

АЛЕКСАНДР О. АРХИПОВ¹

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия

ORCID: 0000-0003-3703-9884

К социальной философии геноцидов

doi: 10.22394/2074-0492-2023-1-93-117

Резюме:

В первой части автор проводит работу по определению и прояснению трех отличительных для социальной философии геноцидов категорий: цели, предмета и метода. Прояснение этих категорий дает содержательное представление о социальной философии геноцидов и позволяет провести различие между философскими исследованиями геноцида и, с одной стороны, научными объективациями этого феномена, а с другой стороны, другими философскими дисциплинами, опирающимися на эмпирический материал геноцидов. Утверждается, что предмет социальной философии геноцидов составляет определение геноцида и эпистемически проблемное в геноцидах; цель этой дисциплины состоит в предотвращении геноцидов посредством критики предшествующих решений детерминант (пред-рассудков); метод социальной философии геноцидов составляет параллаксное видение и критическая установка на поиск «темного» в модерне. Каждая из тематизированных категорий определяет социальную философию геноцидов как самостоятельную дисциплину, отличную благодаря предмету от научных объективаций геноцида, благодаря методу и цели — от объективации геноцида моральной философией и философией религии. В заключение первой части дается краткая дефиниция дисциплины: социальная философия геноцидов — это кластер критических философских исследований, рассматривающих эпистемически проблемное в геноцидах, определение геноцида, причины геноцида, имеющих целью посредством критической рефлексии предотвращение геноцидов. Во второй части автор фиксирует методологические проблемы исследований в рамках социальной философии геноцидов и предлагает программу этой дисциплины, состоящую из трех проектов: генеалогии геноцидов, исследований преמודерновых геноцидов и составления каталога семейных сходств геноцидов.

Ключевые слова: Геноцид, Холокост, социальная философия, genocide studies, метод

93

¹ Архипов Александр Олегович — студент бакалавриата философии НИУ ВШЭ. Научные интересы: социальная философия, genocide studies. E-mail: aoarkhipov_1@edu.hse.ru

Alexander O. Arkhipov¹

HSE University, Moscow, Russia

Towards a Social Philosophy of Genocide

Abstract:

In the first part of this paper, the author proceeds to identify and clarify three categories that are distinctive for the social philosophy of genocides: aim, subject, and method. The clarification of these categories makes meaningful the social philosophy of genocides. This makes it possible to distinguish between the social philosophy of genocides — and the scientific objectification of this phenomenon — and the social philosophy of genocide — alongside other philosophical disciplines — using the empirical material of genocides. It is argued that the subject of the social philosophy of genocides is the definition of genocide and the epistemically problematic in genocides; the aim of this discipline is to prevent genocides by criticizing the determinants (pre-reasons) that precede decision-making; the method of social philosophy of genocides is a parallax vision and a critical attitude towards the search for the "dark" in modernity. Each of the thematized categories defines the social philosophy of genocide as an independent discipline, distinct through its subject from scientific objectifications of genocide and through its method and aim from objectifications of genocide by moral philosophy and philosophy of religion. The first part concludes with a brief definition of the discipline: the social philosophy of genocides is a cluster of critical philosophical studies which examine the epistemically problematic in genocides, the definition of genocide, the causes of genocide, with the aim of preventing genocides through critical reflection. In the second part, the author situates the methodological problems of the research within the social philosophy of genocides and proposes a program of this discipline consisting of three projects: genealogy of genocides, studies of pre-modern genocides, and a catalogue of family resemblances of genocides.

Keywords: Genocide, Holocaust, social philosophy, genocide studies, method

Введение

Александр Йокич в своей рецензии на сборник статей «Genocide and Human Rights: A Philosophical Guide» пишет: «...многие другие авторы статей этого сборника просто сосредотачиваются на вопросах, которые являются основным предметом их специализации в философии, и они, только касаясь геноцида, должно быть, думают, что могут внести свой вклад в его объяснение...». И далее экстраполирует свой тезис на аналогичные философские исследования

1 Alexander O. Arkhipov — philosophy undergraduate student at HSE University. Research interests: social philosophy, genocide studies. E-mail: aoarkhipov_1@edu.hse.ru

феномена геноцида: «...существует множество книг на эту тему, которые почти столкнулись с теми же серьезными проблемами, что и эта книга...» [Jokic 2007: 95-96].

Есть основания считать убедительным критическое заключение Йокича об участии философов в исследованиях геноцида.

Начиная с 1990-х годов, времени становления genocide studies благодаря активности журналов «Genocide Studies and Prevention» и «Journal of Genocide Research», участие философов в изучении феномена геноцида оставалось относительно ограниченным [Roth 2005: 1]. Обзор немногочисленной философской литературы в рамках genocide studies¹ дает понять, что под именем философских исследований геноцида скрываются самые разнообразные работы, вклад которых в исследования самого феномена геноцида зачастую сомнителен. В них мы встретим вариацию аргумента от тонкой настройки в пользу существования Бога, использующую в качестве одной из посылок [Davis 2005: 35-46] тот факт, что геноциды происходили в мировой истории, исследования, посвященные установлению причастности философии или отдельных философов к геноцидам или геноцидарным дискурсам [Tatz 2005: 82-95], социально-философские работы которых роднит с социологией, историей, perpetrator studies² и другими науками задача определения геноцида, поиска его причин, анализа связанных с геноцидом феноменов расизма и национализма.

95

Вследствие этого к множеству философских исследований геноцида можно осмысленно задать следующие вопросы: в каком смысле такие исследования являются «философскими», если они в чем-то аналогичны наукам или perpetrator studies? В каком смысле такие исследования являются исследованиями геноцида, если в ряде случаев они только касаются его?

Такое положение дел можно было бы объяснить обычными институциональными условиями существования академических работ и не останавливаться на нем, если бы оно не сопровождалось недостаточным вниманием самих исследователей к проблематизации того, чем является философское исследование геноцида.

В философских исследованиях геноцида мы скорее обнаружим этическую рефлексию, проблематизацию разрыва между кабинетной философией и ужасом геноцида как действительного события

1 Я имею в виду в первую очередь такие сборники, как [Roth, Berenbaum (eds.) 1989; O'Byrne, Schuster (eds.) 2020. — 301 p.; Roth J. (ed.) 2005].

2 Perpetrator studies — кластер исследований преступников, отправляющих геноцидарное насилие и/или не-геноцидарные массовые убийства и террор. Преимущественно исследуются их мотивация, причины и резоны поведения, но исследования в рамках perpetrator studies не ограничиваются этими темами. См.: [Susanne, Goldberg, Goldberg (eds.) 2020].

[См.: Theriault 2017: 137–167; Stone 2020: 246–263; отчасти: Gaita 2005: 153–166], чем рефлексия вопросов «А что, собственно, значит философское исследование геноцида?», «Чем именно занимается философ, когда делает объектом своего исследования геноцид?».

