

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

А. И.Макаров

**ФЕНОМЕН НАДИНДИВИДУАЛЬНОЙ
ПАМЯТИ**

(образы – концепты – рефлексия)

Монография

Волгоград 2009

ББК 87.625

М15

Рекомендовано к опубликованию кафедрой философии
Волгоградского государственного университета
(протокол № 3 от 28.09.2009 г.)

Научный редактор
доктор философских наук, профессор
А. А. Грякалов (РГУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург)

Рецензенты:
д-р филос. наук, профессор *Л. Р. Сулейманов* (ВАГС);
д-р филос. наук, профессор *Н. А. Тельнова* (ВолГУ)

Макаров, А.И.

М15 Феномен надындивидуальной памяти (образы – концепты – рефлексия) : монография / А. И. Макаров ; Гос. образоват. учреждение высш. проф. образования «Волгогр. гос. ун-т» ; науч. ред. А. А. Грякалов. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2009. – 216 с.

ISBN 978-5-9669-0658-0

В монографии исследуется феномен и процесс концептуализации надындивидуальной памяти в истории западноевропейской философии. Выявляется функциональная и смысловая структура, функции и формы бытия надындивидуальной памяти. Анализируются ключевые теории памяти, являющиеся вехами эволюции философских представлений о надындивидуальном измерении памяти. Автор исследует историко-философский аспект механизма управления сознанием и поведением людей через символическую среду образов памяти.

ББК 87.625

ISBN 978-5-9669-0658-0



© Макаров А. И., 2009
© Оформление. Издательство
Волгоградского государственного
университета, 2009

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
Введение	8
Глава 1. Надындивидуальные структуры памяти	14
1.1. <i>Реальность и реальное</i> памяти	14
1.2. Память и солидарность: конституирование сообществ	26
1.3. Память в символическом универсуме	37
1.4. Память и всеобщность опыта	45
1.5. Память и идентичность	53
Глава 2. Концептуализация надындивидуальной памяти: от мифологической образности к индивидуации существования	65
2.1. Мифологема памяти: две Мнемозины	65
2.2. Смерть и память: кризис полиса и идея анамнезиса Платона	79
2.3. Мировая душа и «чувствующая душа»: проблема истинной памяти у Платона и Аристотеля	109
2.4. «Мистический экстаз» в анамнезисе Плотина	124
2.5. Вечная память и индивидуальная душа: парадоксальный опыт Бл. Августина	131
Глава 3. Критика концепции надындивидуальной памяти с позиции «методологического индивидуализма» в эпоху Просвещения	145
3.1. Чистый разум и чистая память: картезианская модель сознания	145

3.2. Индивидуация существования пространства памяти: мнемологический психологизм английских сенсуалистов	152
3.3. Надиндивидуальное в индивидуальном: парадоксальный опыт И. Канта	162
Глава 4. Проблема онтологического статуса памяти в неклассической философии: от онто-логии времени к онто-логии места	173
4.1. Редукционистская трактовка природы надиндивидуальной памяти	173
4.2. Онто-топо-логия памяти: возвращение метафизики памятования	189
Заключение	201
Список литературы	205

ПРЕДИСЛОВИЕ

Помню, что интерес к надындивидуальному измерению памяти возник у меня десять лет назад во время работы над исследованием проблемы противостояния традиции и истории как специфических способов обеспечения трансляции социально значимого опыта. Анализ полемики между традиционалистской и авангардистской линиями западноевропейской мысли, развернувшейся в XX веке вокруг традиции, показал, что в основе разногласий лежит конфликт интерпретаций онтологического статуса феномена надындивидуальной памяти. По мере углубления в историю вопроса о социальной и культурной обусловленности философских представлений о традиции и истории родилось предположение о том, что этот конфликт интерпретаций имеет парадигмальный характер: заинтересовавший меня спор восходит к двум фоновым парадигмам европейского мышления – холистической и индивидуалистической. Первая содержит установку на реальное существование надындивидуальных структур сознания и памяти, а вторая сформировалась на энергии отрицания реальности надындивидуальных феноменов. Взаимодействие этих двух парадигмальных теоретических установок обусловило специфику истории философии памяти. Поэтому так важно понять, каковы истоки и последствия формирования этих парадигм и как знание о них помогает нам сегодня ответить на вопрос о статусе надындивидуальной памяти в культуре, то есть в том способе жизнеобеспечения, без которого люди не были бы людьми.

Память – это не то, что мы постоянно помним; это то, что мы забываем, чтобы вспомнить в определенные моменты. Это – моменты встречи переживаемых индивидуально образов настоящего и образов коллективного прошлого, ждущих своего часа, чтобы выйти из пространства забытия памяти. В современной когнитивистике этот процесс описывается как осмысление прошлого опыта в контексте актуальных смыслов. Древнегреческий миф повествует

о том, что сестры-титаниды Мнемозина и Лета периодически встречаются друг с другом, порождая ритм жизни образов и идей. Осмысление проблемы надындивидуального измерения памяти началось еще в мифе. Начать исследование истоков концептуализации феномена надындивидуальной памяти с древнегреческой мифологии я окончательно решил после того, как увидел в античном зале Эрмитажа двойной бюст Геракла-Диониса. Античный скульптор высек из цельного куска мрамора головы Геракла и Диониса, расположив их в пандан друг другу. Эта скульптура – парафраз двуликого бога Януса: одна черепная коробка и удвоенные органы восприятия. Однако есть одно существенное отличие греческого варианта от римского: греческий скульптор изобразил головы Геракла и Диониса – человека и бога. Это отличие и навело меня на мысль, которая легла в основу исследовательской стратегии.

Четыре глаза, четыре уха, два носа и два рта – восприятие полубога, объединение двух типов видения (ведения) – чувственное человеческое познание, символизируемое глазами, ушами и ртом Геракла, и интеллектуальное сверхчеловеческое познание, символизируемое головой Диониса. Бог и человек, космос и микромир, составляющие единое целое – символ Единого, занимавший умы Пифагора и Платона, Плотина и Прокла, Порфирия и Августина. В XX веке оба измерения памяти нашли своих гениальных исследователей. Т. Рибо, А. Бергсон и М. Хальбвакс тематизировали феномен надындивидуальной памяти, выведя знание о нем из тени, которую на них отбросила методология индивидуализма эпохи Просвещения.

Сегодня интерес к этой теме превратился в «повальное увлечение» (Я. Ассман). Это связано, прежде всего, с теми поистине тектоническими сдвигами, которые происходят в современной культуре, вошедшей в fazu сосуществования множества традиций и жизненных стратегий. Какое-то время в науках о человеке царил энтузиазм, связанный с задачей обоснования бесконфликтного сосуществования множества смысловых миров в одном европейском и мировом пространстве. Однако сегодня мы являемся свидетелями того, как в условиях плуралистической модели культуры все более и более неопределенной становится идентичность современного человека. Она делается пластичной, но гибкость имеет свои пределы, обусловленные определенной размерностью че-

ловеческого сознания и памяти. Беспрецедентное ускорение темпов культурных изменений ведет к утрате связи уже не только между поколениями, но даже между отрезками биографической памяти одного человека. Тема амнезии не случайно так мощно проявляется в современной науке и искусстве. На историко-философское исследование идеи и феномена надындивидуальной памяти меня вдохновила задача междисциплинарной интеграции философии памяти, социальной психологии и когнитивистики.

Однако никакая задача не может увлечь сама по себе, без влияния и помощи людей, с которыми свела автора жизнь. Я выражаю свою благодарность тем, кто помог мне в создании этой книги. Прежде всего, это мои коллеги по многолетней совместной работе в коллектиме, посвященном исследованию проблемы социокультурной обусловленности научных теорий и методов, Д.Р. Яворский и Ю.Ю. Ветютнев. За ряд высказанных идей по теме книги я благодарю А.И. Пигалева, А.А. Грекалова, В.Л. Махлина, В.В. Калиниченко, А.Я. Гуревича, Г.И. Звереву. Я приношу свою искреннюю благодарность А.М. Мамардашвили за наши беседы о философии М.К. Мамардашвили, а также моему французскому коллеге О. Бренифье, специалисту в области сократической традиции мышления в европейской философии.

Но ни эта, ни другие работы не состоялись бы без участия моих родных и близких. Я благодарю Л.Г. Макарову, В.Л. Макарову, М.И. Макарова, Т.И. Грушину, Л.И. Агапову, поддержавших меня в многолетнем труде.

ВВЕДЕНИЕ

Почему мы предпочли термин «надындивидуальная память» более привычным для отечественного читателя словосочетаниям «социальная память», «коллективная память», «культурная память»? Это было сделано по двум причинам. Во-первых, это понятие в большей степени способно послужить делу междисциплинарного синтеза, в силу того что оно имеет более широкий объем содержания, включающий в себя накопленные научными дисциплинами смысловые поля как свои аспекты. Во-вторых, это понятие прямо указывает на дихотомию *индивидуальное/надындивидуальное*, а эта диада является основной проблемно-ограничительной рамкой, внутри которой развивается процесс концептуализации феномена памяти: от Платона до современной философии культуры и антропологии¹. На этом основании именно ее мы выбрали в качестве проблемно-ограничительной рамки настоящего исследования феномена надындивидуальной памяти и историко-философской эволюции соответствующих концептов.

Наиболее близко к надындивидуальной памяти стоит понятие *социальной памяти*. В основе содержательного наполнения и того, и другого концепта лежит важнейшая для нас идея внешнего контроля над индивидуальным сознанием. В этом аспекте содержание понятия надындивидуальной памяти почти совпадает с содержанием понятия «социальная память». Однако есть и различие: термин «социальная память» акцентирует внимание на социально-коммуникативном аспекте феномена социальной наследственности², тогда как термин «надындивидуальная память» указывает, в том числе, и на структурный момент феномена культурного наследования.

Этот момент исследуется в теории культурной памяти. Объем содержания понятия культурная память значительно уже понятия «со-

¹ Ср.: Брагина Н. Г. Память в языке и культуре. М., 2007. С. 95–111.

² Обзор концепций социальной памяти см: Савельева И. М., Полетаев А. В. Социальные представления о прошлом: типы и механизмы формирования. М., 2004.

циальная память». Понятие «культурная память» хотя и подходит для описания современных феноменологических представлений о специфике надындивидуального измерения памяти, но для описания античных и средневековых метафизических представлений об этом виде памяти оказывается излишне акцентированным на имманентной природе сознания. Это особенно заметно в теории культурной памяти Я. Асмана.

Есть еще один уже достаточно устоявшийся термин – *коллективная память*. Это понятие, введенное М. Хальбваксом, призвано было указать, во-первых, на социальную обусловленность памяти, а во-вторых, на идею идентификационной конкретности памяти индивида³. М. Хальбвакс считал, что фигуры воспоминания зависят не только от типа социальных отношений, но и от конкретной модификации коммуникаций в определенной группе. Понятие «коллективная память» подходит, с некоторыми оговорками, для социологических и психологических объектов исследования, где устоялось понятие коллектива, или группы.

Резюмируя обзор понятийного аппарата мнемологических исследований, отметим, что выбор термина «надындивидуальная память» был обусловлен тем, что предмет нашего исследования требует: 1) понятия, ориентированного на структурный аспект механизма социального наследия; 2) понятия с более широким объемом, чем понятия «культурная память» или «коллективная память». В содержании понятия надындивидуальной памяти объединяются социальный, культурный и историко-генетический аспекты внешнего контроля над сознанием индивида.

Лейтмотивом книги являются рассуждения о связи истории концептуализации феномена надындивидуальной памяти с теориями управления сознанием и поведением людей. Проблема управления сознанием и поведением уходит своими корнями в эпоху формирования первых форм сознания и мышления. Такой первой формой был ритуал и живая коллективная память людей родовой культуры. Ритуал рассматривается в этой работе в качестве «машины культуры» и «машины памяти». Понятие «машина» мы будем употреблять в том смысле, который ему придается в современной философии культуры. «Куль-

³ Библиографические сведения о творчестве М. Хальбвакса см.: Каради В. Морис Хальбвакс : библиогр. очерк // Хальбвакс М. Социальные классы и морфология. М. ; СПб., 2000. С. 447–462.

турная машина» – это система формальных (ритуальных) средств создания состояний человеческого сознания, мотивов поведения и самих поведенческих реакций⁴. Термин «машина» важен для нашего исследования еще и потому, что указывает на конструктивный (технический) момент процесса порождения мотиваций и поведенческих реакций людей. Речь идет о том, что наша психика не является только продуктом природы, она имеет отчасти техногенный характер⁵.

Утвердившееся в научной литературе понятие надындивидуальной памяти недвусмысленно указывает на то, что память личности человека шире его индивидуальной памяти⁶. Сознание и память индивида не находятся в изоляции от знаний, которыми обладают или когда-то обладали другие люди. Благодаря общению между людьми и традиции как коммуникации между поколениями знания способны накапливаться и храниться. Это – бесценный запас всеобщего опыта. Рождаясь, входя в общение с Другими, погружаясь в язык, человек становится проводником знания (образов, понятий, схематизмов мышления), накопленного его референтной группой. Продолжительность жизни группы намного превышает продолжительность жизни отдельного человека. Причастность к памяти группы позволяет каждому отдельному человеку виртуально проживать более долгую жизнь, чем та, которая ему отпущена в его биологическом существовании. Если же допустить, что человеческие сообщества тоже способны вступать в обмен знаниями с другими группами, то групповая память вливается в некую общегрупповую надындивидуальную память. Если это так, то люди могут войти в некое «большое время» (М.М. Бахтин), стать причастными запасу общечеловеческого опыта. Речь идет об онтологических и гносеологических основаниях единства человечества. В современной философии существуют диаметрально противово-

⁴ Например, М.К. Мамардашвили говорит «о смыслопорождающих машинах» (Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М., 1997. С. 15–18), а Ж. Делез и Ф. Гваттари пишут в том же ключе о «социальных машинах» и «машинах желания» (Можейко М. А. «Машины желания» // Всемирная энциклопедия: философия. М. ; Минск, 2001. С. 618–621).

⁵ Розин В. М. Психология и культурное развитие человечества. М., 1994 ; Олешкович В. И. История психотехники : учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений. М., 2002.

⁶ Ср.: Лотман Ю. М. Воспитание души. СПб., 2005. С. 113–115 ; Его же. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. М. Избр. ст. : в 3 т. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллин, 1992. С. 200–220 ; Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000. С. 247.

положные позиции по вопросу о сущности человеческой формы жизни: являются ли индивиды отдельными островами в океане биологической жизни или люди, даже если они этого не осознают, составляют архипелаг человеческого рода благодаря причастности к общему запасу опыта и знания. С обеих сторон выдвигаются достаточно серьезные аргументы «за» и «против». Цель данного исследования – выделить смысловую структуру реальности феномена надиндивидуальной памяти и выявить логику процесса его концептуализации.

История философии памяти тянется из глубокой древности до наших дней. За более чем две с половиной тысячи лет она приобрела настолько многомерный характер, что было бы наивно претендовать на всеобъемлющий обзор генезиса проблематики памяти в западноевропейской философской традиции, особенно в условиях довольно слабой изученности историко-философского аспекта этой темы. Поэтому в европейской философии мы выделили в качестве репрезентативных единиц два класса теорий: холистические теории античных мыслителей, принадлежащих к платонической традиции, и теории представителей индивидуалистической методологии субъективизма, которая возникла в Новое время как альтернатива объективному идеализму.

Формирование и самосохранение социальных организмов происходит благодаря их связи с особыми надиндивидуальными структурами сознания и памяти. Организация человеческой жизнедеятельности требует, наряду с наличием индивидуальных организмов и индивидуальных сознаний, наличия надиндивидуального уровня сознания. Этот холистический тезис мы встречаем в «психологии» Платона и Плотина, в теории трансцендентального субъекта И. Канта. В конце XIX – начале XX века отголоски этой идеи слышны в биологических и экологических теориях «надорганизменных организмов⁷. Между метафизическими учениями о космическом измерении сознания и памяти и современными концепциями надорганизменных организмов есть и определенная идеальная преемственность, и разрывы. Самым масштабным разрывом была *методология индивидуализма*, возникшая в недрах философии Нового времени.

⁷ См.: Сеченов И. М. Элементы мысли. СПб., 2001 ; Геккель Э. Естественная история миротворения. Т. 1–2. СПб., 1914 ; Schmidt H. Ernst Haeckel. Leben und Werke. Berlin, 1926 ; Wenger K. D.s. Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von heute / hrsg. von Aloys Wenzl. 1951.

В нашем анализе проблемы образа памяти и понятия смерти социокультурной целостности имплицитно присутствует тема времени. Здесь мы присоединяемся к словам Дж. Уитроу, который справедливо пишет, что «ум, память и время являются самосоотносящимися понятиями, и при их анализе мы уподобляемся человеку, пытающемуся поднять себя за волосы»⁸.

Мы опираемся на методологию, разработанную в рамках философской теории фетишизма. Ключевое понятие этой теории – «фетиш» призвано обосновать тезис о социальной обусловленности механизмов восприятия и осмыслиения людьми действительности. Здесь важен принцип корреляции между устройством социума и возможностями теоретического осмыслиения философских проблем. Разработанная в рамках системного подхода, современная теория фетишизма показала свою продуктивность в историко-философских, культурологических исследованиях и когнитивистике⁹. Мы отдаём себе отчет в том, что данная методология содержит ряд ограничений. Однако мы считаем, что ее креативный и объяснительный потенциал позволяет решить тот класс задач, который мы выбрали для нашего исследования.

Структуры той или иной культуры складываются под воздействием того типа социальности (социальных отношений), который доминирует в определенных человеческих коллективах. Индивидуальные поведенческие программы во многом детерминированы системой социальных отношений и складывающимися на их основе коллективными социальными представлениями. Мы будем ис-

⁸ Уитроу Дж. Естественная философия времени. М., 1964. С. 148.

⁹ В философский обход тему фетишизма ввели Дж. Леббок, О. Конт, Г. Спенсер, Э.Б. Тейлор. На новый уровень описание и анализ фетишей вывели К. Маркс и З. Фрейд. Дальнейшее развитие эта теория получила у франкфуртцев. В XX веке эту теорию развивали в своих работах М.К. Мамардашвили (концепция «превращенных форм»), Ж. Бодрийяр (концепция «символического обмена»), П. Бурдье («социология символических форм»). Подробнее о теории социального детерминизма и ее критике см.: Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie. Frankfurt a. M., 1968 ; Sohn-Rethel A. Warenform und Denkform. Frankfurt a. M., 1971 ; Adorno T. W. Dialektische Epilogomena // Gesammelte Schriften. Frankfurt a. M., 1977. Bd. 10 (2) ; Eriksson B. Problems of an empirical sociology of knowledge. Upsala, 1975 ; Москвичев Л. Н. Познание и детерминация: Критика буржуазной концепции социальной обусловленности познания. М., 1980 ; Некрасов С. Н. Социальный прогресс и проблема фетишизма: постструктураллистская семиология фетишизма и марксистское обществознание. Свердловск, 1989 ; Пигалев А. И. Культура как целостность: (Методологические аспекты). Волгоград, 2001. С. 195–254.

ходить из того, что представления о памяти и теории памяти базируются, с одной стороны, на эмпирических наблюдениях за когнитивными особенностями сознания, а с другой – на них постоянно оказывают давление структуры социальности, действующие бессознательно. Поэтому теории памяти, как и любые другие теории, испытывают на себе влияние *стиля эпохи*, в которой они создаются.

Эволюция идеи надындивидуальной памяти прошла следующие этапы своего развития: возникнув в виде мифологемы космической памяти как плероматического времени-пространства, она фундирует собой метафизические концепции Мировой (платонизм) или Всеобщей души (неоплатонизм). С утверждением христианского креационизма и монотеизма идея надындивидуальной памяти входит в fazu своей «философской смерти», нашедшей свое завершение в философии Просвещения. Однако эта смерть не будет окончательной, и уже в немецкой классической философии этот концепт войдет в fazu «возрождения»¹⁰. Первым из немецких классиков, проложившим путь для возрождения этой идеи, был И. Кант. Его теория трансцендентального субъекта реабилитировала холистическую научную парадигму (правда, помимо его желания), в рамках которой возникли современные концепции надындивидуального измерения сознания и памяти. Их анализу посвящена последняя глава нашего исследования.

¹⁰ Уже Ф. В. Й. Шеллинг полностью отдавал себе отчет в том, что без идеи надындивидуального измерения сознания (души) немыслимо построение систематической философии: «Общее начало, паря между неорганической и органической природой, содержит первопричину всех изменений в первой и последнее основание всей деятельности во второй; поскольку это начало есть повсюду, его нет нигде, и поскольку оно есть все, оно не может быть ничем определенным или особенным; именно поэтому в языке для него по существу нет обозначения – идею его древняя философия (к ней, завершив свой круговорот, постепенно возвращается и наша) передала нам лишь в поэтических образах» (см.: Шеллинг Ф. В. Й. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света // Шеллинг Ф. В. Й. Соч. : пер. с нем. : в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 89).

Глава 1

НАДЫНДИВИДУАЛЬНЫЕ СТРУКТУРЫ ПАМЯТИ

1.1. Реальность и реальное памяти

В настоящем воспринимается видимость, реальность же функционирует в прошлом.

А. Уайтхед. Приключение идей

Первой версией философско-антропологической концептуализации надындивидуальной памяти как реально существующего феномена была метафизическая теория, которая опиралась на мифологические интуиции о связи мнемонических процессов с некой внешней инстанцией, духовной сущностью (Род, Космос, Душа), жизнь которой намного превосходит по своей длительности и сложности жизнь отдельного человека. Эта начальная точка истории философии памяти стала истоком возникновения одной из самых влиятельных методологических установок – холистической установки на тематизацию и проблематизацию надындивидуального измерения памяти с помощью концепта «истинного слоя реальности» («последняя реальность»). Оппозиционная позиция в истории философии представлена так называемым «методологическим индивидуализмом», в рамках которого вопрос об истинности образов памяти трансформируется в проблему конвенциональности и полезности знания о прошлом. Так или иначе, но связка память/истина фундирует собой весь философский дискурс о при-

роде памяти: от теорий, в которых этот феномен наделяется онтологическим статусом, до теорий памяти, в которых напрочь отрицается объективная реальность надындивидуальной формы памяти. Поэтому мы начинаем наше изложение методологических аспектов исследования генезиса и актуальных функционалов феномена надындивидуальной памяти с вопроса о том, как логически и функционально связаны истина, реальность и память.

Вопрос об истине, рассматриваемый в антропологической перспективе, есть вопрос об адекватности познания человеком проявления принципов истинно сущего (первопринципов) в сущем. Система первопринципов – это код, или метаязык реальности. Ключевым для проникновения в тайну языка реальности является вопрос о том, где – в *прошлом, настоящем или будущем* – нужно искать матричный код реальности. «Местоположение» кода реальности часто именуется вечностью, вневременностью. Но метафора «вечность» не снимает вопроса о модусе времени, при погружении в который яснее видны извечные принципы бытия.

Разрешающие возможности человеческого разума (интеллекта) детерминированы свойствами восприятия – чувственностью, памятью, фантазией, интуицией, которые темпоральны. Поэтому искомые принципы должны быть явлены сознанию в виде интелигibleльных объектов, а это означает, что схватывание «вечных» истин требует выбора посредника из числа перечисленных познавательных способностей. Этот посредник занимает высшее место в иерархии способностей познания. Память рассматривается в этом случае в качестве основного гносеологического средства проникновения в тайны бытия, а проблема реальности вращается вокруг следующего вопроса: каким образом нам дана реальность, каким способом, с помощью каких средств мы можем ее осмыслить. Память, наряду с мышлением, выступает как одно из средств познания реальности. Здесь важно, что и мышление, и память связаны с деятельностью. Обосновывая продуктивность для анализа темы надындивидуальной памяти именно такого идеального контекста, дадим определения понятий *действительности, реальности и истины*, сориентированные на аспекты проблемы сохранения опыта прошлого, которые мы будем затрагивать в нашем исследовании.

В самом раннем метафизическом смысле реальность – это то, что влияет, оказывает давление на субъекта; то, что ему со-

противляется; то, что он каким-то образом различает с действительным, или реальным. *Реальность* предстоит сознанию, отличаясь от являмого в сознании *реального*. Это – реальность как возможность. Как же можно о ней говорить? Этот вопрос возникает в метафизике и не разрешается окончательно. Впрочем, эта неразрешимость не является каким-то пороком философии, это – так называемый «последний вопрос», вопрос о «последнем слое» реальности (здесь «реальность» употребляется уже в более широком смысле этого слова). Ответы на этот вопрос располагаются между апофатическими вариантами свидетельств о последней реальности и катафатическими.

Итак, влияние реальности – это влияние, которое может исходить как от того, что *уже возникло* (реализовалось), так и от того, что *только может возникнуть*. Эта двойственность формы существования источника давления на психику человека заставляет нас отделять *реальность от реального, или реальность-как-возможность от реальности-как-действительности*. Для нашей темы это разделение существенно, так как одной из важнейших проблем философии памяти является проблема отделения образов фантазии и образов памяти как образов реального прошлого. Здесь мы будем опираться на трактовку понятия «действительность» и «реальность», которая дается в немецкой философской традиции. Слово «Wirklichkeit» было введено в немецкую философию М. Экхартом, который так перевел с латинского языка схоластический термин «actualitas». В понятии «Wirklichkeit» акцентирован компонент «действие». Именно этот компонент позволяет нам произвести дифференциацию понятий «идеальная реальность» (реальность идеи) и «действительность», так что после этого становится легче уяснить, как понятие «истина» соотносится с понятиями «образ» и «память» в античной и средневековой философии. Именно этот набор понятий создает смысловое поле, в котором с помощью понятия «надиндивидуальная память» философски объясняются многие процессы, происходящие в сознании.

Итак, реальность – это потенциальное бытие вещи; то, что еще не реализовалось, но стремится это сделать. В этом метафизическом смысле реальный для субъекта будет то, что заставляет его действовать. *Реальность* неотделима от *реального* в силу ее непредставленности сознанию. Конечно, здесь опять возникает вопрос: каков ее гносеологический статус, как можно артику-

лировать существование некой чистой сущности? Несмотря на неотличимость *реальности от реального*, мы это делаем абстрактно, когда используем эти понятия. Используем наряду с концептом «зазор»: существует зазор между реальным и реальностью, мы улавливаем *каким-то образом* этот зазор. Сущность *каким-то образом* есть до существования. Хотя визуального образа у этой чистой сущности нет, но есть предчувствие, довербальная интуиция¹¹.

В мире явлений, в *реальном*, потенции реализуются во вполне определенном направлении – в направлении осмысления опыта и его рефлексии. Так, на пересечении эстетического в своей основе опыта и мысли возникает действительное «реальное». «Мысль оказывается включенной в пространство эстетического опыта, а этот опыт в свою очередь метафизически “спроектирован” и осмыслен: “реальное” предстает в актуальном состоянии становящихся смыслов»¹².

Например, если взять человека, то направления реализации человека в качестве особого существа традиционно разделяют на два вектора – физическую эволюцию и культурную эволюцию. Человек создал вокруг себя культурную оболочку, которая является буфером между его психикой и давлением извне. Эволюция человека – это в большей степени эволюционные изменения «культурной оболочки», искусственной символической среды, порожденной человеческой деятельностью. Языки (коды) культуры выполняют функцию преобразования (кодировки) вторгающихся «со стороны» реальности импульсов в потоки информации. Эти коды преобразуют «потаенное действительное» (М. Хайдеггер) в структурированную, определенную и понятную сферу наличного бытия элементов культурного мира¹³. В этом смысле культура – система текстов, которая представляет реальное, представляет реальное взору сознания. Такую преобразованную, приспособленную для осмыслиения человеком сферу бытия корректнее обозначать термином «реальное».

¹¹ Подробно эта проблема нами будет рассмотрена в главах, посвященных теории памяти Платона и И. Канта.

¹² Грязалов А. А. Письмо и событие: эстетическая топография современности. СПб., 2004. С. 33.

¹³ Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. М., 1993. С. 39.

Реальное – это имя воплощенной реальности, наличное бытие того сущего, которое вы-является с помощью деятельности сознания и фиксации этой деятельности в мире артефактов. *Реальное* есть результат посредничества сознания между реальностью и психикой. Вместе с тем *реальное* экранирует реальность, выступая в качестве ширмы, барьера или предела, за которым скрывается нереализованная реальность. Действительность формируется (о-формляется), вы-является с помощью сознания. Как очень точно говорит Плотин, «форма – это след реальности, не имеющей формы» (Энеады, IV 7, 33, 30) ¹⁴. Действительное реальное «изготавливается» сознанием человека в результате культурной кодировки реальности. Эта кодировка осуществляется во внутреннем мире человека с помощью феномена образа, а во внешнем мире – с помощью артефактов культуры, то есть такой системы разнообразных вещей и разноуровневых отношений, которые возникают в результате социальной коммуникации.

В отличие от животных человеческое существо реагирует на давление реальности на основе как естественных (генетических), так и искусственных (культурных) программ восприятия и обработки информации. Реагировать двояко и значит быть человеком, реализовываться действительно как человек. Человек – существо действующее, совершающее «дело-действие Я» (И.Г. Фихте). Способность человека действовать порождает искусственный слой действительности, реальность артефактов. Причем этот слой помогает человеку жить и заслоняет от него неантропный слой реального.

Двойственность человеческой реальности выражается в двойственности памяти. Наряду с биологической памятью тела выделяют иные уровни памяти. Так, Ю.М. Лотман вполне обоснованно говорит о *памяти креативной* ¹⁵. Креативная память работает с толщей текстов культуры. Она панхронна, противостоит текучести времени. Она сохраняет прошедшее как пребывающее. В соответствии с этим и тексты культуры разделяются на тексты-склады и тексты-генераторы ¹⁶. Понятие генерирующего текста выводит нас

¹⁴ Цит. по: Адо П. Плотин, или простота взгляда. М., 1991. С. 63.

¹⁵ Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении. С. 200–202.

¹⁶ Там же. С. 202.

на проблему соотношения индивидуальной и надындивидуальной памяти.

Что обеспечивает генерирующую способность текста? В культурной памяти хранятся программы, обеспечивающие самотождество культуры и социального организма. Память содержит смысловое ядро традиции, смысловой инвариант для всей совокупности текстов данной культуры. Оно состоит из набора символов групповой идентичности, которые помимо функции обеспечения социализации выполняют функцию ориентации членов цивилизационного коллектива в смысловом пространстве данной культурной общности. Если вдруг они утрачивают способность выполнять эти функции, это влечет за собой распад ориентационных систем культуры, а на психологическом уровне – распад образа мира.

Интеллектуальные элиты создают тексты, согласованные со смысловым инвариантом своей культуры, который позволяет сохранять при всей вариативности толкований самотождество культуры. «Более сложен случай, когда в память культуры вносятся тексты, далеко отстоящие по своей структуре от ее имманентной организации, тексты, для дешифровки которых ее внутренняя традиция не имеет адекватных кодов», – пишет Ю.М. Лотман. Он поднимает вопрос о механизмах дезинтеграции обществ: «В этой ситуации возникает разрыв между памятью культуры и ее синхронными механизмами текстообразования. Ситуация эта обычно имеет общие типологические черты: сначала в текстообразовании наступает пауза (культура как бы переходит на прием, объем памяти увеличивается с гораздо большей скоростью, чем возможности дешифровки текстов), затем наступает взрыв, и новое текстообразование приобретает исключительно бурный, продуктивный характер. В этой ситуации развитие культуры получает вид исключительно ярких, почти спазматических вспышек»¹⁷. Описывая ситуацию «культурного взрыва», Ю.М. Лотман поднимает вопрос и о тех моментах истории, когда возникает «зазор бытия», когда сквозь действительное, сквозь мир устоявшихся смыслов начинает просвечивать «последняя реальность», истинно сущее.

¹⁷ Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении.

Итак, в онтологическом аспекте истина – это фундаментальная форма бытия («последняя реальность»), которая определяет структуру всего сущего как целостной сферы проявленного бытия; в гносеологическом аспекте истина – граница интеллигibility, предел, за которым разум уже ничего не различает. Там, за последним пределом реальности, дышит Ничто. И именно то обстоятельство, что истина есть предел, предупреждение о том, что отступать (наступать) больше некуда, заставляет человека действовать, совершать поступки или проступки. Возможность волящего разума, возможность действия связана с тем, что истина (взятая в ее гносеологическом аспекте) толчком возвращает человека из умозрительного мира идей в предметный мир вещей, в *миро-здание*. «Бытие – это бытие-в-мире. Понимайте это “бытие-в-...” в смысле движения. Быть – это прорываться в мир, это исходить из небытия мира и сознания, чтобы внезапно прийти к сознанию-прорывающемуся-в-мир», – говорит М. Хайдеггер¹⁸.

Если рассматривать проблему истины в контексте движения, деятельности (как предлагает М. Хайдеггер), то истина может быть определена как основание, или стена, от которой отталкивается воля и запускается моторика мышления. Мысление, мыслительная деятельность вырывают человеческое сознание из под власти небытия. Истина, воля и мысление, соединившись, порождают *феномен смысла*. В свете этого определения дадим операциональные дефиниции для истины и смысла. Они послужат нам концептуальными рамками анализа феномена наядиндивидуальной памяти.

Истина – это «приказывающий смысл», «смысл смыслов», то есть смысл, порождающий потоки смыслообразов, мотивов действия и их материальных и духовных последствий.

Смыслы – это те символические образно-понятийные комплексы, которые способны направлять волю, вызывать действие в определенном направлении и тем самым определять (программировать) поведение людей.

Осмысление реальности создает действительность, мир ноуменов и феноменов. Действительность – сфера произведенного, ставшего видимым (ведомым)¹⁹.

¹⁸ Сартр Ж.-П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблема онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 319.

¹⁹ «Первоначально слово “производство” означало не материальное изготовление, а скорее “делать видимым”, “показывать” или “предъявлять”: производить (producere)» (Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. СПб., 2000. С. 49).

План идеального слоя реальности с реальностью действительного взаимодействует посредством истинного смысла. Проблема истины как *истинного смысла* приобретает особую актуальность в условиях утраты убедительности и устойчивости общественной системы ценностей (системы смыслов). Эта проблема становится насущной, экзистенциальной проблемой для мыслителей, живущих во времена разрушения систем ориентации людей (индивидуов и коллективов) в реальности. Когда же общественный организм и его представитель находятся в состоянии относительного покоя, то проблема абсолютной истины отходит на второй, третий план – превращается в *проблему достоверности или полезности знания*.

Идея абсолютной истины, истинности последнего слоя реальности появляется вместе с философией и сопровождает ее как путеводная звезда в мире становления, чреватого смертью. Это идея некоего незыблемого столпа, на котором стоит мировоззрение, которым можно подпереть разрушающееся здание мира или утвердить новое мироздание. По нашему глубокому убеждению, проблема истины предметно ставится философами в условиях обрушающихся символических универсумов, в условиях «рискованного риска»²⁰.

Произведенная нами тематизация проблемы соотношения концептов «истина» и «смысл» позволяет пролить свет на центральный вопрос мнемологической проблематики – вопрос об *истинности следов прошлого*. Этот вопрос принимает различные формы в истории науки о памяти: в историографии он становится вопросом о критериях истинности анализа исторических источников, а в философии памяти этот вопрос (со времен Платона) формулируется в виде апории «присутствия отсутствующей вещи», присутствия в памяти образа отсутствующей в восприятии вещи. В определенном смысле вещи ускользают в прошлое сразу же, как только дали о себе знать сознанию, поэтому можно сказать, что проблема присутствия отсутствующей вещи – это проблема и восприятия, и памяти, и воображения. На эту

²⁰ «Истина есть тот род заблуждения, без которого некоторый определенный род живых существ не мог бы жить. Ценность для жизни является последним основанием» (Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 224).

апорию Платон выводит в связи с общей для всей его философии проблемой диалектического взаимодействия сущности и существования. В этом контексте решение этой апории зашифровано в парадоксальном тезисе: *сущность существует до существования*.

Как ответ на вопрос о причинах присутствия отсутствующей вещи, или формах присутствия сущности вне существования, и возникает первая развернутая теория памяти и теснейшим образом связанная с ней античная теория символа, которая является частью учения об образах памяти. Проводником в хранилища памяти являются особые образы. Это – символические образы. В этом смысле символ можно определить как образ, вышедший за собственные пределы²¹. Появлению в сознании символа мешают образы фантазии, поэтому выявление истинного образа является актом философского поиска. Охота за истинными образами памяти есть ускользание от власти Леты. Эта центральная для философии памяти проблема будет разрабатываться Платоном и Аристотелем, но они будут ее рассматривать уже в контексте вопроса о взаимодействии надиндивидуальной памяти, или Мировой души, являющейся хранилищем знания и памяти индивидуальной души как психической способности запоминать и вспоминать (анамнезис).

В выбранном нами ракурсе зрения проблема «истинных образов памяти» является ключевой. Ведь человеческая память генетически укоренена в конкретном – в звуке, жесте, письме. Запоминание и припоминание имеют дело с опытом эстетического переживания образа. Вспоминать – значит видеть, ведать; забывать – значит погружаться во тьму, не видеть²². Вместе с тем нужно отметить, что существует и слой представлений о памяти как о сфере невиди-

²¹ Ср.: Аверинцев С. С. Символ // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 607.

²² Метафора памяти, отмечают лингвисты, моделирует феномен памяти, прежде всего, как визуальное внутреннее пространство (см.: Кубрякова Е. С. Об одном фрагменте концептуального анализа слова память // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С. 85–91 ; Дмитровская М. А. Философия памяти // Там же. С. 78–85 ; Туровский А. В. Память в наивной картине мира: забыть, вспомнить, помнить // Там же. С. 91–95 ; Брагина Н. Г. Память и прошлое: языковые образы, культурные практики // Известия АН. Сер. ЛИЯ. 2003. Т. 62, № 5). Об обобщении представлений о памяти в когнитивистике см.: Кубрякова Е. С. Язык и знание. М., 2004.

мого, без-образного²³. Как возможно *без-образное присутствие* в сознании субъекта? Концептуализацией невидимого присутствия обосновывается интуитивный момент образности памяти, внезнаковый момент. Проблема без-образного, интуиции логически связана с концептом образа. Понятие без-образного указывает на истоки процесса образоформирования²⁴.

Способность производить образы является необходимым условием того, что люди запоминают, сохраняют и воспроизводят следы прошлого. Прошлый опыт и опыт прошлого может существовать только в его предметной представленности с помощью символического кодирования (систем символов). Сохранение опыта работает с производством знаков, которые генетически связаны с эстетизацией мира. В этой связи субъекту воспоминаний атрибутируется необходимость чувственного восприятия (в случае с конкретным пространством) или созерцания (в случае с абстрактным пространством). Это означает, что субъект воспоминаний имеет тело²⁵, а память имеет про-

²³ Показательна фигура Тиресия в древнегреческой мифологии, двухполого слепца, который был выбран богами, чтобы вечно нести в себе неугасающую память, знание прошлого и будущего. В «Федре» Сократ заявляет ученикам о том, что истина (которая постигается анамнестически) живет в полях Гадеса-Аида. Для древних греков Аид-Гадес символизировал смерть и мрак, был страшным из-за его без-образности: поля Гадеса не освещены, там отсутствует условие для присутствия визуальных образов. Люди боятся того, чего нельзя увидеть и поэтому смерть страшна тем, что она безобразна и невидима. Платоновский Сократ, оправдывая свой неожиданный пассаж, говорит: «ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине» (Федр, 247 с).

²⁴ Например, Платон с его помощью тематизирует идею, а И. Кант – трансцендентальные интеллигibleльные объекты.

²⁵ Как показывает анализ категории «пространство» (на примере анализа лингвистического материала В.Н. Топоровым и на примере анализа культурологического материала Э. Кассирером), любой тип представлений о пространстве оформляется вокруг такой «точки отсчета», как человек и его тело. Согласно типологии В.Н. Топорова и антропоморфное лейбницевское пространство (Пространство 2, 3) и отвлеченнное от человека ньютоновское пространство (Пространство 1) осмысливаются через концепт Наблюдателя: эмпирический наблюдатель, или рефлексирующий субъект создают образ пространства (см.: Топоров В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. М., 1983). Э. Кассирер, проанализировав африканские языки манде, выдвигает тезис о том, что «первичной сеткой координат» сознания человека всегда служит его тело (Кассирер Э. Философия символических форм. Язык. М.; СПб., 2002. Т. 1–2. С. 140–141).

тяженность и местоположение²⁶. Когда речь идет о *месте памяти в мире*, имеется в виду, прежде всего, локализация в особом пространстве, в хронотопе социального. Ведь основная функция надындивидуальной памяти – обеспечивать коммуникацию. Эта функция реализуется через обеспечение условий для возникновения эффекта трансперсональности смыслов. Трансперсональность необходима для функционирования культуры в качестве мегасреды общения людей. Трансперсональность смыслов детерминирована именно надындивидуальной формой памяти.

Память, наряду с забвением, есть темпоральный модус бытия человека и общества, имеющий непрекращающее значение. В этом смысле память – константное основание человеческого существования, его историчности и культурности. По авторитетному мнению К.Г. Исупова, онтологические и экзистенциальные константы человеческого бытия «есть априорное наследие культурной памяти». Этот вывод опирается на утверждение, что именно надындивидуальное измерение памяти определяет проективно «работу механизмов духовного преемства, новаторства и палингенаеза»²⁷. Надындивидуальная память является антропологической константой, прежде всего, в смысле ее интенциональной представленности. Память обладает объективными (а не только ментально-понимательными) характеристиками: своим пространством, своим *местом*²⁸.

Итак, надындивидуальная память по своей природе есть явление социальное, так же как и культура, которая в этом

²⁶ Так, например, З. Фрейд написал в одной из своих заметок: «Psyche ist ausgedehnt: weiss nichts davon»: «Психика протяжenna, но ничего не знает об этом». По мнению Ж.Л. Нанси, цитирующего этот пассаж З. Фрейда, в этом высказывании содержится признание пространственности психики (см.: Нанси Ж. Л. Сорпус. М., 1999. С. 45–52).

²⁷ Исупов К. Г. Универсалии цивилизации // Культурология. XX век : энциклопедия : в 2 т. Т. 2. М – Я. СПб., 1998. С. 281.

²⁸ Мы понимаем пространство в феноменологическом смысле. М.К. Мамардашвили выразил понимание пространства так: «Я имею в виду, конечно, пространство преобразований или живых состояний, пространство как распространенность и сообщенность состояния». М.К. Мамардашвили здесь говорит об определенной топологии, пространственно-временном расположении топологических содержательностей сознания (Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 35).

смысле может быть названа «машиной памяти»²⁹. Феномен социальности в контексте надындивидуальной памяти неразрывно связан с коммуникативной функцией культуры. Поэтому та версия концептуализации феномена надындивидуальной памяти, которую мы проводим в данном исследовании, предполагает неразрывность и взаимопроникновение содержательных моментов социального и коммуникативного аспектов процесса функционирования коллективной памяти как формы бытия надындивидуальной памяти.

Однако то, что память и культура социальны, – это хорошо известный и обоснованный факт в философии культуры XX века. Кроме этого, важно указать на неочевидную импликацию, на важнейшую особенность социального факта вообще и образов надындивидуальной памяти в частности: надындивидуальная память как вместилище образов – это *актуальный феномен*³⁰. Актуальным мы называем феномен, благодаря которому существующие во времени истории и культуры люди переживают связь с символическим универсумом своей референтной группы (*коллективная память*). Символический универсум имеет общечеловеческое измерение, заданное историей рода человеческого (*социальная память, онтологическая память*). Однако всеобщий смысл образов надындивидуальной памяти переживается всегда только в их связи с историческим становлением символического универсума в его локально-исторических формах (*историческая память*). Анализ механизма памятования показывает, что общечеловеческое относится к смысловой структуре воспоминания. И наиболее интересным моментом здесь является то, что смысл не исчерпывается содержанием образа памяти; форма воспоминания конституирует смысл как причину появления мысли, мотивирующей человека на определенное действие³¹.

²⁹ «Культура в целом может быть названа «машиной памяти», функционирующей в соответствии со своими собственными законами, отличными от чисто биологических законов сохранения следов различных воздействий» (Пигалев А. И. Призрачная реальность культуры: (Фетишизм и наглядность невидимого). Волгоград, 2003. С. 23–24).

³⁰ Мы опираемся на следующую трактовку этого феномена: феномен – это нечто, что имеет онтологическое существование или значимость (ср.: Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1994. С. 29).

³¹ Тезис о существовании общей для целой группы людей формы (праформы) воспоминания положил в основу своей теории «коллективного бессознательного» К.Г. Юнг. Концепт *коллективное бессознательное* не столько

Таким образом, надындивидуальная память обладает реальным существованием, то есть она есть реально (потенциально) присутствующая в сознании индивида интенция, направленная на актуализированные феномены культурной действительности. Она реально укоренена в самой структуре человеческой культуры.

1.2. Память и солидарность: конституирование сообществ

Все существа во мне, но я не в них.

Бхагавадгита

Надындивидуальная память является условием обеспечения существования коллективных форм общения людей, без которых люди не могли бы реализовать специфическую цель человеческой жизни – быть частью целостности рода человеческого. В процессе реализации этой цели возникает механизм передачи по наследству социально значимого опыта, традиция. Традиция живет только в коллективе, а он подвержен энтропии. Поэтому социологическую проблематику в той или иной форме вынуждены осмыслять все интеллектуальные элиты, перед которыми стоит задача создания условий для поддержания устойчивости общественного организма.

Знание социального есть, прежде всего, концептуализация феномена взаимосвязи людей в особом пространстве и времени (хронотоп культуры). Это знание того, что человеку

отсылает к субъекту воспоминания, сколько указывает на момент саморождения формы надындивидуального опыта в индивидуальном сознании. К.Г. Юнг вводит понятие «*психея*» для передачи холистического тезиса о вместеище «мирообразующих» структурных элементов, архетипов как о принципе формообразования коллективных, социальных представлений. См.: Юнг К. Г. К пониманию психологии архетипа младенца // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. М., 1991. С. 119–129.

наряду с естественной средой обитания необходимо создание другой, искусственной среды, благодаря которой происходит общение с помощью особых символических знаков, способных соединять разрозненные потоки образов, атакующих внутренний мир человека³². В этом смысле условием совместной жизнедеятельности людей является социальность как устойчивая система отношений, закрепленная в текстах культуры, которые несут социально значимую информацию. Социально значимой мы называем такую информацию, которая позволяет поддерживать самотождество культуры и общества посредством воспроизведения определенного набора человеческих психотипов. Культура имеет внутреннее и внешнее измерение. Психотехника того или иного общества – это внутреннее измерение социокультурной целостности. Внешнее измерение культуры – это вся система отношений между множеством артефактов, которые созданы деятельностью человека, но, в свою очередь, способны оказывать обратное влияние на человеческую жизнедеятельность. Такое обратное влияние, в частности, протекает через процессы интериоризации внешнего слоя культуры. В результате интериоризации внешнего слоя культуры выкристаллизовывается определенный тип психотехнической организации индивидуального сознания, психотип.

Структуры той или иной культуры складываются под воздействием типа социальности (социальных отношений), который доминирует в определенных человеческих коллективах. Индивидуальные поведенческие программы детерминированы системой социальных отношений и складывающимися на их основе социальными представлениями.

Возникшая в межличностных интеракциях, наиболее значимые из социальных отношений, те, которые обеспечивают выживание индивидов и коллективов, сначаладерживаются «тактической» памятью группы (обыденные представления), а затем становятся содержанием стратегической групповой памяти (мифологические и исторические

³² В индийской философии сознания понятиями «васана» и «читтавритти» обозначалась неподконтрольность движения образов сознания. Своеvolие образов является причиной возникновения вихрей сознания, кружящих колесо сансары и порождающих страдание (ср.: Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. СПб., 1999. С. 103).

нарративы), осаждаясь в языке, в системе материальных объектов и общезначимых ценностей³³. Этот судьбоносный слой информации (социального опыта) имеет тенденцию постоянно воспроизводиться.

Устойчивое воспроизведение определенного социального опыта обеспечивается наличием у человека таких свойств, как *память* и *рациональность*. Рациональность, стратегическая групповая память, социальные представления не являются свойством только индивидуального мышления. «Всякое соприкосновение отдельного человека с действительностью всегда опосредовано моделями, имеющими надындивидуальный характер»³⁴. Иначе просто невозможно было бы говорить о единой для всех действительности. Основная функция надындивидуальных структур – обеспечение когерентности мышления и основанной на нем жизнедеятельности. Эта задача не может быть решена индивидуально, ее решает коллектив. Очевидно, что степень устойчивости социальной системы обусловлена не только пространственной, но и времененной сплошностью. Поэтому не менее важно сохранять и передавать от поколения к поколению особые матричные данные социального опыта, то есть данные, обеспечивающие его самотождество. Этот необходимый запас знаний (ядро культурной традиции) может быть назван социальной памятью, надындивидуальной по форме своего бытия и коллективной по форме бытования.

