

Е. М. Сергейчик

ИСТОРИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ТЕРРИТОРИЯ И КАРТА

В статье прослеживается эволюция понятия «идентичность» в гуманитарных науках и уточняется его философский смысл, анализируется проблема устойчивости и целостности идентичности в условиях множественности идентификаций. Темпоральность рассматривается как характеристика идентичности, маркирующая другие идентичности в контексте усложнения и ускорения идентификационных процессов. С позиций «герменевтики себя» П. Рикера подчеркивается нарративный аспект идентичности, поскольку только в форме повествования жизнь обретает единство и может быть рассказана. Рассматривается взаимодействие исторической памяти и забывания, которые выступают механизмами формирования исторической идентичности, выстраивания индивидуального маршрута на территории, обладающей интерпретационным потенциалом. Библиограф. 13 назв.

Ключевые слова: историческая идентичность, нарративная идентичность, территория и карта, историческая память и забывание.

Е. М. Sergeychik

HISTORICAL IDENTITIES: TERRITORY AND MAP

The article traces the evolution of the concept of identity in the humanities and clarifies its philosophical meaning, analyses the problem of sustainability and integrity of identity in a multiplicity of identities. Temporality is regarded as characteristic of the identity marking other identities in the context of increasing complexity and acceleration of the identification processes. From the perspective of «hermeneutics of oneself» the article emphasizes the narrative aspect of identity, because life attains unity and can be told only in the form of a narrative. The article examines the interaction of historical memory and forgetting, which are the mechanisms of formation of the historical identity, and of constructing the individual route in the territory, which has the interpretative capability. Refs 13.

Keywords: historical identity, narrative identity, territory and map, historical memory and forgetting.

Проблема идентичности является одной из актуальных и сложных тем в современных гуманитарных науках, поскольку в ней фокусируются те существенные изменения, которые происходят с человеком в современном обществе. Сложность осмысления феномена идентичности связана с тем, что он служит объектом внимания не только философии, но и психологии, психоанализа, социологии. Это нередко приводит к смешению уровней исследования, противоречиям в толковании понятий, разногласиям в постановке проблем.

С философской точки зрения понятие идентичности акцентирует внимание на возможностях и условиях самоопределения человека, которое осуществляется в процессе взаимодействия с возрастающим множеством разнообразных социальных общностей, причастность к которым уже не рассматривается как прирожденная или жестко предписанная. Даже половая, не говоря уже о гендерной, или

Сергейчик Елена Михайловна — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургская академия постдипломного педагогического образования, Российская Федерация, 191002, Санкт-Петербург, ул. Ломоносова, 11–13; elena.sergeichik@gmail.com

Sergeychik E. M. — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg Academy of Postgraduate Pedagogical Education (SPbAPPO), 11–13, ul. Lomonosova, St. Petersburg, 191002, Russian Federation; elena.sergeichik@gmail.com

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

расовая идентичности проблематизируются в качестве аскриптивных, не подлежащих пересмотру и исключающих возможность выбора. В классической философии субстанциальная трактовка личности лишала феномен идентичности проблемного содержания: самождественность личности (абсолютная идентичность) исключала различие как результат изменений. Поэтому классическая философия предпочитала оперировать такими понятиями, как человек или личность, которые, однако, не были равноправными по отношению к своим парам «мир» и «общество».

Ф. Ницше, как представитель нового типа философствования, лишил человека неизменной сущности и, погрузив в игру стихийных сил бытия, наделил «волей к власти» — способностью к самовоспитанию, самоформированию. Пафос Ницше в защите и утверждении индивидуального начала в человеке, который в акте волевой оценки мира творит его «по образу и подобию своему». Отсюда и ницшевский максимализм, который проявляется в апологии физической и духовной силы человека, его свободы, не стесненной никакими «правилами», в яростной проповеди жизнотворчества и в полном неприятии «больного слабого человечества» с его убогой «общинной» (коллективистской) моралью. «Свободный человек, обладатель долгой несокрушимой воли, — утверждает Ницше, — в этом владении своим имеет и свое *мерило ценности*: он уважает или презирает, исходя из себя к другим» [1, с. 43]. Страстное желание Ницше освободить «Я» от обезличивающего и опошляющего давления обывательской морали оборачивается тем, что свобода самоопределения сопровождается у него настроениями отчуждения и одиночества: «Мы не знаем себя, мы, познающие, не знаем сами себя: это имеет свою вескую причину. Мы никогда не искали себя — как же могло случиться, чтобы мы нашли себя?.. Неизбежно мы остаемся чуждыми себе, мы *должны* ошибаться в себе всегда, в силе остается для нас положение “каждый наиболее чужд себе самому”, — по отношению к себе мы не являемся “познающими”...» [1, с. 5]. Сосредоточившись на проблеме уникальности личности, Ницше, как до него С. Кьеркегор, вынужден признать одиночество ее неотъемлемым качеством, а основной угрозой ее самобытности — Других, в подавляющем большинстве состоящих из анонимных обезличенных обывателей.

