абсолютную власть над памятью. Дело не только в том, что он переписывает прошлое. Он предполагает, что остался только один способ участия в истории — сознательное участие в проекте. Все, что не говорит на языке проекта, будет абсолютно забыто, вычеркнуто из истории, причем вычеркнуто не временными актами политической власти, но именно финалом самой истории. Того, кто сопротивляется власти проекта над своим разумом и языком, ждет не только физическая репрессия, но полное исчезновение, выпадение из исторической тотальности, которая является секулярной версией бессмертия. Это исчезновение может быть страшнее, чем физическая смерть. Главная кара истории — забвение. Возможно, тот же самый эффект подчинения Истории как единственному держателю смысла имела в виду Ханна Арендт, говоря

о друзьях и знакомых, почти мгновенно поменявших воззрения после прихода Гитлера к власти:

Они не были ответственны за нацизм, они лишь оказались под слишком большим впечатлением от его успехов, чтобы противопоставить вердикту Истории, каким они его видели, свое собственное суждение [Арендт, 55].

Итак, «закон истории» (в лице тех, кто считает себя его вершителями) поглощает человеческую память — она или совпадает с законом, или тщетно пытается противостоять ему, но это противостояние ограничено и изолировано пределами краткого физического существования сопротивляющегося. Память полностью принадлежит истории, понятой таким образом, поскольку история забирает себе всю «несмертную часть» человека, его земное бессмертие. Память, не служащая истории, бессмысленна, а история осуществляется целиком в своей финализации.

Образ столкновения мощи истории с бессилием частной памяти появляется в сюжете «Медного всадника»:

Красуйся, град Петров, и стой
Неколебимо как Россия,
Да умирится же с тобой
И побежденная стихия;
Вражду и плен старинный свой
Пусть волны финские забудут
И тщетной злобою не будут
Тревожить вечный сон Петра!
[Пушкин, 287].

В отношениях истории с забвением память оказывается лишней. Евгений и есть жертва аффекта памяти, бросающий вызов силам истории. Противоборствующие актанты природы и истории, бурные волны и царская воля, примиряются, но в их союзе нет места существу, одержимому воспоминанием о том, что здесь был домик Параша. Домика нет. Против безумца, который осмеливается предъявлять небу свою «частную память», трансгрессия природы и трансгрессия истории объединяются и добивают его с двух сторон. Пробуждение памяти у безумного Евгения оказывается не вспышкой сознания, а погружением в непоправимый бред.

История в разных своих измерениях оказывается и способом производства идеологии, и ее критикой, и предметом экзистенциального опыта, и той границей, которая задает сам опыт.

Личная память и структура субъективности

Теперь обратимся к той памяти, которая традиционно понималась как сердцевина индивидуального существования, позволяющая своему носителю оставаться тем же в потоке времени.

В эпоху модерна (Нового времени) подробная рефлексия устройства памяти и ее места в воспроизводстве субъекта осуществляется по большей части там, где рассматривается отдельный человек, обращенный к собственному прошлому. Такое представление памяти можно назвать элегическим, и обитает оно по преимуществу в художественной литературе и эссеистике. До поры предполагалось, что разрыв между прошлым и настоящим не разрушает единства субъективности. *Субъект вспоминающий* всматривается в печальную прерывность «между», но сам он — всегда уже на этом берегу, на стороне настоящего, как бы ему ни хотелось удержать прошлое. Разрыв между прошлым и настоящим парадоксальным образом удостоверяет единство субъекта, поскольку тот, кто меланхолично взирает на прошлое, сам целиком находится на стороне настоящего. Целостность такого сознания конституируется вместе с меланхолией. Именно поэтому образ утраченного должен быть полон аффективной силы: прошлое должно на миг стать сильнее настоящего, чтобы субъект настоящего смог пережить его как прошлое и включить в свою целостность.

«Модернистское» представление о памяти (формирующееся еще в поэтике романтизма) отличается от современного именно открытием того, что расколот сам субъект настоящего: его отторгнутая часть находится в прошлом, а само прошлое прячется в этой отторгнутой части, и, значит, не доступно для простого меланхолического созерцания. Прошлое — в буквальном смысле «другая страна», но находящаяся на территории настоящего и рассекающая ее; к ней нет прямого хода. Мы имеем дело с драмой памяти, которая обнаружила зияние в самой историчности субъекта. В нем скрывается что-то, что не позволяет быть «самим собой», ставит себя под сомнение — метафорика травмы покоится на идее такого «самого себя», который известен только негативно. Травма — это повреждение непрерывности в истории субъекта, это некий негатив памяти: то, что вычтено, и, будучи вы-

чтенным, замещается некими другими образованиями, которые и образуют историю субъекта. Такой вид представления памяти активно использует психоанализ и множество дискурсов, им подпитывающихся.

Таким образом, сама идея воспоминания как спонтанного выявления прошлого подвергнута радикальному сомнению. Память не открывает, но таит, она скрывает то, что не подходит истории субъекта или разрушает ее. Но даже то, что память не способна скрыть, она не может рассказать. Память не имеет языка и проявляет себя в симптоме.

И «элегическая», и «психоаналитическая» память являются способами организации и обращения на себя самое индивидуальной субъективности. Однако ровно в той же степени они указывают и на историчность этого субъекта. Историчность не сводится к участию во внешней истории, она укоренена в самом устройстве субъективности. Но субъект, построенный вокруг собственной историчности, ищущий эту историчность, предполагает, что он является носителем истины относительно самого себя — она может быть ужасна или отсрочена, но она запечатлена в нем именно его историей. Эта истина не дана, она существует лишь в актах реконструкции и интерпретации. В них структура субъективности может быть увязана с большими историческими повествованиями и одновременно отстранена от них.

