
<https://doi.org/10.15407/fd2022.02.108>
УДК 321.12

Роман ЗИМОВЕЦЬ, кандидат філософських наук,
науковий співробітник відділу філософії культури, етики та естетики
Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України,
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
romanzymovets@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6045-6374>

ДИСКУРСИ ПАМ'ЯТІ І КРИТИЧНА НАУКОВА ІСТОРІЯ. ДО ПИТАННЯ СПЕЦИФІКИ СУЧАСНИХ ІСТОРИЧНИХ ДИСКУРСІВ

В рамках цієї статті здійснена експлікація дискурсів пам'яті та опозиційної щодо них критичної наукової історії. Дискурси пам'яті розглядаються як сучасні форми маніфестації історичності людського буття, оскільки саме в них постійне опосередкування часових горизонтів минулого та сучасного набуває тематичного характеру. Критична історія декларативно протистойть дискурсам пам'яті, але виявляє залежність своїх методологічних засновків від наперед заданих форм розуміння минулого, представлених у пам'яті.

Протиставлення дискурсів пам'яті та критичної історії структурно повторює опозицію традиції та наукової історії, розкрити у герменевтиці. Концептуальний зсув від традиції до пам'яті відображає сутнісні зміни у сучасному розумінні історичності, пов'язані з подальшою дестраціоналізацією та глобалізацією світу. Пам'ять постає як нова форма осмислення минулого, пов'язана як з острахом його втрати, так і з розумінням дистанцій та розривів стосовно нього.

На підставі диференціації різних видів колективної пам'яті здійснено виокремлення відповідних видів дискурсів. Доводиться, що історичні дискурси ідентичності не можуть бути ототоженні з історичними дискурсами влади, а історико-дидактичні та історико-естетичні дискурси є самостійними формами сучасного ставлення до минулого. Прагнучи відокремити критичну реконструкцію від пам'яті, наукові дискурси стають контрафактичними стосовно повсякденної даності минулого у наративах колективної пам'яті.

Ключові слова: дискурси пам'яті, колективна пам'ять, афірмативна історіографія, критична історія, історичність, традиція.

Цитування: Зимовець, Р. (2022). Дискурси пам'яті і критична наукова історія. До питання специфіки сучасних історичних дискурсів. *Філософська думка*, 2, 108—124. <https://doi.org/10.15407/fd2022.02.108>

1. Історичні дискурси як філософська проблема

Проблематика історичної дискурсивності вкорінена у добре відомому ще з часів античності подвійному характері поняття «історія». Історія — це водночас і події минулого, і розповідь про ці події; щось фактичне, що мало місце колись, і оповідь про це «щось» у сучасному. Але розповідати про одне і те саме минуле можна у різний спосіб. Між тим, що відбулося, і тим, що про нього розповідають, вочевидь, має місце шпарина, яка є формальною умовою можливості різних розповідей про минуле. Тож тематика історичної дискурсивності, у першому наближенні, постає як проблема *співвідношення історичного пізнання та історичної репрезентації*.

Лінгвістичний поворот у філософії, що відбувся в останній третині минулого століття, справив суттєвий вплив і на філософію історії, змінивши фокус уваги з історичної епістемології на риторику історичної репрезентації. Амбітні проекти Ф.Р. Анкерсмита та Г. Вайта були спрямовані на доведення того факту, що риторичні прийоми наукової історичної оповіді мають принципове значення для досягнення минулого.

У своїй головній роботі «Наративна логіка. Семантичний аналіз мови істориків» Ф.Р. Анкерсміт наполягає на окремому статусі наративу історичної репрезентації, який не може бути редукований до сукупності одиничних істинних висловлювань про щось у минулому. Одна з головних ідей книги полягає у тому, що «не існує правил перекладу, які б дозволили нам спроектувати минуле на наративний рівень історіографічної репрезентації» [Ankersmit, 1983: р. 226]. Наратив не є «відображенням», «відбитком», або «віддзеркаленням» минулого. Він є його *заміною*, у повній відповідності до значення англійського слова *re-презентація*. На практиці це означає, що у таких поняттях, як, скажімо, «промислова революція», «Відродження» або «Просвітництво», немає історичного референта у строгому сенсі цього поняття. Йдеться про певні *метафори*, які допомагають впорядковувати наші знання про минуле. Наратив має свою логіку розгортання, що зближує його з літературним оповіданням та віддаляє від історико-епістемологічної проблематики як такої.

Ще більш радикальною є позиція Г. Вайта. Він переосмислює сам предмет філософії історії, зміщуючи акценти з дослідження умов можливості історичного пізнання на умови історіоризації, тобто на те, чому люди цікавляться історією та в який спосіб постає писана історія. Не лише наукова історія являє собою наратив. Історичні джерела, на які спираються історики, переважно, самі є такого роду наративами або їхніми елементами, створеними придворними та церковними літописцями, літераторами, архівістами тощо. Тому філософія історії, з необхідністю, стає «метаісторією» — теорією історіописання, яка «деконструє міфологію, так звану наукову історію» [White, 1998: р. 15]. Остання постає як один з видів історіописання, поряд з іншими. «Неможливо узаконити єдиний спосіб, яким люди встановлюють відносини з минулим, тому що насамперед минуле є простором фантазії. Воно більше не існує» [White, 1998: р. 16].

В цьому формулюванні ми стикаємось з граничною редукцією історичних дискурсів до різновиду риторики, а історії як опису подій минулого — до фантазійної літературної історії (англ. story). Якщо минуле більше *не існує*, воно стає простором фантазії, а оповідь про нього — жанром літератури. Тонка грань між популярною та науковою історією, між історичними романами, оповіданнями, кінофільмами та науково-історичними дискурсами грають на користь такого підходу. Але, все ж таки, він суперечить провідній повсякденній інтуїції, відповідно до якої минуле ніколи не сприймається як *виключно* те, чого вже немає. У повсякденному життєсвіті воно завжди продовжує «існувати», щоправда, у певний специфічний спосіб — у формі традицій, пам'яті, розповідей інших (особливо представників старших поколінь), текстів, фотографій, речей, пам'яток, символів, слідів тощо. Тому репрезентація минулого, включно з науково-історичною, аж ніяк не заміщує саме це минуле. Артикуляція спогаду не заміщує сам спогад та дане у ньому минуле, а публікація наукових досліджень на підставі письмових джерел чи матеріальних слідів — самих цих джерел та слідів. Для нашого історичного розуміння завжди характерне те, що П. Рікер назвав «референційною інтенцією» (*la visée référentielle*) [Ricoeur, 2000: p. 319], тобто співвіднесення (переважно нетематичне) з якоюсь предметністю у модусі минулого.