Цель настоящего исследования состоит в определении трех категорий, которые являются отличительными для философских исследований геноцидов. Эти категории должны ответить на поставленные выше вопросы, т. е. отличить философское исследование, имеющее своим объектом геноцид, с одной стороны, от исследований, рассматривающих те проблемы, которые традиционно атрибутируют к философии (зла, агентности, теодицеи, границ ответственности и т. д.), рассмотренных на эмпирическом материале геноцидов, и с другой — от наук, также объективирующих геноцид.

Так как геноцид мы относим к «социальным» феноменам, что бы ни значило слово «социальный», то философские исследования, имеющие своим объектом именно геноцид, должны принадлежать к социальной философии. В таком случае дисциплину, которую составляют рассматриваемые философские исследования геноцида, можно назвать социальной философией геноцидов.

96

В связи с этим я буду опираться на отечественную метафилософскую дискуссию о социальной философии [См.: Сиземская 2018: 123–127; Павлов 2018b: 131–135; Павлов Параллакс 2018a: 149–172] и говорить о следующих трех отличительных категориях философских исследований геноцида: цель, предмет и метод. Прояснение этих категорий позволит сделать вывод о содержании социальной философии геноцидов.

Предмет: эпистемически проблемное в исследовании геноцида

Существенной особенностью геноцида как предмета науки или философии является его эпистемическая проблемность. Существует известный тезис о некоторой «непознаваемости»¹ геноцида или его «невыразимости» [Агамбен 2012: 32]. Оба эти тезиса являются сильными в следующем смысле: для их доказательства нам требуется разработанная теория познания, и следствия этих тезисов делают исследования геноцидов невозможными. Несмотря на то что истинность этих тезисов находится под вопросом, так как они противоречат тому, что мы актуально познаем и выражаем геноциды в научном дискурсе так, что это не выглядит спекуляцией, эти тезисы являются очень убедительными. Следует ослабить их следующим

1 См., например, тезис о трансцендентности Холокоста по отношению к истории: [Shuster 2010: 244].

образом: геноциды проблематично мыслить. В таком случае сложность, артикулируемая как трансцендентность или невыразимость, заключается в том, что любой геноцид является событием, которое нарушает работу наших интуиций (в смысле стабильных бездоказательных мнений, в истинности которых мы не сомневаемся).

Например, у нас есть комплекс интуиций, которые касаются нас как человеческих субъектов. В обыденной жизни мы полагаем, что человек может быть охарактеризован через ряд предикатов: как добродетельный или порочный, сдержанный или импульсивный, скупой или щедрый и др. Эти интуиции присутствуют в нашем языке рефлексии и в наших техниках конституирования себя как личности в том смысле, что мы часто утверждаем себя как себя, мысля в рамках определенных категорий, задаемся вопросами «Являюсь ли я хорошим, честным, трудолюбивым и т. д.?».

Но в условиях заключения в концентрационном лагере или лагере смерти эти интуиции дисфункциональны. Примо Леви свидетельствует об этом следующее: «...лагерь выявляет два совершенно различных типа людей, назовем их спасенными и канувшими. Другие антонимические пары (хорошие и дурные, мудрые и глупые, трусливые и смелые, неудачники и удачливые) гораздо менее точны и выразительны, а кроме того, нуждаются в дополнительной градации. <...> В нормальной жизни деление людей на две вышеназванные категории [спасшиеся и канувшие] не так очевидно: редко случается, чтобы человек сгинул без следа, потому что обычно он не одинок, при взлетах и падениях он связан со своими близкими» [Леви 2001: 105].

97

В условиях невыносимого физического и морального истощения, голода, болезней, одиночества и негуманного отношения складываются два фактора, влияющие на способность субъекта конституировать себя: невозможность долгосрочного планирования, с одной стороны, и необходимость выживания — с другой. Эти два фактора релятивизируют каждую из пар, о которых говорит Леви, из-за чего на первый план в акте рефлексии о самом себе выходит новая, игнорируемая в обычных условиях пара «спасшийся — канувший». Наши мнения о том, каким может быть человек, — все, что оформляет опыт и делает наши высказывания о самих себе осмысленными — бесцельны перед опытом лагерного заключения; в лагере невозможно полагать себя в тех же терминах, что в условиях обычной жизни.

То же касается и моральных интуиций. В рамках прогнозирования, когда мы представляем возможные альтернативные миры, нам кажется невозможным, чтобы кто-то в здравом уме собственноручно ежедневно убивал сотни людей только исходя из их расовой принадлежности. Это противоречит нашим устойчивым мнениям о том, кем являются люди как моральные агенты. Однако история геноцидов показывает, что это более чем возможно.

Другой иллюстрацией дисфункциональности наших интуиций является знаменитый отрывок эссе Адорно, ставший афоризмом («Писать стихи после Освенцима — это варварство» [Adorno 1980: 11-30]), или уточнение этого же отрывка Жижекком («После Освенцима невозможна не поэзия, а проза» [Жижек 2010: 8]). У нас существует интуиция о том, что проза и поэзия являются формами репрезентации опыта в том смысле, что мы можем выстроить из личного сингулярного опыта некоторый единый литературный нарратив, т. е. сделать опыт доступным для других, оформив его.

Но опыт жертв Холокоста обладает сопротивляемостью к такому оформлению и репрезентации из-за его ключевой особенности, лакунарности. Вследствие того, что такой опыт является травмой, в нем присутствуют пробелы, его самые ужасные фрагменты не могут быть проговорены или зафиксированы. Именно эта особенность делает невозможной реалистическую прозу. Литературный нарратив прозы не может отразить какое-то положение дел, если само это положение дел, на уровне опыта его свидетеля, фрагментарно.

98

То же касается и поэзии. Для Адорно поэзия после Холокоста является принципиально проблемной из-за несоответствия, с одной стороны, средств репрезентации, и с другой — чрезвычайно ужасного опыта события [Rowland 2001: 253]. В обоих случаях наша устойчивая интуиция о том, что искусство является способом репрезентации, неадекватна Освенциму.

Здесь можно было бы привести ряд других примеров из сферы наших интуиций о Боге или историческом/моральном прогрессе, которые также проблематизирует геноцид, но уже сейчас можно заключить, что геноцид является эпистемически проблемным в следующем смысле: он противоречит нашим интуициям и его тяжело представлять в рамках процесса прогнозирования. В связи с этим геноцид является сущностью, которая обладает сопротивляемостью к объективации. Существует некоторая аналогия, слабая, но полезная для настоящей работы, между геноцидом, квантовыми объектами и бесконечностью; все они в каком-то смысле противоречат нашим интуициям и не объективируются наукой до конца.

Проиллюстрирую эту эпистемическую проблемность конкретным примером.