Память как эпифания

В исследовании неконтролируемой глубины памяти, предпринимаемом модернистским художником, обнаруживается важный опыт, который можно назвать беспокойством о целостности: память больше не является клеем субъективности, не поддерживает ее единство, но, напротив, указывает на разрыв. Это не воспоминание уже вспомненного. Память не принадлежит тому, кто вспоминает. Напротив, вспоминающий должен решительно преобразиться, чтобы обрести память, которая его преобразит. Но, чтобы он преобразился, необходима сама вспышка памяти, собирающая время. М. К. Мамардашвили описывает эпифанию в романах М. Пруста как собирание «всего» времени в такой дуге воспоминания: в ней впервые возникает бытие, которого не существовало, пока вспомненные символы-артефакты не были исполнены. Памяти о прошлом не было, пока не случилось кристаллизации феноменов, обнаруживающей работу самой памяти.

Эпифания застает человека не при прошлом, но при зачинании смысла прошлого. Таким образом, эпифаническая память оказывается «восстановлением» в неожиданном смысле: она создает целое, которого в линейном разворачивании жизни не было; она делает прошлое, которое прошло, настоящим, которое настает — подобно концу времен, но этот конец может разверзнуться в любой точке линейного времени, он не привязан к телеологии общей или частной истории. Например:

Для них (в частности для Пруста, которого я цитировал неоднократно по разным поводам) «солью» было произведение — произведение, перед лицом которого ничто и никто не может помочь и перед лицом которого нужно воскресать, возрождаться вместе с другими, то есть на равных правах с читателем (следовательно, ты не соль земли), возрождаться вместе с другими из пепла утраченного времени. (Слова «утраченное время» здесь можно брать не как название романа Пруста, а как очень общее понятие, обозначающее все прошлое — такое, в котором мы были повязаны, но не успели его ни додумать, ни дочувствовать, не успели его разрешить). Повторяю: вместе с другими перед лицом произведения возрождаться, или воскресать, из пепла утраченного времени, или из пепла мертвого и прошлого. К тому же здесь ни у кого нет никаких привилегий, потому что сам момент воскресения никак не назначен... в действительной структуре мира, в том, как он устроен, нет привилегированных точек времени — точка, где происходит акт воскрешения, не назначена: любая точка и любой момент времени является таковой [Мамардашвили, 378–379].

Прошлое, задаваемое произведением, еще не родилось, но речь идет не о том финализирующем и оправдывающем смысле прошлого, который предлагают идеологии истории. Восстановление смысла в некоторой степени движется против истории. В эпифании такого рода человек касается «себя», уже свободного от себя, потерявшего нужду в оправдании финалом.

Истина связи

В 30-е гг. XX в., в момент предельной тотализации исторического, возникают попытки расщепить тотальность и увидеть историю, память и положение человека иначе. Одна из таких попыток, имеющая важные следствия для всей современной мысли, — тезисы «О понятии истории» (1935–1938) Вальтера Беньямина [Беньямин]. Конечно, та перспектива, из которой мы сейчас читаем

эту работу, не совпадает с собственной перспективой Бенямина, где обновление видения истории связывалось с историческим материализмом. Этот текст, прочитанный, как завещал сам автор, из момента-сейчас, открывает не новую теорию истории, но новый способ субъектного бытия в истории как акта солидарности с мертвыми. Ангел истории в изображении Бенямина повернут к будущему спиной и в ужасе смотрит на гору обломков, в которую превращается преходящее время истории, — так тотальность истории выворачивается наизнанку.

Беньямин бунтует против нормирующей роли понятия прогресса, которое передоверяет смысл прошлого историческому победителю. Он пересматривает положение настоящего между прошлым и будущим. Настоящее есть точка, вертикально разрезающая линейную длительность времени. Момент-сейчас отъезжается от связи с осуществляющимся в тотальности времени законом истории. Уникальность момента-сейчас образуется тем, что он входит в общение с уникальным моментом прошлого, создавая констелляцию смысла, которого раньше не было. Мое *сейчас* входит в контакт с теми, кто проиграл в истории и погребен под ее завалами. Я даю им осуществиться не в смысле миметического восстановления их оборвавшегося существования, но прокладывая прямой ход в то настоящее, которого они были лишены в прошлом. Это воскрешение тех, кто не был выгодоприобретателем истории, и есть «слабая мессианская сила», которая дана человеку в истории.

Настоящее связано союзом с прошлым, оно исполняет обещание по отношению к прошлому, но это не прошлое оправданных жертв и побед, которое уже присвоено настоящим и служит ему опорой. В каждый момент-сейчас выявляется прошлое, у которого не было будущего. Именно поэтому настоящее начинает выходить за собственные пределы, оно непосредственно мессианично.

Взгляд Бенямина на историю эсхатологичен, но эта эсхатология не приурочена к финальному моменту конца времен. Все происходит сейчас. Время кончается сейчас. То, что не дошло до артикуляции в самом прошлом, обретает голос, обращаясь к нам через нашу обращенность к моменту в прошлом, который вошел в контакт с нашим сейчас. Беньямин утверждает личную связь мертвого и живого в акте «спасения прошлого», который невозможно доверить никакому закону истории, никакому «прогрессу», управляющему историей.