З цього короткого критичного розбору проблематики історичної репрезентації в рамках лінгвістичної філософії історії випливає простий, але важливий для нашої розвідки висновок: будь-який історичний дискурс — це сучасна оповідь про минуле, а тому його засновком є опосередкування часових горизонтів минулого та сучасного. *Шпарина між оповіддю про минуле та тим, що відбулося у ньому, має насамперед темпоральний характер*, який зумовлює як певну напередданість цього минулого для сучасного, так і специфіку сучасної оповіді про нього, включно з її словником та правилами опису. Тож при подальшому наближенні *проблематика історичної дискурсивності постає у контексті більш широкої теми історичності людського буття як взаємного опосередкування горизонтів сучасного та минулого*. В історичних дискурсах завжди відображається таке опосередкування, в якому минуле постає у своїй актуальності до сучасного, а сучасне відкриває нові аспекти минулого. Вочевидь такого роду опосередкування мають свою специфіку у різні проміжки часу, тобто у різні історичні «сучасності». І в цій специфіці знаходить свій вираз певне розуміння, переживання, одним словом, осягнення минулого, яке характеризує відповідну «епоху» або «час».

Одним з ключових понять, за допомогою якого відбувається осягнення минулого в рамках сучасних історичних дискурсів, є «пам'ять», а також її різноманітні деривати — колективна, історична, комунікативна, культурна, політична пам'ять. *Дискурси пам'яті постають як сучасні вирази історичності людського буття, в яких минуле осягається у певний специфічний спосіб, відмінний від попередніх*. Критика дискурсів пам'яті, яка, часто-густо, лунає з боку

певних напрямків наукової історії, виявляє свою залежність від них, отже, повинна інтерпретуватися у цьому загальному контексті значення пам'яті.

Головним завданням цієї розвідки є опис дискурсів пам'яті як конкретних форм опосередкування горизонтів минулого та сучасного, що характеризують історичність нашого сучасного буття. З цією метою дискурси пам'яті будуть проаналізовані в контексті протиставлення афірмативної та критичної історіографії, яке здійснюється в історичній епістемології А. Мегіла. (2). Таке протиставлення є структурно подібним до опозиції традиції та наукової історії, експлікованої у герменевтиці Г.-Г. Гадамера. Тож постає необхідність прояснення відношення понять *традиції* та *пам'яті*. (3). Дискурси пам'яті не можуть бути редуковані виключно до дискурсів ідентичності, а останні — до історичних дискурсів влади. Диференціація дискурсів пам'яті корелює з виокремленням різних видів пам'яті, що характеризує специфічну форму сучасного осягнення минулого (4). Виконуючи критичну роль щодо дискурсів пам'яті, наукова історія стає контрафактичною стосовно повсякденної даності минулого у наративах колективної пам'яті.

2. Афірмативні дискурси vs критична історія. Якою мірою історичній науці потрібна пам'ять?

Афірмативна історіографія підпорядковує вивчення минулого різноманітним інтересам сучасного. Таке підпорядкування не варто ототожнювати виключно зі свідомою ідеологізацією історії. Воно свідчить, насамперед, про те, що минуле є потужним ресурсом підсилення ідентичності сучасних спільнот та груп. В історії шукають джерело сили та впевненості, відповідь на питання про сенс сучасного, начерки образу майбутнього. Цей інтерес імпліцитно присутній у науково-історичному пізнанні впродовж всього періоду його існування, тому «зазвичай в історичній науці домінує саме афірмативний тип історіографії» [Megill, 2007: р. 37]. Починаючи з останньої чверті минулого століття цей тип історіографії все більшою мірою зосереджувався на проблематиці «колективної» або «історичної» пам'яті, що проявилось у популярності відповідних дискурсів, у тому числі і в середовищі професійних істориків.

Увага до пам'яті у її колективному вимірі — один з найцікавіших феноменів сучасності, який знайшов свій вираз у таких формулюваннях, як «меморіальна манія» [Megill, 1998: р. 38], схожа на епідемію «всесвітня ностальгія» [Lowenthal, 2015: р. 38], «тероризм історизованої пам'яті» [Noga, 1984: р. XXVIII]. Зосередженість на пам'яті — характерна ознака сучасної історичної культури, яка охопила не лише популярні аматорські або офіційні історико-політичні дискурси, але й наукову історію. І хоча саме поняття колективної пам'яті було введено у науковий обіг М. Гальбаксом ще на початку ХХ сторіччя, лише через тривалий час воно набуло неабиякої популярності та наукової і суспільно-політичної ваги. «Memories studies» є впливовою галуззю міждисциплінарних досліджень, а про значення таких

понять, як «політики пам'яті» та «війни пам'яті», для сучасного суспільно-політичного та міжнародного життя годі вже й казати¹.

Це захоплення пам'яттю, звичайно ж, не випадковість. На думку Мегіла, воно є сутнісною рисою «високого модерну», коли ідентичність позбавляється «зовнішньої», інституційної підтримки. У глобально комунікативному та мобільному світі, в якому всюди присутні медіа, щоденно надають безліч взірців, ідентичність стає предметом само-конструювання [Megill, 1998: pp. 41—42]. Єдина надійна підвалина, на яку такого роду само-приписування ідентичності може спертися, — це пам'ять. Вона стає «вмістилищем» унікальності як індивідів, так і спільнот, «сурогатом душі» [Megill, 2007: p. 53]. Увага до феномену пам'яті є зворотною стороною та компенсатором крихкості сучасної ідентичності.