Надындивидуальная память обеспечивает когерентность мышления и жизнедеятельности человека посредством сохранения структуры отношений социума. Верифицировать проявления надындивидуальной памяти трудно. Поэтому психологические теории памяти говорят о том, что данные эмпирических психиатрических и психофизиологических исследований ничем не свидетельствуют в пользу существования феномена надындивидуальной памяти, тогда как феномен индивидуальной памяти поддается верификации экспериментально. Однако идея надындивидуальной памяти пробила себе дорогу и в психологию. Показательно, что теоретики, которые не включают в свой методологический арсенал идею надындивиду-

³³ Я. Ассман и А. Ассман для описания этого двустороннего процесса сохранения социально значимого опыта предлагают использовать термины «коммуникативная» и «культурная память». См.: Assmann A., Assmann J. Schrift, Tradition und Kultur. Tübingen, 1988. S. 25–50.

³⁴ Пигалев А. И. Культура как целостность: (Методологические аспекты). С. 13.

ального измерения памяти (именно идею, которая может быть воплощена и без соответствующего термина), сталкиваются с серьезными трудностями в описании факта межпоколенной передачи опыта. Это заставляет представителей линии эмпирической психологии либо искать участки мозговой ткани, отвечающие за этот процесс, либо вообще отказаться от понятия памяти. Так, например, представители психофизиологического подхода, пытаясь описать факт накопления опыта, вынуждены просто умножать количество типов клеток в организме, за которыми закрепляется функция обеспечения многоуровневой перекодировки и унификации информации, получаемой отдельными организмами при взаимодействии со средой. Для объяснения факта повторяемости «генетической» информации эти теории к нейронным цепям добавляют цепи молекул РНК и ДНК³⁵. Способность помнить и забывать локализуется нейрофизиологами в участках трансформирующейся мозговой ткани или индивидуальной психической организации. Это означает, что запоминать, припоминать и забывать может только отдельный индивид, ведь изменения происходят в клетках ткани головного мозга. Эти изменения отражают столкновение индивида с вызовами внешней среды, а также сознательной и подсознательной реакцией на них. Проблема сохранения и передачи социального опыта с этой точки зрения не может быть поставлена, она идентифицируется как ненаучная, а термины «социальная наследственность» и «социальная память» для этих концепций памяти не более чем смутные метафоры.

Мы считаем, что неотрефлексированным здесь оказывается как раз понятие опыта, а ведь это понятие предполагает идею надиндивидуального источника всеобщего способа кодирования данных индивидуального опыта. Не случайно те ученые, которые остаются на позициях физиологического редукционизма, но которые до конца проанализировали логическую подоплеку физиологических теорий, призывают упразднить вслед за понятием опыта понятия памяти и сознания. Это обосновывается тем, что они обна-

³⁵ В основу этого психофизиологического редукционизма была положена гипотеза об отождествлении способности запоминания с изменениями в телесной организации отдельного человека. Психологи предположили, что связанные с памятью материальные процессы изменений протекают в двух режимах: за быстротекущие изменения отвечает активность нейронов в мозге, а за сверхмедленные – клетки ДНК и РНК.

руживают самую тесную связь с общефилософскими (и потому, с их точки зрения, ненаучными) концептами.

Как верно отмечал основатель бихевиоризма Дж. Уотсон, понятие «память» опирается на идею упорядоченных преобразований, и поэтому с точки зрения логики позитивистского научного текста возникают нерешаемые в рамках экспериментальной психологии вопросы: что преобразуется и в соответствии с чем. На этом основании звучат призывы исключения из научного оборота таких «мистических» терминов, как память, внимание и мышление. Нейзер предлагает вместо них использовать понятие «модель преобразования информации»³⁶. Однако нетрудно заметить, что здесь он попадает в герменевтический круг, так как метафора «информация» уже предполагает «наличие некоторого понятия об опыте»³⁷.

Позитивистская критика понятий памяти и сознания выявляет фундаментальную установку на отрицание онтологического статуса целого и наделение им его частей. Эта установка возникла в недрах парадигмы методологического индивидуализма, в рамках которого отрицается и реальность проблемы организации социального опыта группы. Феномен индивидуальной памяти невозможно объяснить исходя только из исследования индивидуальной психики и физиологии. Индивидуальная память – это психофизиологическая сфера, вложенная в идеальную сферу надиндивидуальной памяти, без которой она просто не может функционировать. Но что же является внешними связями, которые проникают внутрь индивидуального сознания? На этот вопрос мы находим ответ в философии социологического детерминизма и диалогизма.

Центральным пунктом этих течений является идея о том, что онтологическим основанием для функционирования человеческой рациональности является социальность, базирующаяся на «необходимости Другого»³⁸. Столкновение с Другим является условием

³⁶ Neisser U. Cognitive Psychologe. N. Y., 1967. P. 7. Еще У. Джеймс обосновывал ненаучность понятия сознания.

³⁷ Пигалев А. И. Культура как целостность: (Методологические аспекты). С. 127.

³⁸ О диалогической трактовке феномена социальности см.: Пигалев А. И. Культура как целостность: (Методологические аспекты). С. 11–33 ; Махлин В. Л. Социодицяя Ойгена Розенштока-Хюсси // Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1994. С. 200–210 ; Casper B. Das diologische Denken: Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg ; Basel ; Wien, 1967.

кристаллизации феномена человеческой личности. Иными словами, в основании способа организации любого человеческого опыта лежит абсолютная необходимость Другого. Реализация этой необходимости создает феномен солидарности, который был бы невозможен без всеобщего характера опыта и памяти.

Для прояснения картины сложных взаимосвязей между феноменами памяти и солидарности мы используем возможности, которые открываются благодаря методу социологического редукционизма, а также функционалистскому и семиологическому подходам к исследованию культуры. С точки зрения этих теорий культура может быть представлена в виде ансамбля «машин солидарности». Машинами, или механизмами солидаризации мы называем такие ансамбли ценностных установок, которые превращают разделенных индивидов в членов целостного общественного организма. С семиологической точки зрения машины солидарности – это комплексы особых дискурсов и общественных институций, конституирующих и легитимирующих и тем самым превращающих эти дискурсы в практики. Оба эти подхода фундированы идеей о том, что человеческое поведение определяется символической средой.

Символическая среда возникает в процессе культурогенеза. Фундаментальной характеристикой культуры как специфической среды обитания людей является ее интегративная функция, функция объединения людей в коллективы. Солидарность – это объективация интеграционных процессов в обществе. Понятие солидарности указывает на факт перехода слабоструктурированного множества индивидов (соединенных случайными факторами, например, фактом рождения или ситуационным интересом) к состоянию структурного единства.

Приобретая качество целостности, случайное собрание людей становится неким виртуальным *социальным телом*, солидарным коллективом. Социальное тело в разных научных дискурсах называется «народом», «социальной группой», «классом», «корпорацией» и т. п. Такому телу присущи некоторые свойства живого организма.

Социальное, как определенная конфигурация социальных отношений, может возникнуть и функционировать только в особой среде – среде всеобщности. Среда всеобщности – это система (сеть) символов, являющихся носителями общих смысл-

лов. Сеть общих смыслов, или идей, позволяет множеству разделяющих их людей координировать свою деятельность, превращая ее в *совместную жизнедеятельность*. Принимая участие в совместной коллективной деятельности, при наличии у них запаса коллективного (надындивидуального) опыта и коллективной (надындивидуальной) памяти, люди перестают быть простыми природными особями (индивидуумами) и становятся эмпирическими субъектами.

В индивидуальном сознании эмпирического субъекта существуют надындивидуальные формы рациональности (трансцендентальный субъект). Кантовское понятие трансцендентального субъекта служит для указания на феномен всеобщего (общественного) опыта. Концепция трансцендентального субъекта нужна для объяснения явления координации мышления и поведения индивидов в синхронии, а также для объяснения диахронной координации поколений общества. Каждая культура образует нечто, что можно назвать ее коннективной структурой. Коннективная структура «действует соединяющим, связующим образом, причем в двух измерениях – социальном и временном. Как «символический мир смысла», она связывает человека с его современниками, образуя общее пространство опыта, ожиданий и деятельности, чья связующая и объединяющая сила устанавливает взаимное доверие и возможность ориентации³⁹.

Символические миры общих смыслов конституируются языковой реальностью. Благодаря им современники соединяются друг с другом, а предки – с потомками. Общие ценности создают среду общего опыта, общих ожиданий и мотивов (смыслов) деятельности членов определенной группы⁴⁰. Собственно членами единой группы люди реально могут стать только после того, как сформировалось поле общих смыслов, среда всеобщности.

Принадлежность к среде всеобщности обеспечивает когерентность индивидуального мышления и коллективной жизнедеятель-

³⁹ Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 15.

⁴⁰ О причинах возникновения и механизмах функционирования множества символических миров, миров групповых ценностей см.: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001 ; Burke P. History as social memory // Memory. History. Culture and Mind / Th. Bulter (ed.). Basil ; Blackwell, 1989. Р. 97–113.

ности людей. Миф и ритуал были первыми средствами для создания общего времени-пространства группы. В этом общем хронотопе переплетались образы восприятия (настоящего), образы памяти (прошлого) и образы фантазии (будущего). Поэтому неверно отождествлять мифологию с памятью о минувшем: миф – это рассказ не о прошлом, а о принципах бытия и смысле жизни. Смысл жизни – это ансамбль смыслов, определяющих ориентацию человека в мире. Смысл мы определяем как триггер, запускающий вполне определенные мотивы человеческого поведения.

Говоря, что миф является условием солидаризации общественного организма, мы не утверждаем, что солидарность создается только мифологическими структурами мышления, а лишь хотим сказать, что чувство солидарности создается во многом рабочей фантазии. Именно в результате «политического фантазирования» возникает особая смысловая энергия, на волне которой происходит солидаризация членов общественного организма.

Отличие человеческого существа от других живых существ состоит в способности помнить и мечтать: передавать накопленный поколениями опыт и строить планы. Чтобы составить единую корпорацию, люди должны найти себя в коллективном прошлом (коллективная память) и коллективном будущем (политическая фантазия), а для этого мало опираться только на абстрактные понятия, на доктринальную часть идеологии. Человек, как существо социальное, в большей степени мечтает, чем анализирует. Только если мы в некотором смысле мечтаем, мы можем создавать общества.

В чем корни иллюзионных потребностей человека? Необходимо осмыслить их предназначение. Человек может осознать и осмыслить то, что воспринимает в действительности, как минимум, в двух модусах: в модусе непосредственного переживания и в модусе рефлексии. В первом случае наше Я живет вместе с образами, порождаемыми восприятием культурного текста. Это – ситуация сочувствия. Во втором случае Я изучает жизнь этих образов, подвергает их анализу. Становясь объектом познания, виртуальная реальность образов исчезает как живая действительность; она не оказывает больше эмоционального завораживающего воздействия. Можно сказать, что модус рефлексии – это попытка выйти из-под контроля образов, этих

эмоциональных оболочек блоков информации, тогда как в мозгусе переживания образы оказывают сильное гипнотическое влияние на сознание.

Надежда, вера, мечта – мощные средства организации мотивов человеческого поведения. Гипнотические техники нужны для создания социальности. Фантазия нужна человеческим существам для того, чтобы выходить за границы своей обособленности, своей природной индивидности. Мечта соединяет со значимыми Другими, с жизненно необходимыми тебе пространством, временем, существами и сущностями. Любое общество основано на симпатии и доверии, на «бескорыстном любопытстве» людей друг к другу. Благодаря ансамблю символов группового единства человек получает возможность производить важнейшую для социальной формы жизни операцию сепарации ценностей: из неопределенного множества встречающихся на его пути ценностей он отбирает некоторые, что позволяет ему идентифицировать себя с какой-то определенной группой людей. Только после того как сформируется культурный запас общегрупповых ценностей, возникает солидарность.

Система общегрупповых ценностей позволяет человеку отдельить тех, с кем он чувствует и осознает свою солидарность, от тех, с кем он не солидарен. Разумеется, можно создать солидарность и насильственно, но и это не отрицает необходимости наличия в обществе запаса общегрупповых ценностей. Для поддержания жизнеспособности общества идентификационная символика (символы группового единства) должна быть зафиксирована и помещена в коллективную память. Задачу ее отбора и фиксации, как правило, выполняют интеллектуальные элиты. Они создают ее пространственные воплощения – фетиши. Яркими примерами солидаризирующих символов-фетишей являются атрибуты институтов и центров власти: тотемный столб (власти Первопредка), звездное небо (власти богов астральных религий), герб и флаг (государственной власти), и т. п.

Однако для того, чтобы сплачивающая сила солидарности не только возникла, но и могла долгосрочно воспроизвестись, мало придать облик общегрупповым символам, необходимо еще и создать условия для иррационального переживания сложного целого, которым является общество. Солидарность держится только в том обществе, где люди разделяют *чувство общей судьбы*.

Именно благодаря этому чувству возникает необходимое качество для устойчивой солидарности – взаимность симпатии. Симпатия влечет за собой доверие, с помощью которого вызываются в сознании воспоминания, погружающие человека в общую историю. Симпатия и доверие позволяют человеку осознавать, что он не один во времени и пространстве, что он разделяет общую судьбу со значимыми для него Другими.

Быть человеком – значит быть с Другими. Быть человеком – значит быть хотя бы с кем-то солидарным. Однако на пути реализации установки «быть с Другими» возникают объективные трудности. С точки зрения современной философии постмодернизма онтологически человек представляет собой эгоистический поток желания: он хочет быть равным самому себе, хочет «сам себя сделать»⁴¹. Однако никто не делает себя сам. Свою идентичность каждый получает извне – от значимых Других. Правда, иногда только личная или коллективная катастрофа способна показать человеку невозможность реализации цели «стать собой» в отрыве от установки «быть определенным Другими».

«Жить – значит зависеть от чего-то (кого-то)» – «это только одна часть формулы, вторая часть: «Жить – значит влиять на что-то (кого-то)». Влияние и зависимость чередуются во времени жизни живых существ: от кого-то и от чего-то живого зависим мы, кто-то и что-то живое зависит от нас. Другими словами, кристаллизация нашей индивидуальности неразрывно связана с феноменом солидарности, а та, в свою очередь, – с ситуацией стресса. В экстремальных условиях возникают элементарные психологические реакции и создаются примитивные социальные структуры. Интересно, что именно низкая степень сложности этих структур придает большую степень прочности обществу в условиях максимальных рисков. Возвращение к примитивным принципам организации психики и социальности вполне адекватно задаче сохранения коллектива в экстремальных условиях.

В условиях выживания наработанная человечеством развитая рефлексия не помогает и даже мешает. Сложно организованное мышление, опирающееся на способность рефлексии,

⁴¹ Грицанов А. А. Желание // Всемирная энциклопедия: философия. М. ; Минск, 2001. С. 344–345.

в экстремальных условиях уступает место в пространстве человеческой психики режиму автоматических или иррациональных поведенческих реакций. Эти случаи интересны нам как примеры выхода из структур рефлексии, утраты индивидом свойств субъектности. Но самое интересное здесь то, что утрата субъектности на уровне индивида не ведет к утрате субъектности на уровне коллектива. Неразумное – с точки зрения индивида – поведение может приводить как к распаду коллектива (паника, деморализация), так и наоборот, к сплочению коллектива (мобилизация). Например, войны и революции всегда имеют победителей и побежденных не только в политическом или экономическом, но и в социально-психологическом смысле. Масштабные выплески коллективного насилия создают условия для потери рядовыми исполнителями строгого рационального контроля над своими поступками. Удивительно, но этот недостаток (с этической точки зрения) обирается достоинством в контексте задачи выживания: иррациональная энергия масс становится ресурсом элит, сохраняющих рациональный контроль над ситуацией. Массы, в условиях роста неопределенности, начинают действовать инстинктивно, утрачивая сложность сознания. Но именно это, в конце концов, становится причиной их колossalного волевого подъема, который способствует вхождению в историю. Историческая субъектность обеспечивается на уровне коллективного, а не индивидуального разума.

Иррациональные мотивы солидарности могут быть объединены в понятии «чувство общей судьбы». Чувство общей судьбы и сопутствующие ему практики совместного воспоминания необходимы для выживания конкретных социокультурных целостностей в долгосрочной исторической перспективе. Однако этот факт неочевиден до тех пор, пока исправно функционируют институты религии, морали, права, искусства. Но когда история ввергнет общество в социальный катаклизм, в ходе которого будут разрушены эти фундаментальные социокультурные интеграторы, то для тех, кто будет вынужден начать работу по их восстановлению, станет очевидным значение *спонтанной ненасильственной солидарности*, когда консолидация усилий происходит на основе бескорыстного, нерасчетливого взаимного тяготения множества людей друг к другу. Именно

тогда становится понятным, что в фундаменте исторического процесса социогенеза лежат такие специфические человеческие отношения, как братство, дружба, симпатия. Их специфичность – в том, что они существуют благодаря феномену речи и письма, которые предполагают разговор о связи памяти и языка.

1.3. Память в символическом универсуме

Говорить – значит войти в сверхчеловеческую область и руководствоваться, постоянно руководствуясь ею.

О. Розеншток-Хюсси. Человеческий тип как форма для чеканки, или повседневные источники языка

Человеческая память и язык представляют собой две важнейшие взаимосвязанные когнитивные способности человека, которыми обусловлено возникновение феномена социальности. Память и язык интенциально объединены способом организации опыта и типом среды, в которой функционируют. Речь идет о семиотизации реальности, создании символических универсумов; а среда, в которой возможны язык и память, – социальное пространство общения.

Социум возникает и живет благодаря тому, что люди могут общаться, а общение предполагает нахождение *общего языка*. Общение – это такой модус коммуникации, благодаря которому конституируется пространство общих смыслов. Если состоялось именно *общение*, то данные опыта отдельных индивидуальных сознаний приобретают особое качество – качество общности. Всеобщность смыслового момента делает несущий его знак символическим знаком, соединяющим регионы бытия, сознаний, времен. Это важное для человеческой формы жизни качество имеет эмерджентный характер: оно возникает как качество индивидуального сознания, но только при условии, что индивид становится частью определенной общности. В свою очередь, общение, как механизм

порождения системы общих смыслов и прикрепленных к ним воспоминаний, порождает феномен социального опыта.

Социальный опыт – это кристаллизированные социальные отношения, которые воспроизводятся во времени, и тем самым обеспечивается механизм социального, исторического, культурного наследования. Социальные отношения присутствуют в сознании людей в превращенной форме, в форме символических знаков. В этом смысле символ можно назвать формой существования кластеров общественных отношений. Существование социума обусловлено системой таких кластеров, которая может быть названа символическим универсумом того или иного общества. Символическое бытие двойственно: символы имеют и чувственную, и сверхчувственную форму; символы принадлежат одновременно и к пространству культуры, и к пространству памяти. Будучи воплощены в артефактах, они задают архитектонику пространства культуры.

В символе многочисленные смыслы соотносятся один с другим, бесконечно отсылая друг к другу, указывая на основной смысл значений, который все время ускользает, как линия горизонта. В социокультурном контексте символы выступают как посредники между социальными структурами и культурной памятью. Символические образы, будучи элементами психики человека, выступают посредниками между социальными структурами и культурной памятью, благодаря которым память функционирует не только как природно-физиологическое явление, но и как соционихотехнический надиндивидуальный феномен.

Символические образы являются необходимыми элементами психики человека. В социальной памяти символическое пространство структурировано особыми архетипическими образами. Социальный или архетипический характер образы приобретают в ситуации предельного риска.

Кластер смыслов, составляющий содержание архетипической формы, возникает и закрепляется тогда, когда коллектив в целом и каждый его член в отдельности сталкиваются с вызовом судьбы. В таком «рискованном риске» возникает давление на сознание индивидов некоторых сегментов реальности. Это почти невыносимое для индивидуального сознания давление способствует тому, что действительность приоткрывается как некая *последняя реальность* – ре-

альность мира идеальных объектов, которые, будучи лишены конкретной оформленности, являются идеальной формой, порождающей моделью элементов действительности.

Образ такой реальности остается в памяти группы в виде архетипа. В ситуации обычного (не экстремального) функционирования культуры он принимает превращенные формы, сам являясь превращенной формой реального. Поэтому можно сказать, что архетипические образы памяти действительно репрезентируют реальность прошлого. Символы и символические образы делают простую поверхностную коммуникацию сложной и многомерной⁴².

Социокультурные целостности не могут функционировать без среды общения⁴³. Другой стороной процесса обобществления опыта является запуск механизма отчуждения личности от результатов ее деятельности. Отчуждение порождает проблематичность и драматичность существования человека. Но, видимо, оно является необходимой платой за выживание индивидов путем создания коллективных тел. В общении элементы индивидуального опыта сплавляются во всеобщие формы, так что возникает феномен обобществленного (социального) опыта.

Социальный опыт сохраняется в памяти группы и передается по линии времени истории благодаря такому качеству, как солидарность. Феномен солидарности поддерживается набором символов группового единства. Символом группового единства мы называем такую фигуру воспоминания, которая способна (вкупе с другими факторами) вызвать процессы взаимного притяжения людей, объединить их в группу. Я. Ассман называет такой тип символов «идентификационной символикой» и справедливо связывает ее с волей к политической фантазии⁴⁴. Символы группового единства (образы Бога, мира, человека, отечества и т. д.) имеют

⁴² Для сложной и многомерной коммуникации мы предлагаем использовать понятие «общение». Критерием для отличия общения от других видов коммуникации является глубина получаемого впечатления и помещение информации в долгосрочную семантическую память.

⁴³ Слова «общение» и «общество» имеют общие корни в греческом, русском, болгарском, чешском, словацком, словенском языках (см.: Черных П. Я. Историко-этимологический словарь русского языка: 13560 слов : в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 589–590).

⁴⁴ Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. С. 183.

специфический набор значений, что делает их культурно и исторически локальными. Кроме них память группы конституируется архетипическими образами, которые имеют отношение к более широкому историческому контексту происхождения и развития человеческого рода.

Ярким примером такого образа является образ смерти. Он возникает под воздействием колоссального стресса и способствует возникновению и поддержанию устойчивых социальных связей. Угроза собственной смерти и смерти значимых Других превращает поступки людей в максимально ответственные и значимые (знаковые) акты. Интересно, что положительное психологическое переживание не кристаллизуется в культурный символ единства. В этом факте коренится какая-то трагическая особенность социального бытия человека: смерть входит в саму сердцевину жизни людей. Это означает, что в основании человеческого бытия, памяти и познания лежит скорее страх смерти, нежели удивление, сомнение или эгоистический интерес.

Социальный опыт не передается биологически; недостаточность генетического программирования поведения компенсируется у человека другим видом программирования – символическим (лингвистическим) программированием. Символическое программирование осуществляется любой формой речи, но эта речь императивно заряжена. Здесь важно подчеркнуть, что императивная речь звучит как из настоящего, так и из прошлого. Речь, звучащая из прошлого, конституирует память; императивная речь из прошлого конституирует коллективную память. Понятно, что речь неотделима от языка – системы общезначимых символов, необходимых для превращения суммы данных индивидуального опыта в поле общего опыта. Прошлое группы, ее память, конституируется опытом пережитого, который подвергся отбору и которому найдено имя. «Память тиранична. Она подавляет и исключает; она превозносит и предпочитает. Тем самым она может быть и несправедливой; но она реальна», – пишет О. Розеншток-Хюсси⁴⁵.

Итак, поле единого, общепонятного и поэтому передаваемого от поколения к поколению опыта возникает благодаря возможности языка сохранять и транслировать во времени особые символические знаки, символы и особые символические

⁴⁵ Розеншток-Хюсси О. Великие революции. Автобиография западного человека. М., 2002. С. 562.

смысло-образы – *имена*. Способность давать имена кардинально отличает человека от животного. Феномен имени мотивирует выходить за пределы наличной природной действительности, трансцендировать. Имя – условие событийности, встречи отдельных людей и времен, синхронности и диахронности «символического обмена» (Ж. Бодрийяр). Имена позволяют человеку занимать некую *внешнюю точку*, с высоты которой упорядочивается хаотическое нагромождение данных чувственного восприятия. В этом смысле вся культура может быть рассмотрена как язык или набор языков. Сущностью культурогенеза тогда оказывается становление взаимосвязанной и многоуровневой системы смыслов, формирование структур всеобщности, сферы общественного опыта. А суть процесса исторического изменения языков культуры состоит в том, чтобы расширять индивидуальное сознание за счет его приобщения к сфере совокупного общественного опыта. Язык задает смысловые горизонты понимания. Язык – это система символов, то есть таких форм, которые содержат смыслы. Смыслы запускают моторику мышления в определенном направлении, создавая цепи мотивов и поведенческих реакций.

В процессе развития языка некоторые имена начинают принимать форму обычных понятий, то есть таких форм мышления, в которых воспринимаются ирабатываются существенные свойства вещей. По мере усложнения социальных практик (прежде всего в результате разделения труда) понятия постепенно начинают подразделяться на узкие и резко разграниченные, так как в сфере данного познается прегнантное. На определенном этапе развития языка возникает уже логическая форма понятий. В языке даже на этом этапе (этапе появления логически-понятийного мышления) остаются формы мышления, относящиеся к императивно заряженной речи. Именно такая речь может выполнять функцию запуска моторики мышления. К таким формам относятся метафоры. Метафора представляет собой образ, в который как бы упакован огромный объем значений.

Метафора выполняет функцию, не свойственную строго логической форме понятия, это – функция сопоставления несопоставимых семантических концептов. Такое сопоставление постигается за счет того, что метафора предполагает, с одной стороны, сходство между свойствами ее семантических референтов, а с другой стороны – несходство между ними⁴⁶. Это парадоксальное сочетание понятности и непонятности сообщения, которое несет метафора, порождает суггестивность смысла. Например, метафора «вызов судьбы» содержит важнейший для понимания суг-

⁴⁶ Аналогично этому устроен и мнемотехнический процесс запоминания. На усвоение нового материала оказывает влияние известная информация, а на сохранение – изучение нового материала в промежутке усвоения и воспроизведения по памяти; этот динамизм привносит в образ памяти как склада следов момент постоянного взаимодействия и перекомбинации образов, основанных на этих следах.

гестивный момент, который отсутствует в содержании абстрактных понятий «познание», или «новый опыт». Обыденная понятийная система и понятийная система, характерная для архаического мифологического сознания, по необходимости метафорична, так как помимо информации она должна актуализировать когнитивную оснастку мышления (мыслительные схематизмы), а это достигается суггестивным воздействием. Суггестивный момент речи (устной и письменной) порождает особый фактор мышления, фактор автоматического понимания. В случае, когда понижена или отсутствует суггестия, мышление становится вялым, внутренний взгляд начинает как бы скользить по поверхности информационных потоков. Поэтому миф как первая когнитивная оснастка человеческого разума опирается на метафорическую систему. Но и для рефлексивного мышления необходим суггестивный момент речи, так как активность нашего мышления инспирируется и направляется глубинными структурами языка⁴⁷.

Основная функция человеческой памяти – сохранять символическую среду (набор языков) для того, чтобы был возможен социальный тип коммуникации и, соответственно, чтобы длилась специфическая человеческая жизнь. Поэтому факторы, определяющие природу и функции памяти, совпадают с факторами, породившими язык и социум. Мы здесь не будем вдаваться в сложнейшую проблему происхождения языка, это заняло бы слишком много места и только сильно отвлекло бы нас от нашей темы. Скажем лишь, что мы опираемся на те идеи, которые были высказаны представителями «ритуальной» и «имяфорной» теорий происхождения языка⁴⁸.

⁴⁷ Здесь мы опираемся на когнитивную теорию Эрла МакКормака, который вслед за Хомским постулировал существование абстрактных глубинных структур языка. Ср.: MacCormac E. R. A Cognitive Theory of Metaphor. Cambridge (Mass.) ; L., 1985.

⁴⁸ Явная связь причин происхождения языка с ритуальной практикой видна в теории происхождения языка немецко-американского философа О. Розенштока-Хюсса (см.: Розеншток-Хюсс О. Бог заставляет нас говорить. М., 1997 ; Его же. Избранное: Язык рода человеческого ; Пигалев А. И. Язык, культура и история в «диалогическом мышлении» Ойгена Розенштока-Хюсса // Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого. С. 577–597). У отечественных философов сходные идеи изложены в «имяфорной» теории происхождения языка. См.: Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989 ; Флоренский П. А. Столп и утверждение истины // П. А. Флоренский : в 2 ч. М., 1990 ; Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990.

Фундаментальная для этих теорий идея выражается в следующем тезисе: *язык и память не могут возникнуть в ситуации обыденности; они возникают в результате шока, вызванного смертью значимого Другого.*

Вслед за шоковым психологическим состоянием возникает измененное состояние сознания – вера в то, что с помощью магического произнесения (*evocatio*) имен элементы реальности могут быть выведены из небытия, из забвения (забытия) и снова стать частью наличной действительности. Поэтому на произнесение некоторых имен (особых слов, определяющих природу явления, ее душу) в архаических обществах накладывают табу. Такой онтический взгляд на императивную речь предполагает наведение резкой демаркационной линии между двумя режимами звучания человеческой речи: между «болтать» и «говорить».

Говорить – значит употреблять императивные формы речи, заставляющие мышление работать в определенном направлении⁴⁹.

Болтать – значит сопрягать смыслы так, что они оказываются не способны создать сильных смысловых тяг и запустить моторику мышления.

Говорить – значит ориентировать и призывать к действию, болтать – значит дезориентировать и не создавать мотивацию.

Развивая эти идеи «имяфорной» теории языка, можно сказать, что понимание феномена имени как смыслопорождающей и управляющей поведением людей структуры опирается на представление о том, что императивная речь, проникая в сферу обыденного опыта, обыденной речи, удваивает реальность и заставляет человека превосходить свои возможности биологического существа. В терминах «ритуальной теории» этот процесс описывается как проникновение неантропных сил в область антропного пространства. Первым примером представлений о способах взаимопроникновения антропного и неантропного были представления об антропоморфном существе, которое вмещает в себя все многообразие отдельных тел и душ (сознаний) живых существ⁵⁰. В древнегреческой мифологии космос является тे-

⁴⁹ Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить ; Его же. Речь и реальность. М., 1994.

⁵⁰ Примерами такого антропоморфного космического существа являются мифологические персонажи: Пань-гу, Пуруша, Адам-Кадмон.

лесным существом⁵¹. Позднее от идеи космоса отделится идея Космической, или Мировой души, и идея памяти Мировой души⁵².

Благодаря языку прошлый опыт и опыт прошлого может быть закреплен и передан от одного индивида к другому в синхронном режиме (общество), от одного поколения к другому – в диахронном (традиция). Надиндивидуальная память выступает обязательным условием конституирования семиотической реальности, сферы социокультурного опосредования – *символами* синхронных (между современниками) и диахронных (между предками и потомками) связей между людьми. Благодаря этой особенности феномена надиндивидуальной памяти *коммуникация* принимает форму *общения*, то есть такого обмена смыслами, в процессе которого происходит фокусировка определенных значений и образов, фундирующих общегрупповую мотивацию, с помощью которой создаются и поддерживаются социокультурные целостности (общности) разных таксономических уровней (народ, нация, цивилизационная целостность).

⁵¹ Seligman P. Soul and cosmos in Presocratic Philosophy // Dionisius. 1978. 2. Р. 5–17.

⁵² Плотин в трактате «О том, что все души – единая душа» выражает интуиции архаического сознания о связи феномена социально-психологического единства (солидарности) с обрядовой практикой и идеи единой души так: «А если... заклинания и вообще магические обряды сближают людей и вызывают на расстоянии общие чувства, во всяком случае, ясно, что это по причине единства души. И тихо произнесенное слово настраивает на расстоянии и заставляет покоряться то, что отстоит несказанно далеко. На основании этого также можно понять единство всех вещей в силу того, что едина душа» (3, 1–9) (цит. по: Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). М., 2005. С. 532).

1.4. Память и всеобщность опыта

Чтобы вызвать прошлое в форме образа, надо иметь способность отвлечься от настоящего действия, надо уметь придавать цену бесполезному, нужна воля к грезам.

А. Бергсон. Две формы памяти

Традиционно в философии выделяются две основные формы опыта: индивидуальный и общественный. На какие реалии указывает эта диада? Индивидуальное сознание сообщается со сферой общественного опыта для того, чтобы присвоить часть общественного запаса знаний в целях выживания индивидуального человеческого существа. Выживание индивида зависит от данных коллективного опыта.

В естественных науках вопрос о надындивидуальных структурах разума подняли биологи, выдвинувшие тезис о том, что некоторые функции отдельных организмов детерминированы существованием «надорганизменных организмов» (Э. Геккель, Г. Дриш)⁵³. Этот холистический тезис способствовал формированию в XX веке идеологического направления «экологической философии». Здесь он принял вид тезиса о том, что формирование и самосохранение социальных организмов происходят благодаря их связи с особыми надындивидуальными структурами сознания⁵⁴. Важнейшим для

⁵³ Геккель Э. Естественная история миротворения; Сеченов И. М. Элементы мысли; Schmidt H. Ernst Haeckel. Leben und Werke. Berlin, 1926.

⁵⁴ Основным положением биологического и философского холизма является идея о том, что организмы в процессе эволюции объединяются в группы, которые приобретают свойства организма («надорганизменный организм»). См. об этом подробнее: Витализм. Его история и система. М., 1915 ; Heub E. Rationale Biologie und ihre Kritik (Eine Auseinandersetzung mit dem Vitalismus H.D.s.). 1938 ; Wenger K. D. s. Persönlichkeit und Bedeutung für Biologie und Philosophie von heute / hrsg. von Aloys Wenzl. 1951 ; Bertalanffy L. von. Robots, men and minds. Psychology in the modern world. N. Y., 1967. P. 69–73 ; Капра Ф. Паутинка жизни. Новое научное понимание живых систем. Киев ; М., 2002 ; Деволл Б. Глубинная экология. Киев, 2005.

этого течения мысли стал концепт *среды*. Содержательное наполнение понятия «среда», участвующего в процессах познания мира и управления реальностью, начиная с середины XX века, стремительно расширяется. Сегодня среда определяется как огромный набор всевозможных внешних для человеческой психики контекстов, в которые включена человеческая деятельность: это сфера социальных отношений, сфера символических форм культуры, сфера надындивидуальных структур сознания⁵⁵. Этот концепт приобрел наибольшую теоретическую значимость в информационно-кибернетической теории реальности.

В этой теории все системы, в которых протекают когнитивные процессы, объединяются в одну гиперсистему, характеризуемую как сетевая модель реальности. Когнитивные сети – основа всех форм жизни: «жизнь есть познание», – утверждают У. Матурана и Ф. Варелла⁵⁶. Представители информационно-кибернетического подхода поставили задачу создания «совершенно новой эпистемологии, включающей новое понимание психики»⁵⁷. Все психические процессы отождествляются с обработкой разумом информационных потоков. Они расширили рамки представлений о памяти за счет сравнения памяти с информационным устройством, использующим знаки, система которых устроена по модели сети. Поэтому в когнитивистике термин «память» обозначает «способность кодировать, хранить и воспроизводить информацию»⁵⁸.

Информационно-кибернетический подход включает семиологическую версию теории надындивидуальной памяти. Общая принципиальная точка пересечения кибернетического и семиологического подходов – попытки объяснить природу сознания и памяти с помощью трактовки языка как особого информационного кода реальности. «Язык – способ социального

⁵⁵ О «средовом подходе» см. подробнее: Bertalanffy L., von. Robots, men and minds. Psychology in the modern world. P. 69–73 ; Среды: Очерки по теории солидарности. Волгоград, 2008.

⁵⁶ Цит по: Harbach H. Konstruktivismus und realismus in der Sozial- und Verhaltenswissenschaften. Münster, 2004. S. 24.

⁵⁷ Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М., 2000. С. 259.

⁵⁸ The Encyclopedia of the Cognitive Sciences / ed. by R. A. Wilson and F. C. Keil. 1999. P. 515.

контакта, социальной общности, а не простая механическая передача данных. Язык – координация активности и поведения (рекурсивная интеракция)»⁵⁹. Общую характеристику памяти и языка составляет знаковость. Память и язык в семиологических теориях объединяются принципом семиозиса и способом организации знания. В памяти представлены семиотические механизмы: имеется означаемое – вещь или явление, и означающее – образ памяти. Между означаемым и означающим существует отношение сходства, смежности, конвенции. В языке находят воплощение когнитивные модели, в соответствии с которыми человеческий разум организует и структурирует информацию⁶⁰.

Для нашего исследования принципиально важно то, что все перечисленные подходы к проблеме мышления и памяти прямо или косвенно касаются проблемы трансляции социально значимого опыта и проблемы внешнего контроля над сознанием людей.

Суть вопроса о трансляции социального опыта состоит в том, что опыт не дан нам сам по себе, человеческий опыт зависит от организации обмена данными индивидуального опыта, обработки информации, комбинирования и перекомбинирования образов, сохранения информации и передачи ее от поколения к поколению. Передача информации происходит по каналам социальной коммуникации; это требует создания особой внешней среды. Такой особой средой является символическая среда культуры. Культура может быть представлена в качестве *сети сплетающихся* вокруг человека символов, то есть в виде нелинейного взаимодействия структурных элементов памяти. Символы возникают в результате социального взаимодействия, и поэтому человеческий опыт – это всегда *социальный опыт*. Дадим определение памяти в контексте феномена социального опыта. *Память – это способность, обеспечивающая запоминание (закрепление и сохранение), воспроизведение (припоминание), а также вытеснение из активного сознания (забывание) содержания прошлого опыта.*

⁵⁹ Fröhlich G. Ein neuer Psychologismus?: Edmund Husserls Kritik am Relativismus und die Erkenntnistheorie des Radikalen Konstruktivismus von Humberto R. Maturana und Gerhard Roth. Würzburg, 2000. S. 150.

⁶⁰ См.: Колсо Р. Л. Когнитивная психология. М., 1996. С. 34.

В процессе выработки опыта человек соприкасается с действительностью, после чего образуется «след». Следы фиксируют впечатления и выработанные на их основе знания о действительности. В процессе мыслительной деятельности следы подвергаются осмысливанию. *О-смыслить* – значит сопрячь след как *впечатление* и мысль как образ *памяти*. Соединение в сознании осмысленного образа и какой-либо вещи порождает феномен символа. Таким образом, осмысливание можно определить как придание впечатлениям и воспоминаниям об этих впечатлениях определенной символической формы. Специфика человеческого мышления и сознания состоит в том, что символические формы имеют и виртуальный характер (смыслы), и вещественно-материальный (носители смыслов). Особый интерес для нас представляет то обстоятельство, что смыслы могут закрепляться и сохраняться во времени с помощью двух различных механизмов: индивидуальным сознанием в виде системы ассоциаций образов биографической памяти и общественным сознанием в виде системы вещественно-материальных артефактов культуры, а также соответствующей системы кодов. С помощью системы кодов передаются в пространстве и времени определенные формы жизнедеятельности, тем самым обеспечивается выживание коллектива в изменяющихся исторических условиях.

Коллективные формы жизнедеятельности и надиндивидуальные формы организации опыта нужны потому, что своими силами индивид не может обеспечить собственного выживания. Человеческому существу не передается генетически необходимый, даже для элементарного выживания, набор программ поведения. Поэтому можно сказать, что элементарное выживание человеческого существа предполагает наличие таких феноменов, которые компенсируют недостаток генетической информации. Информация об адекватном поведении в среде получается при соединении настоящего и прошлого опыта. Человеческое прошлое – не столько прошлое его биологического вида, сколько историческое прошлое коллектива.

Прошлое, из которого приходит жизненно необходимая человеку информация, делится на два потока: уникальное прошлое Я (биографическое прошлое) и прошлое Мы (историческое прошлое группы). Без исторического коллективного прошлого биогра-

фическое прошлое не может обрести никакой устойчивости, так как не содержит в себе кода реальности. Код реальности – это набор символических средств, позволяющий ориентироваться в мире, то есть в общем социальном общезначимом времени-пространстве. Но для формирования опыта мало кода реальности, необходимо и то, что кодируется.

Что же подвергается кодировке? Кодируется уникальный, индивидуализированный в своей конфигурации поток восприятий. Можно сказать, что структура любого опыта должна быть описана через выявление индивидуального и всеобщего моментов. В темпоральном аспекте это описание включает понятие памяти, а оно, в свою очередь, содержит значение «всеобщее измерение памяти», или «надындивидуальная память».

В социально-психологическом смысле память – это способность передавать от поколения к поколению мировоззренческое знание и принципы коллективной идентичности. С этой точки зрения задача прояснения связи между феноменами памяти и опыта требует наполнить содержанием понятие «организация опыта». Способ организации опыта – ключевой смысл понятия «опыт». На первых подступах к его анализу мы встречаем оппозицию неорганизованное/организованное, или *ничто/нечто*. Представление о том, что *ничто* преобразуется в *нечто* (хаотичное в имеющее форму), опирается на понятие «источник качественного преобразования состояний». В данном случае таким источником являются особенности обработки информации. Здесь необходимо определить первичные элементы, вносящие структурность в поле воспринимаемой информации. Эти элементарные частицы – образы сознания. Образы – основные элементы психической структуры. Вопрос о способности сознания формировать образы – это ключевой вопрос теории памяти⁶¹. Способность формирования образов присуща человеку изначально, но требует специфических условий для своей актуализации. Несомненно, что так называемый «образ мира» (комплекс ориентирующих образов) возникает в процессе воспитания. «Воспитание» входит в одно семантическое ядро со словом «питание». Воспитание – это напитывание

⁶¹ См. об этом подробнее: Макаров А. И. Философия сознания и теория фетишизма: проблема образа и памяти // Мир психологии : науч.-метод. журн. 2007. N 2. С. 114–121.

организма социальной информацией, которая упакована в образы, или символы, сплетающиеся вокруг человека плотной сетью и образующие его вторую природу.

Самой ранней формой воспитания был ритуал. Благодаря ритуальной практике формировались когнитивные схемы восприятия внешних сигналов, отвечающие за проекцию связей между ними и превращение их в связанность мира. Ритуальные основы сохраняются на протяжении всей человеческой истории как условия психотехнической организации сознания человека. Такое расширительное толкование сущности ритуала позволяет увидеть ритуальные элементы в различных формах сложной деятельности людей – воспитании, искусстве, философской и научной деятельности.

Цельность мира и себя, в своей исходной основе, задается человеку изначально⁶². Однако с философской точки зрения у психологической изначальности обнаруживается более глубокий слой реальности – социальность.

Способность помнить (хранить информацию) и вспоминать (комбинировать ретроспективный, перцептивный и проспективный опыт) делает человеческое существование событийно насыщенной формой жизни. Событие надындивидуальной памяти – это возникновение нового квазизмерения (не физического), рождение «невозможной вещи (Unding), появляющейся в силу способности нашего сознания порождать «неестественные», «трансцендентные» объекты. Такие неестественные вещи есть все же вполне реальные события. Реальны они в силу их объективного присутствия в идеальном пространстве символического универсума. «И тогда интересные вещи развертываются в строении нашего “внутреннего” идеального универсума, в общественной жизни, в идеологии и т. д., если, конечно, учитывать (по определению сознательных объектов в отличие от физических) независимые действия и элементарную неотделимость “сознания” в самих мировых началах, в следах необратимых взаимодействий»⁶³.

Событийный характер надындивидуальной памяти обусловлен тем, что индивид не находится в изоляции от знаний, которыми обладают и обладали когда-то другие люди. В ре-

⁶² Олешкевич В. И. История психотехники. С. 43.

⁶³ Там же. С. 41.

зультате постоянного синхронного общения современников и коммуницирования поколений в диахронном режиме знания сохраняются и воспроизводятся во времени и пространстве культуры, составляя запас всеобщего опыта. Рождаясь, погружаясь в язык, вступая в событие общения с другими людьми и со-общения с иными информационными субъектами, человек становится проводником всеобщего запаса опыта (образов, понятий, схематизмов мышления), накопленного его референтной группой.

Продолжительность жизни группы намного превышает продолжительность жизни отдельного человека. Причастность к памяти группы позволяет каждому отдельному человеку проживать более насыщенную смыслами жизнь, чем та, которая ему отпущена в его биологическом существовании. Если же допустить, что человеческие сообщества тоже способны вступать в обмен знаниями с другими группами, то групповая память вливается в некую общегрупповую память, «большое время» (М. Бахтин). Такая форма памяти по характеру своего онтологического статуса должна быть названа онтологической надындивидуальной памятью. Этот концепт в данном ракурсе выполняет задачу тематизации онтологических и гносеологических оснований единства человечества.

Конечно, признание существования феномена надындивидуальной памяти не означает, что память можно оторвать от работы мозга и нейронных сетей конкретного индивида. Надындивидуальная память не может функционировать без опоры на активность специализированных клеток мозга. Для ее функционирования, конечно же, нужна материя. Вместе с тем неразрывная зависимость двух видов памяти друг от друга в материальной действительности не может нам помешать дифференцировать эти два вида памяти и рассмотреть их в качестве идеальных моделей или двух модусов памятования.

Эти два модуса отличаются тем, что элементной материальной базой индивидуальной памяти является комплекс нейронов одного организма, а в качестве элементной базы надындивидуальной памяти выступает комплекс всех вещественных и функциональных средств той или иной культуры. Структура, образующаяся в результате функционирования средств обеспечения групповых форм существования людей, позволяет связать индивидов во времени и в пространстве, сделать их современниками, предками или потомками. Это становится возможным благодаря тому, что вещественные и функциональные средства культуры выступают в качестве

реперных точек для организации прошлого опыта. Закрепление всеобщих смыслов с помощью языковых и вещественных средств составляет содержание внешнего измерения человеческой памяти и основу всеобщности как качества человеческой организации опыта.

Система внешних вещественных средств культуры конституирует пространство надиндивидуальной памяти. Только в этом смысле корректна аналогия памяти с хранилищем. Вместе с вещественными следами прошлого в памяти хранятся программы человеческой жизнедеятельности, которые и делают эти следы информацией о реальном прошлом. Эти программы, используя множество индивидуальных тел, связывают поведенческие реакции людей в единую систему коллективного действия. Общность программ восприятия, мышления и поведения (схематизмы мышления) создает общие алгоритмы поведения людей. Такую культурную алгоритмiku можно назвать объективными культурными закономерностями, составляющими сущность цивилизационных и общекультурных универсалий. Здесь следует сказать, что мы не отрицаем наличия у личности свободы действий. Свобода выбора траектории поведения внутри этой рамки требований социального контроля остается.

Запас знаний о прошлом хранится на внешних носителях (по отношению к индивидуальному сознанию и психике). Такие носители представляют собой два взаимосвязанных уровня общей системы мнемонических средств: 1) система вещественных средств; 2) система функциональных средств, или принципов и способов обработки информации. Другими словами, во внешней среде сохраняются как следы прошлых состояний исторической действительности, так и принципы кодирования/декодирования информации о них. Речь идет о передаваемых от поколения к поколению способах кодировки, архивирования, пополнения и перекомбинирования элементов социального наследия⁶⁴. История психотехнической организации человеческого сознания, а также современные исследования филогенеза и онтогенеза психических структур свидетельствуют о том, что именно организация памяти извне (письмо, ритуал) способствовала развитию мнемонических способностей людей⁶⁵. Яркий пример этого – известное в психологии памяти «правило рычага», когда некоторое вспомогательное впечатление или представление используется как рычаг для припоминания. Для того чтобы что-то припомнить, нужно вызвать в

⁶⁴ См. об этом подробнее: Макаров А. И. Образ Другого как образ памяти (Методологические аспекты проблемы презентации прошлого) // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 2007. N 18. С. 6–18.

⁶⁵ Выгодский Л. С. История развития высших психологических функций. М., 1960; Donald M. The Making of the Modern Mind. Cambridge. Mass., 1991 ; Олешкевич В. И. История психотехники. С. 17–30.

памяти какой-то близкий к припоминаемому образ или ситуацию переживания прошлого впечатления. Так мы получаем искомый образ памяти.

Итак, сфера социального опыта является необходимым условием выхода человека за границы своей пространственной и временной ограниченности. Передача прошлого опыта (сообщение) от одного сознания к другому осуществляется только посредством памяти, так как такая передача всегда есть передача из прошлого в будущее. Индивидуальная память – это способность отдельного человека, обеспечивающая ему преодоление пространственной и временной конечности на протяжении его биологической жизни. Надындивидуальная память и общественные формы сознания выполняют ту же функцию – обеспечить преодоление пространственной и временной конечности человека через его связь с коллективом.

1.5. Память и идентичность

Драма и танец, пение и поэзия вышли из чрева Мнемозины, памяти. Очевидно, это слово называет нечто иное, чем просто психологически понимаемую способность удерживать прошедшее в представлении.

Хайдеггер М. Что значит мыслить

Память и мышление на ранних этапах онто- и филогенеза психики связаны до неразличимости⁶⁶. Разные типы образов (визуальные, аудиальные, понятия) тесно слиты друг с другом в сознании ребенка и человека архаики, поэтому они воспринимаются

⁶⁶ Установка на сближение понятий памяти и мышления является общим местом теорий памяти от Пифагора до М. Хайдеггера. «Память мыслит о помысленном», – говорит М. Хайдеггер (Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 140).

как образы-образцы, комплексы представлений об образцовом поведении, существующие объективно⁶⁷. Так как различные типы образов (визуальные, аудиальные, понятия) еще очень тесно слиты друг с другом в сознании человека архаики, то они воспринимаются не как образы, которые разделяются памятью с действием, а как образы-комплексы представлений об образцовом поведении и само поведение. Семантическая память не разделена четко с моторной памятью. В памяти образы оседают в слитом состоянии, образуя так называемую эйдетическую память⁶⁸.