Исследователь Геноцида в Руанде Махмуд Мамдани указывает на следующее обстоятельство: в ходе Геноцида насилие отправлялось институтами, которые функционально никак не связаны с отправлением насилия. Мамдани пишет следующее: «То, что профессии, наиболее близко ассоциируемые с ценностью жизни — доктора и медсестры, священники и учителя, борцы за права человека — оказались втянуты в это, возможно, есть самый проблемный вопрос

Геноцида в Руанде» [Mamdani 2011: 228]. Рядом исследователей это обстоятельство подчеркивается как отличие Геноцида в Руанде от других геноцидов [Кривушин 2015: 192–193]. Факт, на который указывают Мамдани и другие исследователи, действительно является непонятным. Чтобы как-то объяснить его, нам нужно разойтись со здравым смыслом и интуициями о том, кем являются работники здравоохранения. Существование этого труднообъяснимого вопроса («Почему во время Геноцида в Руанде работники сферы здравоохранения убивали своих пациентов?»), полагаю, связано не с ограниченностью научной парадигмы, методологии или ошибками исследователей. Генезис этого вопроса заключается в эпистемической проблемности самого геноцида.

Вопрос об участии работников сферы здравоохранения в геноциде, как и подобные вопросы, чей генезис связан с эпистемической проблемностью геноцида, и составляют предмет социальной философии геноцида. Социальная философия геноцидов выполняет классическую для философии работу: проблематизирует, мыслит, проясняет и актуализирует в дискурсе такие предметы, которые не могут быть захвачены наукой из-за их резистентности к объективации.

В этом состоит отличие философских исследований геноцида от научных.

99

Так как философским осмыслением геноцидов занимается крайне мало авторов [Roth 2005: 1], и последовательный историко-философский нарратив о социальной философии геноцидов невозможен, я полагаю, что не связанных друг с другом по линиям рецепции, разнообразных по методологии, философскому бэкграунду, принадлежности к традиции и школе и т. д. авторов адекватно представить в одном нарративе можно в соответствии с тем, какие именно эпистемически проблемные сущности, принадлежащие геноцидам, они объективируют в своих работах. В этой работе я одновременно проиллюстрирую работу философов с эпистемически проблемным в геноциде и укажу на исследования, составляющие канон социальной философии, и на новейшие исследования, которые можно квалифицировать как социальную философию геноцидов по этому критерию.

Эпистемически проблемное: анализ свидетельства

Первый вид эпистемически проблемного, который рассматривает социальная философия геноцидов, — это свидетельства (testimony) выживших в геноциде.

Свидетельства составляют предмет социальной философии геноцидов по причине того, сам акт свидетельства может рассматриваться как парадоксальное.

Эта парадоксальность нуждается в пояснении. Прагматика свидетельства, если рассмотреть его как речевой акт, состоит в том, чтобы проинформировать о каком-то положении дел. Соответственно, свидетельство может быть прагматически успешным или не успешным в зависимости от того, выполняется эта коммуникативная задача или нет, т. е. от того, является ли свидетельство в первую очередь полным.

Но если посмотреть на хрестоматийные свидетельства Эли Визеля или Примо Леви, то мы обнаружим, что их свидетельства странным образом убедительны, притом что они не являются полными из-за лакунарности самого опыта Холокоста. Более того, если бы эти свидетельства были полными в том же смысле, как, например, детальный полицейский отчет, то такое свидетельство было бы менее убедительным [Жижек 2010: 7], так как сомнительно предполагать, что человек, перенесший травмирующий опыт, мог фотографически фиксировать и точно его воспроизводить в акте свидетельства. Свидетельство о Холокосте как речевой акт подчиняется правилам, противоположным для свидетельства в общем смысле, но при этом оно все еще является свидетельством.

100

Стратегией исследования такого вида эпистемически проблемного является прочерчивание границ теоретической успешности наших концептуализаций свидетельства в связи с его парадоксальностью. Яркий пример такой стратегии работы со свидетельством мы находим в каноничной для социальной философии работе Агамбена «Что остается после Освенцима?». Метод Агамбена состоит в фиксировании ряда апорий, связанных с феноменом свидетельства:

Этическая апория состоит в том, что свидетель, по факту своего выживания, не стал «канувшим» или «мусульманином», а значит, сохранил достоинство и самоуважение, но также из-за того, что он выжил, он утратил это достоинство и самоуважение; как пишет Леви: «выживали худшие, те, кто умел приспособливаться, — лучшие умерли все» [Цит. по: Агамбен 2012: 64]. Парадоксальный стыд свидетеля перед погибшими — это следствие этической апории. Этот стыд делает выжившего ненадежным свидетелем. Его показания всегда заражены, с одной стороны, его стыдом, и с другой — нашим подозрением в том, что из-за своего выживания он является слишком порочным агентом, чтобы компетентно свидетельствовать.

Историческая апория заключается в противоречии между опытом и представимостью этого опыта: для свидетеля Холокоста его опыт — самый действительный и достоверный, но в то же самое время этот опыт невообразим, он лакунарен и слишком ужасен, чтобы быть интеллигибельным. Свидетель говорит о том, что не может быть в полном смысле понятным.

Апория самого акта свидетельства, или, как ее формулирует Агамбен, «парадокс Леви» [Там же: 172], состоит в том, что един-

ственным действительным свидетелем, свидетелем *par excellence*, является только «канувший» или «мусульманин». Только погибший не заражен стыдом, его нельзя подозревать в порочности, его опыт является полным и достоверным, в его свидетельство не примешана собственная рефлексия, т. е. только он, что парадоксально, может дать прагматически успешное свидетельство.

Каждая из этих апорий уничтожает возможность анализа свидетельства: свидетельство не является некоторой констатацией положения дел из-за исторической апории, свидетельство нельзя рассмотреть как иллокутивный акт из-за апории акта свидетельства, свидетельство неподвластно анализу через теории дискурсов Фуко из-за того, что свидетельство требует субъекта говорения.

Эпистемически проблемное: парадоксальность геноцидов

Другим видом эпистемически проблемного в геноциде является парадоксальность геноцида: как событие геноциды являются в чем-то противоположными контексту времени и общества, в которых они происходили. Генезис этих парадоксов, полагаю, связан с тем, что геноциды тяжело когерентно вписать в общий исторический нарратив и в наши самоочевидные представления о социальном.

101

Прояснение эпистемически проблемного для социальной философии геноцидов заключается в фиксации и решении парадоксов, которые авторы обнаруживают в геноцидах. Соответственно, классические для социальной философии авторы, сформулировавшие эти парадоксы и их решения, составляют канон и для социальной философии геноцидов: серость и глупость Эйхмана и невероятная катастрофа, которую представляет Холокост для Арендт, триумф гуманизма и Просвещения в XX веке и Холокост для Адорно и Хоркхаймера, укорененность биополитических технологий, «заставляющих жить» в обществах модерна, и геноциды для Фуко, Модерн и Холокост для Баумана.

Решить подобные парадоксы означает установить между первым компонентом и вторым причинно-следственные отношения. Из-за того, что и научный дискурс о геноцидах также занимается поиском причин для геноцидов, здесь требуется второе различение философского рассмотрения геноцида и научного.

Здесь полезно будет различать позитивное знание, которое производит наука, и метазнание, которое производит философия. Метазнание является знанием о позитивном знании в следующем смысле: метазнание объясняет знание. Это означает поиск оснований для позитивного знания, его каталогизацию, встраивание его в другой

контекст; т. е. установление правил, по которым мы можем использовать позитивное знание.