Відповідно до цих міркувань дискурси пам'яті слід розуміти насамперед як способи опікування колективними ідентичностями певних груп, спільнот, поколінь тощо. Вивчення того, «що», «як» і «чому» запам'ятовується та «осідає» у колективній пам'яті маленької сільської громади або ж, навпаки, великої урбанізованої спільноти є, тією чи іншою мірою, проясненням відповідних ідентичностей, самосприйняття відповідних груп, а також причин їхніх змін, трансформацій, зміцнень, посилень, занепадів тощо. Дискурси пам'яті можуть посилювати наявні колективні ідентичності через комунікацію наративів їхньої колективної пам'яті. Водночас, вони можуть витягувати на поверхню «альтернативні» ідентичності, виявляючи небезпеку щодо сучасного «статус-кво», тим самим — викликати динаміку та «війни пам'яті».

Але саме такого роду увага до пам'яті, на думку А. Мегіла, становить небезпеку для критичної наукової історії. Надмірне захоплення й довіра до пам'яті як історичного джерела не дозволяє побачити та методологічно обеззброїти її епістемологічні недоліки.

По-перше, пам'ять — ненадійне джерело, оскільки має вибірковий характер. Для пам'яті є притаманним забування про травми та «незручні сторінки» пережитого. А пізній характер фіксації подій та комеморативні впливи призводять до їхнього викривленого опису. Тож «безпосередність» досвіду пам'яті, що постулюється дискурсами пам'яті як перевага, опиняється удаваною. По-друге, пам'ять не є рефлексійною, вона «... не може бути своїм власним критичним тестом» [Megill, 2007: p. 27]. Некритичність пам'яті є умовою можливості «війн пам'яті», коли мають місце протилежні інтерпретації одних і тих самих подій, або точиться боротьба за «привласнення» певної історичної спадщини. По-третє, пам'ять є відновленням та перетворенням досвіду на наратив. Тобто останній є «змістом» пам'яті. Наратив, своєю чергою, має тенденцію опускати розриви минулого, надаючи тяглість та тривалість тому, що насправді було їх позбавлене [Megill, 2007: p. 28].

¹ Історіографія проблематики колективної пам'яті є достатньо добре висвітленою, що позбавляє нас необхідності ретельного історико-філософського екскурсу (огляд: [Assman, 2011: p. 32—33; Assman, 2013: p. 37; Касьянов, 2016, с. 11—19]).

В останньому пункті аргументація Мегіла є дотичною до іншої лінії критики колективної пам'яті, яка наголошує на пов'язаності цього феномену з владою та ідеологією. Початок було покладено М. Блоком, який вважав його неправомірною проєкцією психологічного поняття у сферу соціального. А «на фоні дискурсу, що користався на початку ХХ століття значною кон'юнктурою і який наділяв нації або культури індивідуальною душею і суб'єктністю, таке недовірливе ставлення до поняття колективної пам'яті уявляється досить зрозумілим» [Ассман, 2014: с. 17]. Для Р. Козелека поняття «колективної пам'яті» є наскрізь ідеологічним. Воно створювалося та розвивалося обмеженою кількістю професорів, священників, політиків, поетів, журналістів, метою яких було надати новий сенс французькій національній ідентичності [Koselleck 2006: р. 113]. І навіть якщо відірватися від історичного контексту виникнення цього поняття, є велика спокуса розуміти колективну пам'ять як соціальний конструкт, що віддзеркалює домінування певних політичних інтересів.

Попри критику «епістемологічних недоліків» пам'яті, Мегіл педантично описує її функції в рамках історичного пізнання. Останнє не може обійтися без пам'яті з двох причин. По-перше, історія пов'язана з переживанням часу, а пам'ять дає нам часовий досвід. В цьому аспекті Мегіл визнає безумовну заслугу П. Рикера. По-друге, пам'ять є необхідною для реєстрації фактів. Власне будь-який факт може бути зафіксований лише завдяки тому, що очевидець події якийсь час утримує її у власній пам'яті [Megill, 2007: р. 24]. Але якщо приймати ці зауваження серйозно, то слід визнати, що пам'ять складає неусувну антропологічну та соціологічну підвалину історичного пізнання. Попри всі недоліки пам'яті, наукова історія, у тому числі й критична історіографія, змушені приймати її як власну передумову, яка завжди вже наперед визначила певне «переживання часу» та значимість тих чи інших подій минулого.

«Реєстрація фактів», яка відбувається завдяки пам'яті конкретної особи, що здійснила її у формі запису, ілюстрації або просто шляхом запам'ятовування, перекидає місток від індивідуальної до колективної пам'яті. Метою такого роду фіксації, як правило, є трансляція знання про минуле іншим, насамперед прийдешнім поколінням. І разом з засвоєнням ними такої трансляції відбувається природне розширення індивідуальної пам'яті за рамки суто особистих спогадів. «Колективність» пам'яті вказує на те, що до пам'яті людини завжди вже входить горизонт минулого, який перевершує її індивідуальний, особистий вміст. Певним чином зафіксоване у пам'яті інших минуле транлюється підрастаючим поколінням у формі історій та спогадів. Ці ж історії та спогади вчать пізнавати навколишній світ як такий, що насичений минулим — у формі пам'яток, навмисно залишених людьми минулого заради пам'яті про них, слідів — ненавмисних свідчень минулого, символів, реліквій та простих речей, що мають власну історію. Саме така інтенція, на нашу думку, була закладена у розуміння «колективної», або «історичної»

пам'яті М. Гальбваксом: «... життя дитини набагато більше, ніж здається, занурене у соціальне середовище, через яке воно входить у контакт з більш або менш віддаленим минулим і яке складає ніби рамку для його найбільш особистих спогадів. Насамперед саме на це живе минуле, ніж на минуле, вивчене з письмової історії, його пам'ять зможе спертися у майбутньому» [Halbwachs, 1968: p. 57].

Підсумовуючи, варто звернути увагу на певну суперечливість аргументації Мегіла щодо критики епістемологічного значення пам'яті, яка проєктується і на його аналіз «захоплення пам'яттю» сучасною історіографією. Як переживання часу та фіксація подій пам'ять є умовою можливості історичного пізнання. Разом з тим як «нарратив» пам'ять є «соціальним конструктом», щільно пов'язаним з владою. Критична історія протистоїть дискурсам пам'яті, з їхньою претензією на безпосередність досвіду, нерелекційністю та нарративізацією минулого. Її завданням є деконструкція нарративів з метою пізнання «минулого самого по собі», але, будучи рефлекційною, вона не може не усвідомлювати залежності власних методологічних засновків від сучасних нарративів.