Коллективная память в древности структурируется воспоминаниями не об абстрактном божестве, его модусах и атрибуатах, а воспоминаниями о *gesta* богов; и, видимо, это не понятие о деяниях богов, а представление-чувство, характерное для эйдетиков. Поэтому архаическая надындивидуальная память аисторична (но это не мешает ей удерживать довольно длинные генеалогические цепочки сведений). В ритуально-обрядовой практике под воздействием сильного психического напряжения возникают особые образы, затем они связываются в такую картину мира, которая позволяла ориентироваться в мире людям родовой культуры. Многократно повторяясь, эти образы закреплялись в памяти в виде определенных мифологем.

На этом историческом этапе миф должен был представлять систему метафор, которые порождали в сознании цепочки смыслов, управляющих сознанием индивидов так, что они оказывались способными к координированным коллективным действиям. Материальные и нематериальные носители этих смыслов – тело, слово и память – не отделены жесткими границами друг от друга ни в действительности, ни в виртуальности сознания. Отдельные слова соединялись так, чтобы образовывать определенный ритм: слово переходило в телодвижение. Ритмизированная речь и кинетические реакции образовывали каркас памяти, без которых она не могла существовать. Воспоминания возвращали людям слово, сказанное богами в самом начале, *in principio*. Так замыкался круг ряда событий, происходящих во внутреннем и внешнем мире пер-

⁶⁷ Ср.: Эббингауз Т., Бэн А. Ассоциативная психология. М., 1998 ; Аткинсон Р. Человеческая память и процесс обучения. М., 1980.

⁶⁸ См. подробнее: Выгодский Л. С. История развития высших психологических функций.

вобытных людей. Эти миры не разделялись непроходимой границей, граница была проницаема: духи мертвых легко проникали сквозь нее в мир живых, создавая условия для формирования учений о метемпсихозе и трансгрессии душ.

Архаический тип психотехники основывается на недифференцированности психических актов и соответствующих им выразительных средств. Образы мифологического сознания и состоящая из них картина мира неотделимы от коллективных ритуальных практик. Поэтому «храмилище» этих образов может быть названо *ритуально-коллективной памятью*. Когда мы применяем термин «коллективная память», разумеется, мы не хотим сказать, что субъектом запоминания и припомнения является коллектив. Понятно, что у коллектива нет особого физического тела, внутри которого могли бы происходить физиологические процессы передачи сигналов по нейронным сетям.

Здесь нам важно подчеркнуть, что в архаический период информация о прошлом опыте сообщества хранится не только на материальных носителях; она хранится *внутри* коллектива и *самим* коллективом. Вещи, мифологические тексты, нормы и установления являются такими носителями информации о прошлом социального опыта. Механизм его трансляции неотделим от коллективного тела конкретного рода. Только конкретный коллектив способен разархивировать хранящуюся на этих носителях информацию. Она хранится на внешних носителях в сжатом, закодированном для индивидуального сознания виде и начинает оживать только в случае применения к ней «разархивирующего механизма» – соответствующего набора слов, ритма и жестов. Таким механизмом является ритуал, при отправлении которого возникает феномен понимания, связанный с видением образов, выступающих в качестве *мотивов* действия, или *смыслов*.

В 30-е годы прошлого века Б. Малиновский и Дж.С. Линкольн показали на материале этнографических исследований, что фигуры коллективных воспоминаний и архетипические образы, которые являются «реперными точками» для образования этих фигур, передаются от поколения к поколению по «каналам культуры». Введя принцип чисто культурной детерминации воспоминаний, эти ученые обосновали отказ от введенного К.Г. Юнгом понятия «коллективное бессознательное». Они сделали акцент на идее ритуальной детерминации способности коллективов к памятова-

нию и забвению: ритуал является «машиной архетипов». Машиной архетипов мы называем внешние по отношению к психике отдельного человека формальные средства, с помощью которых хранящиеся в культуре образы интериоризируются во внутренний мир человека в виде мыслительных схематизмов, паттернов сознания. Одной из таких машин является обрядовая практика⁶⁹.

Важнейшей особенностью обрядовой практики является радикальная интенсификация переживаний участников действия. Благодаря нарастающей интенсификации эмоций и чувств возникают символы группового единства. Символом группового единства мы называем общую для всех членов группы фигуру воспоминания, которая в свою очередь есть условие коммеморации, а также общего направления переживаний и мыслей. Для организации такого «коридора» переживаний и мыслей нужны чрезвычайно значимые события, порождающие яркие образы. Понятно, что далеко не все факты жизни коллектива и индивида подходят для кристаллизации вокруг них сильных переживаний, рождающих прообразы символов группового единства.

Несомненно, что таким фактом является факт смерти. Для архаических родовых культур – это факт смерти сородича. Сородич является значимым Другим. Объединение понятия *смерти* и понятия *значимого Другого* рождает образ Первопредка. На образ смерти в ритуале насылаются образы воображения, возникающие при отправлении тех или иных обрядовых действий. Образ Первопредка общеизначим для многочисленных поколений рода. Этот символ группового единства связывает поколения через общие воспоминания и выстраиваемые из них общие мировоззрение и мироощущение. Формируется определенный человеческий психотип.

Символ группового единства выступает условием поддержания длительности специфически человеческих состояний. Без аmplификации переживаний, осуществляемых ритуальной машиной,

⁶⁹ Здесь мы опираемся на концепт машины, разработанный в современной философии культуры, где «машина» определяется как система формальных (ритуальных) средств для поддержания специфически человеческих состояний – чувств, сочувствия, мышления, сознания. Ср.: «Мы любим, мы привязаны, имеем совесть – это чисто человеческие состояния – тогда, когда мы уже прошли через формообразующую машину» (Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 16). См. об этом подробнее: Можейко М. А. «Машины желания». С. 618–621.

образы биографической памяти начинают «засыхать» в условиях физического отсутствия умершего; после его захоронения они могут перестать волновать очень быстро, а это чревато десолидаризацией общественного организма и, следовательно, смертью членов рода в условиях неразвитого разделения труда. М.К. Мамардашвили, не будучи специалистом по обрядовым практикам, дал, тем не менее, глубокую философскую интерпретацию основной функции института плакальщиц на похоронах. Ритуальный плач не дает развеяться состоянию интенсивного переживания горя. М.К. Мамардашвили здесь проводит важную для нас мысль об отчуждении техники ритуала от ее носителей: сами плакальщицы могут поддерживать состояние горя у родственников без собственной эмоциональной включенности⁷⁰. Текст (технология) становится автономным посредником между прошлым опытом и переживанием, или пониманием ситуации в настоящем. В случае с ритуальным плачем это определенный ритм, тембр голоса, содержание текста плача. Однако нужно понимать, что на раннем архаическом этапе становления культуры такая автономия еще крайне неразвита и поэтому технический аспект не может быть осознан. Видимо, появление жречества является симптомом перехода к рефлексивному этапу ритуальных практик, а появление философских школ на Древнем Востоке и в Древней Греции знаменует собой появление уже достаточно развитой теоретической рефлексии.

С появлением письменности процесс эманципации формального момента памятования стремительно прогрессирует. Процесс отделения формы от ее первоначального психологического содержания сопровождается возникновением особых символических знаков, не связанных непосредственно с телесной практикой. Речь идет о знаках письменных текстов, осуществляющих суггестию посредством подключения фантазии читателя или слушателя без кинетического момента, присущего обрядовому действию. Такие символические знаки (символы) способны интенсивно воздействовать на сознание, выполняя функцию триггеров социально ценных состояний индивида и коллектива. Они обладают способностью мобилизовать мышление, запускать его моторику, направлять потоки мыслей в определенном направлении.

⁷⁰ Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 14–15.

Символы являются амплификаторами естественной способности нейронных сетей отдельного человека сохранять содержание прошлого опыта. Это происходит за счет коммуникации, когда символы раскрывают свое содержание. Есть все основания предполагать, что без амплификации индивидуальных мемориических способностей с помощью системы культурных средств индивидуальная способность памятования будет очень быстро угасать⁷¹.

Символы сохраняются культурной памятью общества и могут вызываться из прошлого с помощью перцептивных образов, связанных с каким-либо наличным психическим раздражителем. Так, триггер, присутствующий в настоящем, выводит из-за границы забвения образ, отсутствующий в настоящем. Если этот процесс осознается, то вызываемый из памяти образ распознается как образ прошлого, если же процессуальный характер воспоминания не осознается, то образ прошлого может восприниматься как образ настоящего. Так, например, ностальгию вызывает возникновение в индивидуальной памяти сильных образов культурной памяти группы; если эти образы обладают достаточной яркостью и конституируют так называемую «память-чувство», то возникает настойчивый психологический мотив присоединиться к жизни определенной группы во всей ее сложности (к речевой, природной, визуальной среде), но в ситуации невозможности такого всестороннего присоединения возникает эффект тоски без четкого объекта желания.

С перцептивными образами, в свою очередь, соединяются и образы воображения, направленные в будущее. Назовем это эффектом «сдвоенного переживания». Так создаются консолидированные композиты из *ретроспективных образов*, или образов памя-

⁷¹ Исследования, которые позволяют сделать такие выводы, начал Т. Рибо, выдвинувший гипотезу о социальной обусловленности способности запоминания. Гипотезу Т. Рибо подтвердил на социологическом и историческом материале М. Хальбвакс. Он ввел понятие «амнезия социального действия», доказывая, что индивиды, переходя из одной социальной среды в другую, в моменты перехода теряют свои прошлые «точки зрения памяти», воспоминания. Благодаря амнезии социального действия они это не осознают. См. подробнее: Рибо Т. Память в ее нормальном и болезненном состояниях. СПб., 1894 ; Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М., 2007 ; Halbwachs M. La topographie légendaire des l'vangeles en Terre Sainte. Paris, 1941 ; Idem. Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt, 1985.

ти, и проспективных образов, или образов политической фантазии. Визуальной основой этих композитов являются образы восприятия, которые условно могут быть названы *образами настоящего*. Образы, порождаемые эффектом «сдвоенного переживания», амплифицируют психические состояния и приподнимают человека над чисто природным, психофизиологическим модусом существования. Поэтому можно сказать, что формирование долгосрочных образов надындивидуальной памяти всегда связано с транссостояниями. Эти состояния достигались в результате педалирования эмоций в ритуальной практике.

В экстатической ситуации, провоцируемой особыми психотехническими приемами (круговые танцевальные движения, голод, принятие психотропных веществ и т. п.), все образы прошлого, настоящего и будущего настолько тесно сплетаются, что может возникнуть эффект визуализации или аудиализации образов «живого отдаленного прошлого», «потустороннего мира», «будущего», «вечности»⁷². Не следует отождествлять эффекты, возникающие в ритуале, с болезненными галлюцинациями. Определенные иллюзорные образы призваны выполнять важнейшую для человеческой жизни функцию, функцию идеала, тяги к выходу из мира имманентно-действительного к миру трансцендентно-возможного. Благодаря таким образам-тягам трансперсональные переживания конституируют архетипы сознания, откуда они продолжают осуществлять свое воздействие на мышление человека в виде мнемонических средств трансцендирования.

В «доисторический период» истории трансцендирование достигалось только в ритуально организованном трансе. В «осевое время», время перехода от *общества ритуальной когеренции к обществу идентичностей*, начинает доминировать не эмоционально-образная, а рационально-понятийная оснастка мышле-

⁷² Интересно, что многие греческие философы воспринимают мысли пластиически, погружаясь в видение мысли. Так, например, А.Ф. Лосев писал об «античном соматизме» как принципе всего философского мышления древних греков, а Р. Штайнер, опираясь на интуицию немецкого языка (на сходство слов «videre» и «wissen»), писал о том, что религиозно организованная форма мышления греков догомеровского периода обладала эффектом «ясновидения», при котором сфера идеального не заслоняла некое чистое бытие-само-по себе; и только с отходом греков от оргиастических практик связь с миром сверхчувственного осуществляется философами через идеи (см.: Хуземан Ф. Об образе и смысле смерти. М., 1997. С. 55).

ния⁷³. В этом случае архетипы как бы «прикрываются» рациональными схемами мышления, встраиваются в них в виде скрытых первых точек мыслительного процесса. Переходя в бессознательное, архетипические формы продолжают, наряду с осознаваемыми рационально смыслами, выполнять роль сил, влекущих человека в «иной мир».

Таким образом, можно сказать, что сознанию человека, начиная с мифологического периода истории, внутренне присущи механизмы трансцендирования. Поэтому происходит удвоение реальности за счет имплицитно присущей сознанию тяги, исходящей сначала от мифологического образа, а затем и от идеи Иного. Материально-идеальной системой средств осуществления процедур трансцендирования и удвоения реальности является вся система средств культуры, включая «помнящую культуру» (Я. Ассман).

Исторический анализ показывает, что такие метафоры и понятия, как «духи», «боги», «идеи», указывают на то, что особые образы надындивидуальной памяти мобилизуют мышление на поиск системы взаимосвязей между элементами реальности. Мобилизация мышления становится возможной благодаря тому, что интеллектуальные усилия индивида соединяются с усилиями прошлых поколений, результаты которых сохранились в надындивидуальной памяти. Мобилизационным потенциалом обладают особые образы памяти – это образы несчастий, катастрофических событий, то есть образы, в которые запрессована эмоционально возбуждающая информация.

Поэтому, например, информация, которую нужно транслировать по каналам надындивидуальной памяти, должна быть «упакована» в особые образы, генерирующие эмоционально окрашенный фон. Надындивидуальная память конституируется посредством эмоционально окрашенных образов и императивной речи. Как пишет О. Розеншток-Хюсси, «эта память включает в себя своеобразный отбор, осуществляемый группой, – отбор, который связан с определяющим опытом победы или поражения. Память отличается по своей функции как от литературы, так и от науки. Память

⁷³ Термины «общества ритуальной когеренции» и «общества идентичностей» мы заимствовали у Я. Ассмана. См.: Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. С. 72, 153–154.

использует другие средства, потому что она не относится к усилиям интеллекта как таковым»⁷⁴.

Надындивидуальная память служит ограничительной рамкой для процессов формирования индивидуальных образов мира и тем самым сплачивает коллектив, направляет процессы социализации в русло общих представлений о социальном порядке. Природа мышления предполагает продвижение человеческого существа к автономии. С одной стороны, это создает пятое квазизмерение реальности и за счет этого позволяет человеку лучше адаптироваться к окружающей среде: ведь возникает возможность разыгрывать – мысленно и на практике – множество сценариев поведения. Но, с другой стороны, индивидуализирующие программы поведения порождают разнобой поведенческих реакций, опасный для совместного группового проживания, так как это может привести к фрагментированию социального пространства. При этом нужно отметить, что единая социальная среда является необходимым условием выживания человека. Поэтому логично предположить, что в целях выживания должны быть выработаны двойственные механизмы, которые допускали бы одновременно и развитие тенденции к автоматизации мышления, и ограничивали бы ее едиными рамками (габитус, стиль мышления, дух времени). Если бы развитие индивидуального мышления не имело пределов, то мышление людей и их жизнедеятельность оказались бы в состоянии некогерентности друг к другу.

В архаический период сила, приводящая разнообразные программы к единству, представлялась особым верховным божеством, а ее отдельные аспекты – божествами низшего ранга. В условиях неразвитого разделения труда социальные отношения и структуры всеобщности «присутствуют в мышлении отдельного человека, образуя внутри эмпирического субъекта невидимый надындивидуальный субъект или *трансцендентальный субъект*. Так созданная и поддерживаемая насилием социальность проникает внутрь рассудка, мнящего себя автономным. Именно структуры трансцендентального субъекта репрезентируют то, что традиционно называется *рациональностью*, главная функция которой

⁷⁴ Розеншток-Хюсси О. Великие революции. Автобиография западного человека. С. 561.

состоит в обеспечении когерентности мышления (частичного самопрограммирования) и основанной на нем жизнедеятельности»⁷⁵. В этом смысле надындивидуальная память есть способность закреплять и сохранять обусловленные коммуникационным взаимодействием индивидов надындивидуальные структуры сознания, а с ними и общественный опыт. Ритуально-обрядовые практики дописьменной культуры предполагают полную эмоциональную включенность индивида в коллективное действие. Коллективная память архаического человека – это ритуальная память, «живая», память-чувство.

Первые исторические формы мышления и памяти выкристаллизовывались в ритуально-обрядовых практиках⁷⁶. Основной целью ритуала является преодоление факта смерти, ускользания значимой для человека реальности в небытие. Максимально значимой реальностью для человека родового общества является коллективное тело Рода, поэтому фундаментальная ценность – среда общения со всеми сородичами (живыми и «мертвыми»), невидимыми членами этого тела.

Без умерших тело Рода не целокупно⁷⁷. Формирование структур ритуальной надындивидуальной памяти идет рука об руку с заботой о мертвых⁷⁸. Факт смерти – социологический факт, а не факт природы⁷⁹. В человеческих коллективах умерший является составной частью не механической или физиологической, а социальной системы: он – сородич, родственник, то есть тот, чье

⁷⁵ Пигалев А. И. Призрачная реальность культуры: (Фетишизм и наглядность невидимого). С. 20–21.

⁷⁶ П.А. Флоренский указывает, что в семитских языках слова *припомнить, помнить* восходят к «призывать в культе» (Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. С. 193).

⁷⁷ «Тело рода» – это образующая специфическое символическое пространство (место) система общегрупповых символов, обладающих солидаризирующей силой.

⁷⁸ Существует обширная научная литература о том, что необходимость в прошлом и в памяти о нем возникает в связи с осознанием людьми смерти. См.: Death in Middle Ages / hrsg. H. Bruet, W. Verbeke) // Mediaevalia Lovanensis. Series I. Studia 9, Leuven, 48 ff ; Schmidt K. Memoria, Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. Münstersche Mittelalterschriften 48. München, 1984 ; Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого. М. ; СПб., 2000. С. 107–116.

⁷⁹ Семантика отличия смерти как социального факта от смерти как природного факта выражается в антониме умереть/сдохнуть. Животные сыхают в одиночестве, люди умирают на людях: «на миру и смерть красна».

присутствие необходимо членам рода, так как он – органичная часть (орган) единого родового тела. Поэтому смерть сородича порождает сильнейший шок разрыва, заставляя живых производить действие по оживлению умершего. Память о прошлом возникает как специфическое средство терапии последствий этого шока через оживление умерших в памяти. Смерть лежит в основе первичного опыта различия пространственно-временного континуума на «вчера» и «сегодня»; «время» и «вечность»; «здесь» и «там»; «в этом мире» и «в потустороннем мире». Различие отрезков времени (наше/иное) и пространства (наше/чужое), закрепление в памяти соответствующего ритма совершаются в ритуале воскрешения мертвых.

Память, будучи сама подчинена законам времени, одновременно противостоит времени и его движению. В архаике это свойство памяти тематизировалось с помощью концепта «плероматическое время», который мы встречаем в мифах «о вечном возвращении». Центральной темой мифологии вечного возвращения является возвращение в некое плероматическое время. Проникшие в плероматическое время приобретают бессмертие и вечную память. Интересно, что обретение вечной памяти связано с процессом воспоминания, а условием воспоминания является забвение⁸⁰. Забвение только на первый взгляд есть зло незнания, зло отпадения от вечной памяти. Если глубже проникнуть в смысловую структуру мифов о вечном возвращении, то выясняется, что для смертного существа процесс забывания является необходимым условием возвращения в плероматическое время: забывание посюстороннего мира – условие воспоминания потусторонней реальности. Таким образом, нужно различать забвение и забывание.

Надындивидуальная память обладает вполне реальным существованием. Она реально (потенциально) присутствует в сознании индивида в виде интенции, направленной на различные феномены культурной действительности, составляющие систему вещных и символических средств функционирования общества. Так реализуются ее важнейшие функции: социально-интегративная и информационно-селективная.

⁸⁰ Элиаде М. Аспекты мифа : пер. с фр. М., 1995. С. 120–124.

Надындивидуальная память обеспечивает на уровне индивидуального сознания интеграцию перцептивных образов, а на уровне коллективного – солидаризацию людей, целостность общественного организма. Эта форма памяти опосредует собой специфическую организацию человеческого опыта, выступая в качестве механизма селектирования опыта и превращения разрозненных данных индивидуального опыта в его общественную форму, в социально значимый опыт. Будучи трансцендентально-имманентным феноменом, надындивидуальная память выступает обязательным условием конституирования семиотической реальности, выполняя тем самым функцию обеспечения преодоления пространственной и временной конечности людей.

Глава 2

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ НАДИНДИВИДУАЛЬНОЙ ПАМЯТИ: ОТ МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ОБРАЗНОСТИ К ИНДИВИДУАЦИИ СУЩЕСТВОВАНИЯ

2.1. Мифологема памяти: две Мнемозины

Некое божество как будто снова
навело меня на одно воспоминание.

Платон. Филеб

В мифологических текстах культуры разных языковых сообществ зафиксированы представления о культурных универсалиях. В древнегреческих мифах о Мнемозине и Лете содержатся «народная теория» памяти (Дж. Лакофф), интуиции о том, что такое память и какие процессы с ней связаны. Наш анализ истории древнегреческой мифологемы памяти и забвения показал, что эволюция идеи памяти прошла два этапа⁸¹. Первый, архаический, этап связан с формированием на территории Балканского полуострова и островов Эгейского моря конгломерата культур, получившего название Минойской цивилизации. На этой раннемифологической стадии истории Греции между сферой антропного и неантропного еще не проводится непреодолимая граница. Мнемозина и Лета почитались как титаниды; они оли-

⁸¹ Впервые эта идея возникла у нас при знакомстве с идеями известного историка и культуролога Ж.-П. Вернана. См.: Vernant J.-P. Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique. Paris, 1965. P. 75–76.

четворяли стихийность, спонтанную силу памяти (так называемая «живая память»). Память в это время трактуется как божественная сила, которая внушается человеческому существу богами и может быть отнята ими в любой момент. Мнемозина и ее сестра Лета родились от брака космических первостиший – Урана и Геи.

Переход к следующему историческому этапу концептуализации надындивидуальной памяти связан с таким важнейшим историческим событием, как переход «от мифа к логосу», которое применительно к нашей теме может быть сведено к двум моментам. Первый момент связан с формированием так называемого «олимпийского» пантеона богов и превращением Мнемозины в жену Зевса, а второй – с трансформацией греческой культуры из устной культуры в культуру письменного типа и переходом от «живой памяти» к памяти опосредованной письменным текстом.

Вторжение на побережье Эгейского моря во втором тысячелетии до н. э. индоевропейских воинов открыло путь к перестройке религиозного мировоззрения населения Балканского полуострова. Осев на этой территории, племена индоевропейцев постепенно интегрировались в существующую систему политической власти аборигенов. Интеграция стала возможной потому, что пантеон богов индоевропейских племен, возглавляемый богом неба Зевсом, был объединен с богами Минойской цивилизации: олимпийские боги взяли в жены богинь аборигенов. В результате возник сплав архаического мифологического наследия родового общества и гражданской религии обществ полисного типа, основанный на религиозном синкретизме и политическом компромиссе. Этот сплав и получил название «олимпийского пантеона».

Для нашего исследования особый интерес представляет тот факт, что возникшая в этот период мифологическая картина мира была крайне противоречива и поэтому с большим трудомправлялась с ролью социокультурного интегратора. Ей постоянно угрожал распад. В классическую эпоху открыто столкнулись две религиозно-мифологических традиции: аполлоническая и дionисийская. Первая была представлена гражданской религией греков – городскими обрядами, посвященными главнейшим олимпийским божествам. Дионисийская традиция опиралась на мистерии, обрядность которых восходила к древнейшим слоям греческой мифологии. Противоречивое сосуществование этих двух традиций привело к появлению в Древней Греции философии.

Под воздействием обострившегося противостояния аполлонической и дионаисийской линий развития древнегреческой культуры мифология приобрела беспрецедентную подвижность, которая вызвала сомнение в религиозных истинах. В определенный момент это сомнение, вкупе с pragматическим характером мышления интеллектуалов торговых провинций Эллады, стало причиной трансформации феномена мудрости в феномен философии. Мудрецы стали любителями мудрости, а греческое мышление приобрело аналитический характер. Обладающая этим типом мышления греческая элита теперь смогла проблематизировать свое собственное мировоззрение. Это предоставляло возможности для создания нового, более прочного общеэлладского мировоззрения: философия была способна взять на себя роль консолидирующей идеологии. С другой стороны, возникли новые причины распада – десакрализация традиционной мифологии и индивидуализация жизненных стратегий, которые несло с собой философское рефлексивное сознание. Постоянно грозящий греческому обществу идеологический кризис и связанный с ним распад государства заставил греческих поэтов и философов постгомеровского периода сконцентрироваться на теме вторжения иррационального в рациональное⁸².

Другим важнейшим фактором эволюции мифологического греческого мышления было превращение греческой культуры в культуру письменного типа. Ряд исследователей не без основания считает, что письмо является одной из основных причин рождения философии⁸³. Появление письменного типа культуры влечет за собой концепт *посредника*. Этот концепт имеет особое значение при оформлении античной метафизики памяти: теория индивидуальной и Мировой души является следствием концептуализации темы посредничества. Архаический греческий миф оперирует знанием о психологических состояниях человека, но они еще не отделены от действия неантропных сил. В соответствии с этим нет представления об индивидуальности или личности, индивидуальной душе и памяти. В этот период начинают складываться представления об индивидуальной душе.

⁸² Об этом подробнее: Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000.

⁸³ Havelock E. Preface to Plato. Cambridge, 1963 ; Idem. The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences. Princeton, 1982 ; Szlezák Th. A. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Berlin, 1985.

Наиболее важным моментом для нашего исследования является то обстоятельство, что первая форма надындивидуальной памяти с наступлением «осевого времени», когда происходит переход от *общества обрядовой когерентности к обществу идентичностей*, уже не может эффективно выполнять функцию социокультурного интегратора. Теперь когерентность индивидуального опыта и общей жизнедеятельности обеспечивается не только в мифо-ритуальной практике, но и в более сложноустроенной машине культуры, основанной на создании и толковании корпуса письменных текстов. Письменная культура, письменная солидарность уже требуют специалистов-толкователей, которые включены в процессы социальной и психологической интеграции⁸⁴. Другими словами, когда потребовалась сложная система культурного опосредования, на роль основного элемента такой системы начинает претендовать письменный текст.

Переход от устного к письменному типу культуры оказал революционное воздействие на всю систему человеческой жизнедеятельности, включая тип рациональности, мышления и коллективной памяти⁸⁵. Появление письма влечет за собой рациональный стиль мышления, появление слоя людей, профессионально занятых рефлексией, а также создает условия для выявления различий между индивидуальным и надындивидуальным уровнями памяти. Появление слоя людей, занятых интеллектуальным трудом, было следствием распада того типа социальных связей, который был характерен для общества «обрядовой когерентности». Речь идет о связях, возникающих благодаря постоянной личной включенности индивидов в групповую деятельность. Повторяющийся характер и устойчивая форма такой деятельности ограничивали память ее ритуально-мифологической формой, для которой характерна опора на мифологические образы сил природного и социального порядка.

⁸⁴ Подробнее об этом см.: Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. С. 14–17.

⁸⁵ В современной литературе по истории идей письмо трактуется как основная причина рождения теоретического мышления, которое легло в основу двух основных способов интегрирования культур, втянутых в водоворот «осевого» времени – религии и философии. См.: Goody J. The Logic of Writing and the Organization of Society. Cambridge, 1986 ; Havelock E. A. Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution. Wenheim, 1990 ; Ong W. J. Orality and Literacy. The Technologizing of the Word. L., 1982. P. 25–50 ; Idem. Writing is a y That Restructures Thought // Written Word / hrsg. G. Baumann. Oxford, 1986.

Тип культуры, который основывался на ритуальной мифологической памяти и соответствующей ей психотехнике, уступает место другому типу организации социального и культурного пространства. Гомер и Гесиод олицетворяют собой новую интеллектуальную элиту, для которой характерно иное, нежели для архаичных греков, отношение к богам. Боги Гомера и Гесиода явно более разумны и «индивидуалистичны», чем боги архаики. В деле открытия истины теперь следует полагаться не на Диониса, с которым был связан феномен коллективного медиумизма, а на Апполона – бога индивидуального медиумизма⁸⁶.

Боги архаической Греции были вытеснены из активного слоя культурной памяти. Они переместились в за-бытие греческой культуры, то есть соответствующие им мобилизующие смыслы (которые детерминировали определенный тип мышления и модели поведения) были вытеснены в бессознательное надындивидуальной памяти Греции, продолжая оказывать опосредованное влияние на традицию. Особый интерес для нас представляет факт вытеснения культурами Зевса Олимпийского и богини Геры культов архаических божеств Хроноса и Геи. Вместе с ними изменились и представления о Мнемозине – божестве памяти.

Сведения о первом этапе развития греческой мифологии, о титанической ипостаси Мнемозины, дошли до нас через орфические и пифагорейские гимны⁸⁷. И хотя орфико-пифагорейская трактовка проблемы памяти относится уже к позднему периоду становления мифологии, в пифагореизме слышны отголоски древних представлений о памяти. Миѳ о рождении титаниды Мнемозины от брака Геи и Урана относится к доолимпийскому пласту древнегреческой мифологии, когда Мнемозину почитали как титаниду, дочь Неба-Урана и Земли-Геи. Уран и Гея – олицетворение изначальных космических стихий, стихии единства и стихии разделения. Гея соотносится пифагорейцами с понятием метафизической Двоицы, а Уран – с принципом единства.

Олицетворяемые Двоицей силы противоречия привели к убийству Никты – первоначального неразделенного в себе целого и сотворению космоса. Однако космос – это мир, в котором есть место людям. Космос несет на себе печать зла, смерти и разделения. Эти свой-

⁸⁶ См.: Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. С. 100.

⁸⁷ Кроме того, сюжет о Мнемозине встречается в «Теогонии» Гесиода, здесь Мнемозина представлена как дочь Зевса и мать муз.

ства космоса воплощены в людях – в индивидуальной смертности человеческих существ и в разрушаемости коллективных связей.

Смерть Никты, совпадающая с рождением Урана от Геи, символизирует первое разделение ликов Единого. Референтом этого архетипического мифологического сюжета является осознание людьми некоторых отличий сферы природы от сферы культуры. Нужно отметить, что разделение этих сфер лежит в начале любой теоретической рефлексии. Природа и культура стоят за дуализмом мифологемы Кроноса (времени как вместилища мира становления) и понятия вечности как некоего плероматического времени, а также связанных с ними образов двух мифических сестер – Леты и Мнемозины. С появлением философского языка эти мифологемы трансформируются в философские понятия «целое и часть», «бытие» и «становление», «память и забвение».

Убийство Кроносом Урана с согласия Геи указывает на второй этап процесса осмыслиения факта дифференциации культурной и природной сфер. На этом этапе природное и культурное начинают делиться сами в себе под контролем космической разумности (Нус). Богатая на персонажи и сюжеты греческая мифология свидетельствует о стремлении греков решить проблему недостаточности объяснительного потенциала мифа: они стремились как можно детальнее структурировать реальность с помощью увеличения числа богов и типов отношений между ними. Цель закрепления имен богов и мифологических существ за сегментами культурной сферы и типами отношений между ними – контроль над поведением природной и социальной стихий⁸⁸.

В орфико-пифагорейской теории Мнемозина и Лета – олицетворение космических принципов единства и разделения в сфере сознания. Здесь для нас важно, что тема памяти в греческой архаической мысли тесно связана с представлениями о силах, превосходящих силы индивидуальной души. Эта связь памяти с уровнем надиндивидуального, космического сознания сохраняется на протяжении всей истории античного мышления⁸⁹. Например, Гомер не знает никаких изолированных предметов и героев. У Эмпедокла появление индивидуально-

⁸⁸ Этот прием был перенят римлянами. По мнению немецкого филолога Г. Узенера, огромное количество римских божеств и богов объясняется тем, что римляне старались детальнейшим образом расчленить все пространство города и всю временную последовательность на мельчайшие отрезки в целях тотального ритуального контроля (см.: Шкуратов В. А. Историческая психология. Ростов н/Д, 1994. С. 143–147).

⁸⁹ Родзинский Д. Л. Сознание античного мудреца. М., 2003. С. 140–305.

ти из хаоса трактуется как грех, требующий сурового наказания⁹⁰. Платон рассматривает частное только сквозь призму онтологической проблемы общего. И только у софистов и в учении о «чувствующей душе» Аристотеля память приобретет вид индивидуальной психической силы.

В философии орфиков и пиthagорейцев общефилософские понятия «разделение», «множественность» рассматриваются сквозь призму этики. Они проявляют особый интерес к проблеме гармонизации частей целого. Все это, на наш взгляд, явно указывает на то, что греческая философия в эпоху распада родового строя претендовала на роль нового социального интегратора. Эта эпоха, конечно, началась задолго до возникновения орфической и пиthagорейской общин; те лишь открыли своими текстами этап рефлексивного отношения к этой проблеме, остававшейся злободневной на протяжении всей древнегреческой истории.

Мнемозину сопровождает ее сестра Лета, дочь богини раздоров Эриды. Эрида и Лета разрушают, а Мнемозина соединяет разрывы. Эти сюжеты указывают на осознание того, что память избирательна, что в ее функции входит не только сохранение образов, но и их сепарация. В классический период забвению будут приписывать два взаимодополнительных аспекта: с его помощью осуществляется как *деструкция*, так и *переструктурирование* содержания сознания⁹¹.

Еще одна ипостась Мнемозины-титаниды – Великая богиня. Великая богиня, сестра Изиды и Артемиды, олицетворяет эмоциональные и ментальные связи между миром живых и миром мертвых. Мнемозина как Великая богиня имеет самое непосредственное отношение к порождению мнемонической связи с предками. В этом смысле она тесно связана с феноменом ритуала воскрешения предков. На стадии слияния ритуала и телесных практик такая память является памятью-пафосом, или так называемой «живой памятью»⁹². Память-

⁹⁰ Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. Кн. 2. М., 1994. С. 308, 312.

⁹¹ О позитивном аспекте забвения говорит Плотин: «добрая душа забывчива» (Эннеады, IV 3, 32, 13).

⁹² Для нас представляет определенный интерес содержание термина «παθοζ». «Παθοζ» (πάσχειν) – «все, что происходит на небе», «претерпевание» (Вейсман А. Д. Грекско-русский словарь : reprint 5-го изд. 1899 г. М., 1991. С. 919). Это значение указывает на пассивность того, кто оказывается подвержен пафосу, и на активность сакральных сил, что вполне соответствует характеру коллективного ритуального действия.

пафос не является индивидуальным аффектом, это – некое «коллективное чувство», то есть эффект сочувствия, эмпатии участников ритуального действия.

Прямое указание на теснейшую связь памяти и обряда встречаем у Павсания, который, опираясь на свидетельства очень древних источников, повествует о том, что От и Эфиальт ввели культ трех Муз: Мелеты, Мнемы и Айды. Объединение памяти (Мнема), опыта (Мелета) и поэтической речи (Айда) в одну группу указывает на то, что память и опыт мыслились как производные от особой системы ритмизации движений тел, достигаемой в ритуально-обрядовой практике. Действительно, запоминание у архаического человека происходит в результате крайней психологической захваченности определенными образами. В силу своей интенсивности они закрепляются и в коллективной памяти.

Ритмический, когнитивный и мнемологический аспекты еще не разделяются в сознании древних людей, как не отделяется порядок танца, космоса и человека⁹³. В танце и песне непрерывно ткется ткань культуры в соответствии с космическим планом, подобно тому как мойра непрерывно сучит нить жизни людей и богов. Пока движение смыслов внутри общественного организма имеет замкнутый характер, кажется, что память неподвластна разлагающему влиянию времени, она атрибутируется Бечности, Космосу. Забывчивым может быть только отдельный человек, коллектив же ничего не забывает, конечно, до тех пор, пока живы духи предков. Порядок, ум и память слиты до неразличимости – все это Мнемозина. Показательно, что Мнемозину отождествляли с океанидой Метидой (Метис), богиней, олицетворяющей спонтанность мысли, женский аспект мудрости⁹⁴.

Второй этап эволюции мифологемы памяти соответствует классической эпохе. В эту эпоху Мнемозине-титаниде перестали возводить алтари. Теперь алтари посвящаются другой ипостаси этой богини – жене Зевса Олимпийского и матери муз. Перемещение

⁹³ Лосев А. Ф. Эстетика хороводов в «Законах Платона» // Античность и современность. К 80-летию Ф.А. Петровского. М., 1972. С. 133–152.

⁹⁴ Ее инкарнация Афина олицетворяла внутреннюю («внутриутробную») мысль, сокровенное иррациональное знание, интуитивное знание о прошлой и грядущей части всего происходящего, а ее муж Зевс олицетворял мужское организующее начало мышления (см.: Мифы народов мира. М., 1992. Т. 2. С. 149).

акцента с образа титаниды на образ «второй половины» Зевса было обусловлено изменением психической организации сознания древних греков. Новая модификация психотехники продолжала опираться на мифологическую картину мира, но это уже был постгомеровский миф. Структурно новая модель сознания и памяти отличалась более развитым планом индивидуального и рационального уровней мышления, что было связано со специфическими условиями, возникшими на территории Древней Греции. К таким условиям, помимо «очагового» характера расселенческо-поселенческой структуры, относится возникновение феномена «схолэ» и секуляризация религиозного ритуала. Все это постепенно привело к рационализации картины мира.

Знаковым событием на пути формирования рациональной картины мира было утверждение в Греции культа Зевса Олимпийского. Зевс Олимпийский – бог разумного космического порядка, соотносимого с логикой риторических выступлений на агоре. Владение логичной убедительной речью становится необходимым условием для отправления демократических процедур гражданами полиса. Ж.-П. Вернан пишет, что в этот период Власть и Сила (*Kratos* и *Bia*), олицетворявшие то абсолютное, неодолимое и иррациональное, что несло в себе могущество архаического образа Зевса, уступают место Закону (*Nomos*) ⁹⁵.

В классический период образ Мнемозины начинает ассоциироваться не со стихийным началом космоса, а с принципом разумного миропорядка. Память теперь трактуется не только в онто-космологическом, но и в психотехническом смысле. В олимпийской религии Мнемозина олицетворяет разумную целесообразность жизни. Миф о Мнемозине подвергся рационализации вместе с возникновением нового социального порядка – полисной организации ⁹⁶. Структурный момент памяти осмысливается не столько как интуитивное схватывание прошлого в ритуальной практике, сколько как мыслительная процедура, требующая *досуга* (схолэ) – времени, свободного от ритуала. Поэтому на первый план выходит сюжет о рождении Мнемозиной муз ⁹⁷.

⁹⁵ Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 107.

⁹⁶ Ср.: Там же. С. 126–157.

⁹⁷ Древнегреческое слово «музы» означает *мыслящие и памятующие*. Ср.: лат. *«memini»* – мыслю и вспоминаю.

Теперь и образ Леты начинает трактоваться не так однозначно, как в архаике: если в раннемифологических представлениях феномен забвения и олицетворявшее его божество наделялись негативными смыслами и ассоциировались с деструктивными тенденциями (с уничтожением следа), то теперь забвение наделяется и положительным значением. Так, у Гесиода читаем: «Их родила Мнемозина, царица высот Элевфера, чтоб улетали заботы и беды душа забывала... Голосами прелестными музы песни поют о законах, которые всем управляют»⁹⁸. Из этих строк ясно, что врачевание музами души связывается не только с разумностью, но и с забвением. Забвение здесь выступает как один из моментов процесса мышления, который воплощают музы (мыслящие). Забвение – это сила, помогающая памяти отсепарировать информацию в целях очищения мышления от приносящих страдание образов. Забвение – необходимый элемент цепи познания, так как познание возможно лишь там, где есть лакуны, разрывы целостности.

С появлением письменности в Греции создались условия для рефлексии. В архаическом обществе устной коммуникации аэд погружает слушателя в мир архетипических образов⁹⁹. Память в этом случае действует, опираясь на воображение, которое оперирует сакральными символами, магическими формулами, то есть образами, возникающими в обрядово-ритуальной практике. Дописьменная технология сохранения прошлого опирается на живую визуальную память. Видимо, она, подобно легендарной «золотой цепи Гомера», оставляет ощущение непосредственного общения с умершими.

Итак, мы выявили, что мифологема памяти обнаруживает свою смысловую амбивалентность. Понятием «вспоминать» обозначается упорядочивающий момент мироздания, а понятием «забывать» – момент нарушения упорядоченности, меонический аспект сущего. Раннемифологическое сознание, в основе которого лежит устный тип коммуникации, тесно связывает феномен памяти с коллективным ритуальным действием. Только в ритуальном действии человек обретает память, так

⁹⁸ Гесиод. Теогония / пер. В. В. Вересаева // Эллинские поэты. М., 1963.

⁹⁹ В архаический период ямб, хорей, анапест и пэн являются не только стихотворными размерами, но и видами танцев.

как еще не сформирована психотехника, позволяющая индивидуальной памяти работать в автономном режиме. Симптомом того, что такая психотехника уже сформировалась, будет наличие рефлексивного уровня сознания.

Рефлексивный уровень обеспечивает самотождество индивидуализированной человеческой личности, тогда как самотождество коллективной личности может обеспечиваться и без рефлексии – например, за счет следования нормативным предписаниям обычая. Феномен письменности, с одной стороны, способствует разрушению нерефлексивной модели самотождества личности, а с другой – закладывает основания для формирования новой модели самотождества общественного организма. Только теперь эти связи между частями целого (общественного организма) будут проходить через отдельные личности. В связи с этим возникает особая проблема – *проблема идентичности*. Суть этой проблемы состоит в приведении в соответствие даваемой коллективом и закрепленной в коллективной памяти интерпретации реальности с той коррекцией традиционной картины мира, которая возникает в результате индивидуального понимания, детерминированного способностью рефлексии.

С переходом от общества ритуальной когерентности к обществу идентичностей способность памяти начинает связываться в сознании людей не только с практической деятельностью, но и с теми видами деятельности, которые формируются на досуге. В этих условиях миф о Мнемозине становится мифом об интегрирующих свойствах памяти. Теперь это уже не дописьменная ритуально-мифологическая модель памяти, в которой образы памяти возникают на гребне психической экзальтации. Это модель памяти, включающая в себя как возможности «живой памяти», носителем которой является тело, ритм танца и устного слова, так и возможности «внешней» памяти, возникающей благодаря письменному слову и умению читать.

В это же время происходит переход к «дисциплинированному мышлению». Он означал замену мифологического дoreфлексивного типа мышления и самосознания греческого общества новым теоретическим типом мышления, который начал вырабатываться в философских школах Древней Греции. Это была крайне актуальная задача, от ее решения зависело буду-

щее греческой модели социокультурной целостности, которая в постгомеровский период была поставлена под угрозу¹⁰⁰.

Мнемологическим аспектом проблемы перехода от общества обрядовой когерентности к обществу идентичностей является задача формирования нового алгоритма управления процессами запоминания и вытеснения информации из активной памяти грека. В архаический период запоминание и забывание достигались за счет ритма когнитивных процессов, задаваемых традицией. Для воспроизведения традиционного ритма почти не требовалось усилий со стороны рефлексивного мышления, само участие в ритуальной практике обеспечивало сепарацию нужных образов и смысловую ориентацию. Уже перед пиthagорейцами встает в полный рост задача построения такой ритуальной «машины», которая бы включала элементы осознания самого способа запоминания и забывания, мемотехники как метода и как методологии мышления.

Новой формой мышления становится философия. Философия в интересующем нас аспекте является практикой выработки общегрупповых смыслов, которые способны обеспечить интегративную функцию для индивидуальной психики и общественного сознания. Носятелями смыслов являются образы. Среди множества образов, постоянно атакующих сознание людей, есть образы, обеспечивающие интегративную функцию, и образы, препятствующие культурной, социальной, психологической интеграции. Проблематика философии памяти уже у пиthagорейцев вращается вокруг вопроса о критериях различия истинных и ложных образов сознания. Эта проблема надолго станет центральной проблемой всех метафизических теорий памяти.

В мышлении человека дописменной культуры метафоры и символические образы слиты: и те, и другие являются чувственными образами. С помощью чувственного образа оформляется перцептивный слой сознания, слой памяти и слой фантазии. Поэтому факт доминирования в структуре архаического сознания образов чувственного типа порождает эйдетическую память, в которой образы фантазии, перцептивные образы и образы памяти наслаждаются друг на друга и становятся неразличимы, превращаются, как говорит А. Бергсон, в «композиты» об-

¹⁰⁰ Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. С. 279–316 ; Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. С. 89–102 ; Morrison J. S. Pythagoras of Samos // Classical Quarterly. 1956. 50. Р. 152–156.

разов. Смешанная природа этих композитов обуславливает синкетизм реальности, в которой живет человек архаики. Эту реальность отличает взаимопроницаемость ее пространственных и темпоральных слоев, когда границы между настоящим, прошлым и будущим, между чувственным и сверхчувственным проницаемы и текучи. В мифологии это обстоятельство выражается в мотиве множества всевозможных посредников, которые легко проникают из одного космического слоя в другой: это – демоны, ангелы, гении и т. п. Одним из таких посредников является душа. Гилозоизм – выражение этого синкетизма раннемифологического мышления.

Представление о том, что в теле человека содержится душа, не является ни следствием неразвитости мышления, ни порождением фантазии. Душа – это метафора для указания на зависимость индивидуальной психики от системы отношений, в которую он включен актом своего рождения. Структуры и функции исторически и культурно обусловлены. Например, подросток становится взрослым, когда сложились социальные условия для его взросления: когда от него ждут взрослости; если же этих условий нет, то взрослость не наступает; половозрелость и формально-возрастное совершенноматеринство не могут обеспечить полноты взросления.

Механизм функционирования памяти также только в малой степени обусловлен физиологической основой, в основном же процессы припомнения и воспоминания имеют дело с содержанием и структурой знаково-символической сферы. Мифологичное мышление не является ни нелогичным, ни до-логичным; как и в любом мышлении, в нем присутствует рефлексия над процессами внешней и внутренней стороны человеческой жизнедеятельности.

Мир делится на внешний и внутренний. Внешний мир – это природное окружение первобытного общества (куда входят и другие роды), а внутренний мир – это члены коллективного социального тела. В определенный момент истории в качестве внутреннего мира будет осознан не только мир отношений между членами общества, но и внутренний мир отдельного человека. Что же должно было произойти, чтобы это случилось? Видимо, дал сбой механизм установления мира между людьми. Солидаризирующий механизм родового общества стал неадекватен изменившимся условиям, и в первую очередь, дифференциации труда и социальной структуры, а также изменившейся численности населения территории, которая в политической фантазии элит теперь мыслилась как единая.

Итак, возникновение идеи индивидуальной памяти связано с утратой мифологическим мышлением и религиозно-ритуальной формой культуры роли социального интегратора, инструмента, конституирующего мир внутри сообществ. А с отделением физического труда от умственного происходит отделение мышления от действия. Все это создает условия для того, чтобы люди могли взглянуть на феномен памяти как на аспект взаимодействия информации и пространства. Знаменитый среди мнемоников рассказ Симонида Кеосского о том, что он запомнил сидящих людей, соотнося их образы с локализацией их тел в пространстве, свидетельствует о том, что память мыслится в античную эпоху уже как нечто внешнее «местам памяти», как индивидуальная способность запоминать и забывать¹⁰¹. Появление понятия мнемотехники говорит об осознании того факта, что память – это свойство не только коллектива, но и индивидуального сознания.

Такое осознание становится возможным в условиях разделения труда, а также вследствие выделения некоторых видов деятельности из сферы ритуала. Появление в Древней Греции текстов о принципах мнемотехники отражает сформировавшуюся практику запоминания вне ритуала, что стало основой для появления представлений о существовании индивидуальной души в этот период.

Во времена Платона наличие индивидуальной души уже не ставилось под сомнение. Правда, Платон с осуждением относится к мнемотехнике, видя в ней «порчу памяти». Здесь важно то, что Платон уже вполне признавал наличие индивидуальной души и памяти, хотя и отказывал им в возможности достигать истинного познания. Он отказывал индивидуальной душе в бессмертии, атрибутируя его только умной части души¹⁰². Платон продолжает холистическую линию мифологического сознания: он создает учение о диалектическом взаимодействии двух душ – индивидуальной и Мировой души, а также учение об анамнезисе как процедуре взаимодействия этих двух типов души. Альтернативную теорию памяти, основанную на отрицании идеи Мировой души и апологии индивидуальной души («чувствующей души»), создаст Аристотель, который «натурализует анамнезис Платона» (П. Рикер)¹⁰³.

¹⁰¹ Blum H. Die antike Mnemotechnik. Hildesheim, 1969. S. 41–46.

¹⁰² Бобров Е. А. Психологические воззрения древнегреческих философов. Варшава, 1910. С. 45–46.

¹⁰³ Рикер П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 51.

2.2. Смерть и память: кризис полиса и идея анамнезиса Платона

Философия – это область, где постоянно рыщет смерть.

M. Фуко

«Я открыл, что Сократ и Платон явились как симптомы упадка Греции, как орудие ее разложения», – пишет Ф. Ницше, указывая на очень важное для нашей темы обстоятельство: на то, что возникновение классической греческой метафизики совпало с кризисом полиса¹⁰⁴. Мы, со своей стороны, зададимся вопросом: как связан кризис полиса и появление первой философско-теоретической концепции надындивидуальной памяти.