Историческое сознание всегда отсылало к сознанию ценностей, образующих само единство исторического горизонта, и признавало, что в прошлом есть непреходящее; но здесь меняется само непреходящее: это то, что выходит из-под спуда, из-под обломков. Беньямин, возможно, первый формулирует на языке современной мысли связь между мессианическим измерением человеческой жизни в истории и восстановлением забытого присутствия; не почитание того, что составляет саму форму настоящего и гарантирует ее, а именно обнаружение погребенного, выведение его на свет и оказывается самым настоящим.

Перформативное событие памяти

Теперь перейдем от теоретической мысли к мысли практической, какой и является поэзия. Поэзия связана с актом восстановления памяти самым модусом своего языкового бытия: это перформативный речевой акт, который актом высказывания исполняет то, о чем он говорит.

Предложенная мной дефиниция поэтического акта спорна. Давно укоренившееся и совершенно справедливое в своих границах определение предполагает, что поэтическая функция языка обращена, прежде всего, на сам язык, аутореференциальна: «Поэтическое присутствует, когда слово ощущается как слово, а не только как представление называемого им объекта или как выброс эмоции» [Якобсон, 118]. Но можно предположить, что именно поэтическая доминанта слова высвобождает специфическую перформативность высказывания, отличную от социальной функции обычного перформатива. Исходно, перформативы — это акты, осуществляемые благодаря объективно данным полномочиям говорящего и объективно заданным границам ситуации [Остин]. В этом смысле поэзия — всегда самозванческий перформативный акт. Никто не давал поэтическому слову права учреждать некое положение дел. В этом и смысл, и парадокс поэтического притязания: этот речевой акт осуществляется не в силу заданных полномочий поэта, но сам учреждает эти полномочия в признании тех, кто его слышит и узнает его слово. Тот, кто его слышит, признает правоустановление, принадлежащее сказанному. Читатель/слушатель принимает мгновенную обязательность речи поэта, даже не обладая способностью расшифровать ее содержание, и сам поэт находится в таких же отношениях с говоримым в его собственной речи (конечно, это только аспект многосложных отно-

шений, не исключаяющих техническую, этическую и любую другую рефлексию и дистанцию по отношению к тексту).

В случае, который я хочу разобрать, перформативом осуществляется событие особого рода — восстановление в присутствии того, кто вычеркнут из числа живых. Поэт говорит с мертвым. Мертвый вменяет живому речь, которая должна осуществить не ностальгическое оживление его в когда-то бывшем образе, но именно заботу о мертвом — таков оказывается настоящий способ присутствия мертвого среди живых.

В 1930–1950-е гг., в ситуации как будто полностью совершившейся идеологической колонизации памяти, на русском языке создается несколько стихотворений, которые являются актами «восстановления в памяти» и берут на себя личное осуществление связи живых и мертвых.

Наш первый пример: стихотворение Б. Л. Пастернака «Памяти Марины Цветаевой» (1943).

Хмуρο тянется день непогожий.
Безутешно струятся ручьи
По крыльцу перед дверью прихожей
И в открытые окна мои.

За оградою вдоль по дороге
Затопляет общественный сад.
Развалившись, как звери в берлоге,
Облака в беспорядке лежат.

Мне в ненастьи мерещится книга
О земле и ее красоте.
Я рисую лесную шишигу
Для тебя на заглавном листе.

Ах, Марина, давно уже время,
Да и труд не такой уж ахти,
Твой заброшенный прах в реквиеме
Из Елабуги перенести.

Торжество твоего переноса
Я задумывал в прошлом году
Над снегами пустынного плеса,
Где зимуют баркасы во льду.

* * *

Мне так же трудно до сих пор
Вообразить тебя умершей,
Как скопидомкой миллионершей
Средь голодающих сестер.

Что сделать мне тебе в угоду?
Дай как-нибудь об этом весть.
В молчаньи твоего ухода
Упрек невысказанный есть.

Всегда загадочны утраты.
В бесплодных розысках в ответ
Я мучаюсь без результата:
У смерти очертаний нет.

Тут все — полуслова и тени,
Обмолвки и самообман,
И только верой в воскресенье
Какой-то указатель дан.

Зима — как пышные поминки:
Наружу выйти из жилья,
Прибавить к сумеркам коринки,
Облить вином — вот и кутья.

Пред домом яблоня в сугробе.
И город в снежной пелене —
Твое огромное надгробье,
Как целый год казалось мне.

Лицом повернутая к Богу,
Ты тянешься к нему с земли,
Как в дни, когда тебе итога
Еще на ней не подвели
[Пастернак 1989б, 48–49].

Пастернак говорит о замысле реквиема, который станет перформативным актом перенесения праха. Таким реквиемом оказывается само разворачивающееся стихотворение, описывающее этот замысел. Оно не просто творит воспоминание, но содейству-

ет природе в ее собственном деле, а собственное дело природы Пастернак понимает как подобие евхаристии. Поэт соучаствует в нем так, как оно происходит, — в неразличимом соединении хода жизни, церковной службы и традиционного бытового обихода:

Зима — как пышные поминки:
Наружу выйти из жилья,
Прибавить к сумеркам коринки,
Облить вином — вот и кутья.

Дальше идет строфа, вычеркнутая автором, может быть, именно потому, что явно выражает парадоксальное зерно его мысли:

Я наподобье евхаристий
Под вкус бессмертья подберу
Промерзшие под снегом листья
и мандаринов кожуру
[Пастернак 1989в, 545].