Опозиція афірмативної та критичної історіографії структурно повторює інший сюжет у філософії історії, який було експліковано в герменевтиці Г.-Г. Гадамера. Йдеться про суперечність між науковою історією та традицією.

3. Від традиції до пам'яті.

Концептуальні зсуви у розумінні історичності

Як в опозиції дискурсів пам'яті та критичної історії, так і в опозиції традиції й наукової історії мова йде про два види ставлення до минулого: як до «живого зв'язку», «спадщини», «передання» та як до предмета об'єктивістського критичного аналізу, який цікавить не стільки досвід про минуле, скільки минуле «як таке». Наукова історія прагне прорватися «за» досвід минулого, даний у спадщині, за нарративи, які вже завжди знаходять у «готовому вигляді» до істини того, що відбулось насправді. В цьому сенсі історична епістемологія продовжує просвітницьку лінію критики. Вона прагне подолати, або, принаймні, нейтралізувати ті обмеження, які висуває перед нею пам'ять. Перетворення минулого досвіду на зв'язну розповідь не є розповіддю про саме минуле. Для історика є важливим не спосіб пригадування минулого, а минуле як таке [Megill, 2007: p. 28]. І хоча Мегіл усвідомлює, що критична наукова історія теж неминуче матиме форму нарративу, але це принаймні буде обґрунтований, близький до істини минулого нарратив. Його альтернативою є «пропаганда» [Megill, 2007: p. 11].

Варто зазначити, що Г.-Г. Гадамер вважав суперечність традиції та наукової історії «абстрактною». Ми завжди вже включені в історію, а тому головним моментом нашого ставлення до минулого є не дистанціювання від нього, а вже перебування «всередині» певного «передання», в рамках якого минуле завжди вже є для нас чимось своїм: прикладом, пересторогою, само-

впізнаванням [Гадамер, 2000: с. 262]. Умовою можливості наукової історії є радикальна диференціація горизонтів минулого та сучасного, внаслідок якої перший може бути об'єктивованим. Але така диференціація вже передбачає первісну, завжди конкретну для кінцевого історичного людського буття єдність горизонтів минулого та сучасного. А тому традиція як форма цієї єдності має, так би мовити, привілейоване відношення до історичності та минулого.

Вочевидь, цей хід роздумів є справедливим і щодо опозиції пам'яті та критичної історії. Історик, як і його джерело, завжди вже перебувають «всередині» певних наративів, які відображають конкретні форми опосередкування минулого та сучасного. І підвалиною наукового пізнання є не уявне «само-дистанціювання» від цих наративів (яке, насправді, ніколи не може бути забезпечене), а розуміння «іншості» минулого на тлі їхньої методологічно вивіреної експлікації. Але як розуміти, в рамках розглядуваних опозицій, саму заміну поняття «традиція» на поняття «пам'ять»? У якому відношенні до герменевтично витлумаченої традиції знаходиться пам'ять сучасних історичних дискурсів?

Мегіл вважає за необхідне відокремлювати пам'ять від традиції. По-перше, пам'ять суб'єктивна та емпірична, в той час як традиція — надперсональна. Традиція передбачає передання не суб'єктивного досвіду, а чогось набагато більш дистанційованого та колективно значимого. По-друге, на відміну від пам'яті традиція пов'язана з процесом навчання, інституційною передачею знань, завдяки чому вона має велику виховну силу [Megill, 2007: p. 48].

Важко не погодитися з цими дефініціями. Але питання у тому, чому саме пам'ять стає домінуючим поняттям в сучасному осягненні минулого? Чому саме пам'ять, на думку того ж Мегіла, стає головним предметом сучасної афірмативної історіографії, в той час як традиція, попри її «реабілітацію» філософською герменевтикою, все ж таки, переважно, залишається предметом допоміжних історичних дисциплін?

Традиція є інституційною передачею знань та практик. Переривання, втрата, релятивізація інституцій, які спостерігаються впродовж всього модерного часу, але досягають своєї кульмінації у комунікативно-глобалізованому світі, призводять і до переривання традицій. Проте разом з такими інституційними втратами попередній досвід не може бути «знятий», він продовжує жити у наративі, який зберігається у пам'яті. *Пам'ять виходить на авансцену тоді, коли традиція занепадає.*

Це суперечить компрегензивному розумінню традиції в рамках герменевтики Г.Г. Гадамера. «Навіть там, де життя змінюється швидко і різко, як, наприклад, у революційні епохи, — і там, за всіх видимих змін, зберігається куди більше старого, ніж звичайно уявляють собі, й це старе володарює, поєднуючись із новим, утворюючи нову спільність [Гадамер, 2000: с. 262]. Але ключове питання полягає у тому, в якій формі зберігається це «старе». Наприклад, елітарна культура французького «старого режиму» збереглася і

після революції, але це збереження вже не було традицією. Воно перейшло у площину колективної пам'яті про цей режим, яка зберігається, спочатку, завдяки живим поколінням, що пам'ятають про нього, а згодом — завдяки їхнім фіксованим спогадам, реліквіям, пам'ятникам, слідам. Минулого досвіду не можна позбутись, він не може бути «знятий», але він може перейти від практичної до наративної форми, від рутини повсякденності до запам'ятовування і оповідання про нього, і саме таке збереження досвіду відбувається у колективній пам'яті.

Тож колективну пам'ять не слід сприймати як просту заміну поняття традиції. Швидше тут варто казати про певний концептуальний зсув у розумінні історичності та минулого як її модусу, що відбився у відповідній зміні словника. Сутність цього зсуву спричинена насамперед інституційними розривами, або крихкістю інституцій, які раніше забезпечували колективну ідентичність. Певна річ, можна сказати, що сама пам'ять «обростає» інституціями, відповідальними за її збереження та трансляцію. Але таке твердження, швидше за все, затуманює суть справи, ніж прояснює її. Пам'ять як така не є інституційним феноменом. Єдине, від чого вона виявляє залежність, — це форми *фіксації* минулого та *трансляції* спогадів про нього, які можуть бути безпосередніми (запам'ятовування), або ж опосередкованими (письмова, візуальна чи будь-яка інша фіксація).