За интересом Платона к проблеме надындивидуального измерения памяти угадывается тревога утраты единства той социокультурной целостности полисного типа, в которую он был включен¹⁰⁵. Как известно, он возлагал большие надежды на возвращение к традиционным устоям древнегреческой культуры. Традиция для него – не мертвая буква, не консервация существующего социального или культурного порядка. Традиция – это знание, которое нужно вспомнить, обнаружить в самой сердцевине бытия, в мышлении. Полисное общество утратило самосознание, перестало себя понимать. Утратить самосознание – значит, по Платону, потерять память, забыть, начать движение в *за-бытие*, то есть за границу истинного бытия. Также как Сократ отказывается от иммиграции, предпочитая смерть в полисе жизни за его границами, так и Платон отдает

¹⁰⁴ Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствовать с молотом // Соч. : в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 563.

¹⁰⁵ Это обстоятельство неоднократно отмечалось и отечественными, и зарубежными исследователями. См.: Лосев А. Ф. Античная философия истории. М., 1977 ; Соловьев Вл. Жизненная драма Платона // Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. Т. 2. М., 1988 ; Боннар А. Греческая цивилизация. От Эврипида до Александрии. М., 1992. С. 104–121 ; Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995. С. 18–38 ; Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. С. 298–320.

предпочтение травмирующей истине о смертельной болезни полиса перед усыпляющей сознание кажимостью вещей.

В ситуации стремительной утраты единства и целостности греческого мира возникает насущная необходимость восстановления единства. Но в классической Греции это уже не может быть сделано с помощью традиционных ритуальных средств. Поэтому философия берет на себя бремя осознания новых исторических реалий и начинает претендовать на роль основного средства самосознания античной культуры. Философия становится новым средством получения знания о природе целого (космоса) и механизме взаимодействия с ним его частей (существ).

Проблема целого и части становится основной проблемой философии в кризисные эпохи, когда распадается социально-культурная целостность определенного вида и с ней умирает определенный стиль мышления. В такой ситуации объективно необходим мыслитель, способный выдвинуть новый стиль. Это – неординарная задача, ведь люди кровно связаны со стилем мышления своей эпохи. И только в силу особого дара можно увидеть логики иных культур и иных эпох, которые от мыслителей благополучных времен скрыты завесой мнимой упорядоченности явлений и событий. Системный кризис является условием проявления того, что раньше не было видно и не могло быть осознано.

Однако даже кризиса всей системы культуры недостаточно для возникновения той особой точки зрения, *sub specie aeternitatis*, с помощью которой становятся видны иные логики; нужно чтобы были выполнены как минимум еще два условия: экзистенциальная захваченность мыслителя ситуацией кризиса и неординарная способность к трансцендированию, к выходу за пределы своего наличного существования. Речь идет о ситуации, когда мировоззренческий общественный кризис переходит в экзистенциальный кризис конкретной личности. Это случается во времена, когда умирает группа (социальная, этнонациональная, религиозная), с которой идентифицирует себя мыслитель. Разрушение основ культуры создает условия утраты идентичности, но вместе с тем это предоставляет особые возможности – можно увидеть иные логики, иные формы сознательной жизни. Эти иные формы сознания созерцаются в

двух режимах – синхронном и диахронном. В диахронной перспективе иной формой сознания являются структуры сознания людей отдаленного прошлого своего культурного ареала, а синхронной – сознание людей других культур.

Кроме того, ситуация системного кризиса заставляет мыслить системно. Метафизический подход, разработанный греческими философами классического периода, возникает как попытка оформления системной мысли. Метафизика рассматривает мир (миры) как разделенное в себе единство, то есть как систему отношений между частями целого. Систематическая философия во время кризиса по необходимости носит спекулятивный характер, так как система знания в этой ситуации может быть выстроена только «сверху». Невозможно прийти к истине «снизу», так как «нижние» миры вошли в режим окончательного распада и смешения элементов.

Метафизический путь к истине «сверху» предполагает поиск источника первопринципов «по ту сторону» бытия вещей – в мире идеальных сущностей. Источник первопринципов, вечность располагается «вне времени» и «за пространством». Вечность – это плероматическое время; оно имеет множество имен: «вечное прошлое», «время истоков» и т. п. Главное здесь, что в плероматическое время можно вернуться через обращение к прошлому, к Прапамяти. Модус настоящего связывается античными философами не с истиной, а с иллюзорностью чувственного восприятия¹⁰⁶.

Онтология для метафизика – это наука о проявлении в разуме внераумных оснований космоса. Метафизик сначала созерцает первопринципы, а затем уже на основе этого видения выводит знание (ведение) онтологических принципов, вторичных по своему происхождению. Онтологический взгляд космичен, тогда как метафизика свехкосмична. Понятия «бытие» и «ничто» указывают на два различных уровня аспекта реальности

¹⁰⁶ Древнегреческие боги – это боги небес, боги пространства. Поэтому древнегреческая философия может быть охарактеризована как поиск истинно сущего (Бога) в сфере абстрактного мышления. Перенесение источника истинно сущего в будущее возникнет только в платонической традиции под влиянием христианского учения, где важным аспектом веры является вера в «Бога грядущего». Это создает, наряду с пространственной ориентацией, ориентацию и на темпоральную трактовку сущего (см. об этом подробнее: Rosenstock-Huessy E. Soziologie II: Die Vollzahl der Zeitn. Stuttgart, 1958. S. 514).

сти: понятие бытия отсылает нас к онтологическому слою, к реальности сущего, а второе понятие – к метафизическому уровню.

Социокультурной предпосылкой рождения метафизики является стремление философов легитимировать высокую социальную престижность теоретического знания, которое должно конституироваться через логическое и практическое обоснование тезиса о существовании истины как развернутого и инструментального знания о механизме воздействия идей, как элементов структуры бытия на поведение людей.

Интерес Платона к догомеровскому периоду греческой истории – к мифу, пифагореизму как иным историческим типам мировоззрения – был связан с его поисками средств спасения той формы социальности и того способа мышления, которые сложились в древнегреческом полисе. Платоновская теория анамнеза стала результатом осмысления связи идеи вечности с идеей истинного прошлого. Гомер, Гесиод и философы-досократики только на какое-то время приостановили распад архаической мифологической модели социокультурной целостности. Их философско-поэтическая прививка к традиционной греческой религиозности не могла остановить процесс дезинтеграции полисного древнегреческого общества, потому что причины кризиса залегали гораздо глубже тех поверхностных слоев текста древнегреческой культуры, которые пытались реформировать древнегреческие поэты и философы-досократики. Мифопоэтическая коннективная структура культуры перестала выполнять свою солидаристскую функцию уже в V–IV веках. Во всяком случае исследователи этого периода греческой истории говорят о том, что культурно-языковой и культурно-религиозный механизмы, обеспечивавшие единство древнегреческого социума, были уже полностью разбалансированы¹⁰⁷.

В наших дальнейших рассуждениях мы будем опираться на мысль о том, что в числе задач классической древнегреческой философии одной из основных была задача выработки идеологических средств спасения определенной социокультурной целостности. Нужно было выдвинуть адекватную вызовам времени систему идей (идеологию), которая смогла бы стать основой построения системы смыслов, способной связать распавшуюся связь времен и территорий Древней

¹⁰⁷ Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. С. 298–338.

Греции. Другими словами, доктрина должна способствовать модифицированию системы ориентации людей, дезориентированных в ситуации кризиса идентичности¹⁰⁸.

Метафизика Платона, видимо, и была попыткой создания такой мировоззренческой доктрины. Платоновский идеализм строится как учение о системе идей, которые последовательно порождают определенные смыслы и соответствующие им образы, а также возникающие на их основе мотивы поведения, которые бы собрали воедино космос человеческих отношений и поступков. Весь этот важнейший для совместного существования людей процесс имеет когнитивный аспект: множество индивидуальных сознаний (душ), благодаря устойчивой системе отношений между идеями, образуют некую общую на^{ды}индивидуальную идеальную структуру. Это – душа полиса-государства, структурно изоморфная космической Мировой, или Всеобщей, душе¹⁰⁹. Говоря о душе как структурном моменте социального и индивидуального тела, мы хотели бы напомнить, что термин «структур» появился в средневековой алхимии как синоним терминов «Всеобщая душа»¹¹⁰. Из алхимии понятие структуры перешло в современную теорию структурализма¹¹¹.

В постгомеровский период интеллектуальная элита Древней Греции попыталась преодолеть кризис с помощью так называемого «греческого Просвещения». В эту эпоху был выработан способ поддержания жизнеспособности коллективной памяти, который Я. Ассман предложил именовать гиполептическим. Гиполепсис (от греч. γύπόλεψις) – это принцип, по которому начинают не с начала, а с подхватывания и присоединения к предыдущему, с включения в уже происходящий процесс коммуникации¹¹². Гипо-

¹⁰⁸ О политической и идеологической специфике древнегреческой философии см.: Античное общество. Проблемы политической истории. СПб., 1997 ; Нерсесянц В. С. Политические учения Древней Греции. М., 1979 ; История политических учений. М., 1960 ; Гуторов В. А. Античная социальная утопия. Л., 1989 ; Minar E. Early Pythagorean Politics in Practice and Theory. Baltimore, 1942. Р. 98–113.

¹⁰⁹ Всеобщая Душа – термин, введенный неоплатониками, встречается уже у Прокла и Ямвлиха.

¹¹⁰ Eliade M. 1907–1986. Autobiography. Chicago ; L., 1990 ; Journey East, Journey West. Vol. 1. 1907–1937. Р. 56.

¹¹¹ Чучин-Русов А. Е. Культурно-исторический процесс: форма и содержание // ВФ. 1996. ц. 4. С. 3.

¹¹² Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. С. 305.

лептическая организация дискурса предполагает легитимацию нововведений в систему фундаментальных символов греческого мировоззрения. С точки зрения теории о гиполептической организации дискурса в послегомеровский период истории Древней Греции, философия является институтом, обеспечивающим вживление смысловых инноваций. Такой институт был нужен для того, чтобы компенсировать тот урон, который нанесло греческой культурной и политической идентичности разрушение ритуальных основ древнегреческой культуры. Именно утрата целостности архаической мифологической картины мира и необходимость замены ее другим типом мировоззрения повсеместно сопровождается интересом к проблеме памяти и традиции.

В ситуации утраты религиозного мировоззренческого единства, обеспечивающего целостность древнегреческого социума постгомеровской эпохи, Платон создает свою теорию памяти, где впервые ставит проблему традиции в теоретической плоскости¹¹³. Тему памяти он рассматривает в контексте проблемы целого и части, которую трактует как проблему выхода из-под контроля Нуса частей космического организма и нарушения их слаженной работы. Осмысление этой не только теоретической, но и экзистенциальной проблемы имеет у Платона множество аспектов; один из них – это вопрос о роли и значении воспоминания для спасения индивидуальной души через ее причастность к Мировой душе, то есть через причастность к Прапамяти.

Мнемологическая проблематика не сводится Платоном к психологическому аспекту: теория анамнезиса относится не только к его учению о душе, она пронизывает всю его онтологию, космологию и танатологию. Мы не согласны с Полем Рикером, который пишет о том, что проблематика памяти у Платона полностью охватывается проблематикой воображения, что приводит ее в тупики эмпиризма и ассоциализма¹¹⁴. Ни Платон, ни Аристотель, по его мнению, не смогли разрешить апорию памяти и воображения, и поэтому наследующие им эмпиризм и картезианский рационализм «сделали из памяти провинцию воображения»¹¹⁵. Прорыв к более

¹¹³ См. об этом подробнее: Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. С. 298–338.

¹¹⁴ Ср.: Роговин М. С. Философские проблемы теории памяти. М., 1966. С. 55.

¹¹⁵ Рикер П. Память, история, забвение. С. 23–27.

адекватному решению этой апории произойдет только в XX веке благодаря появлению феноменологического подхода и соответствующей ему психологии и социологии памяти, – считает П. Рикер. Не ставя под сомнение оригинальность феноменологических психологических и социологических теорий памяти, мы полагаем, что есть основания считать, что теория анамнезиса Платона уже содержала многие из тех идей, которые были взяты на вооружение современной социальной философией и холистической психологией памяти. Здесь мы следуем за теми исследователями, которые выявили криптосоциологическую и криптокогнитологическую подоплеку платонизма¹¹⁶. В частности, античная теория сознания и памяти теснейшим образом связана с так называемым «кибернетическим вопросом», то есть с учением об искусстве управления реальностью¹¹⁷.

Проблему управления реальностью с помощью дисциплины мышления Платон поставил во главу угла всей психологической и гносеологической проблематики. Так в диалоге «Протагор» он сетует: «несмотря на то, что человеку нередко присуще знание, ...не знание им управляет, а что-то другое: иногда страсть, иногда удовольствие, иногда скорбь, иной раз любовь, а чаще – страх» (Протагор 352 b)¹¹⁸. В основании интереса Платона к проблеме управления реальностью с помощью знания лежит личностный травматический опыт. Он остро пережил утрату причастности к определенному социальному организму. Именно эта интенция утраченного единства подпитывала интерес Платона к мифологическому периоду греческой культуры, когда коллективная память могла еще

¹¹⁶ Социологическое прочтение платонизма обнаруживается, в частности, в работе М. Хайдеггера «Учение Платона об истине». «Весь анализ Хайдеггера держится на нигде не высказываемом предположении, что платонизм – это особая *криптосоциология* (Пигалев А. И. Культура как целостность: (Методологические аспекты). С. 33). Кроме того, можно указать на то, что А.Ф. Лосева, Вл. Соловьева, П. Флоренского, С. Булгакова, Л. Карсавина и других русских философов привлекали в платонизме его достижения в разработке социологического аспекта проблемы целого и части.

¹¹⁷ Слово ἡ κυβερνητική у Платона встречается именно в значении «искусство управления людьми». В таком же значении оно переходит в латинский язык: *«gubernator»* – кормчий, правитель (см.: Петрученко О. Латинско-русский словарь. 9-е изд., испр. М., 1914. С. 278).

¹¹⁸ Платон. Соч. : в 4 т. Т. 1 : пер. с др.-греч. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. СПб., 2006. С. 248.

вполне эффективно выполнять функцию культурного и социального интегратора.

Итак, причиной рефлексивного отношения к памяти является распад социальных связей, начавшийся в результате кризиса мифологического мышления. Софисты в Афинах попытались окончательно дискредитировать мифологический способ мышления. Они предложили для решения проблемы идентичности опереться на идеологию гуманизма индивидуалистического толка. Гуманистический антропоцентристский вариант идеологии был отражением того исторического этапа, в который вступили Афины. Благодаря завоеваниям и торговле информационный горизонт афинян существенно расширился: они узнали о том, что существуют разнообразные культуры и верования, осознали относительность и пластичность человеческих ценностей и обычаев. Человек стал более свободным, более независимым от природного космического порядка – это и выразили софисты своим методологическим индивидуализмом. Однако в глазах современников они явно преувеличили роль человека в космосе. Тот логоцентричный вариант порядка, который они открыли и который «склеивал» субкультуру философов, не мог стать основой для солидаризации всех слоев греческого общества.

Платон в начале своего творческого пути был законным сыном «греческого Просвещения», о чем свидетельствует жизненный оптимизм и умеренный утилитаризм Сократа, демонстрируемый им в диалоге «Протагор». Какое-то время, видимо, Платон вслед за Сократом верил, что добродетель рождается благодаря интеллектуальным спорам философов и обычной благоразумности афинян, которые трезво относятся к религии предков. Но очень скоро выяснилось, что два столпа классической *paideia* – интеллектуализм рационалистического плана и утилитаристская религиозность – не способны восполнить собой недостаток солидаристского потенциала греческого общества, утраченный вместе с мифо-ритуальным механизмом.

В поздний период своего творчества Платон, видимо, разочаровался в возможностях архаической мифорелигиозной модели солидаризации общества, о чём, на наш взгляд, говорит его скептицизм в отношении традиционной религиозной картины мира афинян. Такому проницательному мыслителю трудно было не заметить того обстоятельства, что афинское общество уже пропиталось духом цивилизации торгового типа и не может регулироваться

старым религиозным сознанием. Бессмысленно возвращаться к традиционной вере, после того как она оставлена, ведь главное условие для носителя подобной веры состоит в том, что он не должен знать о своей принадлежности к традиции.

Платон не использует понятия «традиция», но за его рассуждениями о связи сущности и существования, о влиянии предвечных принципов устройства космоса на темпоральность, на мир вещей угадывается его экзистенциальная захваченность проблемой разрушения традиционных общественных устоев. Софисты для него – это те, кто не способен выдвинуть этические устои, которые соотносились бы с традиционным мифопоэтическим мировоззрением греков. Крушение полисной системы ценностей толкает его на путь контреформы греческого мышления, на противодействие тому направлению философских практик, которое задали софисты, которые по-своему пытались преодолеть развернувшийся кризис¹¹⁹.

Платон строит холистическую картину мира, в которой космологический, психологический, этический и политический порядки изоморфны друг другу. Так, например, понятие космоса наполнено у Платона вполне отчетливым этико-социологическим содержанием. Он приписывает космосу такие качества, как добродетель, справедливость и дружба: «Мудрецы учат Калликл, что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность,держанность и высшая справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную “порядком” [“космосом”], а не “беспорядком”, друг мой, и не “бесчинством” (Горгий, 508 а) ¹²⁰. Как мы видим, Платона заботит не столько движение звезд, сколько «кибернетическая проблема», проблема управления поведением людей. Платон придал этической, политической и психологической проблематике метафизическое измерение.

Ключевой мыслью этического и психологического онтологизма Платона является мысль о том, что идея добра, красоты и блага обладает принудительной силой. Знание добра подчиняет волю человека. Но если для Сократа добро действует через даймониона (через сознание), то для автора «Государства» и «Законов» добро способно действовать и помимо сознания. Жизнедеятельность идеального государства Платона – это аналогия жизни Ми-

¹¹⁹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 380.

¹²⁰ Платон. Соч. : в 4 т. Т. 3, ч. 1. СПб., 2007. С. 350.

ровой души. Мировая душа, будучи идеальной по природе, порождает эйдосы, воздействующие на психику живых существ, и через них порождает все сущее, в том числе и всю сферу артефактов.

Платон интересен нам здесь тем, что он один из первых смог выразить на философском языке древнюю интуицию мифологического сознания о принудительном воздействии надындивидуальных структур сознания на индивидуальное сознание (в том числе и образов памяти). Поэтому его рассказ об идеальном государстве – это еще и попытка рассказать о логике когнитивных процессов. Правда, когнитивные акты сознания понимаются им гносеологически, а не психологически. Это вносит онтологизм в его психологию, но не меняет существа самой проблемы.

Суть проблемы управления поведением состоит в знании того, как сделать общими те принципы и механизмы мышления, которые конфигурируют социальные отношения в соответствии с целями управляющих. Не случайно верховными управляющими в «Государстве» являются философи. Философи – это те, кто владеет навыками и знаниями идеального стиля мышления, к порядку которого должны быть причастны все граждане идеально-го полиса в соответствии с их врожденными способностями воспринимать этот стиль. Философи способны мыслить последнее, предел, смерть. Память о смерти делает мышление чище и яснее. Концепт смерти крайне важен для всего платонического философствования. Танатология в платонизме задает не только сотериологический, но гносеологический и социологический контексты темы памяти.

Анализ учения Платона о смерти обнаруживает сильное влияние философии пифагорейцев и Гераклита. Разворачивая в «Федоне» теорию предсуществования души, Сократ прямо ссылается на некое «древнее учение», в котором смерть трактуется как необходимый момент всех космических метаморфоз (Федон, 70 с – е)¹²¹.

Платон выделяет благой характер смерти, обусловливая это связью смерти с возможностью причаститься истинному знанию. Умирание – это возможность обретения душой видения истинного порядка мироздания, той первоначальной целостности, которая

¹²¹ Федон // Платон. Федон. Пир. Парменид : пер. с др.-греч. / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи ; примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи. М., 1999. С. 22.

в силу исторических событий была утрачена человечеством. Сократ решил сделать свою собственную жизнь аргументом в защиту тезиса о необходимости умирания для философии. Благой аспект смерти выявляется в его рассуждениях о связи истины и воспоминаний души о посмертном существовании. Умирая, одни материальные формы жизни дают место другим, но праформа от этого не страдает. Философия как форма вечна. Это – некая чистая объективно существующая форма.

Помимо благого аспекта смерти не отрицается Платоном и ее злой аспект. Гибель организма (ансамбля души и тела) отдельного живого существа есть форма зла, которую Платон связывает с онтологически заданным свойством материальных тел – тленностью. Если воспользоваться методом аналогии, то этот же вид зла выявляется в случае со смертью общественного организма, или коллективного тела полиса. Ведь душа есть не только у отдельных существ, но и у космоса как живого существа.

И вот здесь возникает один чрезвычайно важный вопрос для нашего исследования связей между идеями смерти, души, истины и памяти в платонизме: является ли гибель полиса абсолютным злом, или это одна из метаморфоз жизни греческой культуры? Несомненно, абсолютным злом была бы, по Платону, смерть космоса и Мировой души. Но космос бессмертен, как считает Платон. Тем самым он утверждает относительность смерти. Смерть полиса не есть его абсолютная гибель.

Абсолютной смертью было бы разрушение, смерть его идеи. Но это невозможно, ведь идеи вечны. Вместе с тем они могут быть забыты, отодвинуты в небытие. Но небытие у Платона не тождественно абсолютному злу. Небытие есть инобытие будущей жизни. Сюжет о посмертном путешествии души, который вводит Платон в свои диалоги, призван подтвердить тезис о том, что абсолютной (вечной) смерти нет.

В вечности, в отличие от юдоли времени, нет симметрии добра и зла, смерти и жизни. Вечная жизнь есть, а вечной смерти нет, потому что есть вечная память, Прапамять Мировой души.

Платон считает, что всем уровням бытия и сознания присущ изоморфизм. Его диалог «Государство» – яркий пример изоморфизма структур индивидуальной души, надындивидуальной души и деятельности. Согласно Платону и философское понятие, и мифологическая метафора причащают сфере истинного космическо-

го порядка, так как они являются различными средствами познания истины. В диалоге «Менон» показано, как Сократ, задавая мальчику вопросы, переводит его застывшее в своей конкретной наполненности информацией сознание (душу) в динамическое состояние размышлений-припомнаний. Эта сократическая «акушерская операция» позволяет душе мальчика сообщиться с надындивидуальными структурами коллективного опыта, накопленного учеными, обнаружившими эти космические математические структуры. Именно знание Сократом этой связи позволяет ему сформулировать «наводящие», фокусирующие вопросы. Через Сократа мальчику и слушателям открывается бытие. Сократические вопросы аналогичны метафоре в ее функциональном смысле: с их помощью рождается новое для индивида знание, которое является маской всеобщего опыта, то есть уже имеющегося знания принципов устройства того сегмента реальности, который выявляется с помощью творческого акта порождения «нового» знания. В этом смысле все новое является новым лишь по форме и способу присутствия в исторической действительности.

Но зачем нужна метафора, когда есть понятие? Метафора актуализирует потенциальное, выявляет потаенную реальность, реализует скрытое присутствие бытия, Прапамять. Платон был одним из первых, кто обосновал высокую ценность метафоры для процесса познания истины¹²². Понятие и метафора способны выполнить гносеологическую и сотериологическую функцию: они перемещают взгляд сознания («переносят душу») из одного слоя реальности в другой – из мира временных вещей в мир вечных идей. Расчетливый логический анализ и творческая интуиция, внушаемая Эротом, – два момента истинно философского мышления.

Платоновская теория идей и его учение о государствстве – это новая форма солидаризующей практики. Эта практика также опирается на текст, как и во времена Гомера и Евгемера, но теперь это не мифопоэтический текст, а текст, призванный задать алго-

¹²² См.: Pieper J. Über die platonischen Mythen. München, 1965 ; Smith J. E. Plato's Use of Myth in the Education of Philosophic Man // Phoenix 40. 1986. S. 20–34 ; Brisson L. Plato the Myth Maker. Chicago, 1998 ; Morgan K. A. Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato. Cambridge, 2000 ; Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen / J. Markus, Christian Schäfer (hrsg.). Darmstadt, 2002.

ритм совместной жизни греков с помощью научения правильному мышлению. Этот вид солидаризирующей практики основан на доктринальном тексте. В этом смысле идеология – систематизация смыслов, или алгоритмов поведения для *обществ идентичностей*, то есть обществ, солидаризация которых должна теперь быть основана не на ритуальной дорофлексивной практике сплочения членов коллектива, а на осознании общих смыслов. Такие смыслы производят миф. Исследователь античной философии Л. Бриссон пишет, что Платон поначалу критически относился к мифологической традиции, но вскоре он «приходит к признанию необходимости сохранения мифологической традиции, с тем чтобы заставить людей соблюдать правила, которые регулируют моральное поведение каждого человека, равно как и его жизнь в городе-государстве. Рациональное знание сильно зависит от убеждений, передаваемых традицией через миф, но при этом оно не является иллюзией для Платона»¹²³.

Онтологическая теория классической греческой философии фундирована идеей о совпадении истины и сущего. Правда, сущее и истина совпадают лишь в потенции. В условиях человеческого существования это совпадение неочевидно, и лишь при определенных условиях человеку открывается бытие как бытие, сущее открывается как истина, как сущность вещи только уму. Условием такого проявления истины является наличие умной части у чувствующей индивидуальной души.

Душа – посредник между истинно сущим и бытием конкретных вещей и существ. Как мы уже заметили, положение человека по отношению к истине двойственное: он и видит истину и не видит ее. Все дело в типе посредников. Вопрос о посредниках у Платона – это вопрос о возможности видения/ведения истинно сущего. Проблему посредников решает Платон, когда создает «агрегатную теорию» души, а также учение о Мировой душе, которая порождает все сущее. Философское мышление представлено в мире умной частью человеческой души. Встать на путь истины – значит прекратить активность *чувствующей* части души и войти в особый модус зрения – умозрение.

¹²³ Brisson L. Scientific Knowledge and Myth // The Internet Journal of the International Plato Society. URL: <http://www.gramata.univ-paris1.fr/Plato/article43.html>.

Смысл поиска истины состоит не в обладании истиной, а в обретении исходящих от нее смысловых энергий. Смысл заставляет обретшего его начать возвращение из потустороннего атраксического мира (мира по ту сторону смерти) в яростный мир борьбы противоположностей – такова основа западного активизма.¹²⁴

Идеи, благодаря наличию у них логосного начала, создают весь мир вещей, включая человека (агрегат его тела и души) и управляют сознанием и поведением человека. Смысл есть то, от чего человек *отталкивается* и начинает *действовать*. Идеальное посредством своей смысловой структуры соединяет план созерцания и план действия. Проблема влияния мышления на душу (проблема суггестивного потенциала выразительных средств речи) занимает Платона, когда он обращается к мифу. «Платон, говоря об истинном разуме, связывает его с “подлинным и убедительным красноречием”. А красноречие, в свою очередь, – с сущностью души, то есть речь создает душу»¹²⁵.

В связи с данным толкованием проблемы истинности мышления и речи память определяется в платонизме в двух смыслах:

- как способность сохранять логосы-смыслы;
- как структура индивидуального сознания (души), которая в силу изоморфности структуре идеального мира (отношений между объективно существующими идеями, порождающими логосы) соединяет все души в единое целое, благодаря которому становится возможным качество всеобщности знания и опыта.

Платон считает, что индивидуальное сознание потенциально причастно сфере идей как неких интеллигибельных объектов. Причашение происходит, когда умная часть индивидуальной души воссоединяется с неким космическим сознанием, Мировой душой¹²⁶. Таким образом, память в ее отношении к истине является условием ее обнаружения. Наличие космической онтологической памяти – условие для осуществления душой «воспоминания истины», приобщения к некоему систематичному сотериологическому

¹²⁴ Тарнас Р. История западного мышления. С. 17.

¹²⁵ Шевцов А. Введение в общую культурно-историческую психологию. СПб., 2000. С. 126.

¹²⁶ Ср.: Родзинский Д. Л. Сознание античного мудреца. С. 151–160.

знанию и соответствующему способу мышления. Основная функция онтологической памяти – связывать людей, богов и другие космические сущности в единый ансамбль жизни.

Истинно сущее (как безвидная истина) и Прапамять (как система истинных образов бытия) – два понятия, призванные выразить двойственность понятия «бытие». Как известно, парменидовское бытие распадается у Платона на бытие и небытие: на истину и истинные образы памяти. Бытие противостоит сфере немыслимого, не вербализируемого. Истина принимает вид откровения бытия, *Unverborgenheit* (М. Хайдеггер). Истина присутствует в языке, открываясь в речи. Развивая этот тезис по отношению к онтологии и гносеологии древнегреческой философии, М. Хайдеггер дает классическую этимологию слова *ἀλήθεια*, усматривая в нем сочетание корня -λήθ (λανθάνω) и так называемой *alpha privativum*, меняющей значение следующей за ней морфемы на противоположное. Эта этимология долгое время не оспаривалась, хотя и противоречила тому очевидному факту, что многие греческие философы употребляли термин *ἀλήθεια* в прямо противоположном смысле – «сокрытость истины»¹²⁷. Так, Анаксагор говорил о неспособности наших чувств различать истину¹²⁸. Ему вторит Эмпедокл, который говорит, что истина непостижима (*ἀλητος*) «ни умом, ни зрением, ни слухом»¹²⁹.

Применительно к Платону эта трактовка М. Хайдеггера нуждается в особом внимании. К. Классен, который принимал точку зрения Хайдеггера на этимологию слова *ἀλήθεια*, посвятил специальное исследование философии Платона с точки зрения историко-лингвистической обусловленности языка его диалогов. В итоге он пришел к следующему выводу: «Когда Платон говорит об истине, невозможно утверждать, что он исходит из этимологии

¹²⁷ Критика этой этимологиидается в статье Н.П. Гринцера. Он доказывает, что *alpha privativum* «ά» перед морфемой использовалась в древнегреческом языке не только как отрицание, но могла применяться для усиления исходного корневого значения. Автору этой статьи мы обязаны и некоторыми другими идеями, которые легли в основу текстологического анализа понятий «истина» и «анамнезис» у Платона (Гринцер Н. П. Греческая *ἀλήθεια*: очевидность слова и тайна значения // Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991. С. 38–44).

¹²⁸ Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 534–535.

¹²⁹ Там же. С. 342.

слова: истина для него как раз противоположна тому, что предполагает этимология ἀλήθεια : не открытость, но действительность, сущая повсюду и потому скрытая»¹³⁰. Действительно, хорошо известно, что Платон отверг теорию софистов об открытости истины. Он называет их «сознательными творцами призраков», которые с помощью речей выделяют «в творчестве не божественную, а человеческую часть фокусничества» (Софист 268 d)¹³¹.

По Платону, истина может созерцаться душой крайнего напряжения философского ума и благодаря «посвящению в совершенные таинства» – все это условие воспоминания (Федр 249 с)¹³². Потеряв это напряжение, душа ввергается в забвение и зло; и не потерять его она не может, ибо есть неодолимая сила, влекущая человеческую душу сделать этот роковой «глоток забвения и злобы» (Федр 248 с)¹³³. Платон трактует истину как не-забвение, как «то, что не скрыто от памяти». Но есть ли существенная разница между высказыванием «стоящее в нескрытости бытие» и высказыванием «стоящее в не-забвности бытие»? Да, и существенная. Различие этих двух суждений связано с тем, что во втором случае добавляется фактор времени: понятие «воспоминание» содержит в себе указание на время.

Как соотносятся вечная абсолютная истина и время, бытие и становление? Какова роль памяти в деле постижения истины? Понятно, что на эти вопросы в обширной литературе по истории античной философии есть развернутые ответы и здесь нет особого смысла их воспроизводить. В данном случае наша задача состоит в том, чтобы ответить на эти вопросы в свете проблемы детерминированности представлений о памяти исторически локальной конфигурацией социальных отношений в человеческих группах.

Как пишет А.А. Грязкалов: «Превращение философии в творчество концептов невозможно без особых телесно-пластических интуиций и их соответствующей оформленности и структуриации в определенном месте. Философская истина соотнесена с определенным сообществом, соединенным опытом первичного пережи-

¹³⁰ Цит. по: Гринцер Н. П. Греческая ἀλήθεια: очевидность слова и тайна значения. С. 39.

¹³¹ Платон. Соч. : в 4 т. Т. 2. СПб., 2007. С. 412.

¹³² Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 158.

¹³³ Там же. С. 157.

вания и рефлексивного представления. Сообщество имеет дело с собственной событийностью, возникшей как необходимость совместного поиска смысла, – актуализирован топос смысла»¹³⁴. По нашему глубокому убеждению, основные концепты платонизма – *смерть, истина, анамнезис* – призваны указать на различные аспекты вполне определенной исторически локальной формы социальности, социальности полисного типа, современной Платону. Так что «вопрос прорыва к бытию в конечном счете оказался вопросом о смысле со-вместного существования»¹³⁵.

Ярким свидетельством тезиса о криптосоциологической подоплеке метафизики Платона является трактовка им бытия как не-забвенности. Обращение Платона к теме анамнезиса призвано было осуществить примирение двух противоречивых тезисов: тезиса «бытие стоит в открытости» и «бытие сокровенно и непознаваемо». Два этих суждения образуют апорию открытости/сокрытости истинно сущего. Эту апорию Платон пытается разрешить с помощью диалектического метода. Но сама по себе диалектическая процедура не является достаточным условием для снятия вышеозначенного противоречия. Для достижения *coincidentia oppositorum* необходимо посмотреть на проблему под особым углом зрения. Таким углом зрения стала для Платона тема времени. Помещенный в плоскость рассуждений о качественном различии времен, о предшествовании настоящему положению вещей их прошлого состояния, вышеозначенный парадокс разрешается в следующем умозаключении: бытие (*истина*) *стояло в открытости* (то есть было открыто в прошлом), а теперь истина *сокрылась*. В модусе настоящего времени, который мы ухватываем с помощью органов чувств, истина принимает сокровенный вид, поэтому процесс познания истины, согласно Платону, аналогичен охоте за постоянно ускользающей добычей. Но как увидеть истину такой, как она есть, как сделать «прозрачными» сокрывающие ее образы?

В свете этого вопроса онтологическая и гносеологическая апория *истинно сущего бытия* превращается в мнемологичес-

¹³⁴ Грязкалов А. А. Письмо и событие: эстетическая топография современности. С. 35.

¹³⁵ Там же.

кую апорию *образа памяти*, которую можно сформулировать следующим образом: как присутствует в сознании отсутствующая в чувственном восприятии вещь. В мнемологической плоскости этот вопрос превращается в вопрос о том, как прошлое препрезентировано в настоящем.

Платон преобразует этот вопрос, преломляя его через призму отношения памяти и воображения. В этом контексте он принимает следующий вид: каковы критерии отличия истинных образов памяти от ложных образов фантазии? Этот вопрос мы рассмотрим ниже, а здесь обратим особое внимание на то, что теория анамнезиса – это учение Платона о том, как воскресить прошлое.

Для того чтобы объяснить, как возможен анамнезис (как можно воскресить прошлое; как сделать отсутствующую вещь присутствующей), Платон подробно отвечает на следующие вопросы: 1) каковы последствия для познавательных способностей человеческой души факта отделения *αἰών*, умопостигаемого времени, хронотопа вечных идей от *χρόνος*, времени, в котором существуют вещи¹³⁶; 2) как облеченной в тело душе проникнуть сквозь «барьер времен», который закрывает помещающиеся во плероматическом умопостигаемом времени идеи от «глаз души». Это – барьер в сознании. Ответы на эти вопросы составляют тематическую структуру античной и средневековой философии времени и философии памяти.

В древнегреческой мифологии встречается два основных образа времени: 1) статичное время-пространство, или вечность (*αἰών*); 2) динамичное время, отделившееся от пространства и вошедшее с ним в конфликт. Платон и Аристотель производят демифологизацию этих образов, преобразуя их в понятия «эон» (*αἰών*) и «хронос» (*χρόνος*). В «Тимее» Платон пишет, что звездное небо – это сфера, сотворенная демиургом для того, чтобы явить людям эон, – движущийся недвижимый в самом-себе об-

¹³⁶ В диалогах «Парменид» и «Софист» Платон рассматривает способность идей к движению и превращению. Динамика умопостигаемого имеет даже свое умопостигаемое время, причастность к бытию требует причастности к тому или иному модусу времени» (Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986. С. 58).

раз (образ вечности); а время – это движение этого абсолютно статичного образа¹³⁷.

Проблема соотношения содержания понятий «эон» и «хронос» разрешается в контексте античной «психологии». Аристотель явно связывает проблему времени и вечности с психологией человека: «...Без души не может существовать время, а разве <лишь> то, что есть как бы субстрат времени» (Физика 223 а)¹³⁸.

Aίων – это идеальное время-пространство, о котором архаические мифы античного мира говорят как о времени деяний богов (*gesta*), времени истоков всего сущего (*ad initio*). Архаический человек переживал такой тип времени в инициатических ритуалах «возвращения к истокам»¹³⁹. Метод «возвращения к истокам» наделяется гносеологической, аксиологической и даже терапевтической ценностью, в платонической теории анамнезиса.

С точки зрения философии памяти такой модус психологоческого времени детерминирован мифологическим типом мышления, связанным с особенностями архаической психотехники, опирающейся на живую память ритуального действия. В архаической психике образы мышления формировались в результате ритуального оживления образов богов и героев; понятия истины, красоты и добродетели были неотделимы от образов *прошлого*, возникавших при разыгрывании мифологических сюжетов в песне и танце, и образов *настоящего*, которыми являются образы перцепции.

В то время, когда способ мысли определяется не религиозным ритуалом, а феноменом *схолэ* – воспитанием и обучением в светском пространстве игры, плероматическое время больше недоступно, его можно лишь вспоминать. Греческая философия отталкивается не от религиозно-поэтических метафор, рождающихся при непосредственном общении в ритуальных экстати-

¹³⁷ «...Устрояя небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающий в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем» (Тимей 37 д – е). См.: Платон. Соч. : в 4 т. Т. 3, ч. 1. СПб., 2007. С. 518.

¹³⁸ Аристотель. Соч. : в 4 т. Т. 3 : пер. с др.-греч. М., 1976–1984. С. 157.

¹³⁹ Например, такого рода переживание вызывали ритуалы возвращения в материнское чрево (*regressus ad uterum*). См. подробнее: Элиаде М. Аспекты мифа. С. 43–48, 126–135.

ческих практиках, а от менее суггестивных по своей природе слов, содержащихся в письменном тексте. Письменность для античного человека является не ритуально-религиозным посредником между прошлым и настоящим, а искусственным средством.

Тот вид организации памяти, который мы называем ритуальной памятью, для Платона является необходимым, но не достаточным условием для анамнезиса: на крыльях памяти-переживания (памяти-пафоса) душа переносится в сферу умозрительных истин, чтобы созерцать образы Пропамяти. *Αἴων* – это сфера, в которой объединены память-переживание и память-созерцание, где они проникают друг в друга. Синтез этих двух мнемологических начал и называется анамнезисом.

Сегодня не ставится под сомнение генетическая связь архаической религиозности с древнегреческой философией¹⁴⁰. Опираясь на исследования историков античной культуры и философии о характере этой связи, мы предположили, что учение Платона об анамнезисе является вариантом понимания проблемы поиска пути в плероматическое время. Миф о вечном возвращении *in illo tempore* повествует о том, что вечность – это *реальное время*, в котором реализуются истинные причины всех космических созданий¹⁴¹. На определенном историческом этапе развития человечества этот модус времени становится труднодоступным и поэтому возникает проблема поиска пути, способа проникновения в плероматическое время. Эта проблема осмысливается древнегреческими философами под видом вопросов о «пути истины». Путь истины для людей в силу условий их существования перекрыт, но не закрыт окончательно. Другими словами, существует некий барьер *времени*, отделяющий плероматический модус времени (*αίων*) от хронологического (*χρόνος*). Людьми архаики этот барьер времени мыслился как граница в пространстве: граница между царством мертвых и царством живых. И хотя одни называются мертвыми, а другие живыми, по сути, и те и другие в каком-то смысле сосуществуют в космосе, представляя разные формы жизни¹⁴². Для нас здесь

¹⁴⁰ Светлов Р. В. Древняя языческая религиозность. СПб., 1993 ; Доддс Э. Р. Греки и иррациональное.

¹⁴¹ См. об этом подробнее: Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб., 1998. С. 83–113.

¹⁴² В этом смысле говорят о «жизни» и «загробной жизни».

важно то, что между двумя мирами есть переход. Граница преодолевается с помощью особого магического знания и практик. Такая модель теории «удвоенной реальности» характерна для архаических обществ.

Отринув мифо-ритуальный тип трансцендирования, Платон перетолковал тему «возвращения к истокам» в теоретико-философском ключе. Согласно «онтологической гипотезе» Платона реальность удваивается не в физическом пространстве, а в сознании. «Открытие сознания» произошло вследствие отделения умственного труда от физического и появления письменных средств коммуникации, что стало условием для формирования абстрактного мышления. Элейские философы и афинские софисты, погрузившись в игру абстрактного философского ума, оборвали связь с миром архаики, миром культурной традиции мифо-ритуального типа.

Любое просвещение расширяет культурный и информационный горизонт и поэтому обладает страшной разрушительной силой, направленной на подрыв старого мира. Подрыв софистами религиозных оснований полисного общества интересовал Платона меньше, чем смена этического климата. Разрушение этической сферы полисного хабитуса угрожало исчезновению всей греческой цивилизации, основанной на идее превосходства в этической сфере цивилизованных греков над дикими варварами. Платон занял позицию контрреформатора, от которой отказался Сократ. Свою научно-философскую программу Платон построил вокруг проблемы солидаристского потенциала греческого общества, которой он, в соответствии с греческой абстрактно-метафизической традицией, приписывал всеобщий (всечеловеческий) масштаб.

Возвращаясь к вопросу об интерпретации Платоном архаических представлений о «барьеере времени», выскажем следующую гипотезу: открытие сознания как второго измерения реальности знаменовало собой смену способа проникновения в плероматическое время: если в архаике такое проникновение мыслилось как преодоление пространственной границы, то Платон трактует его как преодоление с помощью воспоминания ограничений, накладываемых временем на сознание.

Концепция пространственного барьера между двумя мирами, характерная для архаики, перетолковывается Платоном: теперь это не пространственный барьер, а барьер во времени. Конечно, в древнегреческой культуре еще не открыта идея темпоральности, но

условия для рефлексии феномена исторического времени уже возникли. При этом *история* понимается как *генезис* вещей и явлений, разворачивающийся в соответствии с жизнью вечно пребывающего космоса. Здесь нужно отметить, что идея неизменности космических законов не мешает увидеть историю, в том числе исторически обусловленную динамику культуры.

Традиционный для философии культуры XIX века тезис об аисторичности античного космистского взгляда на мир сегодня не выдерживает критики. В истории философии этот тезис был подвергнут сомнению еще Ф.В.Й. Шеллингом, а затем он был пересмотрен и в западной, и в отечественной философии¹⁴³. Итак, можно констатировать, что сегодня утвердилась точка зрения о том, что античные философы вполне могли помыслить историчность человеческого существования¹⁴⁴. Согласно этому методологическому подходу некорректно приписывать аисторичность всей античной философии.

Платон трактует знание как воспоминание, а путь истины – как «полет души в сферу идей», что наводит на мысль о том, что он осознает связь между проблемой времени и истины. И теперь уже не в пространстве ритуала, но в сфере сознания лежит путь преодоления барьера, отделяющего один слой реальности от другого.

С легкой руки Парменида путь истины стал трактоваться как способ перевода сознания в режим абстрактного мышления. В соответствии с пространственной метафорой метафизической картины мира назовем такой путь «вертикальным» трансцендированием, или «вертикальным экстасисом»: мысль поднимается из чувственной сферы в сферу абстрактного мышления, сферу неких идеальных сущностей. Эту же метафору иерархически расположены

¹⁴³ Показательна в этом отношении эволюция взглядов А.Ф. Лосева, который в своей ранней работе «Очерки античного символизма и мифологии» с нескрываемой религиозной страстью православного неофиата буквально клеймит Платона за его языческий «космический соматизм», а в зрелый период своего творчества переоценивает соматизм греческой культуры в свете учения П. Флоренского о христианском духе платонизма. В этой связи он пишет о криптосоциологии и историзме классической метафизики Платона и Аристотеля и даже выпускает книгу с «говорящим названием» – «Античная философия истории».

¹⁴⁴ См., напр., «Миф о «чувстве истории»: Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. С. 70–71.

ных сфер разрабатывали и пифагорейцы. Но уже Гераклит, а за ним и Платон сильно усложняют картину пути к истине. Они добавляют в систему онто-лого-идеалистической ориентации философского сознания горизонтальную ось: горизонт философского сознания задается не только трансцендированием к логическим основаниям сущего, но и к его темпоральным основаниям – к истоку самого способа движения человеческой мысли.

В современной теории сознания вопрос об истоке мыслительной деятельности рассматривается в контексте проблемы надындивидуальных схематизмов мышления. Для античной философии эта проблема представляла в виде вопроса о генезисе познавательной способности умной части души. Рассматривая эту проблему в контексте вопроса управления реальностью, Платон выходит на одну из основных проблем философии – проблему целого и части. Как восстановить целостность идеального и материального, идеологического и социального – вот вопросы, которые возникают в связи с вопросом управления реальностью.

Для нас важно, что проблему восстановления социокультурной целостности Платон рассматривает не только в метафизической перспективе, но и в историко-культурной. Эти два аспекта вообще очень трудно разделить в диалогах Платона: его социология как бы окутана метафизическими и мифологическими риторикой.

Мы не найдем у Платона специального исследования «истории идей», мир платоновских идей – это мир предвечных сущностей. Однако идеи проявляют себя в вещах, они явлены в особых образах и руководят движением частей всего сущего. Следовательно, они могут быть рассмотрены не только в качестве надмирных сущностей, но и в качестве внутренней формы вещи, которая обеспечивает ее генезис.

Одной из таких вещей является мышление конкретного индивида. Платон отдает себе отчет в том, что память и мышление постгомеровского грека другое, нежели архаическое мышление. Так, например, он говорит об угрозе письменности для архаического способа организации памяти. Это означает, что память и мышление могут быть рассмотрены в качестве исторических феноменов, то есть вещей, имеющих свой генезис. Знание идей памяти и мышления в качестве сущности этих феноменов выступает необходимым условием познания их генезиса.

Поэтому Платона интересует не только метафизика, но и философия истории. В то же время было бы грубой ошибкой считать Платона историком или методологом научной историографии. Он строит философию исторического движения преимущественно в когнитологической плоскости: его интересует не прошлое само по себе, не событийная канва времени; он исследует проблему изменения способа мышления. Это нужно ему для того, чтобы найти средство проникновения в прошлое для терапии настоящего и будущего греческой культуры.

Для нас важно, что в этих поисках Платон обращается к идее воскрешения исторического прошлого через обращение к традиции. Так, например, в диалоге «Политик» он рассматривает традицию в ее историческом аспекте¹⁴⁵. Чужеземец рассказывает Сократу о том, как бог явил Атрею чудо смены направления движения Солнца. Причиной этого стали ужасные злодеяния Атрея: он бросил в море свою жену и угостил Фиеста блюдом из его убитых детей (Политик 269 а – 271 а)¹⁴⁶. Здесь интересно не только то, что нарушение социальных табу ведет к космическим изменениям (таков буквальный смысл этого сюжета), но и то, что возможно реверсное движение времени. По аналогии с термином «вертикальный экстасис», указывающим на технику трансцендирования с помощью абстрагирования и «вживания» в объект исследования, в данном случае можно говорить о «горизонтальным экстасисе» как о методе исторического исследования объекта.

Это не то историческое исследование, которое характерно для позитивистской истории, это – исследование генезиса вещи с помощью герменевтических процедур. В этом отношении интересно, что когда Сократ в «Политике» рассуждает о таком реверсном движении сознания по линии времени, то он отступает от религиозных и мифологических трактовок причин путешествия во времени. Он связывает возможность путешествия во времени с техникой воспоминания, которые сохранили предки. «Именно они (предки. – А. М.) стали для нас глашатаями, возвестившими те сказания, в которых многие теперь несправедливо сомневаются. Мы же, я полагаю, должны на них основываться» (Политик 270 е – 271 а)¹⁴⁷. Предки обладают особым знанием не просто по-

¹⁴⁵ А.Ф. Лосев даже считает, что Платон здесь обращается к принципу историзма. См.: Лосев А. Ф. Античная философия истории. С. 149–150.

¹⁴⁶ См.: Платон : в 4 т. Т. 3, ч. 2. СПб., 2007. С. 28–31.

¹⁴⁷ Там же. С. 31–32.

тому, что жили в прошлом, а потому, что «время которых соприкоснулось со временем, последовавшим за окончанием первой перемены круговорота: они родились в начале нынешнего круговорота» (Политик 271 а)¹⁴⁸.

При анализе этого фрагмента обратим внимание на три момента: 1) условием способности вспомнить являются оставшиеся свидетельства предков; 2) тех предков, которые жили на переломе миров, на границе двух символических универсумов; 3) Сократ настаивает на истинности этих свидетельств, в то время как в них «многие теперь... сомневаются» (Политик 271 б)¹⁴⁹.