Все, что имеет вид, все воплощенное, сопротивляется смерти и содействует бессмертию. И яблоня в снегу, и город оказываются надгробьем Цветаевой, сумерки — поминками по ней. Все живое становится памятью о мертвых, и эта память есть способ живо-го быть живым. Невозможность смерти иметь вид и очертания («У смерти очертаний нет») преобразуется не только в возможность, но и необходимость для всего на земле быть тем, что сообщает и приобщает мертвых к жизни: «И только верой в воскресение какой-то указатель дан». Для Пастернака это воскресение творится вновь и вновь в самом погребении мертвых.

Итак, этот акт памятования оказывается и похоронами, и установлением надгробия, и церковной службой одновременно. Стихотворение памяти Цветаевой построено как происходящее в самом движении речи свершение того, что оно называет: рекви-ем, перенос тела, поминки, установление памятника.

Заметим, что Пастернак, в некотором смысле, отрицает самоубийство Цветаевой («мне так же трудно до сих пор вообразить тебя умершей»). Ее смерть причинена некой анонимной силой — той самой, у которой нет очертаний. Использована характерная форма канцелярского языка, не имеющего субъекта, расплывающегося власть и ответственность, которые как бы передаются са-модействующему языковому аппарату: «Подвели итог». Идиома

мертвого языка оживает в парадоксальном виде, соединенная с личным обращением — «тебе». Стихотворение препятствует действию этого анонимного механизма, ставит ему палки в колеса. Погребение и воскрешение оказываются как бы двумя актами одного события: погребение должно совершиться, чтобы подать знак воскрешения — причем, общего, а не частного. Опять сознательно используется слово технического языка «указатель», отчего бессмертье приобретает смысл реального направления движения (в бездорожье поставлен указатель).

Погребение мертвых как потребность самой живой души Пастернак описывает в стихотворении «Душа моя печальница»:

Душа моя, печальница
О всех в кругу моем,
Ты стала усыпальницей
Замученных живьем.

Тела их бальзамируя,
Им посвящая стих,
Рыдающею лирою
Оплакивая их,
Ты в наше время шкурное
За совесть и за страх
Стоишь могильной урной,
Покоящей их прах.

Их муки совокупные
Тебя склонили ниц.
Ты пахнешь пылью трупною
Мертвецких и гробниц.

Душа моя, скудельница,
Все, виденное здесь,
Перемолов, как мельница,
Ты превратила в смесь.

И дальше перемалывай
Все бывшее со мной,
Как сорок лет без малого,
В погостный перегонной
[Пастернак 1989а, 75].

Здесь нет и речи о романтическом воскрешении «возлюбленной тени». Душа пугающим образом перемалывает все и всех в «погостный перебой», как бы доводя до конца работу самой природы. Ее работа выглядит чем-то противоположным нашим привычным представлениям о воскрешении. В некотором смысле, то воскрешение, которое она способна дать, и есть оплакивание и погребение. Мертвые оказываются реальны для пишущего и читающего именно как мертвые, и, парадоксальным образом, именно так они могут войти в собственное бытие в настоящем.

Ахматова, которую можно назвать поэтом памяти, различает, по крайней мере, два ее вида. Первый — память человека о собственном прошлом, которая подвергается внутреннему размышлению и растворению и преобразуется забвением, отчуждением, стыдом, виной. Это та память, которая приходит с укором, и одновременно та, к которой обращен укор. Это смертная память смертного человека, проживающего собственную историю в общей, изменяемого этой историей. Такая память выражает драму имманентной историчности человеческого существа, трагически открытой «внешней истории», которая никогда не бывает вполне внешней, как в «ленинградских элегиях»:

Меня как реку
суровая эпоха повернула.
Мне подменили жизнь. В другое русло,
Мимо другого потекла она,
И я своих не знаю берегов
[Ахматова 1999б, 108].

Или:

Мы сознаем, что не могли б вместить
То прошлое в границы нашей жизни,
И нам оно почти что так же чуждо,
Как нашему соседу по квартире...
[Ахматова 1999а, 100].

Но есть другая память — литургическая, которая и погребает, и воскрешает, память реквиема и память-реквием. Тот голос, который говорит здесь, — не голос психологически детерминированной индивидуальности. Он устроен иначе: он хоровой,

хотя и говорит «Я», и похож на заклинание. Это речь, вызывающая мертвых.

В некоторых случаях голос одной памяти переходит в голос другой прямо в пределах одного стихотворения. Например, «Поздний ответ» (Памяти Пильняка (1938)):

Все это разгадаешь ты один...
Когда бессонный мрак вокруг клокочет,
Тот солнечный, тот ландышевый клин
Врывается во тьму декабрьской ночи.
И по тропинке я к тебе иду.
И ты смеешься беззаботным смехом.
Но хвойный лес и камыши в пруду
Ответствуют каким-то странным эхом...
А если этим мертвого бужу,
Прости меня, я не могу иначе:
Я о тебе, как о своем, тужу
И каждому завидую, кто плачет,
Кто может плакать в этот страшный час
О тех, кто там лежит на дне оврага...
Но выкипела, не дойдя до глаз,
Глаза мои не освежила влага
[Ахматова 1998, 440].

Говорящая начинает с классической элегической позиции: миметическое оживление прошлого, как будто происходящего здесь и сейчас. Но элегия резко прерывается прямым обращением к мертвому. Здесь мы видим парадоксальность перформативного акта называния и вызывания мертвого. «Я» перволичного высказывания завидует каждому, кто способен осуществить плач обо всех, но в самом обращении к «каждому» уже осуществляет это невозможное дело. Признание в невозможности плача вдруг размыкает эту невозможную возможность. В самый момент обращения то, что было интимным призывом одного существа, обращенным к другому, превращается в общее дело: плакать «о тех, кто там лежит на дне оврага».