Дальнейшее развитие экзистенциалистской, феноменологической и герменевтической философии шло по пути признания интересубъективной (Э. Гуссерль), бытийной (М. Хайдеггер), коммуникативной (К. Ясперс), диалогической (М. Бахтин) природы человека, требующей от него постоянного и неустанного согласования своих интересов с интересами других, компромиссов и поисков новых решений, то есть самостоятельных и ответственных действий. По убеждению М. Бубера, индивидуальность в своей особности, инакости не представляет никакой ценности, личность выражена тем полнее, чем сильнее она ощущает сопричастность к Другому — Ты: «Я становлюсь собой лишь через мое отношение к Ты; становясь Я, я говорю Ты. Всякая подлинная жизнь есть встреча» [2, с. 6]. Взаимоотношение «Я» и «Другого» не просто со-бытие, со-присутствие, а встреча, отношение, предполагающие движение навстречу, активное соучастие друг в друге. Таким образом, идентичность — результат осознанного выбора человеком самого себя, осуществляемого в процессе идентификаций с различными социальными общностями, группами. Этот выбор не ограничивается контекстом «инструментальной рациональности», поскольку диалогическое взаимодействие с другими осуществляется в поле таких

понятий, как «власть» и «ответственность», «справедливость и равенство», то есть в поле нравственных отношений [3, с. 385]. По мнению П. Рикера, человек является автором своей идентичности, если он, как мыслящий и действующий субъект, способен поместить себя в «поле блага» и судить свои действия «с точки зрения благой жизни, на достижение которой они направлены. Словом, только субъект, способный оценивать собственные действия, формулировать свои предпочтения, связанные с предикатами “хороший” или “плохой”, а значит, способный опираться на иерархию ценностей в процессе выбора возможных действий, — только такой субъект может определять самого себя» [4, с. 40].

Понимание идентичности как центра пересечения коммуникационных потоков снимает проблему соотношения индивидуального как внутреннего (индивидуализация) и социального как внешнего (социализация). Соответственно, нет необходимости разграничивать с философской точки зрения в идентичности личностное и социальное — личностная идентичность всегда социальна. Понятие идентичности характеризует эволюцию представлений об индивидуальном, и потому ее не следует применять к социальным общностям и коллективам: «“Субъективность” — атрибут индивида, а не коллектива. Приписывать коллективу статус субъективности, то есть говорить применительно к коллективу о “сознании”, “воле” и “чувствовании” можно разве что метафорически. Ибо ни “сознанием”, ни “желанием” коллектив не обладает. Обращаться же с ним так, как если бы он в самом деле таковыми обладал, означает некорректно обращаться с метафорами» [5, с. 48]. Тем более коллектив не обладает моральными или аморальными качествами.

Идентичность подразумевает способность личности сохранять свою устойчивость и целостность в условиях множащихся потоков самоидентификаций, которые постоянно меняют свою конфигурацию. В зависимости от того, какая социальная общность является основой идентификации, можно выделить различные типы идентичности (гендерная, возрастная, региональная, этническая, гражданская, цивилизационная, глобальная и проч.), совокупность которых составляет структуру личностной идентичности. Набор различных типов идентичности не является обязательным для всех, и каждый человек вправе выбирать те, которые имеют для него особое значение, и отказываться от других, а то и создавать новые. Кроме того, степень связности с той или иной группой также может быть различна, выбор ценностей группы имеет индивидуализированный характер, поскольку современные общности не представляют собой монолитные образования и включают широкий спектр ценностных ориентаций.