На наш взгляд, в этом диалоге Платон поднимает тему воскрешения прошлого как регрессивного движения по пространству памяти. Прошлое для него имеет объективное существование, оно сохраняется в своей полноте в традиционных установлениях. При этом традиция рассматривается как сила, способная привести к регенерации: «из того, что старческая природа переходит в природу младенческую, следует, что и мертвые, лежащие в земле, снова восстанут из нее и оживут, следуя перемене пошедшего вспять рождения» (Политик 271 б)¹⁵⁰. Оставим здесь в стороне обвинения Платона в мифологизме и фантазерстве, которые ему бросают критики его теории регенерации тел и трансгрессии душ. Обратим внимание не на форму, а на суть высказанной им мысли. Это – мысль о силе памяти, которая способна возвратить прошлое.

Поздний Платон видит решение задачи реформирования политика в обращении к исследованию иррациональных источников власти. Кроме того, он обратил внимание на надындивидуальное измерение сознания и памяти. Платона интересуют природа индивидуальной души и надындивидуальные структуры психического бытия космоса. В учении об идеальном государстве Платон осмысливает социально-психологический аспект управления поведением людей, опираясь на принцип изоморфизма структур индивидуальной и общей души. Центральное место в этой проблематике занимает проблема анамнезиса.

В интересе Платона к социально-психологическим аспектам философии памяти состоит кардинальное отличие платонической

¹⁴⁸ Платон : в 4 т. Т. 3, ч. 2. С. 31.

¹⁴⁹ Там же.

¹⁵⁰ Там же.

версии философии памяти и психологической теории памяти Аристотеля. Аристотель делает предметом своего рассмотрения исключительно индивидуальную психику, или «чувствующую душу». У Платона память души является хранилищем не только индивидуального, но и социального опыта. Историческая дистанция, которая отделяет нас от Платона, дает возможность провести сравнительно-исторический анализ его теории памяти.

Э.Р. Доддс замечает, что еще до Платона разгорелись интеллектуальные споры по двум великим проблемам: «одна из них – этическая проблема источника и достоверности нравственных и политических обязанностей. Другая – психологическая, имеющая отношение к движущим силам человеческого поведения: почему люди поступают так, а не иначе, и как на них можно повлиять, чтобы они поступали лучше?»¹⁵¹. Платон, как и Сократ, ищет источник арете (добродетельности) во «внутреннем человеке». Однако если Сократ увидел этот источник в одержимости неким личным даймоном, то Платон ищет причину благого поведения не в качествах индивидуальной души, а в ее причастности к Мировой душе.

Тема Мировой души – наиболее запутанная в творческом наследии Платона. В историко-философской литературе можно выделить ряд общих для платоноведения идей, с помощью которых описывают платоническую интерпретацию учения о Мировой душе¹⁵². Платоноведы отмечают, что на психологию Платона оказали влияние пифагорейские учения о «центральном огне», о числовой структуре мира, об анамнезисе и метемпсихозе. Практически никем не оспаривается вывод, что Платон и платоники представляют космос в виде живого организма, который имеет душу. Душа – центр мира, но при этом она не является его частью, так как она не в мире, а окружает мир.

Прокл в комментарии на «Тимей» со ссылкой на Ямвлиха утверждает, что под Всеобщей душой (термин неоплатоников) следует понимать ту душу, которая внеположена всему и сверхкосмична¹⁵³. Она состоит из трех начал: «тождественного», «иного»,

¹⁵¹ Платон : в 4 т. Т. 3, ч. 2. С. 266.

¹⁵² См., напр.: Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976. С. 162–166 ; Диллон Дж. Наследники Платона. СПб., 2005. С. 35–39.

¹⁵³ Ямвлих Халкидский. Комментарии на диалоги Платона / пер. с др.-греч. Р. В. Светлова. СПб., 2000. С. 189.

«сущности». Дж. Диллон, проанализировавший развитие учения Платона о Мировой душе в период раннего периода существования Академии, выяснил, что душу трактовали как пространство для хранения архетипических форм. Мировая душа принимает их в себя и каким-то образом преобразует в математические интеллигibleные объекты. Затем эти объекты проецируются на материю, в результате чего возникает весь физический мир (вернее, восприятие этого мира человеком). Таким образом, Мировая душа есть первоначальное соединение онтологически укорененных диад: идеи и материи, сущего и небытия, деятельного и воспринимающего.

Микрокосмом Мировой души является умная часть индивидуальной души, которая является причиной гармонизации телесного и духовного в человеке. В гносеологическом и когнитологическом аспекте о Мировой душе говорится следующее: она живет, познавая мир, то есть она вовлекает в космический процесс жизнепознания индивидуальные души (как свои части), используя их телесные чувственные способности. Мировая душа порождает рациональную (запределяющую) и иррациональную (снимающую пределы) способность индивидуальной души. В поздний период своего творчества Платон приходит к выводу, что во вселенной действует два рода причин: умные (порождающие структуры) и лишенные ума (порождающие смешение).

Кроме этих конвенциональных положений существует огромное количество спорных трактовок учения о Душе. Для нашего исследования важно, что все интерпретаторы опираются на идею Платона, высказанную им в X книге Законов. Здесь он представляет Мировую душу как иррациональную душу мира. «Мировая душа у Платона не единичное существо, замкнутое в самом себе..., распределяясь по всем формам чувственного мира, она есть коллективный субстрат возникновения этих форм; она есть связная сеть вечно-постоянных идей, в которых постоянно возникают и проходят конкретные вещи и явления в постоянном изменении и колебании между низшим и высшим, мертвым и живым»¹⁵⁴.

Мировая душа – принцип жизни космоса. Античный космос – это образ античной культуры, ибо «каждая культура склонна к отождествлению своего устройства с мироустройством как

¹⁵⁴ Милославский П. Исследования о странствиях и переселении души // Переселение душ : сборник. М., 1994. С. 142.

таковыми»¹⁵⁵. Космология Платона выходит на те проблемы, которые сегодня разрабатываются в рамках социальной психологии: проблему солидаристского потенциала общественной идеологии и проблему управления поведением людей с помощью воздействия на семантическую структуру памяти. Эти проблемы осмысливаются платониками на протяжении нескольких столетий в рамках темы связи души и космоса¹⁵⁶. Они сохраняют холистическое видение, унаследованное ими от мифологической картины мира. Теперь это – рефлективный холизм. Цель у античного философского холизма та же, что и у мифологического – обосновать мировоззрение, способствующее интеграции всех сторон жизнедеятельности людей с помощью идеи изоморфизма микрокосма и макрокосма, индивидуальных и надиндивидуальных структур души.

В платоническом холизме мир людей представляет собой смешение бытия и небытия, материя и духа, памяти и забвения¹⁵⁷. Изоморфизм малого и большого присутствует в мире лишь потенциально, в актуальном же бытии существует тенденция к разделению и хаотичности. В этой связи возникает проблема гармонизации отношений между частями целого с помощью посредников.

Центральной концепцией в античной платонической «психологии» является *концепция космических посредников*. Мировая душа, индивидуальные души и различные части души – каждый на своем уровне проявления Единого выполняет функцию посредников между телом человека и внешним миром, чувствами и умом, идеальным и материальным миром, космосом и демиургом, жизнью и смертью, бытием и мышлением. Посредничая, души связывают части в различного рода целостности. Поэтому

¹⁵⁵ Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. С. 210.

¹⁵⁶ См.: Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы).

¹⁵⁷ «Наш мир есть нечто смешанное... то, на что он распадается – материя и понятие, а то, откуда он управляет, – душа, стоящая над этим смешанным; и не следует считать, будто она претерпевает при этом какие-то лишения, поскольку она безо всякого труда управляет этим миром благодаря своему, так сказать, присутствию», – пишет Плотин в трактате «О промысле». Цит. по: Шичалин Ю. А. Душа и космос в 10–11 (V, 1–2) трактатах Плотина // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). С. 526.

понятие души может указывать не только на какую-то «вещь», но и на «отношение». Это значит, что памятью можно называть не только набор функций или свойств какой-либо вещи (например, тела живого существа), но и комплекс отношений между частями целого. Здесь понятие души тесно смыкается с понятием духа, если понимать под духом «совокупность порождающих структур "человеческого в человеке", некоторого "порядка души", а также механизмов создания и наследования соответствующих структур»¹⁵⁸.

В этом смысле «структуры духа» обеспечивают возможность всеобщности опыта. Способность индивида помнить, таким образом, может быть определена как результат особого взаимодействия Пропамяти как хранилища парадигмальных форм и сознания индивида как пространства их оплотнения в образах. Связи между образами индивидуальной памяти, которые возникают благодаря архетипическим образам, черпаемым из Пропамяти, позволяют состояться мышлению и познанию. «Ум, то есть сверхчувственное и вечное бытие, не может сам по себе породить (а вернее сказать, не может постоянно рождать) чувственно воспринимаемый и постоянно становящийся во времени космос; следовательно, ему нужна для этого некая опосредующая структура, в которой и благодаря которой космос возникнет. «Необходимость посредников – такова постоянная забота платоников при переходе мира от высших начал к низшему»¹⁵⁹.

Душа – это опосредующая структура между мегакосмическим и микрокосмическим уровнями бытия, которое есть проявление пребывающего в своей абсолютной неизменности Единого. Индивидуальная душа – посредник между умопостигаемым космосом и чувственно воспринимаемыми вещами. Мировая душа – посредник между Умом-парадигмой и этими измерениями космоса. Память – это условие встречи этих посредников.

Вспомнить – значит наложить образы индивидуальной памяти, порожденные чувственным восприятием, на прообразы Пропамяти. Такую трактовку связи двух уровней памяти Платон дает

¹⁵⁸ Пигалев А. И. Культура как целостность: (Методологические аспекты). С. 163.

¹⁵⁹ Шичалин Ю. А. Душа и космос в 10–11 (V, 1–2) трактатах Плотина. С. 530.

в диалоге «Филеб», когда сравнивает познающую душу с книгой, сквозь письменные знаки (образы индивидуальной памяти), в которой вдруг проявляются неписанные знаки Иного. Откуда они берутся?

В «Филебе» читаем:

«Сократ. Память, направленная на тот же предмет, что и ощущения, кажется мне тогда как бы записывающей в нашей душе впечатления, соответствующие каждой из этих способностей...

Протарх. Я с этим совершенно согласен и принимаю сказанное.

Сократ. Допустим же, что в наших душах в то время обретется и другой демиург.

Протарх. Какой?

Сократ. Живописец, который вслед за писцом пишет душе изображения названных вещей.

Протарх. А каким образом и когда приступает к работе этот живописец?

Сократ. Когда кто-нибудь, отвлекая от зрения или какого либо другого ощущения то, что тогда представляется и о чем говорится, как бы созерцает в самом себе картину представленного и выраженного речью» (Филеб 39 а – с) ¹⁶⁰.

Итак, при определении статуса образа Платон обращается к концепту посредника. В связи с тем, что сознание человека – это поле взаимодействия двух принципов, материального и умного, то и посредники тоже делятся им на два типа – отмеченные материей ложные образы и истинные образы. Душа и память – это пространственный и временной аспекты системы опосредования метаболических процессов в мире. Не случайно Аристотель говорит, что у Платона душа есть , месторасположение статичных идей, а память – месторасположение движущихся образов (О душе. III. IV. 429 а 26–29) ¹⁶¹.

¹⁶⁰ Платон. Собр. соч. : в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 145–146.

¹⁶¹ Аристотель. О душе. СПб., 2002. С. 122.

2.3. Мировая душа и «чувствующая душа»: проблема истинной памяти у Платона и Аристотеля

Теперь мы видим как бы сквозь
тусклое стекло, гадательно, тогда же ли-
цом к лицу.

*Первое Послание
ап. Павла к коринфянам*

Согласно античной греческой философии вся реальность, воспринимаемая человеческим сознанием, структурирована в образах¹⁶². Истина тоже должна принять наглядный характер, иметь «вид», бытие должно стать множеством частей, потерять себя в вещах, Мировая душа – воплотиться в сонме индивидуальных душ. Это не означает, что истина и те образы, которые постоянно атакуют обыденное сознание, тождественны. Наоборот, этот тезис указывает на необходимость постановки особой проблемы – проблемы сепарации образов. Необходимо выработать знание о критериях, позволяющих отличить истинные образы от ложных. Истина добывается с помощью очищения сознания от ложных образов. В результате методичного дисциплинирования мышления человек начинает видеть *εἰκών* – образ, презентирующий идею. Возникает вопрос о когнитивном статусе *εἰκών*: это – образ памяти, перцептивный образ или образ воображения?

Как известно, высшей способностью души в античной психологической теории считалась память и мышление, а низшей – чувственность. Какой критерий лежит в основе этой типологии? Иерархию способностей или функций психики (частей души) определяет тип образов, с которыми они способны соприкасаться: помогают образы восстановить связь с неантропной объективной реальностью Мировой души или, наоборот, закрывают ее своими «тела-

¹⁶² Ср.: Лосев А. Ф., Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 230–234 ; Микешина Л. А., Опенков М. Ю. Метафора оптическая // Культурология. ХХ : энциклопедия. СПб., 1998. Т. 2. С. 36–41.

ми». Сократ в «Федре» говорит о том, что истинная реальность бесплесна, без-образна (Федр, 247 с – д)¹⁶³.

Образ есть только тень идеи, призрак, – говорит Платон в своей знаменитой легенде о пещере. А в диалоге «Теэтет» он вдруг заявляет, что образ «не существует действительно, но все же действительно есть образ» (Теэтет, 240 b)¹⁶⁴. На что Теэтет восклицает: «Кажется, небытие с бытием образовали подобного рода сплетение, очень причудливое». И Чужеземец делает очень важное для теории образов и памяти Платона программное заявление: «Видишь, из-за этого плетения многоголовый софист принудил нас против воли согласиться, что небытие каким-то образом существует (Теэтет, 240 с)¹⁶⁵. На этом утверждении Платон строит свою типологию ложных и истинных образов. Он противопоставляет искусство творить образы-первоформы (*εἰκόν*) сущего и искусство творить образы-призраки (*φαντάσμα*). *Εἰκόν* – знак бытия, а *φαντάσμα* – ложный или пустой знак. Термин «*φαντάσμα*» заставляет нас определить когнитивный статус воображения. Неверно считать, что Платон оценивает эту способность низко во всех отношениях. П. Рикер считает, что проблема образа у Платона «охватывается проблематикой воображения и заблуждения» и потому проблема истинности презентации памятью прошлого им не решена. Платон, – пишет П. Рикер, – просто запутался в апории памяти и воображения потому, что он – метафизик. Только феноменологический подход способен вывести философию памяти на практический путь разрешения апории памяти и воображения, – заключает французский философ¹⁶⁶.

Действительно, его метафизическое решение сильно затемнено типичным авторским приемом стилизации текста под мифологическое повествование, но Платон все же предложил решение апории памяти и воображения. Решая загадку присутствия отсутствующей вещи – присутствия в сознании вещи, которая не воспринимается органами чувств, – Платон строит вокруг понятия «образ» сложную теорию символа. Он выдвигает следующий вариант ответа на вопрос, как возможно присутствие отсутствующей

¹⁶³ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 156.

¹⁶⁴ Платон. Соч.: в 4 т. Т. 2. СПб., 2007. С. 367.

¹⁶⁵ Там же.

¹⁶⁶ См.: Рикер П. Память, история, забвение. С. 23.

вещи. Ответ Платона таков: отсутствующая в этом мире потусторонняя вещь присутствует в сознании людей в виде *εἰκόνων*, который соединен с миром идей. Сквозь *εἰκόνы* просвечивает мир идеальных форм. Этот тип образа не может явить истину во всей ее полноте, но он способен указать на нее и тем самым соединить космос и микрокосм. Другими словами, истинный образ не является истиной, но он является *являющим истину*. Но что значит «являть истину»?

Истина – результат собирания в некий целостный и гармоничный образ всех психических актов, ментальных и эмоциональных движений души, которые возникают при исследовании объекта. Истина есть смысл, обнаруживающий себя в мире как источник энергий, вызывающих запуск моторики мышления и возникновения мотивации у человека, переходящей в действие. Это – творческое, культурогенное действие; оно порождает эффекты возникновения, развития и смерти новых феноменов и явлений. В этом творческом, по своей сути, действии участвует и фантазия. Роль фантазии здесь рисуется Платоном двояко: образы фантазии необходимы для возникновения мотивов творческого действия, без них энергия, исходящая от истины, не может быть преобразована в смысл, но в то же время фантазия – причина искажения истинных образов.

При такой интерпретации обнаруживается связь между философской проблемой истинности и религиозно-магической задачей уподобления человека божеству (теозис). Философская научная программа истинного познания (как познания себя) в сократических школах вполне может быть соотнесена с мифо-ритуальными мистериальными практиками орфиков и пифагорейцев, направленных на выполнения задачи причащения души человека Мировой душе и Прапамяти. Так, например, далеко не случайно то, что понятия истины и блаженства во многих древнегреческих философских школах отождествлялись, а также то, что слово «теория» перешло в классическую философию из орфического словаря, где оно означало *созерцание*, или сопереживание, которого адепт достигает в оргиастическом культе¹⁶⁷.

¹⁶⁷ См. об этом подробнее: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. С. 264 ; Рассел Б. История западной философии. Новосибирск, 1999. С. 47.

Связь темы памяти с проблемой познания истины в диалогах Платона устанавливается через проблему видения (ведения) вещи, отсутствующей в чувственном восприятии. Разумная часть души «видит» идеи, или сущности материальных вещей сквозь особые образы. Такие образы может вызывать в сознании только человек, подготовленный к их восприятию собой практикой философствования, дисциплинирующей мышление. Речь идет об архетипических образах. Так как, согласно Платону, архетипические образы не находятся в вещах, а существуют объективно в виде автономных идей, предшествующих рождению отдельного человеческого существа, то эти образы с полным основанием могут быть определены как образы памяти. Здесь нужно подчеркнуть, что память в данном случае не есть память индивидуальной души, это – надиндивидуальная память.

Мировая душа порождает праформы всех вещей. Праформа, или прообраз – модельный принцип вещи, существующий не просто *вне вещи*, но *до вещи*. Это фундаментальное положение платоновской теории идей выражается формулой: *сущность предшествует существованию*. Можно сказать, что понятия вечности и памяти смыкаются в горизонте платоновской теории символического образа, то есть образа как ипостаси истины.

Возможность увидеть образ-смысл вещи сквозь ее образ-вид составляет нерв всей платонической линии теории сознания от Платона до И. Канта. Цель познающего истину – прорвать блокаду образов-призраков для того, чтобы увидеть идею. Вслед за мифологической традицией Платон полагает, что главную причину призрачности, мнимости, ложности *человеческого видения* реальности нужно искать в процессах обособления психических способностей чувственности и рассудочности от режима созерцания. Вместе с тем душе человека потенциально присуще это качество сознания, позволяющее войти во взаимодействие не только с ложными образами фантазии, но и с истинными образами, сквозь которые просвечивает сфера истинно сущего. Это возможно потому, что индивидуальной душе изначально присуща разумность (нус). В то же время Нус является атрибутом не человеческого, а космического сознания. Это сильно сближает его концепцию сознания с философией сознания И. Канта, который выдвинул концепцию *трансцен-*

дентального субъекта, что отмечали исследователи платонизма¹⁶⁸.

Сознание мудреца может пробиться сквозь эту пелену иллюзии к объективной идеальной реальности в силу того, что философ способен дисциплинировать свое мышление, расширить свое сознание. Дисциплинированное методом мышление (*νοήσις*) вносит организующий момент в хаотическое движение образов-призраков (*έιδωλον*), придавая тем самым структурность их отношениям (ассоциациям/диссоциациям) друг с другом. Знание (ведение) структуры образности сознания позволяет *увидеть* скрытые за хаосом впечатлений и мнений особые образы-символы (*εἰκών*). Это такой тип посредников, сквозь которые просвечиваются идеальные формы бытия – идеи¹⁶⁹.

С проблемой образа соотносится вопрос о гносеологическом статусе фантазии. В классической греческой философии устанавливается следующая иерархия познавательных способностей: мыслящее начало (*νοητκόν*), рассудочное (*διανοία*), воображение (*φαντασία*) и чувственное познание (*αἴσθησίς*). В полном соответствии с этим общеантропическим принципом иерархии познавательных способностей души Платон ставит воображение на нижнюю ступень иерархии. Придав фантазии низкий гносеологический статус, Платон вместе с тем считает фантазию качеством, необходимым для воспоминания, вызывания в сознании истинного образа. Как же соотносятся анамнезис и воображение?

Анамнезис соотносится с воображением как цель и средство. Воображение и рассудочность («просто знание», как говорит Платон) являются средствами для осуществления операции анамнезиса.

Платон не только выделяет два типа образов – призрачные образы (*έιδωλον*) и образы истинные (*εἰκών*)¹⁷⁰, но и утверждает, что объективная истина может быть представлена в сознании философа в виде образа памяти, который отличен от перцептивного образа. Так, в «Теэтете» он говорит, что образ памяти кардинально отличен

¹⁶⁸ Ср.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. С. 201.

¹⁶⁹ Кроме Платона эту же идею транспарентности символов мы можем встретить и у других античных философов. Например, Анаксагор учил, что «через явление можно видеть невидимое» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 553).

¹⁷⁰ См.: Теэтет 150 с, е; Пир 218 с.

от образа восприятия (Теэтет, 166 b)¹⁷¹, а память сама по себе отлична от знания: она не есть «знание просто», поэтому она и не является только чувственной. Видящий (и, стало быть, знающий) что-нибудь по памяти – видит и знает нечто иное, чем в чувственном восприятии (Теэтет, 163 с – 165 д)¹⁷².

«Что иное» – это особый образ памяти, отличный, с одной стороны, от перцептивного образа, а с другой – от образа, относящегося к «просто знанию». Память и воображение, каждое со своей стороны, отвечают за мысленное воспроизведение чего-либо¹⁷³. В этом их сходство по действию. Эти действия относятся к разным стадиям и уровням сознания: воображение выполняет функцию запуска моторики мышления, его творческой активности. Поэтому можно сказать, что память и воображение концептуально согласуются с творчеством. Применительно к философии памяти Платона следует уточнить, что он понимает творчество в его изначальном древнем смысле – *творчество как повторение*, как репродукция космогенеза. «Поскольку в современном восприятии творчество связано, в первую очередь, с созданием нового, а не с воспроизведением канона, отношения между воображением и творчеством более эксплицитно выражены в сочетаемости, чем отношения между памятью и творчеством»¹⁷⁴.

Рассудочные операции поддерживают и направляют мысль в определенное русло и тоже способствуют продвижению мысли к сокровищницам Прапамяти. Но для достижения целей анамнезиса нужен еще особый дар интуиции, опирающейся на метафорический язык, запускающий моторику мышления. Очевидно, что интерес Платона к мифу простирается дальше интереса к изобразительно-выразительной способности языковых средств мифа. Понятия и метафоры – два вида средств познания для Платона, два способа причащения вечному, неизменному, истинному порядку космоса, которое происходит посредством виртуального переноса из низшего слоя реальности в высший. Достигаемый в архаическом ри-

¹⁷¹ Платон. Соч. : в 4 т. Т. 2. СПб., 2007. С. 262.

¹⁷² Там же. С. 259–264.

¹⁷³ Ср.: «Память – способность сохранять и воспроизводить в сознании прежние впечатления». «Воображение – мысленное воспроизведение кого-, чего-либо в уме». МАС 1981–1984. См.: Словарь русского языка : в 4 т. Т. 1 / гл. ред. А. П. Евгеньева. М., 1981–1984).

¹⁷⁴ Брагина Н. Г. Память в языке и культуре. С. 187.

туале транс, а также философское трансцендирование имеют общую задачу: причащение (познание) истинно существуему. Миф и теория – это две равноценные (но разновременные) формы приобщения человеческого сознания к тайне бытийных оснований жизни космоса¹⁷⁵. По Платону, логический анализ и внушаемая Эротом творческая интуиция – два момента философского поиска истины.

В эротико-гносеологической традиции платонизма понятия науки, философии и мифа, при всей их специфичности, являются видовыми понятиями одного рода. Мифологические и поэтические метафоры и теоретические понятия применяются, а идея созерцается: метафоры и понятия суть инструменты проникновения на «поля истины»; они подобны лучам света, благодаря которым проявляется истинное положение дел, идея же подобна солнцу, где сходятся все начала лучей. Можно с высокой долей уверенности сказать, что применение Платоном мифологического и философского языка представляет собой демонстрацию виртуозно выверенных композиций из двух видов языковых средств презентации мысли. В этом приеме виден особый замысел Платона – идеологического реформатора, который стремится средствами традиции связать распадающуюся на его глазах связь времен – мифологического прошлого (времени ритуально-религиозной когерентности социального полисного тела) и современного ему полиса, где уже давно «умерли» боги архаики и были «убиты» абстрактным мышлением олимпийские боги.

Платоновская метафизика опирается на тезис об общесимволической природе мышления. В его метафизике темы смерти и истины оказываются тесно связаны с проблемой утраты космического единства, социального порядка. Осмысление этой проблемы имеет у Платона не только теоретическое, но и экзистенциальное измерение. Онтология, танатология и связанная с ними космология могут быть представлены как разные уровни системы рассуждений о проблеме памяти в сотериологическом горизонте его мышления.

¹⁷⁵ Ф.М. Конфорд указывает на то, что значения слов «теория» и «orgia» восходят к одному семантическому гнезду. Первоначально, – утверждает он, – слово «теория» было орфическим термином, означающим «созерцание», «сопереживание» (см.: Рассел Б. История западной философии. С. 47). В этой же связи А.Ф. Лосев пишет об общесимволической природе мышления (см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. С. 264–265).

ли (спасение душ через причастность к Мировой душе). Поэтому тема памяти не сводима у Платона к ее узко психологическому аспекту, как у Аристотеля.

Аристотель, во многом развивая платоновскую теорию идей, заложил основу для другого направления европейской философии памяти, которое в конечном итоге будет реализовано в полной мере в нововременной теории «внутреннего усмотрения»¹⁷⁶. Аристотелевская линия – это линия на психологизацию проблематики памяти. С помощью оригинального понятия чувствующей души Аристотель разрубил гордиев узел платоновской апории памяти и воображения. Оригинальность этому понятию Аристотеля придало то, что он оторвал его от платонической концепции Мировой души. Как мы уже говорили, Мировой душе в платонизме отводится важная роль в деле познания истины. Это роль посредника между миром чистых парадигмальных форм и чувствующей душой: благодаря Мировой душе идеальные парадигмальные формы преобразуются в истинные образы памяти в индивидуальной душе. В свою очередь, истинные образы памяти служат опорой для теоретического мышления. В аристотелевском же учении о душе этому трансцендентному посреднику не остается места.

Аристотель атрибутирует непосредственно чувственной душе и память, и воображение, а мышление у него оказывается «не причастно страданию» (О душе, I, IV, 408 b 24)¹⁷⁷ и атрибутируется непосредственно Уму, который «есть нечто, скорее божественное и непричастное страданию» (О душе, I, IV, 408 b 29)¹⁷⁸. Является ли этот «божественный ум» Умом-перводвигателем, о котором Аристотель говорит в двенадцатой книге «Метафизики», или этот термин соответствует платоновскому понятию «умная часть души» – спорный вопрос¹⁷⁹. Для нас важно, что и в том и другом случае Аристотель, в отличие от Платона, пытается объединить напрямую (без посредства Мировой души и истинных образов) способность индивидуальной души мыслить всеобщее, или «активный ум»

¹⁷⁶ П. Рикер.

¹⁷⁷ Аристотель. О душе. С. 67.

¹⁷⁸ Там же.

¹⁷⁹ См. о спорах платоников и аристотеликов по этому вопросу, напр.: Солопова М. А. Фемистий и его комментарий к «О душе» Аристотеля // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). С. 423.

(*ποιητικόν*) с неким внешним для индивида источником мыслительной способности.

В сочинении «О памяти и припоминании» Аристотель говорит вполне в духе платоновского априоризма о наличии в душе некоего чувства всеобщего, или «первого чувственного восприятия (*τό πρώτω ἀισθητικό*)» (О памяти и припоминании, 450 а 14)¹⁸⁰. Но откуда берется это априорное знание всеобщего, какова его природа – является ли оно врожденным для индивидуальной души или привносится извне, как в случае с Прапамятью Мировой души Платона? Этот вопрос постоянно вставал перед комментаторами Аристотеля.

Крайне интересно, как трактует понятие активного ума Аристотеля, например, аристотелик IV века Фемистий. Он представляет его как некое «коллективное сознание», или как «особую надчеловеческую реальность», которую устанавливает Бог¹⁸¹. Это, на наш взгляд, показывает, что понятие надындивидуальных структур сознания было характерно и для всей античной метафизики (в этом отношении Аристотель, точно так же как и Платон, является продолжателем традиции априоризма), но при этом Аристотель исключал принадлежность памяти этому уровню сознания. Назвав надындивидуальные структуры Умом и трактуя память как индивидуальное закрепление биографического опыта, Аристотель тем самым даже более радикально, чем Платон, дифференцировал чувственность и мышление, образ и логические структуры.

Для европейской философской традиции Аристотель, отказался от идеи Мировой души, был тем философом, который открыл дорогу «демистификации» проблематики памяти. Но при этом он нагрузил мистическим смыслом разум, вернее некий вневременной чистый Ум. Когда мы приобщаемся к структурам этого чистого разума, то как «у нас нет воспоминаний, так как этот разум не причастен страданию» (О душе, III, V, 430 а 23–24)¹⁸². Замена понятия Прапамяти понятием чистого разума сыграло свою роль в

¹⁸⁰ См.: Аристотель. О памяти и припоминании // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). С. 408.

¹⁸¹ Соловова М. А. Фемистий и его комментарий к «О душе» Аристотеля. С. 424.

¹⁸² Аристотель. О душе. С. 123.

становлении рационалистической линии в средневековой схоластике и философии Нового времени.

«Память же есть память о прошлом. Никто не сказал бы, что помнит настоящее, когда оно налицо, как, например, вот это белое, когда я его вижу; или что он помнит умозримое, когда ему случится созерцать и мыслить, но он скажет, что первое он только ощущает, а второе – только познает. Когда же, не совершая никакого действия, он будет обладать знанием и ощущением, вот тогда он будет помнить [что углы треугольника равны двум прямым], что одно выучил или видел мысленным взором, а другое – слышал или видел, и т. п. Ибо всякий раз, когда он действительно вспоминает, он как бы говорит в душе, что раньше уже слышал, ощущал или мыслил об этом. Поэтому память не есть ни ощущение, ни постижение, но – приобретенное свойство или состояние (*έξις η πάθος*) чего-то из них по прошествии времени. О настоящем же в момент настоящего нельзя помнить, как уже было сказано, но настоящее постигается ощущением, будущее – предвидением (*έλπις*), а прошедшее – памятью», – пишет Аристотель в трактате «О памяти и припоминании»¹⁸³.

Помимо образов памяти, Аристотель выделяет образы восприятия, мысленные образы и образы надежды. Определив память как взаимоотношение промежутков времени, претерпевания (*τό πάθος*) и следов в душе, он предположил, что образы памяти (*τὰ φαντάσματα*) менее достоверны, чем образы восприятия, так как память относится к той же части души, что и воображение¹⁸⁴. По Аристотелю, *воображение* есть способность *образовывать образы*, способность к оформлению (воплощению) бесплотных флюидов, исходящих от вещей внешнего мира. Мышление неотделимо от представлений (*φαντάσματος*), или, как говорит Аристотель в сочинении «О душе»: «душа никогда не мыслит без образов» (О душе, III, VII, 431a 16)¹⁸⁵. Однако при этом он полагает, что «душа некоторым образом обнимает все существующее», включая умопостигаемые предметы (О душе, III, VIII, 431b 20)¹⁸⁶. Другими словами, акт теоретического мыш-

¹⁸³ Аристотель. О памяти и припоминании. С. 407–408.

¹⁸⁴ «Итак, какой части души принадлежит память, ясно: той, которой и воображение (*ἡ φαντάσία*)» (см.: Там же. С. 408).

¹⁸⁵ Аристотель. О душе. С. 127.

¹⁸⁶ Там же. С. 128.

ления, помимо опоры на образы, может содержать еще и момент некоего *чистого мыслительного акта*. Это предположение Аристотеля об откровении первичного бытия (*purus actus*) в мысли наделяет разумную часть души возможностью проникновения в истину напрямую – без посредничества Мировой души и памяти. Здесь мы видим, как в европейской философии возникает идея о некой *чистой мысли*. Эта идея будет взята на вооружение поздней схоластикой и метафизикой рационализма Нового времени; стремление к чистому мышлению станет отправным пунктом всей философии Просвещения и науки Нового времени¹⁸⁷.

Для выявления роли образов памяти для мышления Аристотель прибегает к следующим рассуждениям: в случае мышления человеческого существа *акт чистого мышления* (форма форм) неизбежно загрязняется материей. Это выражается в том, что мышление человека предметно, то есть опирается на образные представления (*φαντάσματα*). Образы, соединившись со временем, став образами памяти, стареют и теряют свою ясность и отчетливость. В связи с проблемой ослабления образов Аристотель ставит проблему истинного мышления как перехода с образного уровня сознания на логический.

На первом уровне сознания появляется в душе (психике) мысленный образ. Множество мысленных образов связываются (ассоциируются) друг с другом в некие картины или представления. На этом уровне сознания ансамбли ассоциаций складываются автоматически, в силу некой природной склонности. Однако люди способны научиться управлять процессом формирования (ре-формирования) ассоциативных ансамблей образов. Мышление есть результат соединения образов и способности к рассуждениям. На основе этого синтезарабатываются понятия и категории, которые занимают высшую ступень в когнитивной иерархии ментальных форм, наполняющих сознание.

Итак, аристотелевская теория восприятия и памяти базируется на идее о том, что всякое знание производится в результате переработки интеллектуальными способностями сырья чувственных впечатлений. В этой связи Аристотель строит следующую модель работы памяти: чистое мышление соединяется с воспринятыми

¹⁸⁷ См. об этом подробнее: Розеншток-Хюсси О. Я – не чистый мыслитель // Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить. С. 221–242.

перцептивно и переработанными воображением образами-копиями предметов и явлений; так образуются некие «мысленные образы» души; они, в свою очередь, перерабатываются логическими способностями разумной части души в понятия. Память – это хранилище образов памяти и образов процесса их формирования. Это хранилище подобно библиотечному каталогу, в котором знания категоризированы и расположены в соответствии с несколькими принципами. Со смертью индивидуального организма память гибнет.

В аристотелевской трактовке поставленная Платоном проблема сепарации истинных и ложных образов превращается в инструментальный вопрос об адекватности прошлого опыта, репрезентируемого с помощью образов, актуальным задачам конкретной научной дисциплины. Проблема истинного образа трансформируется в проблему образа, выполняющего функцию фрейма для научного творчества.

Убедительность описанной модели запоминания и использования мышлением прошлого опыта во многом обусловлена ее простотой и пространственной наглядностью. Здесь нужно отметить, что для всей древнегреческой философской мысли характерна опора на две ключевые метафоры – на «оптическую метафору» и «производственную метафору»¹⁸⁸. Оптическая метафора – это инструмент визуализации всех предметов мышления. С ее помощью сознание описывается как пространственный объект, который можно разглядывать, освещая его части и уровни. Производственная метафора является модификацией оптической метафоры¹⁸⁹. В представлении античных философов бытийность есть сделанность: бытие человека и космоса *сделано, произведено*; статуи, добродетель, душа, образы тоже сделаны¹⁹⁰.

Недостатком модели памяти и сознания, восходящей к Аристотелю, является игнорирование проблемы сохранения, воспроизведения и вытеснения содержания социального опыта. Трактуя па-

¹⁸⁸ См.: Микешина Л. А., Опенков М. Ю. Метафора оптическая ; Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. С. 48–49.

¹⁸⁹ Этимология слова «производить (producere)» указывает на значения «делать видимым», «показывать», «предъявлять» (Ср.: Бодрийяр Ж. Забыть Фуко. С. 48–49).

¹⁹⁰ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. С. 230–231.

мять как простую способность сохранения индивидуальной памятью мыслительных образов, Аристотель почти ничего не может сказать о проблеме традиции. Платон, поставив эту проблему как проблему анамнезиса, проблему связи индивидуальной памяти и надындивидуальных структур Прароды, вынужден был обратиться к мифологическим интуициям древнегреческой традиции и тем самым, конечно, создал сложнейшие и запутанные ходы мысли. Аристотель, решая задачу систематизации накопленного в результате многовекового развития древнегреческой философией знания, снял проблему онтологической укорененности образа, редуцировав все их типы к фантазии.

В целях отделения платоновской интерпретации психологической способности удерживать и воспроизводить прошлый опыт от аристотелевской мы предлагаем в случае интерпретации памяти Аристотелем говорить о *припомнании*, а в случае философии памяти Платона – еще и о *вспоминании*.

Платон вводит два типа операции: 1) *при-поминание*, или мнемотехника; 2) *вос-поминание*, или анамнезис¹⁹¹. Первый тип погружения в прошлое имеет отношение к чисто психической операции, а второй – к когнитивной¹⁹². Платон описывает вторую перспективу памяти в онто-космологических терминах.

Припомнание (*μνημῆ, μνημόνεομα*) – это соединение прошлого переживания индивидуальной души (переживания, обусловленного биографическим опытом) и настоящего переживания (обусловленного восприятием). В «Федоне» Сократ дает такое определение этому типу вспоминания: «всякий раз, когда вид одной вещи вызывает у тебя мысль о другой, либо

¹⁹¹ Мы употребляем слово *вспоминание* в значении «вызывание, добывание в памяти; ментальное действие, осуществляющее с напряжением воли» (ср. англ. «*appel*»), а слово *припомнание* – в значении «простое вспоминание; спонтанное ментальное действие». При этом нужно отметить, что в русском языке утвердилось прямо противоположное словоупотребление этих понятий (см.: Брагина Н. Г. Память в языке и культуре. С. 248), но мы вынуждены опираться на историко-философскую традицию перевода греческого слова *άναμνήσις* как «вспоминание» (подробный обзор традиции перевода *άναμνήσις* см.: Рикер П. Память, история, забвение. С. 49–50).

¹⁹² П. Рикер предлагает называть эти два аспекта памяти прагматическим и когнитивным (см.: Рикер П. Память, история, забвение. С. 185–192).

сходной с первой, либо не сходной, – это припоминание» (Федон, 74 а)¹⁹³. Припоминание основано на памяти как претерпевании (*τό πάτθος*) и не выходит за рамки свойств того контура сознания, который Аристотель называет «чувствующей душой». Речь идет об идентификации образов по внешним признакам. А. Бергсон называет припоминание «ассоциацией по сходству» и совершенно справедливо связывает его со «склонностью к включению в наличное действие»¹⁹⁴.

Воспоминание, или анамнезис (*ἡ ἀνάμνησις*) – это движение, которое осуществляет разум в направлении надындивидуальной памяти. Важным моментом учения Платона об анамнезисе является то обстоятельство, что человеческий разум не способен сам, без помощи внешней инстанции, достичь идеальных интелигибельных объектов. Необходимо встречное движение со стороны объективной неантропной реальности, сферы идеальных сущностей¹⁹⁵. Платон же говорит о том, что эта сфера проявляет активность через вселяющуюся в человека эротическую силу. Платонический эрос – это сила симпатии, солидаризации людей и консолидации всех элементов космоса. Это – причина собирания частей в целое: «любовью называется жажда целостности и стремление к ней» (Пир, 193 а)¹⁹⁶.

Эротическую и мнемологическую проблематику соединяет Сократ, когда рассуждает в «Федоне» о луке и плаще любимого. Он приходит к выводу о том, что распознавание образов становится возможным тогда, когда в человека вселяется эротическая сила. Эротически заряженная память способна вызывать не только ассоциации образов индивидуальной памяти, но соединять сознание индивида с образами иного порядка, архетипами надындивидуальной памяти. Сложная и стройная цепь смыслов уходит в бесконечную перспективу Пропамяти. Вещь любимого вызывает образ внешности юноши, образы других юношей и т. д. Нарисованная лира, даже будучи копией изначального образа лиры (обра-

¹⁹³ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 27.

¹⁹⁴ Бергсон А. Материя и память // Собр. соч. : в 4 т. Т. 1. М., 1992. С. 312.

¹⁹⁵ В этом важное отличие объективного идеализма Платона от трансцендентализма И. Канта, у которого логическая структура мироздания как бы пассивно ждет дерзновенных прорывов разума в ее тайны.

¹⁹⁶ Платон. Федон, Пир, Парменид. С. 113.

зом второго порядка) тоже вызывает веер образов, ассоциированных между собой особым способом, способом, заданным структурой памяти. В этом смысле Прапамять Платона сильно напоминает современные представления о семантической памяти¹⁹⁷.

Пронизанный эротической силой модус памяти, в котором возникают *воспоминания*, отличается от того, в котором протекают операции *припомнения*. «Чувствуемое тобой посредством одной силы не может быть чувствуемо посредством другой... Душа здесь, по-видимому, *сама собой* (курсив наш. – A. M.) рассматривает общее относительно всего» (Теэтет, 184 e – 185 e)¹⁹⁸. Благодаря посредничеству эрота, сознание погружается в огромное поле значений, связанных между собой в единую систему. «Вселенная связана внутренней связью» (Пир, 202 e), – говорит Диотима¹⁹⁹.

Анамнезис позволяет созерцать и архаические схематизмы мышления, сформировавшиеся в мифологический период греческой истории, которые во времена позднего полиса уже вытеснены в бессознательное культурной памяти греков. Метод анамнезиса призван восстановить забытое, «тайное знание», на которое неоднократно ссылается Сократ в платоновских диалогах. «Благодаря им (гениям, в том числе эроту. – A. M.) возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству» (Пир, 202 e)²⁰⁰.

Таким образом, мы видим, что Платон, вводя в свою философию концепт Мировой души и выдвигая концепцию анамнезиса как преодоления «барьера времени», в отличие от Аристотеля, признает возможность презентации *реального прошлого* в памяти (сознании) индивида через его соединение с неким общим сознанием, которое «растянуто» как в пространстве («космическое сознание»), так и во времени («анамнезическое сознание»).

¹⁹⁷ Ж. Делез не без основания увидел в Платоне предтечу семиологии.

¹⁹⁸ Цит. по: Лосев А. Ф. Очерки античного символизма. М., 1993. С. 386.

¹⁹⁹ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 113.

²⁰⁰ Там же.

2.4. «Мистический экстаз» в анамнезисе Плотина

Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как-бы под стражей.

Платон. Федон

Мир, в котором жили Платон и Аристотель и который они хотели улучшить своими трудами, был миром людей полиса. И хотя полисная организация находилась в упадке, у интеллектуальной элиты греческого общества еще не рухнули надежды на то, что кризис можно преодолеть. Время, в котором живет Плотин, – это время, когда не остается ни малейшего основания для надежды сохранить классический полис, когда попытки реформировать его политические и идеологические основания выявили свою полную несостоительность. Если Платон надеялся на то, что при благоприятных обстоятельствах можно «вспомнить благое устройство государства» (как он выразился в письме к Дионисию), то у Плотина больше нет никаких демократических иллюзий и надежды на рационалистическую классическую философию. Иллюзию панэллинизма, если она у него и была, он утратил после участия в походе императора Гардiana.

Тот конгломерат культур, который мы сегодня называем эллинистическим миром, во времена Плотина уже не обладал никакими устойчивыми признаками целостности, и поэтому античная мысль о непреходящем, вечном характере космоса больше не могла осуществлять свой контроль над сознанием человека эллинизма. Плотин если и мечтает о людях, способных вспомнить идеальный полис, то видит эту задачу как более локальную: это смогут сделать только избранные и посвященные непосредственно в тайну философствования. Он писал свои трактаты для нужд школы: нужно было передать спасительное знание по инициатической цепи. Поэтому он собрал вокруг себя единомышленников, создал даже не школу, а общину избранных. Ибо не только книги нужно оставить после себя, но и учеников.

Плотиновская модель идеального общественного организма гораздо менее масштабна, чем платоновское государство: сказалось

разочарование человека эллинистической эпохи. Его Платонополис – собрание верных, а не образцовый город-государство. Космическая сфера у Плотина меньше, чем у Платона, как меньше по масштабам его модель идеального города. Можно сказать, что она почти также мала, как сфера родовых культур. И его модель культурной памяти ближе к архаической модели ритуальной памяти, нежели к модели космической памяти Платона. Однако было бы грубой ошибкой предположить, что Плотин видит космос также, как человек архаики, для которого мир божествен близок настолько, что в него можно попасть, например, взобравшись на высокую гору. Наоборот, Единое – это очень далекая от человека божественная реальность, быть может, это даже самый далекий из всех богов, известных истории религии.

Космос в неоплатонизме рассматривается как умирающий и возрождающийся. Идея умирания космоса фундировалась собой учение о циклах умирания и возрождения космоса. Мысль о том, что космос и Мировая душа возникают вместе со временем, появляется в эллинистический период как идея о множестве форм Мировой души, сменяющих друг друга во времени истории. Разработка именно этой идеи способна привести философскую мысль к учению о множественности миров («цепь миров»). Здесь следует оговориться, что идея «цепи миров» не обязательно порождает линейное время, релятивизм или учение о перманентном становлении всего сущего – все это дело будущего европейской философии. Если цепь миров замкнута и представляет собой фигуру круга, то такая теория «множественности миров» вполне приемлема для метафизической модели циклического времени как вечного возращения²⁰¹.

Между космосом и Единым пролегают несколько слоев мироздания, порожденных эманированием Абсолюта. Тело привязывает душу человека к нижним мирам. Вместе с тем в неоплатонизме многократно возрастает роль Мировой души и Прапамяти. Мировая душа – посредник между индивидуальной душой и Умом, этой ближайшей к Единому сфере. Прапамять обеспечивает приобщение индивидуальной души к умозрительной реальности правил.

²⁰¹ Описанная модель, например, характерна для индуистской концепции юг и манvantар. См.: Генон Р. Символы священной науки. М., 1997. С. 393–403.

По Платону, стремление индивидуальной души к Мировой встречает на своем пути гораздо меньшие преград, чем у Плотина. Смешение ложных и истинных образов памяти в сознании, согласно Платону, не является фатальным, так как при должной дисциплине мышления они могут быть узнаны и отсепарированы. Эта мысль генетически связана с фундаментальным тезисом всей античной мысли: душа освобождается от пут телесности дисциплинированием мышления. Так, например, Платон рекомендовал придерживаться разумного гедонизма в качестве жизненной стратегии тем, кто не способен к более строгим видам аскезы. Высокая оценка гедонизма применительно к низким душам у Платона объясняется его трактовкой природы космоса. Космос – великолепное, прекрасное живое существо; присутствующие в нем элементы хаоса вписаны в космическую гармонию. Платон сравнивает космос с ярким разноцветным мячом (Федон, 110 b)²⁰². Бытие стоит в потенциальной открытости человеческому сознанию и поэтому оно как бы ждет причастности от всех людей. Плотин не одобрил бы такого совета, ведь он несколько иначе трактует космос. У Плотина же мы находим образ космоса, сильно отличающийся от учения Платона о творении. Он вполне откровенно называет космос «украшенным трупом» (II 4, 5, 18, ср. V 12 2 b)²⁰³. Казалось бы, образ умирающего космоса более чем неожиданный для платоника, ведь по Платону Вселенная – самое большое и прекрасное существо. Плотин считает Вселенную образцом умопостигаемого вечного космоса, но для него пространственность космоса является свидетельством уже «не только неполноты, но катастрофической слабости и заблуждения». Существо становится пространственным, когда не может уже сохранить даже свое единство и распадается на части – становится делимым до бесконечности²⁰⁴. При всем стремлении Плотина сохранить верность платонической триаде Космос – Красота – Благо, его учение о космосе и пути души к истине, пробивающейся сквозь слоистую реальность, проникнуто горьким чувством разочарования. Это – чувство человека эпохи эллинизма, не верящего в то, что в этом мире достижимо счастье (блаженство).

²⁰² Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. С. 71.

²⁰³ Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. Кн. 2. М., 1994. С. 333.

²⁰⁴ Бородай Т. Ю. Плотин о природе // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). С. 448.

Отведя природе последнее место в иерархии, Плотин в качестве компенсации неполноты бытия телесного космоса рассматривает возможность соединения с внепространственной Мировой душой и Прапамятью²⁰⁵.

«Душа же, хотя и не без усилия, еще способна удерживать в себе всю полноту своего бытия, сопротивляясь внешнему, сосредоточиваясь и не давая себе рассеяться, расслабиться, разложиться»²⁰⁶. Внутри космоса идет непрерывное изменение но, благодаря свойству души удерживать структуру, целое остается тем же самым. В эпоху разрушения полисной модели социокультурной целостности, видимо, уже нельзя помыслить возрождение единства культуры на путях возвращения в прошлое с помощью политических и социальных реформ.

В эллинистическую переходную эпоху от античности к Средневековью актуальным становится *не возвращение* к истокам, а *прорыв* в Иное. Это – мистический способ проникновения в сферу Единого. Космос начинают представлять смертным. Так считали гностики, с которыми полемизирует Плотин.

Для нас особенно важным здесь является то, что Плотин защищает от гностиков идею Мировой души и надындивидуальной памяти. Гностики, заявляя, что они опираются на платоновскую метафизику, называли Мировую душу падшим созданием. За этим стояло возвеличивание индивидуальной души и ее свойств. Плотин опровергает учение гностиков о том, что индивидуальная душа бессмертна и божественна и сама может спастись, без посредства Всеобщей души: «Мы утверждаем противоположное: не склонность [души к низшему] сотворила [мир], а, наоборот, несклонность. Ведь если душа склонилась [к низшему], то, конечно, только потому, что забыла горнее: а если забыла, то как она может творить?» (Против гностиков, 4, 6)²⁰⁷.