Эта разница между позитивным знанием и метазнанием становится более ясной, если обратить внимание на различие между вопросами, на которые отвечают науки и социальная философия геноцидов.

Вопрос «Почему произошел геноцид X?» можно рассматривать исходя из двух разных прагматик этого вопроса. Первая прагматика вопроса состоит, собственно, в поиске действующих/достаточных/необходимых причин геноцида, которые: 1) не так отдалены от геноцида по времени; 2) экстраординарны или конфигурация этих причин достаточно уникальна. Именно в таком смысле отвечают на этот вопрос экономика, социальная психология, политология, теория международных отношений; в этих науках дается некоторое количество контингентных причин в качестве ответа, будь то мальтузианский кризис, действие жестокой пропаганды и языка ненависти, какой-то психологический эффект и т. д. Но возможно ответить на вопрос о причине геноцида и по-другому. Мы можем объяснить, почему произошел тот или иной геноцид с помощью указания на *обычные* причины (в смысле того, что они актуально присутствуют в обществе, но выходят за рамки очевидности, требуя философского анализа).

Классики, которых также можно квалифицировать и как классиков социальной философии геноцидов, могут быть объединены именно исходя из этой прагматики ответа на вопрос: Фуко связывает геноцид и укоренившуюся еще с классической эпохи биополитику, Агамбен связывает с той же биополитикой, но имеющей более древнее происхождение, Адорно и Хоркхаймер — с последствиями Просвещения, Арндт — с банальностью, отсутствием морального мышления, Бауман — с Модерном. Во всех этих случаях причина геноцида укоренена в обыденных для нас явлениях или в самом обществе.

Здесь мы получаем второе существенное различие — разная прагматика вопроса и, соответственно, различные ответы на этот вопрос. Объяснение в рамках социальной философии геноцидов заключается в попытке решения эпистемической проблемы геноцида — геноцид рассматривается не как экстраординарное, но как событие, которое является *ожидаемым* следствием обычных причин.

Предмет: определение

Поиск базовых определений для наук — конвенциональное занятие философии. В случае с исследованиями геноцида ситуация обстоит немного иначе, так как в деле создания дефиниций геноцидов активно участвуют в том числе ученые, начиная от автора термина

«геноцид» Рафаэля Лемкина, заканчивая новейшей серией книг Марка Левена.

Определение: режим данности геноцидов

Социальная философия геноцидов, как и философия, является спекулятивной дисциплиной, которая создает метазнание. Стратегией анализа определения геноцида в случае социальной философии геноцидов является рассмотрение дефиниций на метауровне, т. е. уровне условий их возможности. Такой критический анализ проводится с помощью обнаружения скрытых детерминант, определяющих форму определений и их функционирование в дискурсе.

Именно такова методологическая установка Терье в статье «Genocidal mutation and the challenge of definition». Философ демонстрирует на примере определения геноцида из Конвенции о предупреждении преступления геноцида и наказании за него ООН от 1948 г.¹ возможность поставить ряд уточняющих вопросов к любой фиксированной дефиниции геноцида:

Если в определении фигурирует интенция, то всегда можно задать вопрос о критериях, посредством которых ее можно установить; Если в определении фигурирует группа, являющаяся объектом геноцидарного насилия, то всегда можно проблематизировать условия, при которых мы полагаем группу группой (численность, гомогенность), и т. д.

На каждый из этих вопросов мы не можем исчерпывающе ответить. В конце концов вопросы-уточнения и уточнения к вопросам-уточнениям ведут к метафизическим спекуляциям, генезис которых Терье относит к двум «метафизическим неопределенностям»: проблема причинности и проблема отношения сознания и мира (causation and the mind-world relationship) [Theriault 2010: 495]. Лучше всего зараженность определений «метафизическими неопределенностями» иллюстрируется на цепочке вопросов, которые можно задать, уточняя понятие группы. Всегда можно осмысленно задаться вопросом, доста-

103

1 «В настоящей Конвенции под геноцидом понимаются следующие действия, совершаемые с намерением уничтожить, полностью или частично, какую-либо национальную, этническую, расовую или религиозную группу как таковую: а) убийство членов такой группы; б) причинение серьезных телесных повреждений или умственного расстройства членам такой группы; в) предумышленное создание для какой-либо группы таких жизненных условий, которые рассчитаны на полное или частичное физическое уничтожение ее; д) меры, рассчитанные на предотвращение деторождения в среде такой группы; е) насильственная передача детей из одной человеческой группы в другую». См.: [Конвенция о предупреждении... 1948–1949].

точно ли для того, чтобы считать какое-то событие геноцидом, смерти одного, или двух, или ста человек. На какой бы цифре мы бы ни остановились, в любом случае наше решение будет волюнтаристским.

Именно в том, что фиксированные дефиниции являются зараженными неопределенностью, ведущей к спекуляции, Терье видит причину того, что фиксированные определения довольно удобны для отрицания геноцидов, притом что они малополезны для фиксирования как геноцидов таких событий, как политически мотивированные чистки в СССР или уничтожение племени гереро колониальными войсками Германии [Там же: 489-493]. Такой режим функционирования дефиниций в дискурсе является следствием того, что в фиксированных определениях геноцида скрыта метафизическая двусмысленность.

Аналогичную стратегию можно найти в книге Бенджамина Мэйчеса "The Politics of Annihilation: A Genealogy of Genocide". Поиск скрытых детерминант, определяющих условия возможности дефиниции и режим ее функционирования, философ производит с помощью фуколдианского метода генеалогии.

104 Предметом генеалогического анализа служит наш common knowledge о геноциде, ассоциация его с физическим уничтожением, этническими и религиозными группами, которое Мэйчес называет гегемоническим пониманием геноцида [Meiches 2019].

Гегемоническое понимание геноцида для Мэйчеса складывается под влиянием серии контингентных «игр власти», в числе которых определение Рафаэля Лемкина, подготовка определения геноцида из конвенции ООН, политизация геноцида в теории международных отношений, документальные фильмы о Холокосте, моральные дискурсы о геноциде.

Каждая из этих точек в истории становления гегемонического понимания геноцида формирует и укрепляет представление о геноциде как о преимущественно физическом уничтожении, представление об объектах геноцида как о фиксированных сущностях. Благодаря этой серии случайностей мы, как субъекты говорения о геноциде, находим самоочевидным полагать геноцид в оппозиции «порядку», оценивать геноцид как «варварство». Наши стихийные и на первый взгляд очевидные определения геноцида, которые мы не проблематизируем, оказываются благодаря генеалогии Мэйчеса продуктами конкретных теоретиков, дебатов и дискурсов.

Как и фуколдианская генеалогия, генеалогия Мэйчеса является критической в том смысле, что через обнаружение случайностей, влияющих на наш common knowledge о геноцидах, открывается возможность создания новых путей осмысления геноцида и его определений.