Включение понятия идентичности в философский тезаурус происходит в конце 60-х гг., когда философия переходит в фазу постнеклассическую (постмодернистскую) и концентрирует внимание на ценности индивидуальности, условий возможности свободного выбора себя, окончательно отбрасывая любые универсалистские концепты и построения. Особую роль здесь сыграли представители «критической теории» Франкфуртской школы: М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе, Ю. Хабермас, Э. Фромм. Еще в своей знаменитой книге «Одномерный человек», которая вышла в 1964 г., Г. Маркузе писал о том, что многие люди отождествляют себя с такими мифифицированными абстрактными сущностями, как Государство, Партия, Корпорация, Университет, действуют от их имени, вручают им свою жизнь и смерть, делегируют ответственность. Причиной такой идентификации является

неразвитость индивидуального сознания как следствие слабой вовлеченности в общественную жизнь, а также недостатка представительных учреждений, в которых «индивиды работали бы для себя и высказывались бы за себя» [6, с. 270–271]. Этот новый радикальный виток борьбы с разного рода «тождествами», «тотальностями», «трансцендентализмами» в философии, поддержанный французскими постструктуралистами, был спровоцирован теми изменениями в культуре, которые свидетельствовали о дальнейшей эволюции представлений о личности и способах ее идентификации.

Возрастающее разнообразие общностей, с одной стороны, позволяет сконструировать собственную идентичность путем сочетания, комбинирования различных идентификаций, а с другой — усложняет этот процесс, который становится напряженным, требующим умственных и волевых усилий, а иногда видится безнадежно запутанным и недостижимым. Философы, сконцентрировавшиеся на проблеме «различий» и «разрывов», «инаковости» и «аутентичности» и т. п. (Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Делез, Ж. Бодрийяр), обнажили проблему сложности, а иногда и невозможности, согласования идентификаций, что чревато деформацией, распадом, разрушением идентичности. «В запустении, где я потерял, — писал Ж. Батай, — мне безразлично эмпирическое познание моего подобию с другими, ибо сущность меня состоит в том, что никто и никогда не сможет заменить: чувство моей фундаментальной недостоверности располагает меня в мире, в котором я остаюсь посторонним, абсолютно посторонним» [7, с. 226]. Подобного рода высказывания можно рассматривать и как описание состояний дереализации и деперсонализации, которые дают пищу для размышлений и открывают возможности для разработки корректирующих практик психологии и психоанализа, накопивших в XX в. солидный опыт борьбы с различного рода социальными патологиями — фрустрацией, аноимией, отчуждением и проч.

Более оптимистичный вариант сохранения устойчивости и целостности идентичности в условиях множественности идентификаций предлагался в философии герменевтической традицией, для которой человек предрасположен к взаимопониманию и в поисках согласия с другими готов корректировать свои мысли и действия, быть открытым новым решениям, критически относиться не только к другим, но и к самому себе. Для Г.-Г. Гадамера, как и для М. Хайдеггера, понимание — не способ рассуждений, а экзистенциал — «изначальная бытийная характеристика самой человеческой жизни». «Цель любого понимания, — пишет Гадамер, — достичь согласия по существу; ради этого мы общаемся друг с другом и договариваемся между собой. И задача герменевтики с незапамятных времен — добиваться согласия, восстанавливать его» [8, с. 73]. При таком подходе устойчивость достигается, если идентичность динамична, или, как ни парадоксально, неустойчива, а целостность имеет открытый характер, то есть допускает реструктурирование, переструктурирование, включение новых составляющих. Этот процесс самоидентификации нередко носит драматичный и конфликтный характер, одни идентичности усваиваются легко и свободно, другие под давлением или принуждением, носят поверхностный и вынужденный характер и т. д. Однако сложности сохранения идентичности в принципе преодолеваются в процессе коммуникации, в результате человек достигает пусть временного, но согласия с другими и с самим собой. Как отмечал Ю. Хабермас, «моя идентичность, а именно моя концепция меня самого

как автономно действующего и полностью индивидуализированного существа, может быть устойчивой лишь в том случае, если я получу подтверждение и признание и как вообще личность, и как эта индивидуальная личность» [9, с. 54].