²⁰⁵ Ю.А. Шичалин считает, что природа у Плотина – всего лишь одна из низших функций Мировой души. См.: Шичалин Ю. А. Трактат Плотина 30, III, 8 и Аристотель // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). С. 487.

²⁰⁶ Там же. С. 448.

²⁰⁷ Плотин. Против гностиков (против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох) [33, II, 9] / пер. и примеч. Т. Ю. Бородай) // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). С. 458.

Применительно к теме исторической трансформации платоновского наследия трудно не заметить, что различие в оценках онтологического и гносеологического статуса космоса, Мировой души, образов напрямую коррелирует с изменением социально-исторических условий, в которых творили Платон и Плотин. Этим же обстоятельством объясняется возникновение в неоплатонизме идеи умирания и возрождения вечного космоса.

Принципиальное значение имеет расхождение Плотина и Платона в вопросе о способе причащения к истинным образам памяти, в условиях анамнезиса. Плотин учит, что выход в умопостигаемую сферу, где душа встречается с чистыми сущностями, происходит «скачком», то есть как экстатическое восхождение (*«мистический полет»*). Мистический полет – это *неопосредованное* со-общение умной части души с миром умопостигаемых сущностей. Если у Платона истинные образы помогают умному воспоминанию истины, то в трактовке Плотина роль истинных образов уменьшается. Для техники мистического экстаза образы как посредники не нужны. Они оказываются излишними, так как мистический экстаз – это *«прямая пробивка»*; это – непосредственное (*неопосредованное*) проникновение в мир сущего.

В свете своего учения об мистическом экстазе Плотин трактует и феномен забвения. *«Добрая душа забывчива»*, – говорит Плотин, поднимая гносеологический и онтологический статус забвения²⁰⁸. Забвение и зло у Платона оказываются связаны между собой более тесно, чем у Плотина. Сократ досадует на дар забвения за то, что тот мешает душе все знать и понимать²⁰⁹. Общим моментом в понимании роли забвения у Платона и Плотина является признание необходимости забвения в жизни космоса, в

²⁰⁸ «Чем более душа стремится ввысь, тем больше забывает о земном... душа воспаряет над множеством явлений и объединяет все это множество в одно целое» (Плотин, 4 Энеада, 3, 32, 13).

²⁰⁹ Подбирая эпитет для оценки поступка, который совершают душа, делающая глоток из Леты, Сократ говорит: о, этот глоток забвения и злобы. Он называет законом Адрастеи неизбежное наполнение души злом вследствие утраты ею особого рода памяти – памяти о полях истины: «постигнутая какой-нибудь случайностью, исполнится [душа] забвения и зла и отяжелеет» (Федон, 248 с). См.: Платон. Федон, Пир, Парменид. С. 157.

недрах которой находит место смерть. Смерть – необходимое условие вечного круговорота душ. Таким образом, идея круговорота и идея положительного аспекта забвения оказываются тесно связаны. Эта связь будет разорвана только в христианской философии памяти, когда Бл. Августин разомкнет циклическое время, направив его от Творения к точке Страшного суда. Ссылаясь на то, что уже Порфирий не совсем согласен с платонической теорией метемпсихоза, Бл. Августин пишет, что Плотин «совершенно устранил другое, считающееся по преимуществу платоновским, а именно: будто мертвые являются постоянно из живых, а живые – из мертвых; и показал ложность того, что, следя Платону, говорит Вергилий, будто очищенные души, будучи посланы в елисейские поля (именем которых в мифологии означаются радости блаженных), призываются к реке Лете для того, чтобы получить там забвение прошлого: Лишенные памяти видят небесный свод съзнова. И снова желать начинают в тела возвратиться»²¹⁰.

Согласно Платону, индивидуальная память о посюстороннем мире – необходимый элемент механизма активизации надындивидуального измерения памяти. Чувственные образы не являются фатальной помехой для продвижения к истине, у них есть особая функция: они наполняют безвидные образы и тем самым как бы предоставляют свои тела для окончательного оформления символа – такого кентаврического образа, соединяющего человеческое сознание с миром чистых сущностей. Безвидный эйдос связан с материальным телом. Вместе они представляют собой единство телесного и духовного. Тело есть символ, соединительный элемент между миром идей и вещей.

Эта принципиальная установка платонизма породит в свое время целый веер философско-богословских и политических споров между иконопочитателями и иконоборцами: дискуссию о телесных и бестелесных эйдосах, о воскресении в теле, о различении понятий образа и подобия Бога и много других вопросов. «Если вы уничтожите образ, вы уничтожите не только Христа, вы уничтожите весь мир», – говорит константинопольский патриарх Никифор, облекая в четкую риторическую фор-

²¹⁰ Августин Блаженный. О Граде Божием. Минск ; М., 2000. С. 501.

мулу платоническую идею о стяженном единстве всех уровней посредников между сущим и истинно сущим²¹¹.

У Платона нет систематического описания концепции «стяженного единства» уровней бытия образов, сквозь которые постепенно проникает взгляд ищущей истину души. Это обстоятельство стало причиной колоссального усложнения платонической терминологии, используемой в дискуссии о природе и типах образов. Уже в раннесредневековых текстах для означивания образа существуют термины: φαντασία, εἰκόνη, τύπος, ὄμοιότης, μορφή, σχῆμα, εἶδος, τροπολογία, αλληγορία, παραβολή, σύμβολον, σημεῖον, figura, *imago*, *simulacrum*, *speculum*, *similitudo*, *forma*, *exemplum*, *spesies*, *effigies*, *allegoria*, *signum*²¹².

«Агрегатная теория» души Платона опирается на идею о взаимодополнительности частей души в деле постижения истины. В соответствии с этой идеей чувственный образ не устраниется совсем из пространства души, он опровергивается в процессе размышления. Результатом этого процесса диалектического продвижения мысли будет истинное воспоминание. Плотин же видит причину существования зла в мире в том, что души увлекаются красотами образов посюстороннего мира. Важно, что один из видов памяти – память индивидуальной души, память как вместилище чувственных образов, трактуется не просто как помеха, а напрямую связывается им со злым аспектом мироздания. Для Плотина же образы являются некими плотными телами, которые закрывают, искажают истину. Так он усиливает эскапистские и антисоматические тенденции платонизма.

Поэтому особый интерес для нас представляет попытка Бл. Августина обосновать спасительный характер истинного образа, Образа Христа и так называемой Вечной памяти, опираясь на платоническую традицию и критикуя при этом концепцию Мировой души.

²¹¹ Цит. по: Вирильо П. Машина зрения. СПб., 2004. С. 37.

²¹² См.: Бычков В. В. Эстетика поздней античности (II–III вв.). М., 1981. С. 282.

2.5. Вечная память и индивидуальная душа: парадоксальный опыт Бл. Августина

Душа в самой своей природе имеет... образ божественной Троицы – в том, что наделена пониманием, волей и памятью...

Алкуин. О разуме души к деве Евлалии

Философская мысль Бл. Августина формировалась в эпоху утверждения нового мировоззрения, основанного на христианском вероучении и достижениях античной интеллектуальной традиции. Анализируя философию памяти Бл. Августина, мы будем постоянно иметь в виду этот парадоксальный союз.

Став фоновой парадигмой, античное теоретическое наследие породило гностицизм – великую тень великого христианского учения. Усилиями апостольских отцов и отцов-апологетов она была оттеснена на задний план, но не прекратила оказывать влияние на европейскую философскую традицию. Концепция надындивидуальной памяти – пример переплетения идей гностиков и христианских мыслителей. Гностической идеей многим представлялась как раз та идея, которая является предметом нашего рассмотрения – идея надындивидуальной памяти. Причиной этого было то, что Платон и неоплатоники включили тему надындивидуальной памяти в проблематику Мировой души, а это вошло в противоречие с некоторыми догматами нового учения и, конечно, прежде всего с тринитарным догматом.

Поэтому проблема надындивидуальной памяти будет постепенно оттесняться на периферию христианской мысли, а с утверждением в философии Просвещения методологического индивидуализма она и вовсе на какое-то время исчезнет с интеллектуального горизонта, чтобы появиться вновь в немецкой классической философии.

Нужно коснуться вопроса о развитии концепций памяти во временном промежутке между философией Бл. Августина и

философией Нового времени. Разумеется, в средневековой мысли тема надындивидуального аспекта памяти всегда имплицитно присутствовала²¹³. В пример можно привести центральную проблему средневековой схоластики – проблему источника первых начал теологических размышлений о природе истинного (спасительного) знания. Дискуссии о том, что является таким источником и способах приобщения к нему, так или иначе затрагивали многие положения теории памяти Платона и неоплатоников. Учения о кафолической Церкви и ортодоксальной традиции как хранителях «вечной памяти», о «божественной иллюминации» и «врожденных идеях» имплицитно содержали полемику о метемпсихозе и анамнезисе – темах платонической традиции, которые открыл для христианской мысли Бл. Августин. Последователи Бл. Августина в гносеологии (Бонавентура, Р. Гроссет, Р. Бекон, Г. Гентский и др.) развивали метафизическую идею о «божественной иллюминации», которая в известной степени противоречила аристотелевской версии природы истинного знания и, соответственно, его учению о душе и памяти.

Рецепция неоплатонической августиновской версии философии памяти в сочинениях схоластов была обусловлена тем, что неоплатонизм прочно укрепился в западноевропейской философской традиции вплоть до «золотого века» схоластики. В XIII столетии началось «смещение от неоплатонических интерпретаций к «целостному», «радикальному» аристотелизму²¹⁴. В это время начинаются ожесточенные споры по вопросу соответствия идей неоплатонизма учению Римско-католической церкви. Эти споры определили пути развития теологии и философии – вплоть до современного неотомизма и неоавгустинианства. Проблема влияния неоплатонизма на средневековую схоластику чрезвычайно сложна, а анализ схоластической теории памяти требует специального масштабного исследования, которое не входит в задачи данной работы. Мы ограничились исследованием августиновской интерпретации надындивидуального аспекта памяти как примера рецепции платонизма, который мы сравниваем с нововременным методологическим индивидуализмом.

²¹³ О рецепции теорий анамнезиса и метемпсихоза в философии Возрождения см.: Йейтс Ф. Искусство памяти. М., 1997 ; Ее же. Джордано Bruno и герметическая традиция. М., 2000.

²¹⁴ См.: Апполонов А. В. Боэций Дакийский и латинский авверонизм X–III столетия // Боэций Дакийский. Соч. М., 2001. С. 19–20.

С утверждением христианства новой концептуализации подвергается сознание (душа). Это и понятно, ведь авраамическая установка требовала акцента на новом качестве индивида, на его личностном начале. Корректируются философские представления о надындивидуальных структурах сознания, которые оказывают детерминирующее воздействие на психику и мышление человека. Вместе с этим изменяются и представления о надындивидуальном измерении памяти.

Принципиальным философским новшеством, как известно, было установление приоритета веры над знанием: «вера открывает прямой и короткий путь к истине, а разум ведет кружным путем», – гласит средневековая теологическая максима. Это, в частности, означает, что меняется вся теоретическая модель, описывающая отношения между антропной и неантропной сферой реальности: структура человеческой души больше не изоморфна структуре космоса. Это означает, что знание принципов управления космическими процессами больше не является ключом к тайнам человеческого мышления и памяти. Теперь предметом теоретического рассмотрения христианских мыслителей становится бытие Бога как последняя реальность и Дух как сила актуализации (реализации) принципов божественной воли.

Какие изменения в теорию памяти вносит это смещение фокуса внимания философской мысли с космоса на Бога? Для того чтобы подступиться к ответу на этот вопрос, мы вновь должны обратиться к рассмотрению эволюции учения о Душе мира, теперь уже в связи с историческими изменениями структуры той социокультурной целостности, которая называется западноевропейской средневековой культурой.

Эпоха эллинизма характеризуется сильным усложнением всей картины мира античного человека, которое было связано с усложнением социокультурных реалий. Возникают учения о чрезвычайно сложной иерархии посредников, осуществляющих связь между множеством уровней космоса. Это указывает на насущную задачу, стоящую перед эллинистической философией, – решение проблемы эффективных космических посредников. Ведь только так можно было решить основную историческую задачу интеллектуальных элит урбанистического сословного общества и письменной культуры – задачу поддержания социально-политического порядка, который коррелирует с порядком идеологическим, то есть с

доктринальной объяснительной моделью реальности и действительности. Такой порядок не может быть установлен без системы идеальных посредников, то есть таких идей и понятий, которые имеют качество всеобщности.

В период раннего Средневековья приходит в упадок урбанистическая культура античного торгового общества, а вместе с ним становится некогерентной и теория сонма космических посредников. Раннесредневековое общество – это общество религиозного синкрезизма: опосредованные механизмами античной цивилизации отношения между людьми как бы перемешиваются с отношениями личной зависимости членов семьи, клана, корпорации.

С утверждением теории креационизма начинает обрушиваться сложная иерархия космических уровней, разработанная в античной космологии. «Нет середины между абсолютным и ограниченным, как это воображают те, кто думает, что имелась еще некая душа мира после бога и до ограничения мира. Один только бог есть душа и разум мира в той мере, в какой душе представляется как нечто абсолютное, в чем действительно находятся все формы вещей», – пишет Николай Кузанский²¹⁵. Бог в своем совершенстве не сложен, а прост. Речь идет об особой простоте, которая обнаруживается в человеческой душе, созданной Богом по своему подобию, и в которой именно поэтому обитает вечность: ибо кто назовет простым внешний мир, мир становления – таков, например, вывод Бл. Августина, захваченного экзистенциональной задачей спасения индивидуальной души. Разумеется, нельзя из тезиса «Бог – прост», сделать вывод о том, что замысел Бога о своем творении ясен и очевиден для человеческого сознания. Наоборот, совершенный Адамом первородный грех делает видение сущности мира и человеческой души крайне проблематичным – даже более проблематичным, чем это трактуется в античной философии. Но, в отличие от платоновского учения о пути к абсолютной истине, согласно которому человек как бы «взирается на небо» с помощью усложнения дисциплинирования мышления, христианская трактовка проблемы познания бытийных основ строится на идее благодати – безусловной помощи Бога человеку. Именно в этом смысле

²¹⁵ Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Избр. филос. соч. М., 1937. С. 93.

ле можно сказать, что Бог – прост: Бог не требует мирской мудрости²¹⁶.

Бл. Августин прервет одну из центральных линий в традиции платонизма – линию онто-космо-логической психологии. Он фактически исключит из своей онтологии античное учение об идеях как посредниках между уровнями реальности. Этот вывод касается и учения о Мировой душе как о субъекте, управляющем жизнью мира.

Учение о душе в августиновской линии религиозной философии носит эссеенсиалистско-экзистенциалистский характер. Бог у Бл. Августина воздействует на мир непосредственно, и поэтому Мировая душа не является абсолютно необходимой. Если Мировая душа и есть, то она является лишь одним из *творений*. Этот вывод вытекает и из посылки о всемогуществе Творца. То, что порождает Мировая душа, не является абсолютно благим и абсолютно истинным; атрибут абсолютности приложим исключительно к «творцу неба и земли»²¹⁷.

Мировая душа не имеет самостоятельной силы, действующей вне воли Творца. Иначе она была бы в каком-то смысле и Богом, а к таким мнениям Бл. Августин относится крайне негативно: «не требуется большого ума, чтобы, став на беспристрастную точку зрения, понять, что если Бог есть душа мира, а мир представляя-

²¹⁶ Как говорит Петр Дамиани: «Если бы богу были нужны умные, то он бы пришел к философам, но он пришел к рыбакам». Мысль о простоте Абсолюта уже высказывалась Плотином: Всякая жизнь – есть Дух, а жизнь в своей сути простота и требует поверить в простое (см.: Адо П. Плотин, или простота взгляда. С. 39–40).

²¹⁷ Ср.: «Плотин, разъясняя мысль Платона, часто утверждал, что та душа, которую они считают душой мира, блаженна от того же источника, от которого (блаженна) и наша; что есть некий отличный от нее свет, которым она создана и духовно озаряемая которым духовно сияет. Подобие этому бестелесному (свету) он указывает в видимых великих небесных светилах: свет представляет собою как бы солнце, а душа – как бы луну. Ибо луна, как они полагают, светится светом, отраженным от солнца. Итак, этот великий платоник говорит, что разумная душа (или, лучше, умная душа, к роду которой он относит и души тех бесмертных и блаженных существ, которые, в чем он нисколько не сомневался, обитают в небесных жилищах) выше себя не имеют иной природы, кроме Бога, который сотворил мир и которым создана и она; и что тем премирным существам блаженная жизнь и свет познания истины сообщаются оттуда же, откуда и нам», – пишет Бл. Августин (Августин Блаженный. О Граде Божием. С. 449–450).

ет собой тело этой души, так что получается одно живое существо, состоящее из тела и души; и что если этот Бог, как бы в некоем своем естественном лоне, содержит в себе все, так что из Его души, оживляющей всю эту громаду, проис текают и жизнь, и душа всего живущего по роду каждого рождающегося, то не остается решительно ничего, что не было бы частью Бога. А если это так, то кому не видно, какие нечестивые и кощунственные следствия вытекают отсюда? Всякий, например, попирая что-либо ногами, попирает часть Бога, при каждом убийстве животного убивает часть Бога. Не хочу говорить всего, что может приходить на ум, но не может быть высказано в силу естественной стыдливости»²¹⁸.

Резкость Бл. Августина по отношению к космологии платоников и неоплатоников вполне понятна: их идея Мировой души не соответствовала акосмическому настрою западной раннесредневековой христианской теологической мысли. Мировая душа – это одна из космических сфер, вернее, это – структура всего тела космоса, которая обеспечивает его внутреннее становление, движение его частей. Она является опосредующим звеном между Единым и космосом, как индивидуальная душа является посредником между человеческим существом и миром идеальных форм. Бог откровения обращается к каждой душе непосредственно, не нуждаясь больше в иерархии телесно-пространственных посредников – богов политеизма или Мировой души античных метафизиков. Единственным легитимным посредником между Богом, миром и человеком для Бл. Августина является Церковь.

Идея Церкви в онтологии Бл. Августина заменяет собой идею суммы всех космических посредников, в том числе и идею Мировой души. Поэтому и концепция Прапамяти будет перетолковываться в свете задач экклесиологии. Если задаться целью прочитать рассуждения Бл. Августина о душе, божественной благодати, церкви и мире с точки зрения античного платоника, то можно увидеть, что все силы и функции космоса, тщательно распределенные античными мыслителями по множеству космических уровней, вбирает в себя Церковь и ее минимальный элемент – индивидуальная человеческая душа. Воцерковленной душе человека Бл. Августин приписывает небывалую досель степень свободы: люби и делай, что хочешь. И это в условиях страшного давления исторических

²¹⁸ Августин Блаженный. О Граде Божием. С. 178.

событий того времени! Привыкшему к детальной логической аргументации античному философу широкие мазки августиновского апологетического стиля должны были казаться либо непомерным самомнением христиан, либо действительным свидетельством божественного озарения.

Учение о свободе воли человека, соединившись с акосмизмом августиновской мысли, со временем станет питательной почвой для рождения новоевропейского субъективизма и индивидуализма. Однако было бы исторически некорректно предположить, что Бл. Августин является предтечей концепции субъективизма и индивидуализма, ведь его теология опирается, наряду с перечисленными теоретическими установками, на принцип абсолютной воли всемогущего Бога. Этот принцип призван уравновесить принцип свободы воли человека. Субъективизм и индивидуализм могут появиться только при отказе европейской философии от мысли о том, что над сознанием и поведением людей осуществляет контроль неантропный надындивидуальный субъект. Такой отказ начинает вызревать в недрах европейской философской традиции еще со времен «древнегреческого Просвещения». Конечно, Бл. Августин тоже внес свою лепту в этот процесс, но отказ от идеи неантропного надындивидуального субъекта философы смогут осуществить только в ситуации подкрепления амбиций антропного субъекта мощью научно-технической революции.

Техносфера станет тем условием, которое необходимо для рождения мысли об онтологической монополии антропного субъекта, способного управлять с помощью научного знания космическими процессами. В Средние века нет ни технических, ни соответствующих им социальных и культурных условий для развития этих концепций. По этой причине некоторые, в общем-то, вполне очевидные для христианской акосмической картины мира ходы мысли будут блокированы со стороны теоцентристически ориентированной средневековой философии. Бл. Августин сыграл в этом ключевую роль.

Бл. Августин не отвергает полностью идею надындивидуального трансцендентного посредника. Он не может этого допустить хотя бы потому, что его кафолическая экклесиология базируется на ортодоксальной идее *коллективного спасения*. Эта идея была воспринята христианской теологией из ветхозаветной экклесиологии. Дальнейшее развитие концепция *коллективного спасения* получи-

ла в мистическом богословии Средневековья в учении о церкви как символе Невесты Христовой. В этом учении объединяются познающий Бог, субъект и церковь как совокупность подобных субъектов. В этой связи в средневековом богословии возникает тенденция к отождествлению личности и коллектива. «Проблема спасения коллектива легко сливается у них поэтому с проблемой индивидуального спасения каждого из членов коллектива»²¹⁹.

Еще одним важным фактором для христианской концептуализации соотношения индивидуального и надындивидуального аспектов сознания и памяти являются представления о том, что у человека с Абсолютом связь односторонняя: человек не может осуществлять свою волю по отношению к божественной реальности. Учения о возможностях осуществления такой власти с помощью особого знания и действия называются магией и запрещаются Церковью как мерзкие техники «вымогания благодати»²²⁰.

Несмотря на то что каждая индивидуальная душа цена для Бога, для осуществления спасения необходимо посредничество Церкви. Христианство воспринимает ветхозаветную идею коллективного спасения, и это диктует задачу поиска референта надындивидуальной сферы, где индивидуальные волевые устремления соединяются воедино, преобразуясь тем самым в некое единое тело с присущей ему волей. Благодаря существованию такой надындивидуальной структуры формируется коллективный субъект, который только в таком качестве надындивидуального субъекта может выступить собеседником, сотворцом, соработником Бога, на чем настаивают в том или ином виде все авраамические религии.

Церковь является коллективным субъектом истории земной и небесной (Небесная Церковь и земная церковь), а памятью этого надындивидуального субъекта является христианская традиция. Церковь – собрание душ христиан, умерших, живущих и тех, которые будут жить. В христианской традиции такую онтологическую память даже уподобляют Богу-

²¹⁹ Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 193–194.

²²⁰ Эта установка несколько смягчается авраамическим учением о богообщении: устремления человека не безразличны Богу, человеческая личность в молитве высказывает свои желания. Но эти желания лишь просьба, которая может быть и не принятая Богом.

Отцу²²¹. Это – «вечная память» собрания (собора) христианских душ. Эта память вечна в том смысле, что она пребывает; ее структура как бы растянута по всему времени истории. Она пронизывает души живших, живущих и тех, которые будут жить. Ее основная функция – синхронизация ритмов отдельных жизней. Синхронизированные ритмы жизней христиан создают единый ритм жизни христианской Церкви. Таким образом, согласно Бл. Августину, вечно пребывающая память пронизывает собой души людей, существующих в мире становления. Это означает, что именно она является необходимым опосредующим элементом между людьми и Богом.

Традиция понимается не как набор неизменных элементов и форм (обрядов и норм), но как динамическое отношение между сакральными принципами (догматами) и миром становления. Догматы выступают в качестве инстанции, контролирующей динамику исторических изменений, задающей им верное направление. Такой картине отношения онтологической памяти и мира соответствует понятие «историко-культурной традиции». История и культура – это время и пространство взаимодействия времени становления мира культуры (*seculum*) и плероматического времени Священной истории как времени Бога.

В индивидуальной душе онтологическая надындивидуальная память проявляется как мир традиционных форм, откуда можно, как из «святилища величины беспредельной», черпать истинное знание, знание неизменных принципов бытия. Понятие души относится к отдельному человеческому телу, а понятие духа – к коллективному телу. Здесь важно отметить, что понятие духа, конечно же, применимо и к отдельному человеческому телу, но только потому, что оно является частью коллективного тела. Способность людей к речи (слово) создает условие для евхаристического общения душ, в котором и возникает феномен духа. Другими словами, наличие души (индивидуальное измерение духовности) является условием проявления духа (коллективное измерение духовности).

²²¹ Ср.: «Высших сил также три. Первая именуется возможностью сохраняющей (memoria). Эту силу уподобляют Отцу в Троице. На ней должен ты носить золотое кольцо “Сохранение”, чтобы все вечные вещи сохранялись в тебе». Экхарт М. Об обновлении духа // Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991. С. 109.

Созданное Бл. Августином учение о душе раскрывает перед взглядом индивидуального Я бесконечную перспективу духовного мира, не ограниченную больше границами космических сфер. Правда, телесное начало человеческого существа продолжало диктовать правила существования, проистекающие из устройства космоса. Поэтому античное учение об элементах, структуре и законах движения Вселенной не отрицаются Бл. Августином, но он выдвигает программу снижения их влияния на человеческую душу, конечная цель которой – выйти из всех космических зависимостей.

Идеи и теории платонизма и неоплатонизма используются Бл. Августином избирательно, в соответствии с задачами новой религии. Заменяя концепт Мировой души на концепт Христа-логоса, он вносит корректизы в учение о принципах отделения ложных образов памяти от истинных. Платоновская апория ложного/истинного образа памяти превратилась у Бл. Августина в вопрос о возможности проявления в мире Первогообраза и препятствиях, встающих на этом пути, порожденных Первородным грехом. Этот важнейший для средневековой христианской философии онтологический и гносеологический вопрос Бл. Августин затрагивает в «Исповеди», формулируя его так: какова причина того, что в сознании любого человека существует образ счастливой жизни? «Она (счастливая жизнь. – А. М.) ...известна всем, и если бы можно было разом спросить всех: хотят ли они быть счастливы, все, не колеблясь, ответили бы, что хотят. Этого не могло бы быть, если бы у всех не сохранилось воспоминания о том, что обозначается словами “счастливая жизнь”»²²².

Употребляя понятие «воспоминание» в контексте априорного знания души о «счастливой жизни» в Раю, до события грехопадения, Бл. Августин в своем учении о воспоминании, конечно, ближе к платонической теории анамнезиса, чем к аристотелевскому учению о памяти души. Он критикует теорию образов памяти Аристотеля, который считал, что память индивидуальной души наполняется образами по причине соединения перцептивного образа, возникшего вследствие соединения чувственного восприятия предмета (или переживания отношения) с созерцаемыми идеями, имплицитно присущими этим реалиям. О счастливой жизни нельзя вспомнить так же, как о «Карфагене, который я видел», – пишет он,

²²² Экхарт М. Об обновлении духа // Духовные проповеди и рассуждения. С. 142.

– или так, как помнят красноречие, образ которого сформировался в памяти людей, когда «с помощью внешних чувств узнали они красноречивых людей, получили удовольствие от их речей и захотели сами стать ораторами»²²³.

Не совсем согласен Бл. Августин и с пифагорейско-платонической трактовкой античными платониками природы «последней реальности», идеального мира, согласно которой, вспоминая первообраз, душа оперирует числовым кодом реальности. Является ли воспоминание о счастливой жизни тем же воспоминанием, которое мы имеем о числах? – задает вопрос Бл. Августин. И решительно отвечает: «Нет. Человек, знающий числа, не стремится ими обладать; мы же, зная о счастливой жизни и поэтому любя ее, хотим еще обладать ею и быть счастливы»²²⁴.

Образ счастливой жизни не является образом фантазии, – специально подчеркивает Бл. Августин. Это – образ памяти: «А так как никто не может сказать без собственного опыта, что это такое, то мы, слыша слова “счастливая жизнь”, узнаем, что это такое, найдя сведения о ней в своей памяти»²²⁵. Автор «Исповеди» остается на платонических позициях в вопросе об онтологическом статусе памяти. Образы памяти – это истинные образы в платоновском смысле слова: ибо память не обманывает. Если же люди припоминают ложные образы, то это происходит не потому, что образы памяти обманывают, а потому, что их память души конкретного человека ослаблена образами фантазии, причиной которых является «слабость плоти».

Бл. Августин видит причину возникновения ложных образов в том, что «плоть желает противного духу». Он дает такую интерпретацию фантазии: люди не имеют сил взглянуть на истину, закрываются от нее с помощью фантастических копий и «поэтому увязают в том, что им по силам, и этим удовлетворяются: у них нет настоящего желания получить силы на то, на что у них не хватает сил»²²⁶. Фантастические образы соблазняют доступностью. Фантазия – это грех, баловство духовно ослабленного человека.

Итак, понятие памяти у Бл. Августина резко отделяется от понятия фантазии. Христианский богослов разрубает гордиев узел

²²³ Экхарт М. Об обновлении духа. С. 143.

²²⁴ Там же. С. 142–143.

²²⁵ Там же. С. 143.

²²⁶ Там же. С. 144.

апории память/фантазия, которую античная философия памяти пыталась распутать с помощью изощренной диалектической процедуры (Платон) или с помощью поглощения проблемы памяти проблемой фантазии (Аристотель). Правда, делает это декларативно, не утруждаясь полемикой по этому вопросу с великими предшественниками. Задачи, которые стояли перед епископом Гиппонским, сильно отличались от задач, стоявших перед античными мыслителями классической и эллинистической эпохи. Перед ранними отцами христианской церкви стояла задача построения нового учения на фундаменте теологии откровения, а не на фундаменте философских спекуляций и эмпирических наблюдений.

Общим для платонической традиции является концепт надындивидуальной сферы памяти, который Бл. Августин не связывает больше с теорией Мировой души, а говорит о ней как о памяти некоего Целого. Поэтому нужен тонкий анализ для отделения Памяти от памяти индивидуальной души. «А когда сама память теряет что-то, как это случается, когда мы забываем и силимся припомнить, то где производим мы наши поиски, как не в самой памяти? И если случайно она показывает нам что-то другое, мы это отбрасываем, пока не появится именно то, что мы ищем. А когда это появилось, мы говорим “вот оно!”. Мы не сказали бы так, не узнай мы искомого, и мы не узнали бы его, если бы о нем не помнили. Мы о нем, правда, забыли. Разве, однако, оно совсем выпало из памяти и нельзя по удержанной части найти и другую? Разве память не чувствует, что она не может целиком развернуть то, к чему она привыкла как к целому?»²²⁷. На пути индивидуальной способности припоминания встает, согласно Бл. Августину, барьер. Какова природа этого барьера, что за ним находится и как туда проникнуть воспоминанию? Ответы, даваемые на этот вопрос античной теорией анамнезиса и средневековой христианской метафизикой, различны.

Согласно Платону, это – барьер, который ставит телесность человеческого существования. Платон отделяет время жизни индивидуальной души от плероматического времени надындивидуальной Души мира. За ним находится сфера идей; проникнуть туда возможно с помощью дисциплинированной диалектикой философского мышления. Плотин добавил к этой схеме идею мистического

²²⁷ Экхарт М. Об обновлении духа. С. 141.

экстаза, «прямой пробивки» барьера времени. Бл. Августин, в отличие от Плотина, полагает, что душа не нужно впадать в экстатическое состояние для восхождения к Богу, ибо «ничего нет вне души». Бог в душе человека, и, следовательно, вся глубина надындивидуальной памяти уже присуща христианской душе: надындивидуальное измерение памяти каким-то парадоксальным образом во всей своей целостности присутствует в индивидуальном сознании. Это присутствие потенциальное, но в любом случае эта мысль Бл. Августина свидетельствует о том, что память и время, к которому она имеет непосредственное отношение, понимаются уже не в онтологически-объективном смысле, как у Платона, а в онтологическо-экзистенциальном смысле. Бл. Августин говорит, что способность проникать в надындивидуальное измерение памяти коренится в любви Бога к человеку, немощному в силу своей испорченной природы. Мыслящий и помнящий индивид не предоставлен сам себе: когда он вспоминает что-либо, ему помогает Бог.

Учение о вечности, обитающей в душе каждого отдельного человека, способствовало перемещению акцента с космистско-психологического подхода к индивидуалистическо-психологическому подходу в философии памяти. История христианской теологии и философии изобилует попытками синтеза этих двух теоретических парадигм, что и предопределило сложность и парадоксальность христианского мировоззрения. Однако цели нашего исследования не позволяют углубляться в эту проблему, мы вполне можем ограничиться указанием на общий вектор истории взаимоотношения этих теоретических моделей. Острое этого вектора направляет наш взор на философию Просвещения, с ее акосмистской трактовкой проблемы сознания и культуры.

Вместе с тем необходимо отметить, что акосмистский индивидуалистическо-психологический подход Бл. Августина все еще вписан в контекст холистической организистской парадигмы. Организизм средневековой философии задается теологическим учением о *corpus mysticum*, а также всем строем средневекового мышления, которое видит мир как «стяженное единство» иерархически взаимосвязанных уровней²²⁸. В задачи нашего ис-

²²⁸ Ср.: Карсавин Л. П. Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (ХII–XIII вв.) // Научный исторический журнал. 1913. N 2. С. 10–28 ; Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. С. 11–93.

следования не входит освещение средневекового варианта холистической органицистской парадигмы, для нас важно только то, что идея *надындивидуальной памяти* продолжает фундировать собой психологическую и социальную проблематику средневековой философии: ведь идея общего тела неотделима от идеи общей души, если это тело мыслится по аналогии с живым организмом.

В отличие от античных философов, Бл. Августин в трактовке темы надындивидуальных структур памяти отталкивается не от пантеистической идеи человека как микрокосма, а от библейского учения о духовном Израиле (о завете Бога со святым народом). Это означает, что проблема надындивидуальных структур памяти рассматривается не в контексте проблемы *индивидуального освобождения* умной части индивидуальной души из оков плоти, а в контексте проблемы *коллективного спасения*. Античная концепция космической духовности предполагает, что жизнь этнического коллектива сохраняется с помощью усилий его интеллектуальной элиты: именно элита в напряженном умственном труде добывает теоретическое знание об устройстве космоса и управляемое знание о воплощении закона гармонии в общественный организм. Христианская концепция коллективной духовности, или духовной Церкви фундирована другой идеей: это идея о спасении рода человеческого общими коллективными усилиями, евхаристическим общением всех христиан. Поэтому такой трудной была проблема теоретического совмещения мысли о возможности всечеловеческого спасения и идеи спасения только воцерковленных душ, то есть людей, участвующих в евхаристическом общении.

Проделанный анализ античной и позднеантичной версий холистической теоретической модели памяти показывает, что эта модель строится вокруг проблемы непрерывной актуализации прошлого в настоящем. Здесь тематизируется *тотальное присутствие встречи времен*: присутствие свойств целого в своих частях. Надындивидуальная память – это то, что обеспечивает такое присутствие. Следовательно, именно она обеспечивает преемственность культурных ценностей и самотождество социума. Поэтому она может быть охарактеризована как основная сила, воспроизводящая социокультурную целостность на всех этапах ее развития.

Глава 3

КРИТИКА КОНЦЕПЦИИ НАДЫНДИВИДУАЛЬНОЙ ПАМЯТИ С ПОЗИЦИИ «МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ИНДИВИДУАЛИЗМА» В ЭПОХУ ПРОСВЕЩЕНИЯ

3.1. Чистый разум и чистая память: картезианская модель сознания

От Парменида до Сартра простирается бесплодное поле *cogito*.

O. Розеншток-Хюсси. Слово веры

После заката античного мира концепция Мировой души была атакована в западноевропейской философии сначала со стороны августинской теологии, а затем со стороны эмпиризма и сенсуализма. Схоласты отказались от концепции Мировой души, потому что это учение показалось им гностическим покушением на идею всемогущего Творца, а для философов Просвещения эта идея была излишне метафизична и спекулятивна.

Научная программа Нового времени входит в противоречие с религиозным мировоззрением и схоластической научной программой средневековой науки. Одним из центральных пунктов этого расхождения стал вопрос о механизмах трансперсонального опосредования опыта и мышления. Философы ранне-

го Просвещения будут постепенно и последовательно отвергать все метафизические концепции надындивидуального субъекта как нерелевантные не только достижениям современных естественных наук, но, прежде всего, основному принципу, на который будет опираться субъективизм Нового времени, – принципу методологического индивидуализма, к сведению всего опыта к опыту эмпирического субъекта. «Субъективное рассмотрение», основоположником которого А. Шопенгауэр справедливо называет Р. Декарта, набирает силу и обретает лицо на общем культурном и историческом фоне Нового времени. Это движение переживает кризисы и радикальные перемены своих концепций, но не потеряет устойчивости на протяжении всего последующего развития философской мысли.

Начиная с Р. Декарта, в западноевропейской философии происходит переориентация античного понимания ума как разума, имеющего внешнее индивидуальной душе измерение, на понимание ума как внутреннего пространства²²⁹. Здесь мы опираемся на традицию, которая выделяет субъективизм в качестве особой философской «модели», в которой мысль приобретает характерную направленность на определенном историческом этапе своего развития, принося такой «плод» западной философской мысли, как психологизм и социология.

Картезианская и сенсуалистская теории сознания открыли ту линию в философии памяти, которая легитимирует отказ от метафизической концепции Мировой души. На Дж. Локке и Д. Юме угасает метафизическая линия философии памяти. Это угасание имеет временный характер. И. Кант своей теорией трансцендентального субъекта реанимирует идею надындивидуального измерения сознания. Правда, он обосновывает существование надындивидуальных уровней сознания с точки зрения субъективизма, а не объективного идеализма платонической традиции. Благодаря теории трансцендентального субъекта идея надындивидуальной памяти обретет новую жизнь в теориях социальной, коллективной и культурной памяти.

В этой главе мы проанализируем те ходы мысли Р. Декарта, Дж. Локка и Д. Юма, которые станут причиной отказа от идеи Мировой души и надындивидуальной памяти, а также теорию

²²⁹ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. С. 47.

трансцендентального субъекта И. Канта, которая заложит основание для возрождения этой идеи.

Философия Просвещения одержима идеей чистоты, идеей беспредпосыльчного мышления. Ценность такого рода возникает в связи с неудовлетворенностью методами познания, сформировавшимися в средневековой философии с ее опорой на догматику и иррациональный мистический опыт. Вместе с политическим поражением монархии подвергается пересмотру и метафизика Абсолюта. Мир природы и идеальное Я человека начинают мыслиться относительно отдельными от непостижимого в своей сложности Абсолюта. Затем они подвергаются объективированию и абсолютизации. Замкнув весь опыт на индивида, философия Нового времени вскоре столкнется с тем фактом, что универсум языка и культуры предстанет перед сознанием отдельного человека как непостижимый в своей сложности Абсолют.

Язык и культура созданы до того, как индивид начинает мыслить; они противостоят ему в виде традиции, памяти многочисленных поколений, содержание которой всегда частично скрыто от индивидуального сознания. Это означает, что традиция (так же как Бог или Абсолют) является предпосылкой мышления. Все это входит в противоречие с идеалом Просвещения, с идеей о беспредпосыльности истинного познания. Поэтому сразу же начнется процесс «разоблачения» этих сфер бытия. Философия эмпиризма и сенсуализма возникает на гребне усилия очистить знание от любых предпосылок, включая языковые и социальные. Эта задача не будет выполнена, но не это нам интересно, а то, какие ходы мысли инспирировали эту программу.

Стремление очистить мышление от примеси предрассудков прошлого находим еще в античной философии. Между тем полное очищение сознания означало бы выключение философа из социальных связей. Однако выход из тесного социального взаимодействия был немыслим для человека полиса, ведь агора (напряженное личное речевое общение) была центром классической античной культуры. Такой выход воспринимался очень болезненно, а остроклизм считался особо тяжелым наказанием для свободного грека. Программа *тотального очищения* сознания может быть провозглашена только в Новое время, когда в странах с развитым рынком уже сложились социально-экономические и культурно-ментальные условия для возникновения феномена так называемого

«частного мыслителя», существующего относительно автономно от общественного коллектива.

Ярким примером философа, который попытался последовательно продумать условия и возможность радикального обособления индивида от социального, исторического и общекультурного контекста, был Р. Декарт. Для него ценность индивидуализма и беспредпосыленчного знания имела, видимо, какое-то особое, эзистенциально-необходимое значение. Поэтому он постарался подчинить идею чистоты не только свою философию, но и всю свою жизнь. Р. Декарт пишет, что он счастлив среди голландцев, языка которых он не знает, в жизни которых никак не участвует и может поэтому «рассматривать людей как элементы натюрморта»²³⁰. Философы Просвещения считают, что высшей ценностью для философского ума является независимость мышления, беспристрастность и то «равнодушие, которое в нас и в Боге»²³¹.

Рассуждая о принципах совершенствования разума, Р. Декарт находит, что и в интеллектуальной, и в практической сферах «работа, составленная из многих частей и сделанная руками многих мастеров, не имеет такого совершенства, как работа, над которой трудился один человек»²³².

Картезианская программа очищения разума опирается на схоластическую концепцию «потенциальной бесконечности Я»; cogito – это трансцендентальная точка «я», благодаря которой мы, начиная что-либо познавать, уже знаем все в принципе. На первый взгляд эта установка является вариантом принципа платонизма: «сущность предшествует существованию». Однако если у Платона предшествование сущности существованию объясняется с помо-

²³⁰ Цит. по: Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М., 1993. С. 27.

²³¹ Ср.: «Я не придиричусь к словам и потому готов сказать вместе с теми, кто любит это утверждать, что свобода заключается в безразличии. Но это есть такое безразличие, которое остается после суждения разума, даже после решения воли. Это не есть безразличие человека (после того как человек однажды рассудил, что лучше – действовать или воздержаться от действия, он уже относится не безразлично), но безразличие его деятельных сил, остающихся и после решения воли в такой же степени способными действовать или воздержаться от действия, как и до него, находящихся в состоянии, которое, пожалуй, можно назвать безразличием, если угодно» (см.: Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Соч. : в 3 т. Т. 1–2. М., 1985. С. 334).

²³² Декарт Р. Рассуждение о методе. М., 1925. С. 17.

щью концепций плероматического времени и надындивидуальной памяти, обращающих взор души в вечное прошлое, то Р. Декарт решительно отмечает эти слишком пассеистские теории. «Декарт понял одну фантастическую вещь – что для мысли самым страшным врагом является прошлое... Прошлое обладает *видимостью* понятого и пережитого... То, что существует в языке в виде значений и смыслов, – это прошлое»²³³.

В философию памяти платоников органично входит учение о неантропном субъекте, влияние которого обеспечивает интеграцию всех частей мироздания, включая психологическую сферу: части души, образы в душе, отдельные души, все стремится соединиться в некое целое, составляя тем самым сложный многоуровневый ансамбль универсума²³⁴. Поэтому сознание человека активно только отчасти, а частично оно пассивно воспринимает истинные образы вещи, причащаются Образу образов. Картезианский трансцендентализм опирается на уверенность, что индивид суверенно владеет всеми средствами своего мышления. Р. Декарт одержим идеей индивидуальной собственности на мышление. Формула философского мышления: *Я мыслю правильно, когда именно Я мыслю, и только Я*²³⁵. Залог истинности познания – осознание того, что мысль принадлежит только Я. Бог, космос или традиция в этом случае как бы устраниются, отсутствуют. «Бог – не обманщик», – говорит Р. Декарт, имея в виду, что бог устранился от влияния на ту человеческую душу, которая мыслит в соответствии с определенными правилами.

Приступая к мыслительной деятельности, индивид уже владеет всеми необходимыми для этого предприятия способностями. В силу некоего естественного дара всем людям потенциально присуще знание истинных принципов. Речь идет о знаменитой теории врожденных идей, которая возникает в результате попыток найти замену метафизическому принципу влияния на сознание индивида со стороны трансцендентной инстанции, которая интегрирует расползающийся в сознании человека мир образов.

²³³ Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 13.

²³⁴ Ср.: Фома Аквинат: «Все вещи устремляются к Богу».

²³⁵ О суверенности идеального Я в картезианстве см.: Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 79–100.

Отрицая объективное существование надындивидуальной сферы сознания, Р. Декарт представляет сознание «в виде площадки для сбора качеств внешнего мира» (Д. Деннет). При этом он не строит никакой убедительной объяснительной модели причин сцепления воедино моментов восприятий. Вместо модели единства мы видим «картезианский театр чувственных впечатлений»²³⁶.

Принципом «cogito» обосновывается возможность присвоения индивидом происходящих в его душе процессов. Смотрящее на них со стороны Я превосходит по своему гносеологическому статусу любую иную инстанцию (бога, традицию), способную упорядочить, сделать понятным хаотическое движение образов сознания. Поэтому все возникающие в сознании образы и мысли принадлежат только конкретному индивиду. Никто и ничто не может подтвердить их существования, кроме мыслящего Я. Существование мира вовне и мира внутри подтверждается только фактом *o-сознания*. Только факт осознания индивидом существования вещей и явлений есть критерий истинности. При этом нужно отметить, что речь, конечно, идет не о любом эмпирическом индивиде, а о «когитальном индивиде», или субъекте познания.

Все, что приходит вне индивидуальной души, рождение чего не может быть подтверждено Я, – плод досужего воображения. В таком случае воображению можно приписать почти все образы сознания – образы восприятия, памяти, фантазии. Максимально защищены от действия воображения только образы рефлексии над рефлексией, которые рождаются в ситуации особого напряжения ума, в результате акта когитации²³⁷. Акт cogito – локальный акт во времени и пространстве. Cogito рождается в отдельной душе молниеносно и молниеносно исчезает. Нет никакого резервуара опыта, – считает П. Рикер: «Cogito не есть личность, определенная своей памятью <...> Мышление не предполагает постоянной памяти о том, что оно обладает мышлением»²³⁸.

Р. Декарт опирается на теорию естественного света разума, который как бы разлит по всей Вселенной изначально. Люди являются некими разумными элементами Вселенной; в сознании каждого

²³⁶ Денет Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. М., 2004. С. 102.

²³⁷ Подробнее об этом состоянии сознания см.: Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 207–211.

²³⁸ Рикер П. Память, история, забвение. С. 145.

человека потенциально проявлена структура мирового чистого разума. Здесь важно, что свет разума имманентен, он не имеет трансцендентного источника. Правда, при этом он не проявляется автоматически во всей своей силе. И все же можно говорить о некотором автоматизме разумности – о рассудочности как о форме проявления естественного разума. Структуры рассудка, рассудочной части души имеют всеобщий характер. Способность помнить – одно из проявлений всеобщности этих ментальных структур.

Итак, мы видим, что картезианская версия природы коннективных структур, соединяющих данные опыта отдельных сознаний в некий всеобщий опыт, не нуждается больше ни в идее космического (Мировая душа), ни в идее религиозного посредника (Вечная память, Примордиальная традиция). Это означает, что в картезианской теории сознания отрицается идея надындивидуальной памяти.

Философия Р. Декарта подытожила собой усилия философской мысли Возрождения и Просвещения, в рамках которой постепенно происходило самозамыкание всей реальности, всех возможных миров на опыт индивида. Этот крен в «методологический индивидуализм», который дал корабль европейской философии, был спровоцирован ренессансными теориями «*homo universalis*». Вместе с тем нужно отметить, что интересующее нас противостояние принципов методологического индивидуализма и холизма в философии памяти по-разному проявилось в английской, французской и немецкой философии. Это будет связано с неравномерностью развития в этих странах такого историко-культурного фактора, как рынок²³⁹.

Французских просветителей волновали прежде всего политические и этические проблемы (они стоят в центре внимания даже тех философов, которые занимались естественными на-

²³⁹ О рынке как о факторе становления различных форм новоевропейской культуры см.: Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie // Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie. Frankfurt a. M., 1968 ; Adorno T. W. Dialektische Epilogomena // Gesammelte Schriften. Frankfurt a. M., 1977. Bd. 10 (2) ; Sohn-Rethel A. Warenform und Denkform. В трудах близкого к франкфуртцам А. Зон-Ретеля анализ товарной формы и формы западноевропейской мысли был доведен до «констатации совпадения строения кантовского трансцендентального субъекта с формами мышления, накладывающими на продукт труда печать товара» (см.: Пигалев А. И. Культура как целостность: (Методологические аспекты). С. 212).

уками). Английские мыслители в большей степени были заняты абстрактно-научными проблемами.

Идейные влияния, исходящие от французского и английского Просвещения, встречаются в немецкой классической философии, представители которой имели возможность какое-то время отстраненно наблюдать за политическими, социальными и научными последствиями революционных идей французских и английских мыслителей. Поэтому И. Кант сможет совместить подходы Р. Декарта и Д. Юма, построив компромиссную модель философии, где совмещается метафизический и сенсуалистский подходы к проблеме сознания. Корни этого методологического компромисса уходят в социально-экономический и политический строй Германии XVIII века²⁴⁰. С одной стороны, слабо развитый рынок заставлял концентрироваться на прикладных проблемах науки, а с другой – политическая раздробленность немецких земель требовала философской основы для соответствующего идеологического дискурса. Такой основой могла быть философская модель целостности. Немецкий вариант модели целостности опирался на идею интегрирующей силы морали и права. Анализ английского варианта целостности обнаруживает, что главным интегратором всех процессов (от общественных до психологических) является феномен рынка.

3.2. Индивидуация существования пространства памяти: мнемологический психологизм английских сенсуалистов

Ключья, уцелевшие в памяти от трансфизических странствий, переплетаются с повседневностью в единый непрерывный кошмар.