Концептуально-поняттєвий зсув від традиції до пам'яті відображає ті зміни, які відбулися у способі даності минулого в рамках модерного суспільства. Тому, до певної міри, весь модерний час з його «детрадиціоналізацією» можна розглядати під знаком такого зсуву. Перша концептуалізація близького до колективної пам'яті поняття відбулася ще у XIX столітті, в рамках національних дискурсів народів, позбавлених держав. Метафора «прокидання від сну» — одна з найбільш популярних для опису національної самосвідомості того періоду [Anderson, 2006: р. 195] — є близькою до «пригадування», яке покінчує з періодом довгої амнезії. Тому національні («націоналістичні») дискурси XIX—XX століть, які ініціювалися та підтримувалися істориками, письменниками, митцями, освітянами і були позбавлені будь-якої інституційної підтримки, можна вважати першими дискурсами пам'яті. Ключова відмінність полягає у тому, що сучасні дискурси пам'яті пов'язані не стільки зі збереженням соціального знання, яке залишилося «по той бік» інституційного розриву, не стільки з відновленням втраченої «під час сну» ідентичності, скільки з опікою цією ідентичністю та взагалі утримуванням минулим у глобальному світі, який позбавлений виразного проєкту майбутнього². Тому сучасні дискурси пам'яті є насамперед «ностальгічними», у них відсутнє те відчуття початку, чогось нового, яке характеризувало дискурс новонароджених націй у XIX столітті [Anderson, 2006: р. 193].

² Про значення такого роду девальвації майбутнього для сучасного переживання часу та глобального «розвороту» до минулого див.: [Huysse, 2000].

Між традицією та пам'яттю немає змістовної суперечності, оскільки обидва поняття вказують на певний «привілейований доступ» до минулого, завдяки ним ми завжди вже наперед знаходимо це минуле як частину повсякденного буття, навколишнього життєсвіту. *Але тема пам'яті актуалізується тоді, коли інституційна форма трансляції спадщини перервана. Попри тенденцію до тяглості, вона вказує на розрив.* Тож пам'ять більшою мірою характеризує історичність сучасного людського буття, позбавленого інституційного опертя. Відповідно, провідними темами дискурсів пам'яті стають форми *фіксації* та *трансляції* минулого, способи запам'ятовування та передачі цього запам'ятовування іншим. Розмаїття цих форм дає підстави для виокремлення різних груп історичних дискурсів пам'яті, які не редукуються виключно до дискурсів ідентичності.

4. Виміри пам'яті і диференціація дискурсів пам'яті

У сучасних теоретичних напрацюваннях з приводу колективної пам'яті намітилася тенденція диференціації різних її видів, яка відображає описану вище увагу до різноманітних форм запам'ятовування та трансляції минулого. Так, Я. Асман виокремлює два різновиди колективної пам'яті: комунікативну та культурну. Перша — це спонтанна біографічна пам'ять трьох-чотирьох поколінь, представники яких співіснують разом та передають власні спогади безпосередньо через усні історії, сімейні речі та архіви. Культурна ж пам'ять — це широка пам'ять спільноти про певні важливі аспекти минулого, яка зберігається у різноманітних формах — міфах про заснування, письмових текстах, пам'ятниках, реліквіях [Assman, 2011: р. 37]. А. Асман додає до цього переліку «політичну» пам'ять, пов'язану з тривалістю певного політичного режиму. У сучасних суспільствах під політичною пам'яттю розуміють, як правило, пам'ять національну [Ассман, 2014, с. 24—25], хоча бувають і істотні винятки (наприклад, СРСР, або Третій Рейх).

Виокремлення цих різних видів, а краще, вимірів колективної пам'яті вказує на структурну неоднорідність цього феномену, пов'язану з різними формами як фіксації, так і трансляції минулого. Комунікативна пам'ять — це колективна пам'ять сучасників, яка передається від старших поколінь до молодших. Культурна пам'ять — це тексти, пам'ятки, сліди, реліквії, речі минулого, які оточують повсякденне буття, відкриваючи доступ до минулого, що виходить за рамки живих поколінь. Перехід комунікативної пам'яті у культурну конституює розрив між минулим, яке все ще утримується у пам'яті, та минулим, пригадування якого відбувається лише за матеріалізованими свідченнями, що залишились від нього. Увага до такого переходу, намагання подолати розрив через фіксації спогадів поколінь, що зникають, є характерною ознакою сучасного ставлення до минулого.

Водночас сама комунікативна пам'ять є неоднорідною. В ній виокремлюються пам'яті різних поколінь, що співіснують у часі. У цьому сенсі можна казати про специфічну «генераціональність» (generationality) поколінь

[Reulecke, 2008: p. 119]. Політична ж пам'ять, як правило, ніколи повною мірою не збігається з комунікативною та культурною пам'яттю.

Сам факт рефлексії над різними видами колективної пам'яті необхідно розглядати як специфіку нашої «сучасної історичності», для якої минуле відкривається, насамперед, завдяки дискурсам пам'яті. Тобто це «ознака часу», яка вказує на важливість різних форм фіксації та трансляції, на відміну від відносно монолітної картини минулого як спадщини, що транслюється традицією. Увага до пам'яті свідчить про бажання зберегти минуле від забуття, але, разом з тим, завдяки їй виявляються розриви та дистанції щодо минулого, через які воно постає у своїй структурній неоднорідності.

Диференціація різних вимірів пам'яті надає інструментарій для більш точного аналізу сучасних дискурсів пам'яті. А. Мегіл, фактично, ототожнює дискурси пам'яті з дискурсами ідентичності. При цьому дискурси ідентичності є невіддільними від дискурсів влади, адже йдеться про «посилення» спільнот у сучасному. Але диференціація трьох вимірів пам'яті не дозволяє здійснювати такі прями ототожнення.