Коль скоро основной причиной стремления человека сохранить свою идентичность является возрастание скорости усложняющихся идентификационных процессов в условиях постоянных социальных изменений, темпоральность является ее ключевой характеристикой, маркирующей все иные. Темпоральность идентичности означает, что процессы самоидентификации никогда не завершаются и могут пересматриваться, корректироваться на протяжении всей жизни. Тем самым биография человека представляет собой его личную историю, в ходе которой идентичность претерпевает изменения, не всегда обусловленные индивидуальным рациональным выбором, но всегда связанные с взаимоотношениями с другими людьми. Судьба человека, которая складывается из последовательно принимаемых смысложизненных решений, не говоря уже о ситуативных, реализуется, отмечает Ю. Хабармас, в «горизонтали» межчеловеческой коммуникации, и «отдельному человеку уже не реализовать свою индивидуальность в одиночку; окажется ли выбор его собственной жизненной истории успешным или нет, зависит от “да” или “нет” других» [10, с. 37]. В постоянном «скрещении судеб» человек не является «хозяином жизни», «творцом истории», «новым Прометеем», поэтому, как утверждал Г.-Г. Гадамер, «не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории», что нисколько не лишает человека свободы выбора себя. Личная история не протекает «в тени» «большой истории», но включает ее в себя, присваивает ее в процессе интерпретации. Познаваемый в коммуникативном опыте, мир «передается нам как постоянно открытая бесконечности задача. /.../ Повсюду, где мир испытывается нами, где происходит преодоление чуждости, где совершается усвоение, усмотрение, постижение, где устраняется незнание и незнакомство, повсюду совершается герменевтический процесс собирания мира в слово и в общее сознание» [8, с. 14–15]. Мир как совокупность «чужих историй» становится «своим миром» по мере того, как истолковывается «в своих понятиях и в своем горизонте». Поэтому, как бы ни относился человек к историческим событиям, он всегда к ним «относится», и характер этих отношений определяет дальнейшую траекторию его жизненного пути. «Идентичность субъектов может быть изображена только с помощью их историй, — отмечал Люббе, — поскольку эта идентичность, какова она сегодня, всегда содержит больше того, что можно понять из анализа условий настоящего времени. Или: то, каков субъект в действительности, не основано на постоянстве его стремления быть таковым. Идентичность — не является результатом действия. Она — результат истории, то есть результат самохранения и развития субъекта в условиях, которые случайным образом связаны с основанием его сиюминутного стремления» [11, с. 113].

Социальное поле, по которому проходит свою жизнь человек, — это территория, а его индивидуальный маршрут — карта, точнее множество накладывающихся друг на друга карт, каждая из которых являет результат переосмысления, толкования прошедшего и будущего с позиций настоящего. В этом смысле историческая идентичность нарративна, поскольку биография — это рассказ о себе при помощи знаков и символов социокультурной среды существования. Динамичность жизнеописания имеет нелинейный характер, поскольку, переходя от одной жизненной ситуации к другой, человек интерпретирует свою личную историю, переинтерпретирует

ет, переписывает ее, создает из разрозненных фактов цельные события, которые на протяжении жизни меняют свои смыслы и границы. С позиций «герменевтики себя» П. Рикера, повествовательный аспект идентичности важен, поскольку только в форме повествования жизнь обретает единство и может быть рассказана: «На самом глубинном уровне — на уровне символических опосредований действия — память включается в конституирование идентичности с помощью нарративной функции. Идеологизация памяти становится возможной благодаря разнообразным средствам, которые предлагаются работой по нарративной конфигурации. Подобно тому как персонажи рассказа, а вместе с ними и рассказанная история включаются в интригу, нарративная конфигурация способствует моделированию идентичности главных действующих лиц, а также и контуров самого действия. /.../ ...Именно селективная функция рассказа предоставляет для целей манипуляции средства» [12, с. 124].

Какую историю жизни может рассказать «посторонний» А. Камю, представ перед судом за случайное, с его точки зрения, убийство араба, если для него нет ни вчера, ни завтра? «Меня всегда поглощало лишь то, — признается герой, — что должно было случиться сегодня, и никакие принципы морали, живущие в сердцах людей, мне недоступны». Перед нами человеческое существо, лишенное идентичности, поскольку для него не существует ни истории, ни других людей. И тогда другие, от которых зависит жизнь и смерть героя, с легкостью «сочиняют» ему биографию сообразно собственным представлениям о морали, достаточным для обоснования смертного приговора. Метафизический смысл повествования не в том, что «постороннего» судят «не с тех позиций», а в том, что его можно судить с любых позиций, поскольку он индифферентен ко всему происходящему и ко всем встречающимся по жизни. В сущности, он передвигается по территории, не имея и не желая иметь свою карту.