Д. Андреев. Роза мира

Рыночные механизмы наиболее эффективно выполняли функцию культурного и социального интегратора в Англии. Поэтому здесь можно было опереться не на идеологическое, а на естествен-

²⁴⁰ См. подробнее: Мотрошилова Н. В. Социально-исторические корни немецкой классической философии. М., 1990.

нонаучное описание мироустройства и прикладное знание. Поэтому после того, как рынок стал в Англии основным социокультурным интегратором, английские философы перестали рассуждать о мире в целом и сосредоточили свое внимание на определенных частных проблемах²⁴¹. Вещи и процессы стали рассматриваться вне широких контекстов.

Свойственный британской национальной психологии практицизм ускорил проникновение рыночных отношений во все слои англосаксонской культуры. Островное положение Англии, ограниченные природные ресурсы, необходимость развивать мореплавание и торговлю сформировали особый национальный психотип. В национальном английском характере с особой яркостью проявляются такие черты, как ориентация на фактическую сторону жизненного пространства и стремление максимально экономно решить любые проблемы, включая экзистенциальные. Это то, что было названо в историко-философской литературе «калькулирующим разумом Просвещения»²⁴². Исследователи нравов англичан обращают внимание на их недоверие к метафизическим философским концепциям, основанным на умозрительных общих идеях²⁴³. По мнению англичан, ценность идей состоит в том, что они могут вести к полезным результатам, а это означает, что они должны следовать из фактов, а не измышляться спекулятивно. Английские философы смогли позволить себе самые смелые эксперименты в области идейного наполнения философских теорий сознания. Этим объясняется парадоксальное сочетание радикализма теоретических позиций и политico-бытового консерватизма английских мыслителей того времени.

Так, они могли развивать самые радикальные концепции автономизации индивида, доводя положения методологического индивидуализма до абсурдных выводов, как, например, это имеет место в солипсизме Дж. Беркли. В Германии такие радикальные идеи не могли прижиться потому, что входили в жесткое противостояние с теологией, а вот в Англии они легко совмещались. Вызывает удивление та наивная безыскусность, с которой Дж. Локк приме-

²⁴¹ Достаточно показателен в данном отношении факт быстрой потери интеллектуального влияния школы кембриджских платоников в Англии этого времени.

²⁴² Интересно, что именно в Англии создается технология бухгалтерского учета.

²⁴³ См.: Тэн И. Очерки Англии. СПб., 1872 ; Лебон Г. Психология народов и масс // Памятники здравой мысли. СПб., 1995.

няет принцип методологического индивидуализма к решению сложнейшего метафизического вопроса о бытии Бога. В «Опыте о человеческом разумении» он пишет следующее: «У нас есть чувство, восприятие и разум; и у нас не может быть недостатка в ясном доказательстве бытия божия, пока мы имеем дело с самими собой, <...> На мой взгляд, чтобы показать нашу способность знать (то есть быть уверенным, что бог есть) и путь, которым мы можем прийти к этой уверенности, нам не нужно идти дальше самих себя и несомненного знания нашего собственного существования»²⁴⁴.

Абсолютизируя чувство, восприятие и разум человека, Дж. Локк имманентизирует принципы, обеспечивающие целостность бытия. Поэтому в его философии излишним оказывается как античный концепт Мировой души, так и христианский «Вечная память». Защищая тезис о самотождестве личности, он дойдет до того, что откажется даже от понятия «душа», заменив его понятием «consciousness» (сознание)²⁴⁵.

Итак, мы видим, что связанный с религиозным концептом «душа» тео-онто-трансцендентальный подход к психологической проблематике будет постепенно заменяться научно-психологическим подходом к проблеме природы всеобщих идей сознания и общечеловеческих форм мышления. В этом последнем случае речь уже будет вестись не о даре человеку со стороны трансцендентной инстанции, а о неких структурах духа («чистого разума»), заданных природой или культурой. Теория дара, божественного откровения отойдет сначала на второй план, а затем полностью исчезнет из мыслительного арсенала европейской философии²⁴⁶. Вместе с этим подвергнется пересмотру и христианская концепция «дара различия духов», основанная на идеи участия трансцендентной инстан-

²⁴⁴ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 97–98.

²⁴⁵ Интересно, что через двести лет придет черед и для отказа от понятия сознания. Consciousness – «название несуществующей вещи, оно не имеет право занимать место среди основных принципов. Те, кто еще остаются верными ему, цепляются просто за эхо, за слабый отзвук, оставляемый исчезающим понятием “души” в воздухе философии», – пишет У. Джеймс (цит. по: Рассел Б. История западной философии. С. 736).

²⁴⁶ Мыслители Возрождения еще не отказываются от идеи активного вмешательства неантропной силы в творческий процесс, но уже начинают описывать природу неантропного в пантеистическом ключе так, что остается сделать один шаг к интерпретации неантропного как иррациональной стороны антропного.

ции в организации восприятия и мышления индивида. Как известно, эта концепция приняла в августинизме форму учения о предопределении. Согласно ей существа разделяются на тех, кому дар (в том числе дар анамнезиса) дан Богом, и тех, кому он не дан. Фома Аквинский введет идею «естественнного закона», благотворное действие которого распространяется уже на всех людей без исключения. Р. Декарт, опираясь на томистскую идею естественного закона, полностью очистит от идеи предопределения философскую мысль: интеллект всех без исключения людей оснащен каркасом «врожденных идей». Акт индивидуального мышления рассматривается Р. Декартом как единственный гарант продвижения процесса познания по пути к истинному знанию.

Интересно, что английские философы поставят под сомнение картезианскую теорию «врожденных идей». Д. Юм, предвосхищая агностицизм И. Канта, напишет по этому поводу следующее: «Что касается тех впечатлений, источником которых являются чувства (senses), то их последняя причина, по моему мнению, совершенно необъяснима для человеческого разума; и всегда останется невозможным решить с достоверностью, происходят ли эти впечатления непосредственно от объекта, порождаются ли они творческой силой ума или же обязаны своим происхождением Творцу нашего бытия. Впрочем, вопрос этот вовсе не важен для нашей настоящей цели.

Мы можем делать выводы из связи наших восприятий независимо от того, истинны они или ложны, верно они воспроизводят природу или же являются простой иллюзией наших чувств»²⁴⁷.

Ему вторит Дж. Локк во второй главе «Оыта о человеческом разумении»: «Бог не дал нам врожденных идей о себе,... он не запечатлев в нашем уме никаких первоначальных знаков, по которым можно было бы прочесть о его бытии, однако он дал нам способности, которыми наделен наш ум, и тем оставил о себе свидетельство»²⁴⁸. Он разделяется с теорией «врожденных идей», не обременяя себя ни тонкими богословскими специализациями, ни ссылками на авторитеты.

²⁴⁷ Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Соч. : в 2 т. Т. 1. М., 1996. С. 140–141.

²⁴⁸ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 97.

От критики теории «врожденных идей» Дж. Локк логично переходит к обоснованию тезиса о невозможности обнаружить память вне эмпирического субъекта познания. Памятью (если понимать память как качество сознания, противоположное фантазии) может быть наделена только душа индивида: «Познание существования всякой другой вещи мы можем получить только через ощущение. Так как нет необходимой связи между реальным существованием и какой бы то ни было идеей, имеющейся в памяти человека <... Ибо обладание какой-нибудь идеей в нашем уме не доказывает существования вещи, как изображение человека не свидетельствует о его бытии в мире или как сновидения не составляют подлинной истории»²⁴⁹.

Критикуя мыслителей прошлого за то, что они искали основы истинного знания вне сферы чувственного восприятия, Дж. Локк так перетолковывает понятие интеллекта, что оно в одноточье лишается практически всего объема устоявшихся значений. Его нетрадиционная интерпретация интеллекта позволяет представить работу мышления как достаточно простую пространственную модель сознания. Это модель ящика, в котором происходит обработка поступающей извне информации.

В разум (mind) через органы чувств поступает информация, которая там перерабатывается в образы двух типов: это – «идеи», полученные от ощущения, и «идеи», полученные от рефлексии²⁵⁰. Идеи ассоциируются между собой посредством универсальных для всех людей правил семантизации («выработка идей»), консервации («запоминание») и воспроизведения («припоминание»). С помощью понятий mind, understanding и reason Дж. Локк описывает различные режимы работы мышления.

Для дальнейшего развития психологических учений особенно важно, что локковский «ящик сознания» способен работать автономно от других индивидуальных сознаний²⁵¹. *Нет никакого другого источника знания, кроме индивидуального мышления* – эту мысль Дж. Локк повторяет часто и настойчиво. Так, например,

²⁴⁹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 109.

²⁵⁰ Там же. С. 154–155.

²⁵¹ Интересно, что в связи с этой идеей Дж. Локка понятие «индивиду» теряет свой основной смысл и превращается, по сути, в понятие «дивид» (с лат. *dividuum* – «разделенный»).

он пишет, что «источник идей каждый человек целиком имеет внутри себя, и хотя этот источник не есть чувство, поскольку не имеет никакого дела с внешними предметами, тем не менее, он очень сходен с ним и может быть довольно точно назван внутренним чувством <... НИ из какого другого источника, кроме указанных двух, разум, на мой взгляд, не получает ни малейших проблесков идей»²⁵².

Дж. Локк упорно старается доказать, что никакого сверхчувственного знания и трансперсонального опыта нет и быть не может: локковский индивид суверенно обладает всеми видами знания. Поэтому его модель мышления вполне обходится без идеи контроля со стороны внешней индивидуальной сферы, обеспечивающей когерентность образов памяти («объектов мышления») одного индивида и образов памяти другого индивида. П. Рикер верно, на наш взгляд, замечает, что *Другие* в философии Дж. Локка «исключаются сразу, как только на них указывается»²⁵³.

При этом Дж. Локк не отрицает, что образы памяти могут передаваться от человека к человеку без посредства ощущений. Правда, в этом случае они не обладают должной степенью достоверности, как не обладает такой же степенью достоверности воспоминание о головной боли, какой обладает идея головной боли в момент непосредственного претерпевания боли в результате спазмов сосудов головы: «Мы без всякого страдания припоминаем страдания от голода, жажды или головной боли. Между тем эти страдания либо никогда не тревожили бы нас, либо тревожили бы постоянно, при каждой мысли о них, если бы они были лишь идеями, носящими в нашем уме, призраками, занимающими наше воображение, без реального существования вещей, воздействующих на нас извне», – читаем в «Опыте о человеческом разумении»²⁵⁴.

Автор этого труда умело подводит читателя к мысли о том, что если бы существовало надындивидуальное измерение памяти, обеспечивающее обмен идеями без посредства раздражителей органов чувств, то такая память не была бы хранилищем истинных идей, а была бы хранилищем призраков. Другими словами, такой вид памяти Дж. Локк считает скоплением фантастических обра-

²⁵² Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 155–156.

²⁵³ Рикер П. Память, история, забвение. С. 148.

²⁵⁴ Локк Дж. Указ. соч. С. 112.

зов. Нетрудно догадаться, что эта философская метафора «храмище призраков» указывает на феномен традиции²⁵⁵. Вот что Дж. Локк пишет о ненадежности знаний, поставляемых людям традицией: «Если скажут, что мудрецы всех народов пришли к верным представлениям о единстве и бесконечности божества, я соглашусь с этим. Но, во-первых, это исключает всеобщность согласия в чем-нибудь, кроме имени; так как мудрецов очень мало – один, вероятно, приходится на тысячу, то эта всеобщность очень ограничена; во-вторых, это обстоятельство ясно показывает, на мой взгляд, что самые верные и лучшие понятия о боге не запечатлены, но приобретаются размышлением и обдумыванием и надлежащим применением своих способностей. В мире люди мудрые и вдумчивые, надлежащим образом и тщательно используя свое мышление и разум (reason), достигают верных понятий об этом и других предметах, между тем как ленивые и невдумчивые, составляющие значительное большинство, заимствуют свои понятия наудачу, от обычного предания и представлений простого народа, не ломая над ними своей головы»²⁵⁶.

В «Опытах о законах природы» Дж. Локк высказался о традиции еще более определенно: «Мнение, усваиваемое нами от других, есть традиция <... традиция не является ...надежным способом познания закона природы, так как все услышанное нами от других... является для нас указанием других людей, а не разума»²⁵⁷. Понятие «закон природы», как известно, призвано объяснить причину формирования у индивидов общих основ мышления и опыта, являющихся условием их совместной жизнедеятельности. Надиндивидуальная память не может, согласно Дж. Локку, этого обеспечить. В качестве доказательства он приводит следующие три аргумента:

- во-первых, традиции различны, а закон природы един, следовательно «либо закона природы вообще не существует, либо он не познаем этим путем»²⁵⁸. Мы видим, что Дж. Локк не предполагает, что стили мышления у разных народов могут быть разными;
- во-вторых, «если мы должны узнавать закон природы из традиции, то это скорее вера, чем познание, ибо зависит больше

²⁵⁵ Локк Дж. Опыты о законе природы // Соч. : в 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 13.

²⁵⁶ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 112.

²⁵⁷ Локк Дж. Опыты о законе природы. С. 13.

²⁵⁸ Там же.

от авторитета говорящего, а не очевидности самих фактов». Дж. Локк несколько наивно, на наш взгляд, предполагает, что весь сложный комплекс знания (теоретического и идеологического), обеспечивающего существование народов, представляет собой набор «очевидных фактов»;

- в-третьих, Дж. Локк говорит о том, что все традиции основаны каким-то отдельным человеком, а это означает, что установленное им знание либо частное мнение, либо всеобщий закон, «в равной мере доступный и остальным людям»²⁵⁹.

Нетрудно заметить, что принцип индивидуализма пронизывает собой все рассуждения и диктует автору порой не совсем логичные ходы мысли. Этот принцип трансформирует классическое представление об истине. Истина теперь понимается не телеологически, не как атрибут истинно сущего, а инструментально, как достоверность, то есть адекватность знания по отношению к практическим задачам человеческой деятельности.

В связи с такой трактовкой критерия истинности проблема истинных образов памяти тоже подвергается существенной корректировке. Так, Д. Юм разделяет образы памяти и образы фантазии по степени их живости. «Я думаю, всякий охотно согласится со мной, что идеи памяти сильнее и живее идей воображения»²⁶⁰. Это достаточно странный критерий, ведь живость образов (*vivacity*) в качестве критерия истинности не находит ни логического, ни эмпирического подтверждения. На это в свое время обратил внимание Р. Декарт: «Откуда мы знаем, что мысли, приходящие во сне, более ложны, чем другие? Ведь часто они столь же живы и выразительны. Пусть лучшие умы разбираются в этом, сколько им угодно; я не думаю, чтобы они могли привести какое-нибудь основание, достаточное, чтобы устраниить это сомнение, если не предположить бытие Бога»²⁶¹.

Д. Юм представляет память как пространство хранения и организацию извлечения образов. В связи с этой идеей он выделяет два вида памяти. «Первую память» он описывает

²⁵⁹ Локк Дж. Опыты о законе природы. С. 14.

²⁶⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. С. 142.

²⁶¹ Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч. : в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 272.

как такую организацию хранения и извлечения образов, при которой порядок извлечения образов памяти совпадает с порядком, в котором они поступали в нее с впечатлениями (перцептивными образами). Только это – обратный порядок. «Вторая память» – это способность, нисколько не отличающаяся от воображения; она так же, как и фантазия, произвольно перемещает и изменяет образы. «Мы не узнаем память ни по порядку ее сложных идей, ни по природе ее простых идей, то отсюда следует, что различие между ней и воображением заключается в превосходстве ее силы и живости»²⁶².

Мы видим, что понятие «живость» (*vivacity*) Д. Юм вводит только для того, чтобы как-то удержать свою философию памяти от сползания в полное отрицание существования истинных образов памяти. На основе этого критерия Д. Юм пытается решить проблему всеобщности человеческого опыта. Эта проблема ставится им в виде вопроса об общечеловеческих свойствах ментального каркаса, благодаря которому могут выноситься всеобщие суждения. Поэтому память он трактует как способность регистрации перцептивных образов. Если додумать эту мысль Д. Юма о двух видах памяти до конца, то можно обнаружить и другое основание для отличия истинных образов памяти от ложных. Это основание может быть выведено не из их живости, а из порядка образов. «Главное в деятельности (*exercise*) памяти состоит в сохранении не самих простых идей, но их порядка и расположения. Вообще же этот принцип подтверждается таким громадным количеством обыкновенных, общеизвестных фактов, что мы можем избавить себя от излишнего труда и дальше не останавливаться на нем»²⁶³. Сохраненность порядка поступления образов в память индивида и их живость – эти критерии истинности знания о прошлом указывают на структурный момент памяти и сознания, который станет объектом исследования для И. Канта.

Как мы уже говорили, методологический индивидуализм сенсуалистов коррелирует с историческими условиями, в которых развивалась философская мысль английских сенсуалистов

²⁶² Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. С. 141.

²⁶³ Там же. С. 28.

и эмпиристов²⁶⁴. Развитие рынка и выход на сцену истории предпринимательского сословия, сознание которого ориентировано на эффективность агентов экономической деятельности, подготовили почву для возникновения идеи экономии мышления. Локковская модель сознания, на наш взгляд, как раз и является одним из вариантов применения стратегии экономии мышления. Она избавлена от тех сложностей, которые неизбежно возникают при метафизическом или холистическом подходе к проблеме памяти.

Ведь представители этих подходов должны были создавать теории сознания, включающие концепцию надындивидуальной сферы, представляющую собой описание довольно сложной системы посредников, с помощью которых контролируется индивидуальное сознание и которые обеспечивают корреляцию содержания индивидуальных сознаний разных людей. Дж. Локк же решил эту задачу с помощью более простой модели: он предположил, что формы сознания у всех людей одинаковы. Правда, это еще не означает, что нет необходимости в существовании некой внешней объективной инстанции, которая отвечала бы за координацию содержания мышления разных людей. Задачу такой координации Дж. Локк перекладывает на коммуникацию между индивидами. Весь опыт осознается как опыт конкретной личности. Поэтому знаменитая теория общественного договора оказывается неотъемлемым звеном в цепи рассуждений европейских мыслителей, стоящих на платформе методологического индивидуализма²⁶⁵. Положив в основу своей теории сознания утверждение о том, что источником абсолютно всех идей являются чувственные впечатления, именно сенсуалисты заложили основы для превращения памяти в провинцию воображения. «Она [память], также как и фантазия, заимствует свои простые идеи из впечатлений, причем они никогда не могут выйти за пределы этих первичных восприятий», – пишет Д. Юм²⁶⁶.

²⁶⁴ См. об этом подробнее: Продан И. С. О памяти. Психологические исследования. Ч. 1. Юрьев, 1905 ; Савельева И. М., Полетаев А. В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997.

²⁶⁵ Именно эта сравнительно простая модель будет востребована рождающейся психологической наукой и ляжет в основу эмпирической психологии памяти.

²⁶⁶ Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. С. 141.

Переживания и частные интересы индивидов, согласно другой важнейшей теории – теории разумного эгоизма, должны были автоматически претворяться в общий интерес, а согласно учению о естественном разуме и естественном законе – создавать общество нового типа. Поскольку такое общество (гражданское общество) действительно начало формироваться в Англии того времени, то эти теории оказались востребованы временем и получили широкое распространение. А так как на стадии развитых товарно-денежных отношений людям кажется, что интеграция общественного организма происходит автоматически, без участия идеологии, то метафизическое измерение оказывается излишним.

После того как философы Просвещения обосновали антропоцентрическую установку на индивидуализацию самотождества человеческого сознания и всеобщности опыта, возникает новая парадигмальная объяснительная модель памяти, в которой объяснение причин преобразования данных опыта отдельных сознаний в некий всеобщий опыт не нуждается больше ни в идее космического посредника (Мировая душа), ни в идее религиозного посредника (Вечная память, Примордиальная традиция). Так открывается новая страница в истории теорий памяти.

3.3. Надиндивидуальное в индивидуальном: парадоксальный опыт И. Канта

А теперь эти мнения зашевелились в нем словно сны.

Платон. Менон

Немецкие философы будут развивать холистический тезис о существовании надиндивидуального измерения сознания. Ф.В.Й. Шеллинг, в споре с механицизмом Просвещения обосновывая общее начало жизни, напомнил философии о концепте Мировой души: «Исследование всеобщих изменений в природе, а также развития и состояния органического мира действительно приводит естествоиспытателя к общему началу, паря между неограни-

ческой и органической природой, содержит первопричину всех изменений в первой и последнее основание всей деятельности во второй; поскольку это начало есть *повсюду*, его нет *нигде*, и поскольку оно есть *все*, оно не может быть ничем *определенным* или *особенным*; именно поэтому в языке для него по существу нет обозначения – идею его древняя философия (к ней, завершив свой круговорот, постепенно возвращается и наша) передала нам лишь в поэтических образах»²⁶⁷. И. Кант тоже начинает с того, что критикует выводы сенсуалистов о полной зависимости сознания от внешних ему объектов. «Нервы и жидкости мозга человека доставляют ему лишь грубые и неясные понятия, а так как возбуждению чувственных ощущений он не в состоянии противопоставить для равновесия внутри своей мыслительной способности достаточно сильные представления, то он и отдается во власть своих страстей, оглушенный и растревоженный игрой стихий, поддерживающих его тело. Попытки разума противодействовать этому, рассеять эту путаницу светом способности суждения, подобны лучам солнца, когда густые облака неотступно прерывают и затемняют их яркий свет»²⁶⁸.

Отрицает И. Кант и спекулятивный рационализм Р. Декарта, справедливо увидев в нем тенденцию на сведение всех образов сознания к образам воображения. В «Критике чистого разума» он говорит следующее: «Требуемое доказательство должно, следовательно, установить, что у нас относительно внешних вещей есть также опыт, а не одно только воображение (курсив наш. – А. М.); этой цели можно достигнуть не иначе, как доказав, что даже наш внутренний, несомненный для Картезия опыт возможен только при допущении внешнего опыта»²⁶⁹. И. Кант ставит задачу связать научное познание с фактом причастности индивидуального сознания некой внешней инстанции. Идея такой инстанции необходима ему, во-первых, для объяснения факта когерентности мышления и жизнедеятельности каждого отдельного человека, а во-вторых, для обеспечения пространственной и временной связи между

²⁶⁷ Шеллинг Ф. В. Й. О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света. С. 89.

²⁶⁸ Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Собр. соч. : в 8 т. Т. 1. 1994. С. 247.

²⁶⁹ Кант И. Критика чистого разума // Там же. Т. 3. С. 221.

людьми. Речь идет о проблеме всеобщности опыта, включающей в себя как свой основной аспект проблему посредничества внешней инстанции.

Как мы уже отмечали, во времена И. Канта традиционные представления о таком трансцендентном посреднике (Мировая душа, Промысел божий) были сильно поколеблены в своих теоретических основаниях. И. Кант оказался перед сложной задачей – задачей реабилитации идеи надындивидуальной сферы сознания (сферы созерцающего разума) без возможности онтологизации трансцендентного измерения реальности. И. Кант достаточно изящно решает задачу объединения идеи надындивидуального измерения сознания и запрета на его онтологизацию: он обращается к формальной стороне «процесса выхода души в трансцендентные сферы». И. Кант придает центральное значение акту созерцания, но при этом старается рассуждать только о формальной стороне этого акта. Это означает, что он концентрирует внимание не на объективном существовании сферы надындивидуального и трансцендентного, а на субъективной стороне процесса познания, то есть на условиях протекания когнитивных процессов в сознании индивидуального эмпирического субъекта. «Должна быть возможность того, чтобы выражение: я мыслю – сопровождало все мои представления»²⁷⁰. Представление, которое дано до всякого мышления, И. Кант называет чистой апперцепцией, или первоначальной апперцепцией, отличая от эмпирической апперцепции. «Единство его я называю также трансцендентальным единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства. В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе моими представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию»²⁷¹.

Что это такое – кантовское «единое самосознание», которое обеспечивает единство когнитивных процессов в душах (в психике) отдельных людей? Если до И. Канта ответ давали в онтологической или теологической плоскости (Мировая душа платоников или Вечная память схоластов), то он дает ответ исключительно в гносеологической плоскости: единство самосознания индивидов

²⁷⁰ Кант И. Критика чистого разума. С. 126.

²⁷¹ Там же. С. 127.

и коллективов обеспечивается за счет наличия в мире *всеобщих форм рациональности*.

Аргумент сенсуалистов и картезианцев о внутреннем естественном (природном) единстве человеческой рациональности И. Канта не устраивает, так как он не находит ему никакого основания в наличии самосознания. Такой опыт он предлагает черпать в интроспективном переживании времени. Согласно И. Канту, именно время и пространство как чистые формы чувственности (а не *cogito*) мы обнаруживаем в случае последовательного (более последовательного, чем у Р. Декарта) применения важнейшего картезианского принципа – принципа сомнения (*dubito*). Понятие времени не является самостоятельным, оно неразрывно связано с важнейшим для кантианской теории сознания концептом вещи. Вещь – это то, что наполняет время²⁷². И. Кант возвращает вещам бытие, в котором им было отказано радикальными реалистами, растворившими вещи в отношениях мыслящей и протяженной субстанции. «Я сознаю свое существование как определенное во времени. Всякое определение времени предполагает существование чего-то постоянного в восприятии. Но это постоянное не может находиться во мне, так как мое существование во времени может быть определено, прежде всего, именно этим постоянным.

Следовательно, воспринять это постоянное можно только при помощи вещи вне меня, а не посредством одного лишь представления о вещи вне меня. Значит, определение моего существования во времени возможно только благодаря существованию действительных вещей, которые я воспринимаю [как находящиеся] вне меня. А так как сознание во времени необходимо связано с сознанием возможности этого времененного определения; иными словами, сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание существования других вещей вне меня»²⁷³.

²⁷² Несмотря на то что И. Кант говорит о том, что «все явления могут исчезнуть, само же время (как общее условие их возможности) устраниТЬ нельзя (см.: Кант И. Критика чистого разума. С. 71), он считает, что пространство и время не могут быть отвлечеными от эмпирического опыта понятиями.

²⁷³ Кант И. Критика чистого разума. С. 211.

Итак, И. Кант пытается реабилитировать идею инстанции, внешней индивидуальному сознанию, которая опосредует индивидуальные сознания и объединяет их друг с другом в качестве частей некой общей сферы, сферы всеобщности опыта. Тем самым он возвращает в философию те вопросы, которые мы выбрали предметом нашего исследования – онтологический вопрос об объективности надиндивидуальных структур мышления и гносеологический вопрос о соотношении фантазийных и истинных образов сознания. Правда, он стремится рассматривать оба эти вопроса исключительно в гносеологической перспективе.

Введение И. Кантом идеи надиндивидуального измерения сознания неизбежно тянет за собой вопрос об онтологическом статусе этой сферы, ведь эта идея была нужна ему для того, чтобы исправить ту дефективность теории, которая коренится в радикальном релятивизме. Мы говорим о необходимости введения минимума онтологии, который необходим любой теоретической дисциплине для осуществления ее основных задач. По нашему глубокому убеждению, без такого минимума не может состояться даже операционализация элементарных теоретических понятий, а значит, не может быть построена даже рабочая объяснительная модель, пусть даже она призвана объяснить только очень локальные феномены. Мы вовсе не хотим сказать, что такого минимума не было в сенсуализме или картезианстве, но он был недостаточно отрефлексирован. Вот И. Кант и вознамерился сделать эту работу, выявив скрытые основы субъективизма Нового времени.

Для нас особый интерес представляет то, что если на выявленные И. Кантом основы субъективизма посмотреть сквозь призму мнемологической проблематики, то обнаруживается их теснейшая связь с объективным идеализмом Платона и в то же время принципиальное отличие субъективизма от платонизма по своей интенции. Как мы уже говорили, проблематика философии памяти у Платона располагается между двумя основными проблемами: это – вопрос о соотношении индивидуальной и Мировой души и вопрос о соотношении памяти и фантазии (апория памяти и фантазии). У И. Канта мы не находим специальной разработки теории памяти, однако именно он в своей концепции трансцендентального субъекта создал теоретические предпосылки возвращения в европейскую философию идеи надиндивидуального измерения памяти. Начинает он с решительного несогласия с основным постулатом механи-

цизма об абсолютном суверенитете мыслящей субстанции. «Несмотря на глубочайшую пропасть, разделяющую способность мыслить от движения материи, разумную душу от тела, все же несомненно, что человек получает все свои понятия и представления от впечатлений, которые *Вселенная через его тело вызывает в его душе* (курсив наш. – А. М.), и что отчетливость понятий и представлений человека, равно как и умение связать их и сравнивать между собой, называемое способностью мыслить, полностью зависит от свойств этой материи, с которой его связал творец»²⁷⁴.

Если Р. Декарт исходил из постулата о самодостаточности мыслящей субстанции, противостоящей косному материальному началу природы, то И. Кант полагает, что косность материи (которая, конечно, мешает правильно мыслить) имеет степени и, следовательно, в какой-то мере может быть пронизана мыслящим началом. Косность материи, выражением которой в человеке является телесность, вызвана ее позицией по отношению к центру Солнечной системы. «Из всего сказанного ясно, – пишет И. Кант, – что силы человеческой души ограничивает и тормозит мешающая нам грубая материя, с которой они тесно связаны. Но еще удивительнее то, что это специфическое свойство материи существенным образом связано со степенью того действия, которое оказывает Солнце, оживляя эту материю и делая ее пригодной для отправления жизненных функций сообразно с расстоянием ее от этого светила. Эта необходимая связь с тем огнем, который распространяется из центра мироздания и сообщает материю необходимые ей движения, дает основание для проведения аналогии между обитателями различных планет: благодаря этой связи каждый класс этих обитателей в силу необходимости своей природы прикреплен к месту, предуказанному ему во Вселенной»²⁷⁵.

Как видно из этого отрывка, человек – часть космоса; космос представляет собой центрированную систему, подчиняющуюся единственным закономерностям и состоящую из огромного количества уровней – множества разномасштабных тел (микротел, мезотел, макротел) и подсистем, элементами которых они являются.

Антимеханицизм раннего И. Канта указывает на его заинтересованность в концепции сложной немеханической единой системы от-

²⁷⁴ Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба. С. 245–246.

²⁷⁵ Там же. С. 248.

ношений элементов космоса. Этот интерес напоминает о проблеме посредничества, которую ставили перед собой платоники. И. Кант указывает в этом отношении на Платона: «Если устраниить гиперболическое в способе выражения [Платона], то нельзя не признать, что полет мысли философа, возвысившегося от четкого наблюдения физического в миропорядке к архитектонической связи его согласно целям, то есть идеям, заслуживает уважения и подражания»²⁷⁶.

Для нас особый интерес представляет сходство социально-исторического контекста платонической и кантовской теории. Общество, членом которого был И. Кант, столкнулось с тем же вызовом, с которым когда-то столкнулась античная и христианская культура, – это неадекватность существующей социокультурной модели европейского единства историческим условиям, а также объективная необходимость создания новой модели единства. Во времена, когда жил «кенигсбергский мыслитель», перед немецкой интеллектуальной элитой стояла задача найти новую модель общенационального и общеевропейского единства. Кантовское учение о системе небесных сфер – это его первая попытка осознать возможные принципы такой модели.

Модель сознания, которую представил И. Кант в своих «Критиках», очень напоминает его модель неба, созданную в «доктрический» период его творчества. Точно так же, как во Вселенной действуют центростремительная и центробежная силы, порождая все структурно организованное многообразие космических тел, так и в человеческом сознании воображение (созерцание) порождает идеи (образы и схемы) разных уровней. Они группируются вокруг «вещи в себе» – этого таинственного пустого центра, до которого нельзя добраться, но можно лишь приближаться по круговым орбитам познания.

Совпадение моделей реальности, созданных И. Кантом в «доктрический» и «критический» периоды, позволяет предположить, что для него принципиальное значение имела проблема единства частей всемирной целостности²⁷⁷. Социальный мир, также как его мир-Вселенная, стремится к распаду под воздействием центростре-

²⁷⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 287.

²⁷⁷ Ср.: трактовку Вл. Соловьевым философии Платона как философии одной идеи – идеи воссоздания моральных основ полисного общежития (см.: Соловьев В. С. Жизненная драма Платона. С. 585–586).

мительных сил. И только наличие некоего таинственного (для человеческого сознания) центра удерживает космос от полного исчезновения. Здесь обращает на себя внимание то обстоятельство, что Германия только вставала на путь рыночного капитализма и социальный мир еще не мог базироваться на отлаженных товарно-денежных механизмах рынка, которые действуют относительно автоматически и потому позволяют их не замечать.

Немецкие философы XIX века, видимо, посчитали, что для солидаризации частей социума необходима идеология, солидаризирующая индивидов не за спирной их сознания, а с помощью системы идей, которые смогли бы обеспечить социокультурное единство. Другими словами, было необходимо опереться на философию как «смыслопорождающую машину», то есть такую философию, которая могла бы представить мир как гармоничную и непротиворечивую систему отношений. Это и было сделано в немецкой классической философии.

Если Платон на роль таких общезначимых коллективных символов предложил вечные идеи (вечные смыслы), то И. Кант выдвинул на роль интеграторов единые для всего человечества схематизмы мышления. Понятия «схематизмы мышления», «априорные формы чувственности», «единство трансцендентальной апперцепции» были призваны обосновать идею о всеобщности социального опыта.

Нужно отметить, что расхождения И. Канта с картезианцами и сенсуалистами по вопросу о превращении индивидуального опыта во всеобщий не перечеркивают парадигмального единства их теорий. Заинтересованность И. Канта в создании теории объективных идей, в которой индивидуальному человеческому сознанию можно придать космическое измерение, не помешала ему остаться на позициях субъективизма. И. Кант, так же как Дж. Локк и Р. Декарт, радикально расходится с платонизмом по вопросу о существовании некой надындивидуальной неантропной трансцендентной сферы (Мировой души). Это расхождение особенно наглядно проступает в его теории времени. Он решительно разделяет понятия «вселенная» и «время», считая, что время является просто частью нашего психического аппарата, субъективным условием воображения²⁷⁸. Если время является толь-

²⁷⁸ «Время есть лишь субъективное условие нашего (человеческого) сознания (которое всегда имеет чувственный характер, то есть поскольку мы подвергаемся воздействию предметов), и само по себе, вне субъекта, есть ничто. Тем не менее, в отношении всех явлений, стало быть, и в отношении всех вещей, которые могут встретиться нам в опыте, оно необходимым образом объективно» (Кант И. Критика чистого разума. С. 74).

ко условием нашего созерцания, имеющего чувственный характер, и никак не связано с трансцендентной реальностью (по И. Канту, такой реальности вообще нет), то и природа образов (включая образы памяти) имеет только чувственный характер. И стало быть, образы памяти суть порождения воображения, так как они не созерцаются, а представляются. Воображение есть способность наглядно представлять предмет также и без его присутствия в созерцании²⁷⁹. Однако воображение у И. Канта – это не порождение ложных образов памяти и сознания, наоборот, он говорит о продуктивности воображения: «Мы можем только сказать, что образ есть продукт эмпирической способности продуктивного воображения»²⁸⁰.

Он перетолковывает природу феномена воображения, представляя его как когнитивно-практический, то есть как необходимый компонент для обработки поступающей в сознание информации в соответствии с условиями мышления, вырабатывающего образы реальности, адекватные практической деятельности людей. Для этого он вводит важное для его теории сознания и деятельности понятие «схематизмы мышления». Схематизмы мышления выполняют функцию обработки информации на разных уровнях сознания. Одним из уровней является так называемая «схема чувственных понятий». Схема чувственных понятий есть «продукт и как бы монограмма чистой способности воображения a priori; прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы, но связываться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими схем и сами по себе они совпадают с понятиями не полностью. Схема же чистого рассудочного понятия есть нечто такое, что нельзя привести к какому-либо образу; она представляет собой лишь чистый, выражающий категорию синтез сообразно правилу единства на основе понятий вообще, и есть трансцендентальный продукт воображения, касающийся определения внутреннего чувства вообще, по условиям его формы (времени) в отношении всех представлений, поскольку они должны a priori быть соединены в одном понятии сообразно единству апперцепции»²⁸¹.

Теория схематизмов мышления И. Канта основана на принципе самотождества Я. В «Критике чистого разума» читаем следующее:

²⁷⁹ Кант И. Критика чистого разума. С. 140.

²⁸⁰ Там же. С. 159.

²⁸¹ Там же. С. 159.

«должна быть возможность того, чтобы выражение: я мыслю – сопровождало все мои представления; <... . Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется созерцанием. Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [представлению]: я мыслю в том самом субъекте, в котором это многообразное находится <... Я называю его чистой апперцепцией, чтобы отличить его от эмпирической апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представление: я мыслю, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании; следовательно, это самосознание не может сопровождаться никаким иным [представлением], и потому я называю его также первоначальной апперцепцией. Единство его я называю также трансцендентальным единством самосознания, чтобы обозначить возможность априорного познания на основе этого единства. В самом деле, многообразные представления, данные в некотором созерцании, не были бы все вместе моими представлениями, если бы они не принадлежали все вместе одному самосознанию»²⁸².

Правда, единый образ мысли не дан актуально, но только потенциально. Однако если люди проявят «добрую волю» и станут руководствоваться требованиями универсального разума, то при всей разнице возникающих в сознании индивидов композиций перцептивных образов образ мысли будет единым. Когда такое произойдет, то можно будет создать единое право, единую мораль, единую религию и т. д.

Задача обоснования единства человеческого рода подталкивала И. Канта к поиску трансцендентной инстанции, которая обеспечила бы это родовое единство индивидов. Здесь возникает очень важный для всей проблематики памяти концепт *посредника* (*третьего*): «Ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой – с явлениями, и делающее возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и, тем не менее, с одной стороны, интеллектуальным, а с другой – чувственным. Именно такова трансцендентальная схема»²⁸³. Из этого отрывка мы видим, что И. Кант решает слож-

²⁸² Кант И. Критика чистого разума. С. 126–127.

²⁸³ Там же. С. 258.

ную задачу создания такой теории реальности, которая, с одной стороны, соответствовала бы древней метафизической теории «двух миров» и концепции посредников между ними, а с другой – не противоречила бы научной парадигме Нового времени с ее ориентацией на редукцию всего знания и опыта к чистой субъективности.

Результатом концептуализации опосредования стала теория трансцендентального субъекта. Эта теория, с одной стороны, венчала собой процесс формирования феномена современного субъективизма, а с другой – стала основой для критики методологического индивидуализма и возвращения в философию идеи надындивидуального измерения сознания как посредника между индивидуальными сознаниями и неким общественным сознанием.

Как известно, кантианский трансцендентализм обходится без трансцендентного. Трансцендентное измерение мира И. Кант имманентизировал, переместив его в индивидуальное сознание эмпирического субъекта. При этом важно, что трансцендентальный субъект является в том числе и носителем трансперсональных (но не трансцендентных) структур всеобщности. Память И. Кант отнес к познавательной способности, присущей лишь в «субъективной дедукции». В «объективной дедукции» память как трансцендентная сила становится излишней, а «понятия “прощего”, “настоящего” и “будущего” суть вторичные темпоральные характеристики по сравнению с последовательностью и одновременностью»²⁸⁴. Дело в том, что вопроса об источниках содержания знания, об удержании знания во времени истории и культуры И. Кант просто не ставит, оставаясь верен проблеме «внутренней жизни сознания».

Когда И. Кант говорит о логической необходимости «третьего члена» для объяснения феномена действительности человеческого мышления, исторической и культурной динамики, он обосновывает возможность возвращения в философию надындивидуального измерения сознания, которая была забыта философией Проповеди. Конечно, введенное им понятие трансцендентального субъекта не совпадает с содержанием понятия «надындивидуальная память», но именно благодаря ему произошло возвращение в философию соответствующей проблематики.

²⁸⁴ Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988. С. 40.

Глава 4

ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИЧЕСКОГО СТАТУСА ПАМЯТИ В НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОТ ОНТО-ЛОГИИ ВРЕМЕНИ К ОНТО-ЛОГИИ МЕСТА

4.1. Редукционистская трактовка природы надындивидуальной памяти

Сегодня все погрязли в молекулярном, равно как в революционном.

Ж. Бодрийяр. Забыть Фуко

В концепциях реальности, которые начали утверждаться в философии и культуре модерна, а затем постmodерна, интерес к антропологическому измерению бытия принял гипертрофированный характер, что вылилось в масштабную трансформацию мировоззренческих основ всей европейской цивилизации. В контексте мнемологической проблематики радикальные изменения затронули, прежде всего, осмысление отношений власти и сознания. Концепты памяти, власти и сознания («концептуальная власть», «политика памяти», «индустрия памяти») в современной философии оказались очень тесно взаимосвязаны в свете интерпретации власти как знания об управлении сознанием, о психическом, социальном и иных контекстах функционирования и организации психических процессов. В этом аспекте проблема феноменального прояв-

ления надындивидуальной памяти делает ведущим методологическим исследовательским приемом редукцию. Речь, прежде всего, идет о психологической и социологической редукции. И первый, и второй вид редукционизма делится на два течения. Первое направление психологического мнемологического редукционизма было проложено экспериментальной (эмпирической) психологией, заключившей союз с естественными науками, второе – философскими психологизаторскими версиями памяти (бергсонизм и фрейдизм).

Социологический редукционизм испытал влияние методологического индивидуализма, что породило всевозможные конвенционалистские теории сознания и памяти. В них феномен надындивидуальной памяти описывается не как *вещь* или *свойство вещи*, а как *эффект*, возникающий в системе коммуникации. Коммуницируют индивиды. Они бессознательно отбирают и фиксируют те элементы прошлого опыта, которые им pragматически необходимы для оптимизации их собственных «жизненных стратегий». Сам же всеобщий опыт, опыт прошлого, как бы «висит в воздухе» коммуникационного пространства, которое представляется в виде некоего пространственно-временного континуума, длительности интеракций.

Возникновение второго направления социологического редукционизма обусловлено критикой индивидуализма и социального атомизма в рамках системного подхода, одним из вариантов которого является теория фетишизма²⁸⁵. Ключевое понятие этой теории – «фетиш» призвано обосновать тезис об обусловленности механизмов восприятия и осмыслиения феноменальной реальности механизмом ее символизации. Мир во всем своем многообразии не может быть схвачен индивидуальным человеческим сознанием; он является ему в особых символических образах, фетишистских образованиях. *Фетишии* – это вещественно-символическое воплощение социокультурной целостности того или иного общества, «сгущенные» социальные отношения. Отношения присутствуют в сознании людей в превращенной форме, в форме символичес-

²⁸⁵ О теории фетишизма см. подробнее: Некрасов С. Н. Социальный прогресс и проблема фетишизма: постструктуралистская семиология фетишизма и марксистское обществознание ; Пигалев А. И. Призрачная реальность культуры: (Фетишизм и наглядность невидимого) ; Sohn-Rethel A. Warenform und Denkform.

ких знаков. Сознание и память в теории фетишизма рассматриваются в качестве пространства так называемого «символического обмена» (Ж. Бодрийяр). Культура здесь интерпретируется через метафору текста: ее сущность – метаболизм знаков. Символ представляет собой такое сгущение значений, которое позволяет воспринимать действительность специфически человеческим способом, отличным от способов других живых существ. Специфичность этого способа, в частности, состоит в том, что символические формы восприятия блокируют естественные сенсорные способности организма²⁸⁶ и основанную на их конфигурации инстинктивно-генетическую дифференциацию видов, создавая тем самым возможности для возникновения социальности как искусственной среды, в которой процессы дифференциации и интеграции индивидов детерминированы не природными, а культурными механизмами.

Одним из таких фундаментальных механизмов человеческого бытия является «фетишистская инверсия». Это понятиезвано обозначить некоторые аспекты так называемого «феномена превращенной формы»²⁸⁷. Фетишистская инверсия состоит в том, что действительное содержание (системные отношения) извращается или перерабатывается таким образом, что становится своей противоположностью и не может быть узнано непосредственно. Символ – это шифр скрывающейся за ним действительности. Символ является в виде образа памяти и имеет объективный характер.

Символический обмен требует для своего осуществления материи, поэтому можно сказать, что символ всегда нуждается в теле. Оформленность образов – их кардинальное свойство и основа объективации опыта прошлого. Такая объективация, «застывание духа в артефактах» (Н. Бердяев), создает материальное воплощение на-

²⁸⁶ Наличие экстрасенсорных способностей у человека – это результат деблокирования подавленной естественной сенсорики физиологии человека. В этом смысле термин «эстрасенсорность» вводит в заблуждение. Более корректным представляется термин «паранормальность», означающий всего навсего выхождение за границы конвенционально заданной нормы, зависящей, по сути, от разрешающих условий приборов, теории, а то и просто нерефлексируемых идеологических установок.

²⁸⁷ См.: Мамардашили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления // Философия в современном мире. Философия и наука. М., 1972. С. 28–94.

дындивидуальной памяти как темпорального аспекта пространства символического обмена.

Масштаб обмена символов смыслами превышает границы отдельного индивидуального сознания, совпадая с масштабом всего культурного поля. Символический обмен не прекращается ни на миг, как не прекращается жизнь в ее планетарном аспекте. Объединяя пространственный и темпоральный аспекты понятия «символический обмен» с идеей жизни как энергетической системы, можно сказать, что сознание отдельного человека – это открытая энергетическая система, постоянно обменивающаяся смыслами с внешней средой – семиосферой. Первом теории символического обмена является мысль о неподконтрольности индивидуальному сознанию действительного механизма культуры. Пределы пониманию происходящего накладывает размерность человеческого мышления. Образы сознания живут своей жизнью, отличающейся нечеловеческой размерностью. В этом тезисе явственно ощущается влияние холистической парадигмы.

Итак, в рамках отмеченных подходов по-разному рассматривается проблема связи индивидуальной и надындивидуальной памяти. Естественнонаучный крен диктует перенос акцента на исследование физиологических механизмов памяти и, соответственно, на понятие индивидуальной памяти, тогда как философско-гуманистарная линия и психологического, и социологического редукционизма опирается на тезис о том, что память и мышление не столько функция мозга, сколько надындивидуальных структур сознания.

В рамках холизма реабилитируется идея надындивидуального измерения феномена надындивидуальной памяти. Сегодня делаются попытки объединить «первый» и «второй» редукционизм в рамках постсовременной философии памяти для преодоления концептуального противостояния между отрицанием феномена надындивидуальной памяти в методологическом индивидуализме и его онтологизацией в холизме традиционалистского толка. Для того чтобы оценить, насколько эти попытки могут помочь выходу из кризиса современной культуры, проанализируем историко-философский процесс взаимодействия теоретических линий на отрицание и на онтологизацию феномена надындивидуальной памяти.

Как реакция на эгологический крен философии, благодаря которому надындивидуальное измерение сознания и памяти ока-

залось в «слепом пятне» исследовательского интереса, возникла тенденция на онтологизацию феномена памяти. Толчком явилась философия А. Бергсона. Этот философ соединил картезианское *«res cogitans»* и трансценденталистскую установку на онтологизацию надындивидуального измерения жизни. Он увидел в *«res cogitans»* тенденцию к распространствливанию мира. Эта идея о возможности выйти из-под власти вещей его увлекала, но он отрицал плодотворность картезианского дуализма для теории памяти. При этом он не принимал и объективно-идеалистического подхода. По его выражению, современный человек должен наконец-то восстать против авторитетов Древней Греции, в особенности Платона.

Восстать против Платона ему помогла философия Дж. Локка и Р. Декарта, где идеалистический концепт души был заменен концептом «сознание». В свете этого концепта платоновское учение об анамнезисе модифицируется в теорию онтологической памяти, присущей не некоему трансцендентальному объекту, а жизненному потоку, миру становления.

Он отделяет память-как-память от памяти-привычки, опираясь на гегелевскую концепцию бытия как становления. Эта концепция была сильно переработана им в свете гностической идеи об иллюзорности творения, в котором участвует материальное начало. Если в схоластической креационистской «теории перманентного творения» Бог постоянно вносит в мир творческий импульс для поддержания его целостности, то в бергсонизме творческий импульс имеет имманентный источник, он присущ «жизни», венцом и сосредоточием которой является человек. При этом А. Бергсон отвергает фундаментальную для классической метафизики идею представленности всего сущего, представленности бытия в созерцании в виде умозрительной картины статичной центрированной системы идей. Бергсоновский динанизм, фундированный понятиями *ylan vital* и *dureй*, отрицает метафизическую пространственную модель бытия²⁸⁸. В своем интуитивистском учении о методе он демонстрирует отказ от метафизической пространственной модели сознания в пользу его темпорализации²⁸⁹. В этом он

²⁸⁸ При всей «метафизичности» его онтологии бергсонизм никак нельзя назвать метафизикой в классическом смысле.

²⁸⁹ Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001. С. 248.

следует за магистральной тенденцией европейской философии на замену эстетически-топографической метафоры бытия на темпоральную²⁹⁰.

Интуитивистский метод базируется на противопоставлении интуиции и интеллекта. Интеллект не способен ухватить жизнь как длительность, он представляет себе становление как серию состояний и не способен воспринимать действительность иначе, нежели ряд конечных и неподвижных объектов. Психологическим коррелятом такого «кинематографичного» способа восприятия жизненного потока являются образы восприятия и памяти. Действительность, по А. Бергсону, без-вещна и без-образна. Психологическая склонность представлять реальность с помощью образов и склонность абстрактного мышления к созерцанию объясняется им иллюзиогенными потребностями интеллекта²⁹¹.