Дискурси ідентичності завжди зосереджені на пошуку тяглості спільного буття протягом тривалого часу. Вони прагнуть виявити суголосність комунікативної та культурної пам'яті. Сильна колективна ідентичність ґрунтується на тематизації такого роду плавного переходу комунікативної пам'яті в культурну та на розумінні культурної пам'яті як підвалини пам'яті комунікативної. Часто-густо такі дискурси здійснюються всупереч історичній політиці влади, яка є провідником відповідної політичної пам'яті. Дискурси ідентичності багатьох спільнот СРСР та країн Східної Європи наприкінці 80-х років минулого століття засвідчили, що культурній і, особливо, комунікативній пам'яті притаманна певна резистентність щодо нав'язувань бачення минулого, і маніпулятивний потенціал історичної політики завжди ризикує бути дезавуйованим цією резистентністю [Зимовець, 2021: с. 157].

Диференціація історичних дискурсів ідентичності та історичних дискурсів влади допомагає окреслити межу між пошуком власної колективної ідентичності, що передбачає рефлексію над комунікативною та культурною пам'яттю, та політичною інструменталізацією пам'яті владою. Дискурси ідентичності завжди спрямовані на прояснення різних аспектів комунікативної та культурної пам'яті, завдяки чому знаходять пояснення та обґрунтування історичні наративи спільноти. Дискурси ж влади розглядають минуле і пов'язану з ним колективну ідентичність інструментально, як ресурс власного збереження та посилення у сучасному. Тому збіг дискурсів ідентичності та дискурсів влади завжди становить небезпеку для рефлексійного самоосмислення спільноти. Політичній інструменталізації пам'яті притаманна уніфікація структурно різномірної комунікативної та культурної пам'яті, а її *ретроспективна експансія* спрямована на привласнення чужої спадщини. В останньому випадку історична політика та консолідована під її егідою політична комунікативна та культурна пам'ять стають легітимацією

агресії щодо сусідів та будь-яких інших спільнот, що мають «альтернативну» колективну пам'ять.

Своєю чергою, «війни» або «конфлікти» пам'яті підвищують запит на справедливість історичних оцінок. І ця вимога задовольняється в межах цілої низки дискурсів, які можуть бути визначені як *історико-дидактичні*. Р. Козелек писав про «втрату чинності» впродовж XVIII століття вислову «*Historie Magistra Vitae*» на тлі зрушень історії нової доби [Козеллек, 2005: с. 44]. Наразі ситуація змінилася і до історії, принаймні у деяких її аспектах, повертається дидактична функція. *Негативна комунікативна пам'ять*, яка утримує минуле у ретроспективі травм, трагедій та катастроф, породила цілу низку історико-дидактичних дискурсів, які розглядають минуле у морально-етичному вимірі. Можна заперечити, що історико-дидактичні дискурси теж «працюють» на ідентичність у специфічній формі «віктимізації» певних спільнот. Але, все ж таки, їхньою головною темою є не стільки тяглість комунікативної та культурної пам'яті конкретної спільноти, скільки репрезентація минулого в аспекті досвіду його лячної «чужості» і, в цьому розумінні, розриву будь-якої ідентичності, який проводить чітку межу між «до» та «після» катастрофи.

Протилежністю історико-дидактичних дискурсів є дискурси *історичної естетики* — напевно, найбільш масовий різновид історичних дискурсів. Під історико-естетичними дискурсами ми розуміємо комунікації щодо минулого, в яких воно постає, насамперед, у своїй споживацькій цінності як предмет естетичного задоволення. Предметами історичної естетизації стають насамперед феномени *культурної пам'яті*: історичні тексти, твори мистецтва, артефакти, пам'ятки, історичні місця. Завдяки появі нових засобів масової комунікації та технічних можливостей естетизації зазнають і самі форми розповіді про минуле. Історичні фільми, журнали, телевізійні канали естетизують минуле, часто-густо беручи в лапки історико-дидактичну проблематику. Археологічні об'єкти та парки історичної реконструкції стали місцями масового паломництва туристів, які прагнуть, у прямому та переносному сенсі, «доторкнутися» до минулого, хоч би яким лячним воно було. Історико-естетичні дискурси також можуть бути допоміжними щодо дискурсів ідентичності. Але, більшою мірою, вони є виразом *інтерналізації* слідів минулого (зовсім не обов'язково «свого»), які з'являються завдяки новим історичним методам та технічним засобам історичної реконструкції. Саме у цих дискурсах підноситься «безпосередність» досвіду минулого, «занурення» у нього, уявне зняття дистанції між минулим і сучасним.

Наведений перелік різновидів історичних дискурсів не претендує на вичерпність. Його завдання — окреслити ключові лінії розуміння минулого сучасним, тобто певні конкретні форми опосередкування часових горизонтів минулого та сучасного. Нам видається важливим довести, що дискурси пам'яті не редукуються виключно до дискурсів ідентичності, а останні слід відрізнити від дискурсів влади. Дискурси пам'яті вказують не

лише на «безпосередність» досвіду минулого, але й на розриви та «іншість» як одну з ключових характеристик його сучасного осягнення.

5. Дискурси пам'яті і критична наукова історія

Наукова історія по-різному інтегрована у кожен з означених видів дискурсу. Професійні історики завжди були на передовій історичних дискурсів ідентичності. Вони ж надають обґрунтування історичним дискурсам влади і, часто-густо, є провідниками історичної політики. Багато істориків самовіддано займаються вивченням історико-дидактичних тем та популяризацією історії. Всі ці форми інтеграції, у термінології Мегіла, належать до афірмативної історіографії. Але що, в такому разі, являє собою дискурс критичної наукової історії?

Насамперед це дискурс, «відокремлений» від пам'яті. Якщо для П. Нора наукова історія сама по собі є вбивцею пам'яті, то для Мегіла, навпаки, проблема полягає у тому, що сучасна наукова історія надто щільно просякнута дискурсами пам'яті. Тому критичний науковий дискурс повинен відповідати двом головним критеріям: по-перше, виконувати «критичну та негативну функцію щодо спільноти, з якої він походить та минуле якої він вивчає», по-друге, зайняти «інший рівень» щодо колективних пам'ятей, які знаходяться у стані перманентних конфліктів [Megill, 2007: р. 27]. Такий підхід ставить критичного історика у ситуацію «невирішальної діалектики» (unresolving dialectic), коли його судження утримуються у просторі між конфліктувальними ставленнями до минулого, між різними пам'яттями [Megill, 2007: р. 2].