Метазнание: объяснение через подобное

Одним из способов дать определение геноцидов является поиск подобного или тождественного в других, менее эпистемически проблемных, явлениях. Такая интеллектуальная стратегия проясняет парадоксальное и контринтуитивное в геноцидах через встраивание в более широкий контекст. Неожиданный, но значимый пример такого подхода — речь Сартра «О геноциде» в ходе трибунала Рассела, в которой философ проводит аналогию между антипартизанской войной и геноцидом [Sartre 1968]. До некоторой степени рассмотрение геноцида как частного случая биополитических технологий власти Агамбенom или Фуко также можно было бы назвать объяснением геноцида через подобное. Той же стратегии прояснения геноцида придерживается Клавдия Кард, связывая геноцид с феноменом социальной смерти [Kard 2005: 238–255; более подробно: Snow 2018: 133–155].

В завершении рассмотрения предмета социальной философии геноцидов можно зафиксировать ряд отличий философского рассмотрения геноцида от научного: социальная философия геноцида создает метазнание о своем предмете, когда наука создает позитивное знание (прагматика вопроса «почему произошел тот или иной геноцид?» для социальной философии геноцидов состоит в поиске ординарных причин), предмет социальной философии геноцида составляет эпистемически проблемное в этом феномене.

Настоящий поиск отличительных для социальной философии геноцидов категорий проблематичен из-за perpetrator studies: работы Браунинга, например, тяжело квалифицировать как работы по социальной философии геноцида, но они в чем-то аналогичны им. Я полагаю, что работы Браунинга, равно как и другие подобные работы в рамках perpetrator studies, — это стадия перехода от социальной философии геноцидов к непосредственно науке. Они являются маркером процесса того, как эпистемически проблемное проясняется в спекулятивной дисциплине, какой является социальная философия геноцидов и как позднее попадает в науку.

Теперь ясен предмет социальной философии геноцидов и в чем заключается ее отличие от гуманитарных наук, объективирующих геноцид.

Однако отличие в предмете все еще не может помочь отличить социальную философию геноцидов от объективации геноцидов моральной философией или философией религии. Последние также могут создавать метазнание, также рассматривают эпистемически проблемное. В связи с этим нужно рассмотреть две другие отличительные для социальной философии геноцидов категории: цель, и затем метод.

Цель

Глобальной целью социальной философии геноцидов, равно как и других дисциплин, принадлежащих к *genocide studies*, является предотвращение геноцидов¹. Очевидно, существует значительный разрыв между философской практикой и действительным предотвращением геноцида. Я солидарен с мнением Эндрю Вулфорда и Александра Хилтона о том, что критика, осуществляемая в исследованиях геноцида, является практикой предотвращения в следующем смысле:

Предотвращение геноцидов — это принятие решений в условиях недостаточной информированности, с одной стороны, и необходимости быстрого действия — с другой. При таком положении дел принятие решений требует критической работы над своими основаниями. Дисциплины в рамках *genocide studies* разрабатывают критический аппарат, который должен помочь принимать корректные решения [Woolford, Hinton 2019: 1–8].

Социальная философия геноцидов, работая с эпистемически проблемным и создавая метазнание, фиксирует наши пред-рассудки (все то, что предшествует принятию решений) и помогает их преодолеть, тем самым оказывая помощь в предотвращении геноцидов. Эта работа является одной из целей философии в целом, если мы разделяем позицию, подобную позиции Фуко о том, что сама философия является формой критики [Фуко 2004: 13–15].

Но более важно то, что такая отличительная черта отсекает проблематизации Завета в связи с Холокостом [см.: Weiss, Berenbaum 1989: 71–81], или проблематизацию классических предикатов Бога (Справедливость, Милосердие, Мудрость) [см.: Roth 1989: 259–264], или концептуализации личной или институциональной ответственности в контексте геноцидов, равно как и другие подобные исследования, осуществляемые в рамках философии религии, моральной философии или других философских дисциплинах. Эти исследования или вовсе не связаны с целью предотвращения геноцидов посредством критического исследования, или связаны крайне опосредованно.

Существует как минимум два больших пред-рассудка о геноцидах, которые формируют наше восприятие этого эпистемически проблемного феномена и которые разрешает социальная философия геноцидов.

1 Пример того, как философы, которых можно определить как социальных философов геноцида, рассматривают собственный вклад в предотвращение геноцидов исследования именно как критическую работу, см.: [Lopez 2020: 173–186].

Пред-рассудок: легалистская редукция

Если мы обратим внимание на наш язык о геноцидах, на действительную практику говорения о геноцидах, то легко обнаружить, что она является зараженной юридическими понятиями: язык пропаганды переводится на метаязык права, материальность геноцида редуцируется до заранее заданной социальной онтологии юриспруденции, мы переводим геноцид на язык убийства, вреда психике и здоровью, объект геноцида редуцируется до национальной, этнической, религиозной или расовой группы. Социальная философия геноцида стоит в оппозиции такой редукции, формируя не-юридический язык говорения о геноцидах.

Пред-рассудок: государствоцентричность

В наших стратегиях говорения о геноциде усматривается интуиция о том, что государство (или по крайней мере его карательные институты) являются главными акторами и действующими причинами геноцида. В отношении этого предрассудка социальная философия рефокусирует взгляд на более глубокие причины, укорененные в самом обществе. В этом отношении социальная философия геноцидов продолжает критическую традицию, восходящую к Ницше, франкфуртской школе и Фуко, защищая нас от суждений и действий, основанных на контингентных, политизированных и идеологизированных пред-рассудках.

107

Метод

Как было показано ранее, социальную философию геноцидов могут составлять самые разнообразные исследования и авторы. Из-за этого довольно проблематично указать на некоторое методологическое единство социальной философии геноцидов. В этой дисциплине используются многие конвенциональные методы философии: мысленные эксперименты для критики и создания определений геноцида, генеалогия для исследования режима данности геноцида, конструирование понятий, концептуальный анализ и др. Я не буду останавливаться на этих методах, так как их применение в социальной философии геноцидов аналогично применению в любой другой философской дисциплине. Полагаю, в отношении метода социальная философия геноцида имеет аналогию с социальной философией в наличии паралаксного видения, т. е. применения различных методологических установок для максимизации перспективного видения собственного предмета [Павлов 2018а: 151].

Среди методов социальной философии геноцидов самым распространенным, вероятно, является установка на поиск «темного» в модерне. Именно в модерне, или по крайней мере некоторых из его следствий (национализм, расизм, национальное государство, идеология, пропаганда, бюрократия) социальные теоретики геноцида обнаруживают причины геноцида. Эта методологическая установка, равно как и параллаксное видение, отделяют ее от философии религии и моральной философии.

Определение

Теперь ясны отличительные черты социальной философии геноцидов, тематизированные в трех категориях: предмет, метод и цели. В соответствии с этим даны критерии, по которым можно квалифицировать хрестоматийные работы по социальной философии и новейшие исследования как работы по социальной философии геноцидов. Тогда возможно дать определение этой дисциплине для того, чтобы содержательное представление о ней было более полным:

108

Социальная философия геноцидов — это кластер критических философских исследований, рассматривающих эпистемически проблемное в геноцидах, определение геноцида, причины геноцида, имеющих целью посредством критической рефлексии предотвращение геноцидов.