Историческая идентификация зависит, с одной стороны, от текстуры и фактуры реальности, многообразия и плотности ее культурных кодов, глубины и степени открытости для осмысления залегающих в ней исторических пластов, а с другой — от интерпретационных и коммуникативных возможностей личности, ее открытости, опыта, желания участвовать в самостроительстве. В условиях нарастания темпов развития современной цивилизации, сопровождающегося постоянными инновациями, которые девальвируют существующие смыслы, переиначивают их и порождают новые, обостряется потребность в исторической памяти, упорядочивающей прошлое, подчиняющей его определенной логике, маркирующей его наиболее важные события. Историческая память не психологический феномен — способность человека сохранять и удерживать в сознании события прошлого. Историческая память детерминирована идентичностью, которая нуждается в сохранении своей устойчивости и целостности. Историческая память — это конструкция, которая создается с целью переиначивать повествование о себе с тем, чтобы вписаться в контекст современности. «Общей чертой большинства современных проявлений мемориальной мании, — пишет А. Мегил, — является трансформация представлений об идентичности. В мире, в котором альтернативные реальности постоянно входят друг с другом в конфликт и в котором множество возможных идентичностей выставлено напоказ, неопределенность идентичности, возможно, является неизбежным побочным продуктом. В такой ситуации для «памяти» вполне

достаточно причин выдвинуться на первый план. Можно даже постулировать одно правило: когда идентичность становится сомнительной, повышается ценность памяти» [13, с. 138]. Историческая память обостряется в те периоды, когда происходят события, которые оказывают травмирующее влияние на жизнь людей и побуждают их переосмыслить прошлое, пересмотреть свое место в историческом процессе и тем самым «переписать» свою биографию. Историческая память, таким образом, прочерчивает маршрут на карте исторической территории, которая обладает определенным интерпретационным потенциалом.

Изменение жизненного маршрута облегчается и осуществляется благодаря способности забывать то, что в свете новых обстоятельств кажется несущественным, что мешает переориентироваться на события, которые обретают смысловую новизну и объясняющую и убеждающую силу. На охраняющую душевный порядок и покой функцию забывания, обеспечивающего наше «счастье, веселость, надежду, гордость» в настоящем, очищающую место для нового, указывал еще Ф. Ницше. Ницше, однако, полагал, что «забвение взрастило в себе противоположную способность» — «память, при помощи которой, в известных случаях, устраняется забывчивость», когда должно дать «обещание», обещание «ручаться за себя, как за будущность» [1, с. 42]. Речь идет не об исторической памяти, удерживающей воспоминания о принудительных, жестоких мерах, которые обеспечивают «примитивные требования социального сожительства» и делают человека «до известной степени нужным, однородным, равным между равными, правомерным и, следовательно, поддающимся учету» [1, с. 43]. Речь идет о «настоящей памяти воли», благодаря которой в конце воспитательного процесса, осуществляющегося с древнейших времен, «мы находим *суверенную личность*, равную только себе», «автономную, сверхнравственную личность», «человека собственной независимой долгой воли, — *который смеет обещать*» [1, с. 43]. «Обещание» в данном случае — это проект будущего, за который могут «ручаться», нести ответственность предлагающие и реализующие его «сверхчеловеки». Только свободный человек, властвующий над собой и над судьбой, обретает «привилегию ответственности», его «преобладающим инстинктом» становится совесть. История, таким образом, предстает у Ницше как длительный процесс взращивания свободного, совестливого, ответственного человека, способного созидать не только самого себя, но и будущее человечества, где память и забвение — динамичные механизмы перехода от имеющей преимущественно принудительный характер идентификации человека к свободной личностной самоидентификации.

В принципе с таким пониманием смысла истории в свете проблемы поиска идентичности можно было бы согласиться, если не принимать во внимание неопределенность «обещаний» «сверхнравственных личностей». При отсутствии позитивных смысложизненных ориентиров будущего сознательного неприятия существующего недостаточно для обеспечения самоидентификации: мы получаем «постороннего» со знаком плюс — не такого как все, но тоже «без свойств» — без идентичности. Отличие «человека без свойств» Р.Музиля от «постороннего» А.Камю в том, что он осознанно не желает конструировать свою идентичность из человеческих «свойств» — «профессий» (ролей), предоставляемых реальностью. Ульрих — не «человек реальности», а «человек возможности», чья идентичность «бесформенна», неопределенна и по-протеевски изменчива — он постоянно

меняет свои убеждения. Даже попытка утвердить себя в любви, замешанной на инцесте, что тоже можно рассматривать как вызов общепринятым ценностям, приводит героя к неутешительному выводу: «Любовь может возникнуть назло, но она не может существовать назло; существовать она может, лишь будучи включенной в общество... Нельзя жить чистым отрицанием».