Здесь мы погружаемся в ту форму памяти, которая предполагает не просто акцию субъекта по отношению к тому, кто субъектности уже лишен, но *ситуацию единства, сообщества и общности живых и мертвых*. Такое же преодоление взаимных границ царства живых и царства мертвых и утверждение сообще-

ства и сообщничества слышится в «стихах о неизвестном солдате» Мандельштама («Эй, товарищество, шар земной!») и, конечно, в «Реквиеме» самой Ахматовой.

Поминаение мертвых как перформатив памяти

Адресат стихотворения Ахматовой писатель Борис Пильняк был расстрелян в 1938 г. на полигоне в Коммунарке. На мой взгляд, стихотворение Ахматовой предлагает способ работы с памятью, нечто проясняющий как раз в современных формах памятования о жертвах государственного насилия².

Поэт Ольга Седакова говорит о ежегодном ритуале «Возвращения имен» на Лубянской площади:

Само по себе чтение списков имен хорошо знакомо церковным людям. Мы это делаем на каждой литургии, — пишем и читаем записки о здравии и об упокоении. Но есть огромная разница: люди, которых мы поминаем на богослужении, — существуют в памяти. Их имена не нужно «возвращать».

А здесь, на площади происходит именно это: возвращение их из ритуального забвения, преодоление второй смерти, своего рода историческое воскрешение. Ведь люди, которых мы поминаем на Лубянке, были убиты дважды (о чем, собственно, и была моя речь). И поскольку почти все согласились предать убитых забвению, в этом участии в их поминании есть акт покаяния. Зачитывая и слушая имена погибших, мы пытаемся искупить нашу общую вину. И мы видим, что это возможно — и что это возможно вместе. С этим, вероятно, и связано чувство очищения, катарсиса, которое ни с чем не спутаешь.

<...>

Этот стихийно сложившийся — не церковный, не конфессиональный — обряд обладает силой экзорцизма. Он связывает участников в какое-то особое единство. <...> Это единство, в котором есть доверие друг к другу, уважение друг к другу, благодарность друг другу. Мы чувствуем, что делаем одно дело, и это дело — не только попытка вспомнить и вернуть в историю, в человеческий мир всех, кто убит и вычеркнут из общей памяти. Пришедших на «Чтение имен» связывает своего рода общая вера, общее представление о мире. И мы собираемся здесь, чтобы эту веру исповедовать [Седакова 2017].

2. Мы остановимся на одной такой форме — «Возвращение имен», но можно предположить, что другие мемориальные акции подобного типа:

«Хотелось бы всех поименно назвать...», «Молитва памяти», День памяти жертв Блокады — предполагают схожий тип разделенного опыта.

Седакова видит в поэзии Пастернака и Ахматовой, так же как в акциях «Мемориала» или деле Дениса Карагодина, разные, но сущностно схожие виды «работы горя»: «Она состоит в завершении обряда памяти, в назывании убитых по именам, в воздании им долга сочувствия и почтения. В ясном различении происходящего» [Седакова 2017].

Эта работа одновременно нова и традиционна, поскольку неожиданно возвращает нас в пространство памяти доидеологической эпохи:

Мысль об устройстве земного социума была бы неполна, если бы она не имела в виду этой его невидимой части, ушедших, их непрерывающейся связи с живущими, их включенности не только в настоящее, но и в будущее — в *земное* будущее, как ни странно это звучит, — в движение истории к будущему.

Нужно заметить, что тем, что это последнее утверждение звучит для нас вызывающе странно, мы обязаны не только «постхристианскому» характеру современной цивилизации, но ее в широчайшем смысле «посттрадиционному» характеру. Представление о человеческом социуме, в самом реальном и практическом смысле сообщающемся с миром умерших, о том, что живые и умершие состоят во взаимозависимых отношениях, присуще любой традиционной культуре, будь то классическая Греция (ср. рассуждения Аристотеля о том, что только низкий человек может полагать, что умершим безразлично то, что происходит после них на земле) или самая архаичная «маническая» культура. Диалог с умершими (не обязательно «предками»), закрепленный в ритуалах, относится не к области частного, личного благочестия, но к общей социальной практике. Собственно говоря, почитание «своих» умерших и создает традиционный социум; при этом, как хорошо известно этнологам, «своим» каждого умершего делает совершенный над ним погребальный обряд [Седакова 2003, 107].

Действительно, ученые, изучающие память такого рода, подчеркивают ее неиндивидуальный характер и ее особую социальную роль:

К самым интересным и эвристически ценным плодам изысканий в области собственно литургической *темоги* следует отнести идею о «нерасторжимом сообществе живых и мертвых» или о «памяти, которая формирует общность» (о ней пойдет речь ниже).

Исследования О. Г. Эксле показали, что ядро изучения *темоги* на любом уровне обобщения составляют два обязательных пункта: *темога* является собой форму отношений живых и мертвых, и это всегда коллективный фено-

мен. Поэтому средневековую *memoria* следует рассматривать комплексно: в религиозном аспекте — как поминовение мертвых живыми, и в социальном — как способ утверждения сообщества живых и мертвых.