В этом определении собраны вместе искомые категории, отличающие социальную философию геноцидов от других философских дисциплин и научных исследований геноцида.

Также к настоящему определению необходимо дать два комментария:

Любое определение какой-то философской дисциплины, если рассматривать его изолированно, является не более чем способом каталогизации исследований в современных институциональных условиях существования науки и философии. В настоящем определении я фиксирую то, как в действительной философской практике мы можем *корректно использовать это понятие*, т. е. быть успешными в наших специфических методологических рассуждениях. Вследствие этого более важным является не само это закрытое определение, но иллюстрации того, как мы можем квалифицировать что-то как социальную философию геноцидов и какие это дает прагматические результаты для исследований геноцидов.

Я убежден, что социальная философия геноцидов, должна рассматриваться в первую очередь как *философия*. Несмотря на то что у нас могут возникать проблемы с определением философии, существует некоторая неясная аналогия между философскими работами, вследствие которой мы говорим о существовании философии; равно

как и между работами по социальной философии также есть некоторая аналогия, вследствие которой мы объединяем разнообразные работы и авторов под единым названием. Эта аналогия состоит как минимум в наличии собственных методов, создания метазнания, критической рефлексии. Из-за этого я не включаю в *собственно* социальную философию геноцидов работы Марка Левена, Джорджа Мосса или других авторов-нефилософов и исключаю из предмета социальной философии дебаты об уникальности Холокоста.

В заключение этой части работы стоит указать на смежные, но не составляющие собственно социальную философию геноцидов философские исследования расизма, языка ненависти и памяти. Эти явления часто, но не с необходимостью, сопутствуют геноцидам, вследствие чего я нахожу довольно масштабные пересечения исследований расизма, языка ненависти и памяти и социальной философии геноцидов, но они остаются всего лишь пересечениями.

Программа

После завершения определения и пояснения отличительных для социальной философии категорий можно сформулировать программу такой дисциплины. Программу составляет набор возможных проектов, которые расширили бы множество эмпирических материалов, с которыми работает социальная философия геноцидов, и решили некоторые из ее методологических проблем.

109

Проект: генеалогия геноцидов

Социальная философия геноцидов, как правило, работает с конкретным эмпирическим материалом, с конкретными геноцидами или с конкретными техниками отправления геноцидов. Если мы обратим пристальное внимание на работы, которые можно квалифицировать как социальную философию геноцидов, то легко будет составить некоторый каталог такого эмпирического материала, который: 1) часто фигурирует в работах, 2) не требует ссылки на источник, является очевидным. Так, например, в отношении Холокоста к множеству такого эмпирического материала относятся газовые камеры, концентрационные лагеря и лагеря смерти, нацистская расовая наука. Далее, это же множество эмпирического материала также является совершенно очевидным и для нас как для субъектов исторической памяти в целом. Более того, это множество — как раз то, что приблизительно каждый из нас, знакомый с историей, может назвать, если задать вопрос «Что Вы знаете о Холокосте?». Я полагаю, в отношении Геноцида армян, Геноцида в Руанде, Геноцида в Камбодже или любого другого геноцида также можно было бы задать такое множество, которое является

самоочевидным и которое составляет то, что мы помним о геноцидах.

В отношении этого эмпирического материала можно задать один осмысленный методологически важный вопрос: «Каково происхождение эмпирического материала, анализ которого происходит?» Иначе говоря, как так получилось, что геноциды даны социальным теоретикам геноцида, теоретикам геноцида в гуманитарных науках, нам как субъектам исторической памяти в целом, через некоторое конечное число самоочевидных и легкоузнаваемых кейсов? Почему геноцид в Руанде дан нам через историю о «Радио Тысячи Холмов» и использование мачете в качестве орудия геноцида, а Холокост — через газовые камеры, расистскую квазинауку и лагеря?

Я предполагаю, что есть *точки пересечения между коллективной памятью, исследуемой memory studies, и коллективной памятью в узком множестве исследователей геноцида, в числе которых философы*. Эта коллективная память о геноцидах и составляет common knowledge о геноцидах, самоочевидное и часто приводимое как пример или объект анализа. Каждый раз, когда мы встречаем общие указания на лагеря смерти или концентрационные лагеря, не снабженные ссылкой на исторический источник в работе по социальной философии геноцидов, мы имеем дело с этой памятью исследователей.

110

Соответственно, мы можем создать историю того, каким образом мы стали современными субъектами памяти о геноцидах именно в таких формах, а не иных. Такой проект будет фуколдианской генеалогией, исследованием «онтологии нас самих» [Dreyfus, Rabinow 1982: 237] как субъектов памяти. Я полагаю, такой проект необходим по двум причинам: критическая рефлексия того, как нам дан объект, составляет методологическое основание теории, подобный проект должен *диверсифицировать* эмпирические материалы для социальной философии геноцида, т. е. открыть для социальной философии геноцидов новые, ранее не подлежавшие подробному анализу кейсы, будь то новые свидетельства (например, свидетельство Кизито Михиги¹), геноцидарные практики или геноцидарные дискурсы (например, дискурс об иудобольшевизме в нацистской Германии).

Важно, что генеалогия геноцидов ни в коем случае не должна быть ревизионизмом или отрицанием геноцида. Сомнение, лежащее в вопросе «Каково происхождение того или иного эмпирического материала?», является только методологическим сомнением, установкой на расширение и понимание того корпуса эмпирических материалов, которым занимается социальная философия геноцидов.

1 Кизито Михиги — руандийский певец, композитор, общественный деятель, активист, переживший геноцид в Руанде. На момент событий геноцида Михиги было 12 лет. См. его автобиографию: [Михиги 2022].

Проект: исследования премодерновых геноцидов

Центральной методологической установкой социальной философии геноцидов является ориентация на прослеживание связей между модерном или феноменами модерна и геноцидами. Более того, геноциды, ставшие объектом исследований теоретиков социальной философии геноцидов — это современные геноциды. Я нахожу это проблемным по следующей причине: мы вполне резонно можем утверждать, что геноциды являются не только современным явлением. Если мы понимаем геноцид как истребление людей по признаку принадлежности к какой-то стабильной группе (например, этносу), то, при доверии к источникам, как геноцид мы можем квалифицировать военные походы ассирийского правителя Ашшурнацирапала II [Chalk, Jonassohn 1990: 59], Троянскую войну, осаду Мелоса в ходе Пелопоннесской войны, осаду Карфагена в Третьей Пунической войне [Naimark 2017: 7–8], походы Чингисхана [Jones 2011: 6].

Если концептуализации в рамках социальной философии геноцидов должны быть действительно общезначимыми, то они также должны быть успешны и для объяснения премодерновых геноцидов. В связи с этим нужно поставить под сомнение принципиальную связь Просвещения, современной науки и расизма, расизма и геноцидов, бюрократии, биополитики и производного от модерна отсутствия морального мышления и геноцидов. Возможно, для *модерновых* геноцидов действительно присущи все эти *модерновые* явления, но все еще требуется теоретическая рамка для работы с премодерновыми геноцидами.