Таким образом, историческая идентичность является результатом активного вхождения человека в настоящее, в котором, переключая регистры памяти и забвения, он прочерчивает жизненные маршруты на своей карте, меняет их векторы и конфигурации и тем самым сохраняет целостность своей личности, поддерживает осмысленность своего существования, уверенность в своей современности, чувство причастности к другим людям.

Литература

1. Ницше Ф. Генеалогия морали // Ницше Ф. Сочинения: в 2-х кн. М.: Сирин, 1990. Кн. 2. С. 3–147.
2. Бубер М. Я и Ты. М.: Высш. шк., 1993. 174 с.
3. Рикер П. Я-сам как другой. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008. 416 с.
4. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью. М.: АО «КАМИ», 1995. 160 с.
5. Малахов В. С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. №2. С. 43–54.
6. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: REFL-book, 1994. 368 с.
7. Батай Ж. Из «Внутреннего опыта» // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX в. СПб.: Мифрил, 1994. 346 с.
8. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 367 с.
9. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М.: Академия, 1995. 650 с.
10. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 35–40.
11. Люббе Г. Историческая идентичность // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 108–113.
12. Рикер П. Память, история, забвение / пер. с франц. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
13. Мегилл А. Историческая эпистемология. М.: «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2007. 480 с.

References

1. Nitsche F. Genealogia morali [On the Genealogy of morality]. *Nitsche F. Sochineniia: v 2-kh kn.* [Nietzsche F. Essays: 2 vol.] Moscow, Sirin Publ., 1990, vol. 2, pp. 3–147. (In Russian)
2. Buber M. *Ia i Ty* [I and You]. Moscow, High school Publ., 1993. 174 p. (In Russian)
3. Riker P. *Ia-sam kak drugoi* [Oneself as Another]. Moscow, Publishing House of humanitarian literature, 2008. 416 p. (In Russian)
4. Riker P. *Germentevitika. Etika. Politika: Moskovskie lektcii i interv'iu* [Hermeneutics. Ethics. Politics: Moscow lectures and interviews]. Moscow, KAMI Publ., 1995. 160 p. (In Russian)
5. Malakhov V. S. Neudobstva s identichnost'iu [Discomforts with Identity]. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 1998, no. 2, pp. 43–54. (In Russian)
6. Markuze G. *Odnomernyi chelovek. Issledovanie ideologii Razvitogo Industrial'nogo obshchestva* [One-dimensional man. Study of the ideology of Advanced industrial society]. Moscow, REFL-book Publ., 1994. 368 p. (In Russian)
7. Batai Zh. Iz «Vnutrennego opyta» [Inner experience]. *Tanatografiia Erosa: Zhorzh Batai i frantsuzskaia mys' serediny XX v.* [Tanatography of Eros: Georges Bataille and the French thought mid XX century]. St. Petersburg, Mifril Publ., 1994. 346 p. (In Russian)
8. Gadamer G.-G. *Aktual'nost' prekrasnogo* [Relevance of the Beautiful]. Moscow, Art Publ., 1991. 367 p. (In Russian)
9. Khabermas Iu. *Demokratiia. Razum. Nravstvennost'* [Democracy. Mind. Morality]. Moscow, Academy Publ., 1995. 650 p. (In Russian)

10. Khabermas Iu. Poniatie individual'nosti [Concept of Individuality]. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 1989, no. 2, pp. 35–40. (In Russian)
11. Liubbe G. Istoricheskaia identichnost' [Historical identity]. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 1994, no 4, pp. 108–113. (In Russian)
12. Riker P. *Pamiat', istoriia, zabvenie* [Memory, History, Oblivion]. Transl. from French. Moscow, Publishing House of humanitarian literature, 2004. 728 p. (In Russian)
13. Megill A. *Istoricheskaia epistemologiia* [Historical epistemology]. Moscow, «Canon+»; ROOI «Reabilitatsiia» Publ., 2007. 480 p. (In Russian)

Статья поступила в редакцию 10 сентября 2015 г.