Теза про «відокремлення» критичної історії від пам'яті, звісно ж, сама може бути піддана критиці з герменевтичних позицій. Осмислення істориком власної історичної ситуації не можна розуміти за моделлю «відокремлення», воно відбувається лише у взаємодії з «переданням», тобто з історичними джерелами, незрозумілість яких ставить питання щодо передумов власного розуміння. Але якою, в такому разі, може бути роль критичної історії щодо дискурсів пам'яті?

Прагнучи осягнути «справжнє минуле», «прорватись за» наративи, історик вже цілком виправдано виходить з того, що ці наративи формують повсякденну картину минулого, яку необхідно подолати. Різні пам'яті конституюють відповідні репрезентації минулого, які складають його фактичність для тих чи інших спільнот. В такому випадку критичний науковий дискурс може бути лише «*контрафактичним*» стосовно цих пам'ятей. Далі ми спробуємо ескізно продемонструвати, що така контрафактичність не вимагає удаваних розривів з пам'яттю і є прямою протилежністю щодо об'єктивувальної історії.

Колективна пам'ять критикується за неточність, нерелекційність та нарративізацію минулого. Ці риси породжують відповідні конфлікти пам'яті, які можуть розгортатися як між спільнотами, так і всередині них. Але чи не виказують конфлікти пам'яті щось принципово суттєве для історичного

пізнання? Коли одні й ті самі події або історичні ситуації по-різному утримуються та фіксуються в історичній пам'яті різних спільнот, груп та в історичних джерелах, чи не стикаємося ми з тією простою істиною, що всі ці події та ситуації *мали різні можливості здійснення у минулому*? І що різні форми відкритості минулого в історичній пам'яті різних спільнот вказують на нетотожність розуміння можливостей «минулого сучасного», одні з яких були реалізовані, а інші — ні? Чи не лежить це нетематичне розуміння минулого як «колишнього можливого» в основі того очевидного факту, що одні і ті самі події минулого сприймаються по-різному: як перемога або поразка, пересторога або урок, приклад для наслідування або ганьба? В такому разі, пізнання істини минулого є не лише пізнанням того, що відбулося, але й, всупереч розхожому вислову, що історія нібито не знає умовного способу, пізнанням того, що могло відбутися, тобто горизонту можливого, який був відкритий перед світом минулого, точніше, перед цілком конкретними історичними людьми у цьому минулому³.

Таке пізнання, звісно ж, виходить далеко за рамки окремих пам'ятей про минуле. Але цей вихід не є питанням «розриву» або «дистанціювання» історичної науки від «живих зв'язків» з минулим. Критичний історик має брати до уваги відмінні пам'яті про одні й ті самі події, але його реконструкція минулого повинна бути чимось більшим, ніж «сукупністю» цих пам'ятей. Він повинен розкрити події минулого у їхніх можливостях для різних учасників цих подій.

Відштовхуючись від конкретної історичної події чи вчинку як від «факту», контрафактична історія рухається ретроспективно, реконструюючи ті можливості розвитку ситуацій, які передували відповідному факту. Перебираючи в уявленні всі можливості розвитку минулих ситуацій, аналізуючи та оцінюючи їх, історик поступово відкидає ті, що мали менше шансів на реалізацію, наближаючись до розуміння та пояснення того, чому була здійснена саме та, а не інша можливість. При цьому у такій реконструкції історик, звичайно, повинен бути методологічно обмеженим історичними джерелами — свідченнями очевидців чи іншим матеріалом, який дає підстави вважати, що такі можливості дійсно були відкритими минулому буттю [Ferguson, 1999: p. 86].

У такому розумінні контрафактична історія стає формою доведення, спрямованого проти будь-якого виду історичного детермінізму, дискредитованого постмодерною критикою «великих наративів». Контрафактична історична уява «повертає» минулому людському буттю свободу і вчиться дивитися на сукупність минулих дій та подій як на результат вибору, здійсненого під впливом різноманітних чинників. Вона є принципово антидогматичною, оскільки дезавує будь-які намагання ретроспективно надати

³ Розуміння історії як «колишньої можливості» відсилає до гайдеггерівської ідеї «екзистенційного походження історіографії з історичності Dasein» [Heidegger, 1967: p. 392, 395], яку, на жаль, ми не маємо можливості розбирати в рамках цієї статті.

закономірність тому, що відбулося. Вона розуміє ідентичності як наслідок збігу багатьох чинників, результат здійснення тих чи інших можливостей на «розвилках історії», стосовно яких не було жодних гарантій. Тому критична історія завжди деконструє дискурси влади та історичної дидактики, з їхнім прагненням встановлення нормативних критеріїв оцінки минулого, застерігає від «зняття дистанцій» в естетичних переживаннях «безпосередності», раціоналізує сучасні ідентичності, виявляючи відмінності та розриви.

Підсумовуючи, варто погодитися з думкою Г. Вайта про те, що неможливо узаконити єдиний спосіб, яким люди встановлюють відносини з минулим. З тим застереженням, що неможливість такого «узаконення» полягає не в розумінні минулого як «простору фантазії», а в його контрафактичному схопленні як поля можливостей минулого людського буття, яке зумовлює різні пам'яті.

ДЖЕРЕЛА

- Ассман, А. (2014). *Длиная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Гадамер, Г.-Г. (2000). *Истина і метод. Основи філософської герменевтики*. Київ: Юніверс.
- Зимовець, Р.В. (2021). Про користь та шкоду переписування історії. Філософський аналіз однієї з тем сучасних історичних дискурсів. *Філософська думка*, 2, 142—164.
- Касьянов, Г. (2016). Историческая политика и «мемориальные» законы в Украине: начало XXI в. *Историческая экспертиза*, 2, 28—57.
- Козеллек, Р. (2005). *Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу*. Київ: Дух і літера.
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New-York: Verso.
- Ankersmit, F.R. (1983). *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.
- Assman, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Rememberance, and Political Imagination*. Cambridge: University Press.
- Assman, J. (2013). Communicative and Cultural Memory. In: *The theoretical foundations of Hungarian "lieux de memoire" studies (Loci Memoriae Hungaricae 1)*, 36—43.
- Ferguson, N. (1999). Virtual History: Towards a "chaotic" theory of the past. In: *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*. Cambridge: Basic Books, 1—90.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Halbwachs, M. (1968). *La Mémoire Collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Huysen, A. (2000). Present Pasts: Media, Politics, Amnesia. *Public Culture*, 12 (1), 21—38.
- Koselleck, R., Sebastián, J.F., & Fuentes, J.F. (2006). Conceptual History, Memory, and Identity: An Interview with Reinhart Koselleck. *Contributions*. Vol. 2, no. 1, 99—127.
- Lowenthal, D. (2015). *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: University Press.
- Megill, A. (1998). History, memory, identity. *History of the Human Sciences*, 11, 37—62.
- Megill, A. (2007). *Historical Knowledge, Historical Error. A contemporary guide to practice*. Chicago and London. The University of Chicago Press.
- Nora, P. (1984). Entre mémoire et histoire : la problématique des lieux. Dans: *Les Lieux de mémoire, tome 1 : La République*. Paris: Gallimard, xvii—xlii.
- Reulecke, J. (2008) Generation, Generativity, and Memory. *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook*. Berlin. New-York: Walter de Gruyter, 119—125.
- Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, L'Histoire, L'Oubli*. Paris: Édition du Seuil.