Религиозный и социальный аспекты объединяются в главном виде *memoria* — в поминовении живыми мертвых. Существуют две основные формы поминовения: называние имени покойного (например, на литургии) и поминальная трапеза, поминки. Назвать имя — значит вспомнить, представить, что поминаемый здесь, рядом. На поминках (в православной обрядности, например, эта практика сохраняется по сей день) мертвому отведено место за столом среди живых, из чего можно заключить, что его присутствие рассматривается как вполне реальное. Поминовение, следовательно, означает способ выражения «реального присутствия» (нем. *Realpräsenz*) отсутствующего человека, вновь и вновь подчеркивая живую связь с ним.

В основе практики поминовения лежат два представления: о том, что смерть не обрывает человеческого существования, и о том, что называние имени равнозначно присутствию отсутствующего [Арнаутова, 23].

Поминовение утверждает сообщество не как нечто, что просто переходит от прошлых носителей к будущим, но как «сообщество живых и мертвых», включающее мертвых в состав настоящего и выводящее именно из их присутствия собственную легитимность. Этот тип памяти определяет особый способ присутствия — «настоящее мертвых» (термин, введенный немецким историком О. Г. Эксле)³.

Отметим точное соответствие акции «Возвращение имен» именно этой парадигме. Итак, и поэтическим перформативным актом, и перформативным актом вспоминания тех, с кем человек не был и не мог быть знаком, обнаруживается сакраментальное измерение памяти, никогда не умиравшее, но или вытесненное на обочину в век исторических идеологий, или апроприированное ими. Называние имени означает здесь установление утраченных, опущенных, выбывших отношений, которые создают сообщество. Они не просто отсылают к прошлому, но учреждают настоящее.

3. «Согласно его концепции, „вспоминания“, „память“ (*memoria*) в Средние века означали не просто восстановление в памяти, „оживление“ в когнитивном или эмоциональном смысле, но обозначали формы социальных и правовых действий, посредством которых осуществляется это „обозначение присутствия“, „восстановление в настоящем“ (*Vergegenwärtigung*) поминаемого покойника. Мертвые принадлежат не только прошлому, они

имеют и „настоящее“, т. е. их „присутствие“ в „настоящем“ — *die Gegenwart der Toten* — вполне реально и, следовательно, „настоящее мертвых“ подразумевает их правовой и общественный статус. Подобно тому, как называние имени поминаемого делало его субъектом общественных отношений, вычеркивание имени из поминальной книги означало полное уничтожение личности» [Арнаутова, 24].

Поминаемые мертвые — это носители легитимности сообщества живых. Сообщество утверждает собственное автономное (самозаконное) бытие через поддержание единства со своими мертвыми, а «своими» мертвых делает как раз их названность как включенность в сообщество. Такова социальная структура памяти. Теперь мы видим нечто общее и в опытах модернистской поэзии, и в формах средневековой мемориальной культуры. Это общее подводит нас к коллизиям «трудной памяти» современного человека.

В чем заключается трудность «трудной памяти»?

Многие участники акции «Возвращение имен» говорят о происходящем как разновидности религиозного опыта. Мертвые возвращаются в сообщество живых, присутствуют в нем, тем самым делая его воистину реальным сообществом. Сообщество поминających становится сообществом, именно устанавливая связь с «чужими» «ничьими» мертвыми не потому, что связано с ними узами прямого родства. Связь устанавливается самим участием в поминовении. Конечно, такое сообщество не является «реальным», закрепленным в системе социальных статусов и обязательств институтом, как в традиционном обществе. Его смысл и способ существования другой и отсылает к аспекту субъектности, не совпадающему ни с какой определенной социальной ролью или идентичностью.

Кто же боится этого опыта?

По моим наблюдениям, большое количество публичных споров, идущих вокруг темы государственного насилия и его жертв, демонстрируют устойчивое деление на два типа отношения к поминанию жертв. Одно исходит из экзистенциальной важности присутствия убитых среди живых, а второе одержимо тревогой и склоняется к отрицанию этого присутствия.

Забвения хотят люди, для которых легитимность существования сообщества во времени поддерживается исключительно государством, вернее, нарративом, выстроенным вокруг непрерывности и единственности субъекта истории, представляемого государством. Именно государство является единственным «настоящим» проводником, соединяющим живых и мертвых и потому тот отсев «человеческого материала», который производит государство, признается окончательным. Носитель этого нарратива отрицает возможность прямого установления отношений

с мертвыми: они всегда должны быть легитимированы заданными формами «правильной памяти», а правильные формы памяти, в свою очередь, — те, что легитимируют государство. Государство — единственный источник и медиум легитимности. В такой перспективе жертвы государства не обладают никаким собственным потенциалом легитимации, они не могут создать сообщества так же, как не имеют такого права те живые, которые по собственной воле обращаются к мертвым. Утверждается символическая непрерывность существования государства, как единственного носителя исторического смысла, потому его жертвы как бы поглощаются продолжающим действовать и сейчас государственным интересом. Прежние формы сверхисторической легитимации истории рухнули, и «государственный интерес» остается предельным интересом, выйти из которого можно, только оказавшись в зоне чужого и враждебного интереса.

Таким образом, эти люди практикуют память, угадывающую и воспроизводящую точку зрения воображаемого государства⁴ и интериоризованную ими как дисциплинированными субъектами этого государства. Такая же государственная память, насколько я понимаю, реконструируется переформатированными музеями нового типа, которые должны рассказать историю лагеря как историю государственного строительства.

Показательный для этого умонастроения текст «Конвейер „Последнего адреса“ надо остановить» появился в газете «Московский Комсомолец» (02.12.2020). Его автор Дмитрий Кузьмин, подписавшийся «внук репрессированного офицера Красной Армии», воспроизводит основные аргументы позиции «государственной памяти».