111

Проект: составление семейных сходств геноцидов

Определения геноцидов в социальной философии геноцидов, равно как и в других дисциплинах, исследующих геноцид, и в актуальных нормативно-правовых актах являются эссенциальными. Определить что-то эссенциально означает задать необходимые и достаточные свойства явления. В отношении геноцидов — это наличие интенции, конкретные группы (объект геноцида), способ совершения геноцидарного насилия, иногда акторы геноцида или его институциональные условия. В отношении этого списка необходимых и достаточных свойств и ведутся дебаты теоретиков геноцида, начиная с рецепции определения Рафаэля Лемкина. Проблема эссенциальных определений заключается в том, что подобные определения не могут быть адекватны геноцидам, так как геноцидарное насилие, к несчастью, *имеет новаторский характер*.

Это не значит, что в каждом единичном акте геноцидарного насилия мы можем обнаружить какую-то новацию. Напротив, в ударе

прикладом по затылку или расстреле нет ничего творческого или принципиально нового. Но если рассматривать геноцид через структурные отношения между агентами, институтами, инструментами, дискурсами, т. е. как диспозитив [Gordon 1980: 195], то такое геноцидарное насилие имеет новаторский характер в следующем смысле: история геноцидов до некоторой степени может быть представлена как история выстраивания новых структурных связей, т. е. включения в диспозитив изобретений (технических, изобретений социальной организации, изобретений способов создавать жертв геноцида как особый объект): от резни в Трое (если мы готовы признать события Илиады первым или одним из первых геноцидов) до современной бюрократии и расистской квазинауки, концентрационных лагерей нацистской Германии, намеренного заражения СПИДом Руанды и т. д.

Соответственно, эссенциальные определения являются проблемными для того, чтобы охватить все возможные геноцидарные изобретения и способы включения их в диспозитив геноцида.

Вслед за теоретиком геноцидов Джеймсом Сноу я полагаю более продуктивным избрать другой путь создания определений — метод семейных сходств Витгенштейна [Snow 2016: 154–173]. В «Философских исследованиях» Витгенштейн фиксирует, что между играми существует схожесть, аналогичная схожести между чертами лица членов семьи [Витгенштейн 2018: Ч. 1. § 67]. Ни один из критериев в отношении игр или членов семьи не является достаточным или необходимым свойством, чтобы определить что-то как игру или как члена семьи, но «мы видим сложную сеть подобий, накладывающихся на и перекрывающих друг друга; иногда имеется полное сходство, а иногда — лишь в деталях» [Там же].

То же самое действует в отношении геноцидов — нам не требуется какая-то глубоко проработанная теория, фиксирующая в геноцидах что-то *сущностное*, мы можем, для гибкости теории, ограничиться поиском *сходств* между геноцидами, которые сами по себе не являются ни достаточными, ни необходимыми свойствами геноцида. Эта гибкость от теории требуется из-за того, что геноциды имеют новаторский характер. Избрание этого метода связано с отказом от эпистемологии геноцидов (создания критериев, при котором суждение «X — геноцид» можно оценить как *истинное* или *ложное*) в пользу прагматики геноцидов (создание списка сходств, благодаря которым суждение «X — геноцид» является *оправданным*).

Тогда, если мы принимаем метод Витгенштейна и вместе с ним ориентацию на прагматику, то достижения в области определения геноцида мы можем трансформировать в *каталог подобий* и в корпус *успешного* (или *не успешного*) *наименования чего-то геноцидом*. Как формулирует это Сноу: «На пересечении семейных сходств, сходств и различий, мы начинаем видеть нормативные паттерны, которые позволяют

нам владеть понятием; нормативные образцы, которые показывают нам правильное и неправильное употребление слова...» [Snow 2016: 167].

Здесь же я могу предложить конкретное направление исследований в рамках этого проекта — каталогизация нелегитимного или сомнительного использования термина «геноцид». Приведу ряд суждений: «Американское правительство путем пропаганды межрасовых отношений проводит геноцид белого населения»; «Всемирная наркомафия готовит геноцид»; «Миграционная политика стран Евросоюза — это геноцид путем замещения коренного населения». Все эти суждения являются, оценивая их в соответствии с правилами нашей языковой практики, в чем-то проблемными: они ангажированы и политизированы, они явно преувеличивают масштаб урона, они используются в пропагандистских целях. Подобные суждения мы можем легко найти в теориях заговоров или в ультраправой политической агитации.

Все эти нелегитимные примеры использования термина «геноцид» не исследуются социальной философией геноцидов, но в этих суждениях находятся в том числе наши мнения о том, чем является геноцид и как можно использовать этот термин, и, соответственно, эта сфера наших суждений также может быть объектом каталогизации.

113

Заключение

В первой части работы с помощью указания на эпистемически проблемное в феномене геноцида и различия позитивного знания и метазнания был определен предмет социальной философии геноцидов. Эта отличительная категория позволила провести различие между философским исследованием геноцида и научным. Было дано содержательное представление о предмете социальной философии геноцидов посредством иллюстрации стратегий работы с эпистемически проблемным в феномене геноцида теоретиками, которых можно атрибутировать к социальной философии геноцида.

Зафиксированы отличия между социальной философией геноцидов и другими философскими дисциплинами, объективирующими геноцид, в цели. Эти отличия были подкреплены посредством указания на общие для социальной философии геноцидов и социальной философии методологическую установку на поиск «темного» в модерне и параллаксное видение.

Суммированные отличительные для социальной философии категории представлены в виде определения этой дисциплины.

Во второй части работы я указал на некоторые проблемы социальной философии геноцидов и на корреспондирующие этим проблемам проекты, призванные изменить методологию социальной

философии геноцидов и расширить горизонт ее эмпирических материалов: составление каталога семейных сходств геноцидов, исследования премодерновых геноцидов и генеалогия геноцидов.

Настоящее определение и прояснение отличительных категорий для социальной философии геноцидов решает или приближается к решению проблемы негомогенности философских исследований геноцида. Искомые категории позволяют отличить социальную философию геноцидов от объективации геноцида другими философскими дисциплинами, равно как отличают и философское исследование геноцида от научного.

В любом случае социальная философия геноцидов является *философией*, и она значима не только как теория, но и как некоторый этос или действительная практика философствования.

При таком рассмотрении социальная философия особенно значима как форма противостояния пропаганде, идеологизации и нетерпимости.

Библиография / References

114

Агамбен Д. (2012) *Ното sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель*, М.: Издательство «Европа».

— Agamben D. (2012) *Homo sacer III. Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, Moscow: Evropa. — in Russ.

Витгенштейн Л. (2018) *Философские исследования*, Moscow: АСТ.

— Wittgenstein L. (2018) *Philosophical Investigations*, Moscow: AST. — in Russ.

Жижек С. (2010) *О насилии*, М.: Издательство «Европа».

— Žižek S. (2010) *Violence. Six Sideways Reflections*, Moscow: «Evropa». — in Russ.

Кривушин И. В. (2015) *Сто дней во власти безумия: руандийский геноцид 1994 г.* М.: Издательский дом Высшей школы экономики.