White, H. (1998). Encounters. In: *Philosophy of History after Postmodernism*. Charlottesville and London: The University Press of Virginia, 13–38.

Одержано 09.06.2022

REFERENCES

- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, New-York: Verso.
- Ankersmit, F.R. (1983). *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.
- Assman, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Rememberance, and Political Imagination*. Cambridge University Press.
- Assman, J. (2013). Communicative and Cultural Memory. In: *The theoretical foundations of Hungarian "lieux de memoire" studies (Loci Memoriae Hungaricae 1)*, 36–43.
- Assman, A. (2014). *The Long Shadow of the Past: Memorial Culture and Historical Politics* [in Russian]. Moscow: New literary review. [=Assman 2014]
- Ferguson, N. (1999). Virtual History: Towards a "chaotic" theory of the past. In: *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*. Cambridge: Basic Books, 1–90.
- Gadamer, Hans-Georg. (2000). *Wahrheit und Method. Grundzuge einer Philosophischen Hermeneutic* [in Ukrainian]. 1. Kyiv: Universe. [= Гадамер 2000]
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Halbwachs, M. (1968). *La Mémoire Collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Huysen, A. (2000). Present Pasts: Media, Politics, Amnesia. *Public Culture*, 12 (1), 21–38.
- Kasianov, G. (2016). Historical policy and the memorial laws in Ukraine: the beginning of the 21st century. [In Russian]. *Historical expertise*, 2, 28–55. [= Касьянов 2016]
- Koselleck, R., Sebastián, J.F., & Fuentes, J.F. (2006). Conceptual History, Memory, and Identity: An Interview with Reinhart Koselleck. *Contributions*. Vol. 2, no. 1, 99–127.
- Koselleck, R. (2005). *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. [In Ukrainian]. Kyiv: Duch I Litera. [= Козеллек 2006]
- Lowenthal, D. (2015). *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: University Press.
- Megill, A. History, memory, identity. *History of the Human Sciences*, 11(3), 37–62.
- Megill, A. (2007). *Historical Knowledge, Historical Error. A contemporary guide to practice*. The University of Chicago Press. Chicago and London.
- Nora, P. (1984). Entre mémoire et histoire : la problématique des lieux. Dans: *Les Lieux de mémoire, tome 1 : La République*. Paris: Gallimard, xvii–xlii.
- Reulecke, J. (2008) Generation, Generativity, and Memory. *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook*. Berlin. New-York: Walter de Gruyter, 119–125.
- Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, L'Histoire, L'Oubli*. Paris: Édition du Seuil.
- White, H. (1998). Encounters. In: *Philosophy of History after Postmodernism*. Charlottesville and London: The University Press of Virginia, 13–38.
- Zymovets, R.V. (2021). About benefits and harms of rewriting history. One of the topic of contemporary historical discourses: philosophical analysis. [in Ukrainian]. *Philosophical Thought*, 2. [=Зимовець 2021]

Received 09.06.2022

Roman ZYMOVETS, PhD in Philosophy, Research Fellow
at the Department of Philosophy of Culture, Ethics and Aesthetics, H.S. Skovoroda Institute
of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine,
4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001
romanzymovets@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6045-6374>

MEMORY DISCOURSES AND CRITICAL SCIENTIFIC HISTORY.
ON THE SPECIFICITY OF MODERN HISTORICAL DISCOURSES

The word «history» can always be understood in two different meanings: as what happened in the past and as a story about the past. One and the same past can be described in different ways. The gap between historical events and representations of these events determines the diversity of historical discourses. Shifting the focus of the philosophy of history from identifying the conditions for the possibility of historical knowledge to the analysis of the process of historiography reflects an understanding of the fundamental nature of historical discourses for the formation of pictures of the past.

But the fascination with the subject of historical representation often overshadows what makes it possible in principle. Historical discourse is a modern narrative of the past. Thus, the condition for the possibility of historical discursiveness is the mediation of the horizons of the present and the past, which is a fundamental feature of the historicity of human existence.

This article explains the discourses of memory and oppositional critical scientific history. Discourses of memory are considered as modern forms of manifestation of the historicity of human existence, because it is in them that the constant mediation of time horizons of the past and present becomes thematic. Critical history declaratively opposes the discourses of memory, but reveals the dependence of its methodological foundations on predetermined forms of understanding the past presented in memory.

The opposition between the discourses of memory and critical history structurally repeats the opposition of tradition and scientific history revealed in hermeneutics. The conceptual shift from tradition to memory reflects the fundamental changes in the modern understanding of historicity associated with the further detraditionalization and globalization of the world. Memory appears as a new form of understanding the past, associated with the fear of losing it, as well as understanding the distances and gaps in relation to it.

Based on the differentiation of collective memory types, the corresponding types of discourses are distinguished. It is argued that historical discourses of identity cannot be identified with historical discourses of power, and historical-didactic and historical-aesthetic discourses are independent forms of modern attitude to the past. In an effort to separate critical reconstruction from memory, scientific discourses become counterfactual to the taken for granted past, represented in the narratives of collective memory.

Keywords: *discourses of memory, collective memory, affirmative historiography, critical history, historicity, tradition.*