Они построены по одному лекалу: сначала предлагается рассмотреть судьбу каждого репрессированного отдельно и осудить над ним нравственный суд, и только потом по итогам этого суда принимать решение о том, достоин ли он увековечивания. То есть память о жертве сразу переформатируется в «память об образцовом человеке, который может быть всем примером». Вторым шагом рассуждения оказывается отказ большинству погибших в статусе «образцовых», поскольку они якобы (отметим это ложное представление) были «жертвами внутрипартийной борь-

4. Воображаемого — в том смысле, что для воспроизводства такой точки зрения не требуется вмешательство или санкция реального государственного аппарата.

бы», т. е. пострадали не в качестве «невинных», но в рамках некоторого процесса космического (и едва ли не кармического) возмездия. Таким образом, участие в создании и функционировании того государства, которое их уничтожило, оказывается пунктом обвинения для жертв государственной машины, но несколько не подрывает легитимность самого государства. Тут используется паттерн «невинной жертвы», до соответствия которому ни один взрослый обычно не дотягивает. Рассуждение приобретает вид уступительного суждения такого типа: «По-настоящему невинной жертве, ни в чем не участвовавшей, ни к чему не причастной, и к тому же известной добрыми делами и моральной стойкостью, мы бы посочувствовали, а этим — нет. Хотя они и неповинны в том, в чем их обвиняли, они не являются *достаточно невинными*». (Я обобщаю аргументацию множества прочитанных мною дискуссий.) «Невинная жертва» в этом контексте играет роль парарелигиозного концепта, используемого для приравнивания аппарата государственного насилия к божьему суду, карающему неправду, сокрытую глубоко в сердце человека. На следующем этапе рассуждения оказывается, что именно государство, выступавшее источником и проводником насилия, одно имеет право награждать памятью:

Уважаемые господа чиновники! Увековечивать память на основании только лишь посмертной реабилитации выглядит однобоко и несправедливо. Увековечивать надо за заслуги.

Когда вы даете свое молчаливое согласие тому, что необходимо увековечивать память всех без разбору реабилитированных граждан по последнему месту их жительства, вы уже приравниваете эту категорию граждан к Героям Советского Союза, или Героям России, или Полным кавалерам ордена Славы.

В заключение — несколько слов о попытках проводить параллели между «Последним адресом» и проектом Гюнтера Демнига, с которым мне довелось познакомиться еще в конце 90-х годов прошлого века, когда я присутствовал в составе российской делегации на закладке первых «Камней преткновения» в Берлине. Между этими инициативами нет и не может быть ничего общего! Кошунственно и цинично сравнивать безвинных жертв нацизма с жертвами внутрипартийной борьбы, жертвами революции, которая «пожирала своих детей» [Кузьмин].

Однако почему же не подвергнуть такому же внимательному рассмотрению биографии «Героев Советского Союза или кавале-

ров ордена славы»? Очевидно, они избавлены от испытания непорочности только тем простым фактом, что героями их сделало государство. А «безвинные жертвы нацизма» внутри этой логики невинны потому, что способ действия национал-социалистического государства используется как историческое оправдание способа действия советского государства.

Таким образом, практикам памяти, учреждающим «сообщества живых и мертвых», противостоит убеждение, что перформативным правом учреждать память обладает единственный уполномоченный субъект — государство. Такая учрежденная и контролируемая государственным аппаратом связь живых и мертвых построена иерархически и предполагает трансляцию исключительного права этого государства на своих мертвых. Мертвые здесь выступают как материал символического строительства, утверждающего единство и единственность субъекта истории, его равный контроль над прошлым, настоящим и будущим.

Понятно, что таким претендентом на власть над мертвыми может выступать не только государство, но и самые разные социальные и политические группы, однако государство обладает исключительной юридической властью и возможностью задавать нормы «исторической политики» — т. е. предельной мощью перформативного действия.

Может возникнуть вопрос: а есть ли какое-то принципиальное не политическое, — но «онтологическое» отличие той культурной памяти, что поддерживается средствами государства или влиятельных групп, и того опыта памятования, что сообщает нам добровольное участие в сообществе живых и мертвых? Ведь можно сказать, что и в том и в другом случае мы имеем дело с проблемой легитимности и воспроизводства идентичности некой общности во времени. Люди, занимающие разные позиции в споре, актуализируют свою включенность в различные «воображаемые сообщества» (в смысле Б. Андерсона).

Позволю себе утверждать, что различие есть: оно проходит не по линии собственно политического или идейного противостояния, а выражается в самой работе «другой памяти» внутри субъекта. Она создает, может быть, на миг структуру принципиально иного «воображаемого сообщества», в которое этот субъект входит. Мне уже приходилось писать об этом:

Такого рода память не образует основания общности так, как это делала и делает традиционная память. Она разделяет, поскольку в ее фокусе имен-

но опыт предельного разделения и отделения, потери лица, обращенного к людям. При этом она создает основание для общности другого рода — определяемой не единством языка, происхождения или веры, но как будто самой отделенностью и отдельностью. В данном случае эта отдельность не означает изолированности и онтологической непроницаемости «индивидуальности», напротив, она объединяет самой невозможностью дальнейшей редукции к основанию. Восстановление присутствия человека, исходящее из удержания в памяти его отмены, является своего рода сакраментальным измерением секулярного события памяти. Память играет роль теодицеи для мира, в котором теодицея принципиально невозможна [Файбышенко].