— Krivoushin I. (2015) *One-hundred days in the grip of madness: The Rwandan genocide of 1994*, Moscow: HSE Publishing House. — in Russ.

Леви П. (2001) *Человек ли это?* М.: Текст.

— Levi P. (2001). *Survival in Auschwitz?* Moscow: Text. — in Russ.

Михиго К. (2022) *Руанда: принять примирение. Жить в мире и умереть счастливым*, СПб.: Алетейя.

— Mihigo K. (2022) *Rwanda: Embrace Reconciliation*, Saint Petersburg: Aletheia. — in Russ.

Павлов А. В. (2018а) Параллакс лисы: к определению предмета и границ социальной философии. *Социологическое обозрение*, 17(3): 149–172.

— Pavlov A. V. (2018) The Parallaxes of the Fox: Towards Definition of the Subject and Status of Social Philosophy. *Russian Sociological Review*, 17(3): 149–172. — in Russ.

Павлов А. В. (2018b) Социальная философия и междисциплинарность. *Философские науки*, 6: 131-135.

— Pavlov A. V. (2018) Social Philosophy and Interdisciplinary. *Russian journal of Philosophical Studies*, 6: 131-135. — in Russ.

Сиземская И. Н. (2018) О предмете социальной философии. *Философские науки*, 6: 123-127.

— Sizemskaya I. N. (2018) On the Object of Social Philosophy. *Russian journal of Philosophical Studies*, 6: 123-127. — in Russ.

Фуко М. (2004) *Использование удовольствий*, СПб.: Академический проект.

— Foucault M. (2004) *The Use of Pleasure. Volume 2 of The History of Sexuality*, Saint Petersburg: Akademicheskiiy proekt. — in Russ.

Конвенция о предупреждении преступления геноцида и наказании за него. / Резолюции Генеральной Ассамблеи — Резолюции третьей сессии (1948-1949 годы) (<https://undocs.org/ru/A/RES/260%28III%29>)

— *Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide. / General Assembly resolutions — Resolutions of third session of the United Nations General Assembly (1948-1949)* (<https://undocs.org/ru/A/RES/260%28III%29>). — in Russ.

Adorno T. (1980) *Kulturkritik und Gesellschaft. Adorno: Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Chalk F., Jonassohn K. (1990) *The History and Sociology of Genocide. Analyses and Case Studies*, London: Yale University Press.

Davis S. T. (2005) *Genocide, Despair and Religious Hope: An Essay on Human Nature. Genocide and Human Rights. A Philosophical Guide*, N.Y.: Palgrave Macmillan.

Dreyfus H. L., Rabinow P. (1982) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The university of Chicago press.

Gaita R. (2005) *Refocusing Genocide: A Philosophical Responsibility. Genocide and Human Rights. A Philosophical Guide*, N.Y.: Palgrave Macmillan.

Gordon C. (1980) *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977 Michel Foucault*, N.Y.: Pantheon Books.

Jokic A. (2007) Book review: *Genocide and Human Rights: A Philosophical Guide* — Edited by John K. Roth, *Philosophical Books*. 48(1): 95-96.

Jones A. (2011) *Genocide. A comprehensive Introduction. Second Edition*, N.Y.: Routledge.

Kard C. (2005) *Genocide and Social Death. Genocide and Human Rights. A philosophical Guide*, N.Y.: Palgrave Macmillan.

Lopez M. R. A. (2020) *Totalitarianism as Structural Violence: Toward New Grammars of Listening. Logics of Genocide. The structures of Violence and The Contemporary World*, N.Y.: Routledge.

Mamdani M. (2011) *When Victims Become Killers. Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, Princeton: Princeton University Press.

Meiches B. (2019) *The politics of Annihilation. A Genealogy of Genocide*, London: University of Minnesota Press.

Naimark N. N. (2017) *Genocide. A World History*, N.Y.: Oxford University Press.

O'Byrne A., Schuster M. (eds.) (2020) *Logics of Genocide. The structures of Violence and The Contemporary World*, N.Y.: Routledge.

Roth J. (ed.) (2005) *Genocide and Human Rights. A Philosophical Guide*. N.Y.: Palgrave Macmillan.

Roth J. (2005) Prologue: Philosophy and Genocide. *Genocide and Human Rights. A philosophical Guide*, N.Y.: Palgrave Macmillan.

Roth J. (1989) Where is God now? *Holocaust. Religious & Philosophical Implications*, N.Y.: Paragon House.

Roth J., Berenbaum M. (eds.) (1989). *Holocaust. Religious & Philosophical Implications*, N.Y.: Paragon House.

Rowland A. (2001) *Tony Harrison and The Holocaust*, Liverpool: Liverpool University Press.

Sartre J. (1968) *On genocide*, Boston: Beacon Press.

Shuster M. (2010) Philosophy and Genocide. *The Oxford Handbook of Genocide Studies*, Oxford: Oxford University Press.

Snow J. (2018) Claudia Card's. A New Way of Looking at Genocide. *Criticism and Compassion. The Ethics and Politics of Claudia Card*, Hoboken: Willey.

Snow J. (2016) "Don't Think But Look:" Using Wittgenstein's Notion of Family Resemblances to Look at Genocide. *Genocide Studies and Prevention. An international Journal*, 9(3): 154–173.

Stone D. (2020) *Structure and Fantasy. Holocaust Perpetrators and Genocide Studies* / in Logics of Genocide. The structures of Violence and The Contemporary World, N.Y.: Routledge.

Susanne C., Goldberg K. J., Goldberg Z. J. (eds.) (2020) *The Routledge International Handbook of Perpetrator Studies*, N.Y.: Routledge.

Tatz C. (2005) The Doctorhood of Genocide. *Genocide and Human Rights. A Philosophical Guide*, N.Y.: Palgrave Macmillan.

Theriault H. C. (2010) Genocidal Mutation and the Challenge of Definition. *Metaphilosophy*, 41(4): 481–524.

Theriault H. C. (2017) Out of the Shadow of War and Genocide. *Advancing Genocide Studies. Personal Accounts and Insights from Scholars in the Field*, N.Y.: Routledge.

Wees H. (2010) Genocide in the Ancient World. *The Oxford Handbook of Genocide Studies*, N.Y.: Oxford University Press.

Weiss D. W. Berenbaum M. (1989) The Holocaust and Covenant. *Holocaust. Religious & Philosophical Implications*, N.Y.: Paragon House.

Woolford A., Hinton A. (2019) Guest editorial: Critical Genocide and Atrocity Prevention Studies. *Genocide Studies and Prevention. An International Journal*, 13 (3): 1–8.

Рекомендация для цитирования:

Архипов А. О. (2023) К социальной философии геноцидов. *Социология власти*, 35 (1): 93–117.

For citations:

Arkhipov A. O. (2023) Towards a Social Philosophy of Genocide. *Sociology of Power*, 35 (1): 93-117.

Поступила в редакцию: 02.03.2023; принята в печать: 29.03.2023

Received: 02.03.2023; Accepted for publication: 29.03.2023