Заключение

Итак, мы имеем дело с разными опытами памяти и памятования. Психологическая память демонстрирует разорванность и несамодостаточность человеческого опыта себя, его принципиальную неполноту, которая оборачивается нуждой и нехваткой.

Идеологическая память предполагает, что прошлое «принадлежит» носителю финализации истории (например, государству), тому, кто имеет исключительное право рассказывать историю.

На разных примерах я пытаюсь описать третий род памяти: он перформативен и подразумевает не вспоминание, но установление отношений с тем, кто присутствует даже в своем отсутствии. В нем присутствие отсутствующих, настоящее мертвых утверждается в кругу живых и создает сам этот круг. Можно сказать, что одним из сильнейших образов религиозного переживания, доступным современному человеку, стало именно образование акта памяти, возможность лично участвовать в акте эпифании того, что становится памятным, в моменте совершения памяти образуя моментальную связь с другими.

Литература и источники

1. *Арендт* = Арендт Х. Личная ответственность при диктатуре // Она же. Ответственность и суждение. Москва : Изд. Института Гайдара, 2013. С. 47–83.
2. *Арнаутова* = Арнаутова Ю. А. Memoria: тотальный социальный феномен и объект исследования // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. Москва : Круг, 2003. С. 19–37.

3. *Ассман* = Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика / Пер. с нем. Б. Хлебникова. Москва : Новое литературное обозрение, 2014. 328 с.
4. *Ахматова 1998* = Ахматова А. А. Памяти Пильняка («Все это разгадаешь ты один...») // Она же. Собр. соч. : В 6 т. Т. 1 : Стихотворения, 1904–1941. Москва : Эллис Лак, 1998. С. 400.
5. *Ахматова 1999а* = Ахматова А. А. Есть три эпохи у воспоминаний // Она же. Собр. соч. : В 6 т. Т. 2. Кн. 1 : Стихотворения, 1941–1959. Москва : Эллис Лак, 1999. С. 100.
6. *Ахматова 1999б* = Ахматова А. А. Меня как реку... // Она же. Собр. соч. : В 6 т. Т. 2. Кн. 1 : Стихотворения, 1941–1959. Москва : Эллис Лак, 1999. С. 108.
7. *Беньямин* = Беньямин В. О понятии истории // Он же. Учение о подобии. Москва : РГГУ, 2012. С. 237–254.
8. *Кузьмин* = Кузьмин Д. Конвейер «Последнего адреса» надо остановить. URL: https://www.mk.ru/social/2020/12/02/konveyer-poslednego-adresa-nado-ostanovit.html?fbclid=IwAR3stU21xKhmbEiSg3iwuwMu_KviAdrumSD-TH5D4aK45EmQcBcxjQ1_LTg (дата обращения: 11.12.2020).
9. *Лёвит* = Лёвит К. О смысле истории // Философия истории : Антология. Москва : Аспект Пресс, 1995. С. 262–273.
10. *Мамардашвили* = Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении. Москва : Фонд Мераба Мамардашвили, 2015. 816 с.
11. *Милош* = Милош Ч. Порабощенный разум / Пер. В. Британишского. Санкт-Петербург : Алетейя, 2003. 285 с.
12. *Неприкосновенный запас* = Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2005. № 2–3 (40–41).
13. *Олик* = Олик Дж. Фигурации памяти: процессо-реляционная методология, иллюстрируемая на примере Германии // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 1. С. 40–74.
14. *Остин* = Остин Дж. Как производить действия с помощью слов. Москва : Идея-Пресс : Дом интеллектуальной книги, 1999. 332 с.
15. *Пастернак 1989а* = Пастернак Б. Л. «Душа моя печальница» // Он же. Собр. соч. : В 5 т. Т. 2. Москва : Художественная литература, 1989. С. 75.
16. *Пастернак 1989б* = Пастернак Б. Л. Памяти Марины Цветаевой // Он же. Собр. соч. : В 5 т. Т. 2. Москва : Художественная литература, 1989. С. 48–49.
17. *Пастернак 1989в* = Пастернак Б. Л. Памяти Марины Цветаевой // Он же. Собр. соч. : В 5 т. Т. 2 : Приложения. Наброски, ранние черновые редакции. Москва : Художественная литература, 1989. С. 544–546.
18. *Пушкин* = Пушкин А. С. Медный всадник // Он же. Собр. соч. : В 10 т. Т. 3 : Поэмы. Сказки. Москва : ГИХЛ, 1959. С. 284–302.

19. Руткевич = Руткевич А. М. Идеи 1914 года : препринт WP6/2012/03. Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. 52 с.
20. Седакова 2003 = Седакова О. А. Вечная память. Литургическое богословие смерти // Страницы. 2003. № 8. С. 106–115.
21. Седакова 2017 = Седакова О. А. Работа горя. О живых и непогребенных. URL: <http://gefter.ru/archive/21713> (дата обращения: 11.12.2020).
22. Файбышенко = Файбышенко В. Ю. Как память теснит историю и преодолевает забвение. О феномене исторической памяти и ее проблемах. URL: https://republic.ru/posts/96331?fbclid=IwAR08JrGnzXxRiXswWq85D6C-HRuMojCrs8SvgeBoj_57GiuRjL4x3fqHC78 (дата обращения: 14.12.2020).
23. Хальбвакс = Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. статья С. Н. Зенкина. Москва : Новое издательство, 2007. 348 с.
24. Якобсон = Якобсон Р. Что такое поэзия? // Он же. Язык и бессознательное. Москва : Гнозис, 1996. С. 105–119.