Иллюзией является идея пространства как вместилища. В действительности есть только сознание и временной поток жизни. Пространство – характеристика материального мира, не проникающего в этот поток, а противостоящего ему. Действительность – это рас пространственное время, которое он называет «чистой длительностью». Чистая длительность не устанавливает различия между настоящим состоянием и состояниями, ему предшествовавшими, она объединяет предшествующее и настоящее в одно органическое целое, где имеется взаимное проникновение, последовательность без различия. Его подход к определению времени не предполагает никакого качественного различия временных периодов.

Иллюзией продиктована и наша привычка мыслить в терминах «настоящего». Должно идти не от настоящего к прошлому, не от восприятия к воспоминанию, а от прошлого к настоящему, от воспоминания к восприятию. Содержание памяти психологические теории представляют как массив образов памяти, ничем, по сути, не отличающихся от образов восприятия. А. Бергсон полагает, что содержанием *памяти-как-памяти* являются не образы, а воспо-

²⁹⁰ В своих поздних работах А. Бергсон не считает пространство фикцией, «скорее, оно само обосновалось в бытии» (см.: Там же. С. 249).

²⁹¹ «Всякое чистое созерцание он называет “сном” и клеймит целым рядом неlestных эпитетов: статический, платоновский, математический, логический, интеллектуальный» (Рассел Б. История западной философии. С. 727–728).

минания. Образ памяти – это актуализация воспоминания в ткани психического (также как образ восприятия является актуализацией восприятия в ткани психического).

Цель и смысл истории и культуры для А. Бергсона – выживание. Сущее больше не ищет принципы своего существования в трансцендентном идеальном, идеальное больше не идеально, а виртуально. Сущее тождественно существованию, сущее – это жизнь в ее двух измерениях, материальном и психическом. Особый интерес для нас представляет попытка А. Бергсона объяснить всю сферу природы сознания через память. Память – это конус, вершина которого символизирует индивидуальную память личности, а основание – прошлое жизни, неотъемлемой частью которой является индивид²⁹². Между вершиной и основанием нет никакой демаркационной линии, как нет ее между памятью индивидуальной и памятью онтологической. Получается, что помнит не индивид, через индивида помнит абсолют, или наоборот, память индивида абсолютна? Здесь А. Бергсон дает основания для двойного толкования, как в индивидуалистическом ключе, так и в холистическом. Какой же из них более адекватен его философии жизни?

Тезис о глубинной связи индивида и абсолюта в общем-то достаточно типичен для любой метафизически ориентированной мысли. В классической метафизике, стоящей на принципе тождества бытия и сознания, явленность сознанию бытия обусловлена сферой идеального. А. Бергсон заменяет концепт идеального концептом виртуального. Виртуальное отождествляется с памятью. В чем смысл различия идеального и виртуального у А. Бергсона и какие последствия для неклассических теорий памяти оно имеет? Термины «виртуальное» (возможное) и «актуальное» призваны, по мнению Ж. Делеза, выразить различие между психическим и онтологическим уровнем бытия и тем самым постулировать истинность платоновского учения об анамнезисе, которое опирается на идею онтологической Памяти. «По Бергсону, мы, прежде всего, перемещаемся назад в прошлое вообще: именно так он описывает скачок в онтологию. Мы действительно перескакиваем в бытие, в бытие-в-себе, в бытие-в-себе прошлого. Речь идет о том, что мы полностью покидаем психологию. Речь

²⁹² Бергсон А. Материя и память. С. 225–226.

идет о древней и онтологической Памяти. И только потом, когда скачок проделан, воспоминание постепенно будет обретать психологическое существование: из виртуального состояния оно переходит в актуальное...»²⁹³.

Сознание имеет уровни; мышление может совершать скачки с уровня на уровень; прошлое же интегрально, то есть содержит в себе объективно все моменты прошлого. Это утверждение не отменяет негативного отношения А. Бергсона к платоновской теории объективного существования статичных идеальных форм: важным является принцип необратимости длительности. Располагая всю реальность исключительно в становлении, А. Бергсон превосходит и реалистов, и материалистов в стремлении «растворить» вещи в отношениях. Тезис о том, что вещь есть производное отношения частей длительности, составляет суть подхода к проблеме памяти А. Бергсона. Этот тезис знаменует отказ от оптической (пространственной) метафоры, на которой стоит греческая метафизика.

Тотальная темпорализация онтологического аппарата описания реальности базируется на *виртуализации Целого*. Целое у А. Бергсона, как верно подмечает Ж. Делез, – чистая виртуальность. «Согласно Бергсону, слово “Целое” имеет смысл, но лишь при условии, что оно не обозначает чего-либо актуального. Он постоянно напоминает, что Целое не дано. Это означает не то, что идея Целого лишена смысла, а то, что она обозначает некую виртуальность, ибо актуальные части не позволяют себе объединяться в Целое»²⁹⁴.

Идея виртуального бытия, виртуализация способа описания онтологического измерения реальности и особенно явное объединение темы бытия и памяти открывают дорогу осмыслинию традиционной проблемы идеального в новой неклассической методологической перспективе.

Итак, «твердые» вещи растворяются в отношениях материи к интеллекту. Нет вещей, есть лишь отношения – вот новаторская идея, которая откроет путь для темпорализации памяти и

²⁹³ Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. С. 268.

²⁹⁴ Там же. С. 302.

всего человеческого бытия. Дар интуиции – это способность духа (памяти) обойтись без материи, без вещей и репрезентирующих их образов²⁹⁵. Он реабилитирует идею платонической онтологической Памяти и холистического видения реальности. При этом имманентизирует дух (нус). Возникает противоречивая картина: с одной стороны, необходимость различия памяти индивида и надындивидуальной памяти, а с другой – ничего сущностно не различается в потоке жизни. Это противоречие попытался снять Э. Гуссерль.

Э. Гуссерль воспринял общую методологическую установку Нового времени на воздержание от онтологических суждений в отношении феноменов сознания. С другой стороны, его феноменологическое «эпохе» есть ни что иное, как оригинальное обоснование этой установки. Эта феноменальная сфера предстает в концепции Э. Гуссерля обширной областью трансцендентального опыта, имманентного сознанию, независимо от его связи с трансцендентным миром. В таком случае Я выступает трансцендентальным субъектом, исследующим свой трансцендентальный опыт. Такой подход говорит о внешней реальности как о вторичной в отношении ego. Только ego осмыслияет реальность и является источником смыслов. Это – картезианская эгологическая позиция, которую занял Э. Гуссерль. Однако в период написания им «Картезианских размышлений» он начинает тематизировать концепт Другого, решая важнейшую для его феноменологического подхода проблему всеобщности опыта. Этую проблему он осмысливает с помощью концепта интерсубъективности²⁹⁶. Как известно, проблема интерсубъективности решается им в рамках теории ретенциальной модификации. Для нас важно, что, решая ее, Э. Гуссерль закладывает основу для двойственности

²⁹⁵ Этот тезис бергсонизма сближает его философию с теориями спиритов. Это не удивительно: тяга к спиритуальности, к преодолению вульгарно-материалистических установок философии Просвещения была «общим местом» интеллектуальной среды того времени. Так, например, известно, что сестра А. Бергсона мадам Мак-Грегор приобрела себе имя в среде спиритов.

²⁹⁶ В «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени» подготавливается «господство эгологии», а в пятом «Картезианском размышлении» делается попытка «героического выхода» из нее в направлении к «интерсубъективным сообществам более высокого уровня» (Рикер П. Память, история, забвение. С. 154).

го подхода к феномену надындивидуальной памяти. С одной стороны, феноменология дает основания для возвращения в философию темы антропологических констант (в том числе памяти как надындивидуальной структуры), а с другой – он показывает, как возможно решение проблемы интерсубъективности без концептуализации феномена надындивидуальной памяти. Поэтому в дальнейшем феноменологический подход формируется как широкая рамка, в которой могут найти место обе тенденции: индивидуалистическая и холистическая.

Идея ретенциальной модификации Э. Гуссерля представляет сознание как поток постоянных модификаций первичных впечатлений, как поток постоянного удержания и запоминания, перманентного усилия по запоминанию и последующему переводу ретенций из актуального состояния в потенциальное. Согласно Э. Гуссерлю, имеются две интенциональности: «поперечная», нацеленная на длящуюся вещь, и продольная, нацеленная на «еще», на продолжение удержаний удержания. И хотя он говорит о двух интенциональностях, это не означает, что между ними действительно есть дистанция, ведь центральные категории феноменологии Э. Гуссерля – «модификация» и «удержание» – призваны обосновать концепт непрерывности временного потока. Воспоминание длится, как бы склеиваясь с восприятием индивида. «Проблематика двойной интенциональности – продольной и поперечной – связана именно с удержанием без Другого», – отмечает П. Рикер²⁹⁷. А если нет Другого, то нет и необходимости в надындивидуальном измерении памяти как универсальном посреднике между множеством индивидуальных восприятий и запоминаний, посреднике, способном интегрировать рассыпающееся поле социального опыта. По Э. Гуссерлю, память индивида сама себя запоминает, а значит, и обосновывает: «память не только относит себя к одному и тому же Я, но и предстает как единственная память Я, которая, конечно, может иметь несколько уровней, но которая способна восстановить только одну реальную “историю” Я»²⁹⁸.

В «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерль медитирует над понятиями «другое ego» и «интерсубъективный мир каждого», пытаясь поставить и решить проблему интерсубъективности. «Я познаю мир с существами в нем “Другими” и, сообразно смыслу этого опыта, не в качестве, так сказать, своего собственного синтетического продукта, но как чужой по отношению ко мне, интер-

²⁹⁷ Рикер П. Память, история, забвение. С. 163.

²⁹⁸ Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. С. 78.

субъективный мир, существующий для *каждого* (курсив наш. – A. M.) и доступный для каждого в своих объектах»²⁹⁹. Показательно совмещение в одном смысловом контексте понятий «другой» и «каждый»: это показывает, что «другой» Э. Гуссерля не есть Другой как личность Другого в его неповторимой инаковости, со-бытийности (философия диалогизма). В этом отношении показательно, что *другое ego* у Э. Гуссерля соотносится с некой объективной действительностью, действительностью для каждого: «Ведь к бытийному смыслу мира и, в частности, природы, как объективной природы, принадлежит... существование для *каждого*, что предполагается нами всегда, когда мы говорим об объективной действительности. Кроме этого, миру опыта принадлежат объекты с духовными предикатами, которые сообразно своему происхождению и смыслу отсылают нас к субъектам, и чаще всего к “другим” субъектам и их актуально конституирующей интенциональности: таковы все объекты культуры, которые... *однако, несут в себе смысл опыта этого существования для каждого* (курсив наш. – A. M.)»³⁰⁰.

Э. Гуссерль, при всей своей готовности воздерживаться от онтологических суждений в отношении феноменов сознания, остается на позиции классического философствования в стремлении обнаружить антропологическую константность бытия. Антропологическая константа никогда не уходит полностью из аналитики неклассической философии. В контексте проблемы надындивидуальной памяти это означает, что этот концепт все время стремится вернуться в философский дискурс о памяти. Мы постоянно обнаруживаем тему антропологической константности. В структурализме и семиологическом подходе память трактуется как надындивидуальная коннективная структура, тематизируется коллективное сознание, языковые надындивидуальные структуры³⁰¹.

Несмотря на то что «история Я» не превратилась у Э. Гуссерля в «историю Я и Ты», историю со-бытийности Я и Других, в фе-

²⁹⁹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. М., 1998. С. 186.

³⁰⁰ Там же. С. 187.

³⁰¹ Здесь память трактуется как коннективная структура, тематизируется коллективное сознание, языковые надындивидуальные структуры. В центр семиологического и структурно-функционального подхода «полагается «эстетический объект», помещенный в «коллективное сознание» как в «субстанцию всех возможных значений» (Грякалов А. А. Письмо и событие: эстетическая топография современности. С. 309–310).

номенологии были заложены основы тех решений проблемы интерсубъективности, которые нашли свое место как в линии психологического, так и в линии социологического редукционизма по отношению к феномену надындивидуальной памяти. Поставив вопрос об интерсубъективности, Э. Гуссерль допустил онтологическое утверждение о существовании Другого. Признание существования Другого влечет за собой и признание необходимости принуждения для акта познания. Ведь чтобы значения были интерсубъективными, необходимо взаимодействие между людьми, а это значит, что первичные смыслы (первичная интенция), переданные от предыдущего поколения, имеют принуждающую силу. Существующие до тебя (до *ego cogito*) значения являются условием расщепления первой интенциональности. «Не ты прежде бытия, а бытие прежде тебя. *Cogito* – это лишь вторая интенциональность, производная от первой, от бытия-в-мире... Человек, как со-бытийность, – перекресток интенций. С одной стороны, в нем преломляются интенции природы, а с другой – интенции социума. Именно через интенции общества происходит расщепление первой (природной) интенциональности»³⁰².

Идеи феноменологии открыли дорогу социологическим трактовкам проблемы отношения бытия и мышления. Так, наряду с психологическим редукционизмом возникнет социологический редукционизм. Э. Гуссерль предлагал избавиться от естественной установки, проведя феноменологическую редукцию. Представители социологической феноменологической линии исследуют, как естественная установка конституируется сознанием: что считается естественным в нашей повседневности и как оно становится именно таким. По отношению к проблематике памяти эту научную программу начал осуществлять Морис Хальбвакс, автор понятия «коллективная память».

М. Хальбвакс (как и его учитель Э. Дюркгейм) был занят изучением проблемы солидарности. Однако он не разделял радикального антипсихологизма Э. Дюркгейма, поэтому и обратился к теме памяти, которой его заинтересовал А. Бергсон. В отличие от А. Бергсона, М. Хальбвакс считает образ памяти производным от восприятия: «истина содержится в памяти всегда только в

³⁰² Березин С. Н. Постфеноменология и социальность в эпоху постмодерна // Без темы. Екатеринбург, 2008. Вып. 3–4 (9–10). С. 13–21.

чувственном образе»³⁰³. В этом он близок к учению Аристотеля о чувственной душе: «не существует памяти без восприятия», — пишет он³⁰⁴. Таким образом, он относит воспоминания к конкретному времени и месту. Память — пространство образов, и это возвращает к античной модели памяти с ее опорой на концепт пространства (места памяти). Более того, М. Хальбвакс описывает коллективную память как надындивидуальное пространство образов: «Индивидуальная память может опереться на память коллективную... и, тем не менее, она идет по собственному пути... Коллективная память же оборачивается вокруг индивидуальных памятей, но не смешивается с ними. Она развивается по собственным законам, и даже если иногда в нее проникают и некоторые индивидуальные воспоминания, они видоизменяются, как только помещаются в целое, которое уже не является сознанием личности»³⁰⁵. Несмотря на то что, конечно же, автор теории коллективной памяти не строит учения о некой надындивидуальной транспонентной сущности (Мировой душе), он, тем не менее, вполне откровенно говорит о сверхсознании и некоем целом памяти, которое больше суммы индивидуальных памятей³⁰⁶.

Прошлое не может сохраняться в памяти как таковое, а только в форме образов прошлого. Образ прошлого конструируется интенциями настоящего и будущего — pragматическими потребностями и проектом будущего³⁰⁷. Теория коллективной памяти М. Хальбвакса опирается на концепт конструкта, хотя для этого и используются другие понятия³⁰⁸. Концепт *конструкта* станет центральным в авангардистской формалистической линии философии культуры.

В XX веке вокруг темы традиции, темы надындивидуальной памяти, как одного из условий ее функционирования, разго-

³⁰³ Halbwachs M. La topographie legendaire des ūvangeles en Terre Sainte. P. 157.

³⁰⁴ Halbwachs M. Das Gedccchtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt a. M., 1985. S. 364.

³⁰⁵ Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. 2005. N 2–3. С. 8.

³⁰⁶ Более метафорично выражаются современные авторы. Так, французский антрополог Р. Бастид пишет о памяти как о «матрице взаимопреплетенных индивидуальных памятей» (Bastid R. Applied anthropology. L., 1971).

³⁰⁷ Halbwachs M. Das Gedccchtnis und seine sozialen Bedingungen. S. 364.

³⁰⁸ Натан Ваштель доказал, что центральную проблему своей теории коллективной памяти — проблему репрезентации прошлого М. Хальбвакс выстраивает вокруг исследования особенностей устной коммуникации (Wachtel N. Memory and History: Introduction // History and Anthropology. 1986. 2/2. P. 207–224).

раются дискуссии, которые приводят к радикализации противостояния двух крайних течений европейской мысли: традиционализма и авангардизма.

В западноевропейском традиционализме (Р. Генон, Ю. Эволя, М. Элиаде, Т. Буркхард, Ф. Шюон) традиция онтологизируется, на-деляется всеми свойствами «последней реальности». Традиция – это принцип функционирования той или иной цивилизации; набор организационных форм и институтов, а также тип мировоззрения и соответствующий ему человеческий психотип. Традиция в традиционализме совпадает по содержанию с понятием цивилизации в том смысле, в котором это понятие определяется в философии культуры XX века: как историческое бытие определенной социокультурной целостности³⁰⁹. Базовым условием функционирования социокультурной целостности является «доктринальная традиция» (Р. Генон), которая представляет собой надындивидуальную память как пространство интеллигibleльных объектов, символических общезначимых образов, передающихся от поколения к поколению. Традиционалистская интерпретация природы феномена надындивидуальной памяти предполагает отличие «коллективной памяти», психической сферы порождения образов, от онтологической памяти, пространства идей, без-образного основания способности сознания к различению³¹⁰. Применительно к проблеме сознания это означает, что способность человека к перцепции, его рациональность и интуиция, по их общему мнению, требуют поддержки некой внешней инстанции.

Линию отрицания традиции, начатую философами Просвещения, в XX веке продолжили авангардисты. В постмодернистской концепции «смерти традиции» эта тенденция была доведена до своего логического завершения за счет релятивистской концепции бессубъектности культурных и социальных процессов. В этих концепциях культуры (К. Брук-Роуз, Э. Джеллнер,

³⁰⁹ Ср.: Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб., 2000. С. 19–23.

³¹⁰ «Следует сделать еще одно важное примечание: среди разнообразных вещей, которые приписывается объяснить “коллективному бессознательному”, разумеется, надо числить и “фольклор”, и это – один из тех случаев, применительно к которым теория выглядит хоть сколько-нибудь истинной. Точнее, следовало бы говорить тут о своего рода “коллективной памяти”, которая есть нечто вроде отображения или отражения, на уровне человеческом, “космической памяти” (Генон Р. Символы священной науки. С. 70).

Д. Мак-Кенс) отрицается само существование феномена традиции, сама возможность соединения индивидуального сознания с нефиксивным прошлым группы³¹¹. Авторы концепции «смерти традиции» справедливо указали на прогрессирующую в современном мире утрату осмысленной связи поведения людей с социальными реалиями, вызванную разорванностью сознания современного человека, рассогласованностью настоящего, прошлого и будущего индивидов и коллективов. Причину этих процессов ученые увидели, в том числе, в способе организации знания о прошлом. М. Фуко обосновал радикальную критику существующих способов организации памяти. Опираясь на идею о том, что традиции все время модифицируются под влиянием дискурсивных практик, он сформулировал и осуществил научную программу исследования стратегий сопротивления господствующим практикам сохранения и передачи обществами своего прошлого опыта («контр-память»)³¹².

Основной тезис постмодернистской философии памяти – надиндивидуальное измерение памяти структурируется посредством языка в процессе концептуализации реальности. Культура представляется как гипертекст, как большой идеологический нарратив, сознательно или бессознательно *конструируемый* в речевых практиках³¹³.

Эти идеи получили свое развитие в теории социального и радикального конструктивизма³¹⁴. Конструктивисты рассматривают феномен надиндивидуальной памяти в свете проблемы управления сознанием людей и удержания власти культурными и

³¹¹ См. об этом подробнее: Макаров А. И. Принцип «Мертвой руки» в теории культуры и культурной практике постмодернизма // Философская теория и социальная практика. Волгоград, 2005. С. 141–148.

³¹² Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 124–125. О концепции контр-памяти М. Фуко см.: Хаттон П. История как искусство памяти. СПб., 2003. С. 271–282.

³¹³ См.: Senturk R. Narrative Social Structure: Anathomy of the Hadith Transmission Network. 610-1505. Stanford, Calif., 2005.

³¹⁴ Вацлавик П., Бивин Д., Джексон Д. Прагматика человеческих коммуникаций: Изучение паттернов, патологий и парадоксов взаимодействия. М., 2000 ; Режабек Е. Я. Радикальный конструктивизм: критический взгляд // Вопросы философии. 2006. N 8. С. 67–77 ; Цоколов С. А. Радикальный конструктивизм: эпистемология без онтологии? // Вестник МГУ. Сер. 7, Философия. 1999. N 2. С. 105–117 ; N 3. С. 71–83 ; Harbach H. Konstruktivismus und Realismus in den Sozial- und Verhaltenswissenschaften. Münster, 2004 ; Koch J. Organisation und Differenz. Kritik des organisationstheoretischen Diskurses der Postmoderne. Wiesbaden, 2003.

социальными институциями, политическими и интеллектуальными элитами. Память – инструмент власти, осуществляемой с помощью удержания тех или иных традиций («политика памяти»). В кратологическом контексте ими трактуется и тема формализмов мышления, поднятая еще И. Кантом³¹⁵. Основной функцией формализмов мышления, согласно этому подходу, является культурная инерция: обусловленные механизмами культуры, паттерны сознания обеспечивают сохранение власти прошлого (и властных элит) над сознанием людей.

Сегодня мы наблюдаем, как сила влияния этих теорий резко снизилась. Причиной этого стали новые культурные, политические и экологические реалии, проявившие несостоятельность авангардистских теорий реальности. Выявились неспособность этих магистральных течений западноевропейской мысли решить проблемы, порожденные процессом глобализации политики, экономики и культуры. В этой связи актуализировались антимодернистские и антиавангардистские философские концепции истории и культуры³¹⁶. Освобождение от диктата памяти о прошлом столкнулось с диктатурой будущего. Утопические проекты XX века во многом базировались на футурологическом пафосе. Их историческое фиаско привело к усилению конфликта между основными интерпретациями феномена надындивидуальной памяти: 1) как пространства общего социального опыта (пространства локализации архетипических образов культуры), имеющего имманентно-трансцендентную природу; 2) как конструкта индивидуального сознания, порожденного pragматическими потребностями той референтной группы, к которой принадлежит индивид.

³¹⁵ Лекторский В. А. Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии // Вопросы философии. 2005. № 8. С. 11–21.

³¹⁶ См. подробнее: Федорова М. М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX в. М., 1997.

4.2. Онто-топо-логия памяти: возвращение метафизики памятования

У смысла нет места вне-места.

Ж.-Л. Нанси. *Corpus*

Проанализированные в предыдущем параграфе модели на-
дындивидуальной памяти опираются: первая – на *онтологию времени*, а вторая – на *онтологию места*³¹⁷. В XX веке складывается ситуация, когда две парадигмы – холистическая и индивидуалистическая – сосуществуют на паритетных началах; ни одна из них не может занять центрального положения в интеллектуальном пространстве дискурса о памяти. Между ними возникает конфликт; это – продуктивный конфликт интерпретаций. Справедливости ради нужно сказать, что этот конфликт в латентном виде существует еще со времен спора Платона и Аристотеля по вопросу об онтологическом статусе на-*дындивидуальной памяти* (спор о Мировой душе и анамнезисе). Он задает *ритм дискурса о памяти*, упорядоченное чередование фундаментальных метафор и их напряженного противостояния, которое по мере развития философского процесса углубляет знания о феномене памяти как пространства и способа трансляции социального опыта. Эти повторения онтологически укоренены в социальном времени, встроены в саму структуру человеческого существования: «В каждый вид искусства встроены свои техники повторения, чья критическая революционная сила может достичь высшего уровня, чтобы увести нас от унылых повторений привычки к глубинным повторениям памяти, затем – к высшим повторениям смерти, ставящей на карту нашу свободу»³¹⁸.

³¹⁷ Первая половина XX века находилась под обаянием времени и временности (хроно-логика), вторая половина столетия актуализировала тему пространства (место, топос, расположенность, ландшафт, граница). Показательной становится не эстетика воззвщенного, а эстетическая топография события (Грякалов А. А. Письмо и событие: эстетическая топография современности. С. 11).

³¹⁸ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 248.

Конфликтность выявленных нами типов концептуализации феномена надындивидуальной памяти детерминирована встречей двух взаимодополнительных тенденций: тенденции на *интериоризацию* коллективной памяти индивидуальным сознанием и тенденции на *экстериоризацию* индивидуальной памяти в обществе. Любое общество материализует свою память, создавая *локусы памяти*. Места памяти – это пространства для хранения социально общезначимых образов, а также способов их смыслового наполнения³¹⁹. Общества в лице политических и интеллектуальных элит помещают социально общезначимые образы в символическое пространство культуры, общественные ресурсы инвестируются в памятники (мемориалы), которые составляют специфическое пространство для аккумуляции социально значимого опыта прошлого, обеспечивающего групповую самотождественность³²⁰. Сакральные предметы (идолы, фетиши), архитектурные сооружения, письменные и устные тексты, танец – все эти памятники занимают какое-то место в физическом и виртуальном пространстве культуры, внешнем по отношению к индивидуальному сознанию. При этом, конечно, такой вид памяти (надындивидуальная память) должен быть интериоризирован, присвоен личностью в виде его собственного восприятия и воспоминания. На интериоризации экстериоризированной коллективной памяти основаны процессы социализации индивида, личной идентификации. Периодически происходит и экстериоризация интериоризированной коллективной памяти, например при интерпретации текстов культуры автором. Таким образом, экстериоризация и интериоризация – диалектические моменты процесса социализации личности.

Современная европейская культура конституировалась как особое время, со-временность. Это произошло во многом за счет отрицания позитивной значимости пространства (места). Мы уже показали, как время «поглощает» пространство в современной западноевропейской традиции философствования, берущей свои

³¹⁹ Ср.: «Места памяти – всякое значимое единство, материального или идеального порядка, которое воля людей или работа времени превратили в символический элемент наследия памяти некоторой общности» (Нора П. Память, история // 50/50. Опыт словаря нового политического мышления. М., 1989. С. 441).

³²⁰ См. подробнее: Кравченко И. Г. Памятник как социокультурный феномен // Вестн. ВолГУ. Сер. 7. 2008. № 1 (7). С. 60–64.

истоки в философском методологическом индивидуализме³²¹. На этом фоне исчезающего значения пространственного аспекта реальности («дереализация пространства», «элиминация телесного») увеличение числа «мест памяти» выглядит, на первый взгляд, парадоксально. П. Нора вполне правомерно объясняет это тем, что «многочисленные места памяти (*lieux de mémoire*) существуют потому, что больше нет памяти социальных групп»³²². Другими словами, исчезновение «живой памяти» требует объективированной памяти для процессов социализации.

Технический прогресс позволил сегодня многократно увеличить возможности архивирования данных опыта на внешних носителях, в пространстве виртуальной «памяти мира», или «сети знаний» (А. Моль)³²³. Музейно-архивная и историографическая индустрия памяти XX века, а также феномен виртуального сетевого пространства (интернет-хранилище) создали условия для беспрецедентного наращивания объемов информации о прошлом.

Казалось бы, топологический аспект памяти при этом должен был только усилиться. Однако этого не произошло: пространство памяти в современном обществе виртуализируется, открепляется от физического, географического, geopolитического пространства. Это лишает современный тип надындивидуальной памяти представленности в истории, которая детерминирована наложением культурно-исторической разметки реальности на географические и geopolитические графы пространства. В этой ситуации утраты интереса к местопребыванию референта презентаций прошлого происходит открепление означающего от означаемого. «Будучи перенесенными из одних мест в другие данности буквально пребывают в постсовременности: небрежение местом лишает и времени.

³²¹ Французский традиционалист XX века Р. Генон в своем программном труде «Царство количества и знамения времени» анализирует генезис и показывает онтологические корни этой тенденции. Находя ее концептуальное воплощение во всей современной науке, он характеризует ее как «антитрадиционное действие», то есть как концепции и практики, устремленные к устраниению власти антропологических констант. Показательно и то, что Р. Генон связывает с философией А. Бергсона легитимацию процесса сжимания пространства за счет разворачивания (ускорения) времени (Генон Р. Царство количества и знамения времени. М., 1994. С. 226–233).

³²² Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб., 1999. С. 17.

³²³ Моль А. Социодинамика культуры. М., 1973. С. 55–56.

Доведенное до предела темпорализированное присутствие, порождая предельную экспрессивность, рассеивается в топографической конфигурации троп, ландшафтов, телесности»³²⁴. Место прилагает время, делает его уместным, своевременным, – замечает А.А. Грекалов.

Современное сегодня не значит своевременное: виртуальное пространство памяти откреплено от местопребывания зрителя – слушателя – читателя текстов. Но ведь тема идентичности сохраняет актуальность только в топографической тематизации. «Топография и топо-логика открывают конкретную логику истины места таким образом, что хранение места возвышается до представления о хранении существования»³²⁵. Эти мысли о присутствии в сущем логики истины и о хранении места как хранении существования резко расходятся с конструктивистским цинизмом постмодернистского отношения к феномену надындивидуальной памяти; они актуализируют холистические интерпретации реальности, в частности философское наследие русской философии начала XX века (с ее интересом к проблеме сверхиндивидуального изменения сознания и феномену надындивидуальной памяти) ³²⁶.

Наиболее важной чертой русской философии Серебряного века является онтологизм, который возвращает философию к холистическому видению логики соотношения части и целого, индивидуального и надындивидуального измерения памяти. Применительно к мнемологической проблематике эти интенции преобразуются в тезис о возможности выхода за пределы временной области к трансцендентной сфере абсолютного бытия посредством интуирования. Установка на платоническую холистическую модель сознания позволяет русским философам критиковать западную феноменологическую традицию за излишний психологизм: «Феноменологический анализ, предлагаемый учением Гуссерля, есть по существу анализ психического акта сознания... феноменология интенционального переживания выросла из психологии и сохраняет на себе ее печать... феноменология оставляет совершенно в

³²⁴ Грекалов А. А. Письмо и событие: эстетическая топография современности. С. 11.

³²⁵ Там же. С. 12.

³²⁶ Прежде всего мы имеем в виду учение о Мировой душе и Вечной памяти В. Соловьева, П. Флоренского.

стороне вопрос о реальном бытии предмета... что вполне естественно для психологии познания, но явно недостаточно для теории познания», – пишет С.Л. Франк³²⁷.

Другим важнейшим для нашей темы фактом является то, что русская философия постаралась дистанцироваться от установки западноевропейской мысли на методологический индивидуализм, предполагающей эгологическое замыкание всего опыта на индивида³²⁸. «Желая только себя, в своем “здесь” и “теперь”, злое самоутверждение негостеприимно запирается ото всего, что не есть оно»³²⁹, – пишет в этой связи П. Флоренский. Ссылаясь на платоновский миф об андрогине, он отождествляет эгологическую установку сознания, «утверждение себя, как себя, без своего отношения к Другому» с саморазрушением личности³³⁰. Чрезвычайно важно и то, что в этой линии философии в центр антропологической проблематики ставится проблема *третьего*. Здесь она тематизируется с помощью концепта *Другого*. Для нас представляют интерес то, что другость и медиумность третьего может быть атрибутирована надиндивидуальной памяти как внешней индивиду инстанции. Так, М. Бахтин прямо называет третьего субъекта общения в диалоге Абсолютным Другим, или *нададресатом*³³¹. В философской антропологии этот концепт принимает разные идеологические выражения (бог, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т. п.)³³². Ответ человеку от высшего нададресата (третьего) исходит либо из метафизической дали, либо из далекого исторического времени³³³.

³²⁷ Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915. С. 83.

³²⁸ Проделавший сравнительный анализ феноменологии Э. Гуссерля и С.Л. Франка, отечественный философ Н.И. Ставцев правомерно считает, что «философия Франка по своему метафизическому замыслу намного превосходит претензии феноменологии Гуссерля. Ведь феноменология, как известно, ограничивает сферу “абсолютного бытия” лишь сферой сознания» (Ставцев Н. Н. Феноменология Гуссерля и русский интуитивизм // Между метафизикой и опытом / под ред. Д. Н. Разеева. СПб., 2001. С. 204–225).

³²⁹ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. С. 171.

³³⁰ Там же. С. 177.

³³¹ Комментарии // Бахтин М. М. Собр. соч. : в 7 т. Т. 5. М., 1997. С. 658.

³³² См. подробнее: Грекалов А. А. Письмо и событие: эстетическая топография современности. С. 384–388.

³³³ Там же. С. 386.

При рассмотрении темы надындивидуальной памяти П. Флоренский описывает момент совпадения трансцендентно-метафизического и имманентно-исторического планов в жизни личности с помощью понятий «упокоение», «целомудренность», «цельность духа». Онтологическим выражением этих целомудренностей у него является «память Божия»³³⁴. Память Божия – не индивидуальная память, но и не социальная или коллективная память; это – именно ее надындивидуальная форма, сохраняемый селективный опыт религиозного переживания единства человечества. Переживание, интуитивное знание о единстве человечества, предстает в сознании человека как единство прошлого, настоящего и будущего. Такое переживание может быть организовано только в культе, содержащем мистический момент. В русской религиозной философии постоянно встречаем указание на мистический аспект какого-то явления, нужного для акцентирования идеи ограниченности человеческой размерности (в том числе размерности мыслительной способности), на которую в свое время указал И. Кант. Именно в связи с этой ограниченностью индивидуализированного человеческого существа всякая идея, о которой думают, трансформируется в процессе обдумывания в образ (изображение). Она, принимая форму того, кто ее содержит, мыслит. Принимая форму мыслящего субъекта, мысль антропо-морфизируется, то есть искается. Однако это искашение преодолевается за счет достижения надындивидуального пространства неких интеллигibleльных объектов, постижение которых создает единство сущности и существования. Такое единство предполагает и единство времен.

Единство (полнота) времен достигается в культе поминовения усопших, где усопших поминают и люди, и Бог. «Если, теперь, спросить себя, каков же смысл речения “вечная память”, требует ли оно после себя *genetivus objectivus* или *genetivus subjectivus*, то, на основании всего сказанного, должно признать, что оба смысла содержатся тут, ибо “вечная память” моя значит “вечная память” Бога обо мне, и меня – о Боге, короче, вечная память Церкви, в которой зараз сходятся Бог и человек. И эта вечная память – победа над смер-

³³⁴ «Но, – последний вопрос, – что же такое эта целомудренность “для Другого” и именно “для Другого”. Что она как момент жизни Божьей? – она – “память Божия”, “вечная память” Его» (Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. С. 193).

тью»³³⁵. Сегодня смысл высказывания П. Флоренского может показаться чересчур архаичным, не когерентным знанию и жизненно-му опыту современного мира. По нашему убеждению, мысль П. Флоренского как раз в современной ситуации засилья конструктивистской концепции памяти наиболее интересна для целей поиска реальности (а не фиктивности) репрезентации прошлого.

В этом отрывке он утверждает, что память есть символо-творчество, или «мысль по преимуществу». Мысль, образ мысли – это субъективно окрашенная форма, в которую отливается первичное интуирование объективно существующего символа реальности. Эти формы являются чем-то вроде одежды единой истины. «Память есть деятельность мыслительного усвоения, то есть творческое воссоздание из представлений, – того, что открывается мистическим опытом в Вечности, или, иначе говоря, создание во времени символов Вечности»³³⁶. В творческом акте самостоятельной мысли человек связан с над-сознанием, сферой Софийной памяти, в которой он находит образы. Индивид не является полным и абсолютным единством, закрытой системой, лейбницевской монадой без окон. Индивид не только «я», но и «само». Само – принцип связи Я с трансцендентной сферой, личностное начало, имя. Но Само как сущность существует только через самость. Это свойство распространяется на индивидуальные состояния человека и на надиндивидуальные (*сверхиндивидуальные*, по П. Флоренскому). Надиндивидуальная память – это непроявленные состояния человека, его отношение к миру, Богу и самому себе. Она существует только виртуально (негативно), как условие реализации действительных состояний, наподобие архетипической формы. Проявленность символов надиндивидуальной памяти создает коллективную память, так как формы этого проявления связаны с фигурами воспоминаний, которые обусловлены рамками социального. В этом смысле коллективная память – это социальная память.

Индивидуальное сознание связывает с «софийной памятью» его принадлежность к роду человеческому. «У каждого рода есть свои привычки, свои традиции, свои нравственные особенности, свои вкусы, своя нить культуры, связи с историей, свое понимание, и все это властными, хотя (и даже потому что) и бессознательно воспри-

³³⁵ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. С. 195.

³³⁶ Там же. С. 201.

нимаемыми штрихами определяет душу отдельного члена родов, пересекающих свои влияния в данном лице»³³⁷.

С Родом человек связан через универсалии культуры, которые не являются случайным стечением исторических обстоятельств, но онтологически укоренены. Русские философы были убеждены, что онтологическую основу культуры, творческого отношения человека к миру составляет универсальное антропологическое измерение сознания, эстетическим коррелятом которого является символическое пространство первообразов, или, как говорит П. Флоренский, «место для символов». Место для символов – это место встречи воспоминания, воображения и предвидения³³⁸. Каково содержание понятия «смысло-творчество» в горизонте концепта встречи? При ответе на этот вопрос возникает тема *второго Другого и третьего Другого*, как необходимость одновременного (синхронизм) соотнесения *твоей* правоты, правоты *другого сознания* и правоты *идеи*³³⁹, как некоего объективного надындивидуального адресата. Такой синхронизм понимания, по П. Флоренскому, предполагает встречу в памяти. «Сверхвременный субъект познания, общаясь со сверхвременным же объектом, это свое общение развертывает во Времени: это и есть память»³⁴⁰.

В свете холистического подхода, который возродился в европейской философии (в том числе и усилиями русских философов), надындивидуальная память предстает как место символов, имеющих всеобщее значение (абсолютную ценность), и способов (кодов архивации и разархивации) для их межпоколенческой трансляции. Важнейший урок, который преподал XX век, состоит в том, что надындивидуальная память требует постоянного к ней обращения, желания и

³³⁷ Флоренский П. А. Соч. : в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999. С. 25.

³³⁸ «Событие представляет единство конкретно-всеобщего религиозного переживания мира, культурного космоса и неповторимого поступка... встреча – место в пространстве понимания, которое не природно и не отвлеченно-идеально» (Григалов А. А. Письмо и событие: эстетическая топография современности. С. 391).

³³⁹ Флоренский определяет идею как образ трансцендентной реальности: «Да, это реальное, в своей сути, – не что-либо иное, в сравнении с реальностью этого, нашего мира, ибо едино благо-созданное Божие бытие, но – с другой стороны, созерцаемое перешедшими на другую сторону, то же самое бытие. Это – лики и духовные зраки вещей, зрывые теми, кто в себе самом явил свой первозданный лик, образ Божий, а по-гречески – идею» (Флоренский П. А. Соч. Т. 2. М., 1996. С. 427).

³⁴⁰ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. С. 202.

осуществления встречи с целью придания человеческому существованию событийности. Во время такой встречи индивидуальное сознание и память наполняются символами. Символы, являясь онтологически укорененными сущностями, связывают все уровни реальности: от природного порядка до сверхъестественного порядка. Сфера природы и вся система артефактов могут быть уподоблены символу. Благодаря такому пониманию символического трактуется и проблема смысла. Поле смыслов включает частично индивидуальное понимание, а частично – трансперсональное. Это соучастие индивидуальности в трансперсональности придает индивидуальности качество личности. Интеракции индивидов, обмен информацией, содержащейся в сугубо биографической интериоризированной памяти, не способны выполнить функцию «собирания» личности; не способны придать процессу осмыслиения и восприятия действительности целостность, необходимую для построения устойчивой идентичности – как коллективной, так и персональной. Сугубо индивидуальная память способна только производить серию «эфемерных фотографий актуальности» (П. Нора).

«О памяти столько говорят только потому, что ее больше нет», – замечает П. Нора; «это поворотный пункт, когда осознание разрыва с прошлым сливаются с ощущением разорванной памяти, но в этом разрыве сохраняется еще достаточно памяти для того, чтобы могла быть поставлена проблема ее воплощения»³⁴¹. Французский мыслитель видит решение этой проблемы в создании мест памяти (*lieux de mémoire*). Для европейской культуры и современного европейского общества это – единственный способ в условиях утраты коллективных идентичностей. «То, перед чем нас грубо ставит этот совершившийся факт, – это дистанция, лежащая между истинной памятью – социальной и нетронутой, а именно, памятью так называемых примитивных, или архаических, обществ, которые служат ее моделью и владеют ее секретом, и историей, в которую превращают прошлое наши общества, обреченные на забытье потому, что они вовлечены в круговорот изменений»³⁴².

По нашему глубокому убеждению, вопрос о памяти сегодня – вопрос не о прошлом; не об историко-культурных истоках (как считают представители консервативной линии философии), но и не о будущем; не о проекте «нового мира» (как считали мыслите-

³⁴¹ Франция-память. С. 17.

³⁴² Там же. С. 18.

ли авангардистского крыла постмодернистской философии). Вопрос о памяти – это вопрос о настоящем.

На-стоящее – стоящее напротив субъекта действительное прошлое и реальное будущее. Действительным прошлым мы называем те события, которые оставили след (имеют свое место) в витально-символическом бытии человека, а реальным (потенциальным) будущим – те события, которые этими следами инспирируются, вызываются в качестве их продолжения политической фантазией членов общества. Память все время (время культуры) длится, делая настоящее (сегодня) «настоящим настоящим», то есть стоящим (значительным) состоянием сознания человека, соединением ретроспективной и проспективной интенций сознания индивида в целях его выживания в двух качествах: как биологического существа и как социального, то есть члена того коллектива, с которым он себя идентифицирует. Человек ведет двойную борьбу за жизнь и за выживание. Память имеет надиндивидуальное измерение, потому что эта борьба человека, сопряженная с его способностью интенционального переживания, ведется сообща. «Сообщा» – *со-местно и со-временно*. Со-местность создается общим витальным пространством, а со-временность – общим языком, общением.

Пока речь шла о социальности, о социальном бытии человека. Однако важно сказать, что не вся природа надиндивидуальной памяти может быть объяснена социальной бытийственностью. Общий опыт сохраняется и благодаря действительному существованию следов прошлого вне сознания субъекта восприятия. Следы имеют *вещественный* характер. «Вещность мира и субъективность воспринимающего противостоят друг другу и нуждаются друг в друге»³⁴³. Для темы памяти принципиально важно понять, в каком смысле вещь (след) нуждается в субъекте восприятия. След наполняется содержанием в момент восприятия. Это означает, что, с одной стороны, бытие памяти имеет знаковый характер *текста*, а с другой – внезнаковый характер *символа*. В данном случае символ понимается как событие, как встреча вневременного (общечеловеческого) смысла (праформы) и конкретно-эстетических ассоциаций образов, возникающих в индивидуальной психике. Без этого след (прошлое) не существует в действительности. Но все же он есть в потенции как поток памяти. Па-

³⁴³ Грекалов А. А. Письмо и событие: эстетическая топография современности. С. 305.

мять длится благодаря тому, что общение людей никогда не прерывается и поэтому не прерывается самосознание культуры.

Память, как трансцендентная сущность, является онтологически укорененной в бытии человека, но для своего действия, действительного бывания, ей требуется *место*: 1) в мире знаков и текстов (семиологический аспект) и 2) в физическом мире (физиологический аспект). Если выражаться на языке метафизики, то можно сказать, что память есть и материя, и дух. Поэтому понятие современности нетождественно «современности (*modernit *)» в том смысле, который в него вложил модернистский и постмодернистский «миф о современности».

Возвращаясь к пониманию настоящего как темпорально целостного здесь-пребывания, нужно заметить, что оно содержит в себе момент *несовременности*, интенциально переживаемые смыслы, сохраняемые в надындивидуальном пространстве памяти. Это придает человеческой жизни транспersonальное измерение.

До последнего времени, времени окончания современности, нельзя было поставить вопрос о настоящем как о соединении современного и несовременного моментов времени культуры. «Столетие больше не длится («конец эпохи произведения»). Его замыслы будут продолжаться в виде нереализованных проектов («утопия»/«антиутопия», «модерн» – «незавершенный проект»), в виде надежд, запоздалых объяснений и «родовых пятен»³⁴⁴. Этот вопрос не позволяли поставить, с одной стороны, авангардистская футуристическая устремленность в субъективно конструируемое будущее, а с другой – некритический пассеизм, ресентмент консервативной линии философии: одни закрылись от настоящего концептуализацией своей любви, другие – ненависти к *modernit *. Произошла мистификация определенной исторической ситуации, когда настоящее несет в себе либо только *свое* будущее, либо только *свое* настоящее³⁴⁵. «Свое» – значит присвоенное, слитое с настоящим до неразличимости. Потому-то современность обладает такой силой и для ее апологетов, и для ее яростных критиков. Постоянное усиление присутствия – вот характерная черта эпохи модерна и постмодерна: в этом смысле постмодерн не отли-

³⁴⁴ Грекалов А. А. Письмо и событие: эстетическая топография современности. С. 7.

³⁴⁵ «Идея настоящего как полностью затмевающего прошлое оказывается как бы полностью подавленной осознанием настоящего как распахнутого в будущее» (Федорова М. М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX в. М., 1997. С. 5).

чается от модерна, являясь его поздней стадией, «разочарованным модернити» (З. Бауман). Присутствие настоящего во всех временах (теория «вечного настоящего») и во всех точках геополитического пространства (теории модернизации) привело к тому, что время перестает различаться, осознаваться и переживаться как времена, как модусы прошлого, настоящего и будущего. В этом смысле (в смысле утраты общих схем понимания времени) времени больше нет, это время «после оргии».

«Время после оргии» (Ж. Бодрийяр) по-разному переживается в разных местах. Почему после «европейской оргии» должна болеть голова у тех, кто находится где-то в *другом месте*? – тема идентичности сохраняет актуальность только в топографической тематизации³⁴⁶. Проблема превращения современности в целостное настоящее (стоящее вместе с прошлым и будущим, наполненное интенциями темпоральности во всей ее сложности) по-разному стоит в разных культурно-исторических регионах (а мы исходим из того, что, несмотря на наличие глобализирующих механизмов, история и культурное пространство планеты еще не гомологизированы). Этот вопрос, заданный современным русским философом, звучит вполне правомерно, особенно в контексте поисков отечественной культурой собственных оснований – исторических и метафизических.

Является ли Россия другим местом? И в каком смысле у нас есть свое место? Является ли общей для народов мира ситуация *дереализации местоположения* символического универсума их культуры, собственного места во времени и пространстве мира? Или *дереализация как результат* реализации проекта модернизации культуры (центральным смыслом которого была эманципация индивида от предрасудков прошлого, от коллективных структур памяти), – это болезнь западноевропейского общества, и другие общества могут переболеть ею в облегченных формах? Понятно, что на эти вопросы пока нет однозначных ответов. Ведь пока мы стоим перед задачей разметки реальности, в которую вошла отечественная культура, встретившаяся лицом к лицу в начале XXI века с системным кризисом европейской культуры. Исход этой метафизической тяжбы за будущее связан, в том числе, и с пониманием специфики функционирования феномена надындивидуальной памяти как антропологической универсалии.

³⁴⁶ Грекалов А. А. Письмо и событие: эстетическая топография современности. С. 11–12.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Процесс концептуализации реальности надындивидуальной памяти, начавшись с мифологемы космической памяти, обрел свою первую законченную теоретическую форму в метафизических концепциях Мировой души (платонизм) и Всеобщей души (неоплатонизм). С утверждением христианского креационизма и монотеизма концепция Мировой души входит в фазу своей «философской смерти». Отказ от этой идеи произойдет с утверждением методологии индивидуализма в эпоху Просвещения, что, по терминологии К. Маркса, было обусловлено целями утверждения новой, светской, идеологии. Эта смерть не будет окончательной, и уже в немецкой классической философии этот концепт вновь станет основой тематизации реальности надындивидуальных структур сознания и памяти. И. Кант в теории трансцендентального субъекта обосновал существование надындивидуальных структур сознания в индивидуальном мышлении. Как известно, он не указал имманентного носителя структур всеобщности, хотя и отказался от идеи трансцендентальной сферы, обосновав свой агностицизм конечностью человеческого разума, неспособностью проникнуть в потаенную сущность вещей. Однако очень скоро его агностицистский аргумент попытались опровергнуть его же последователи, не говоря уже о противниках. Неокантианцы занялись поисками имманентных культуре и обществу причин обусловленности форм мышления, которые И. Кант посчитал априорными. В неокантианстве культура выступит в качестве исторических форм мышления³⁴⁷. Агностицизм И. Канта, уходящий своими корнями в его религиозный пietизm, будет отброшен, и почти вся последующая посткантианская философия культуры и истории займется поисками референциальной реальности кантовского понятия трансцендентального субъекта. Будет создано огромное множество теорий, трактую-

³⁴⁷ См. подробнее: Die Totalitdt der Kultur: Philosophisches Denken und politisches Handeln bei Bruno Bauch. Würzburg, 2004. S. 55–57.

щих этот концепт. В качестве референта реальности трансцендентального субъекта рассматривались психическая реальность, язык, речь и вся культура в целом. Синтезировать социологические, психологические и философские идеи в этой области в какой-то мере удалось структуралистам. На пересечении философских теорий сознания и психологизаторской линии философии культуры было обнаружено множество новых (вернее, хорошо забытых) проблем, одна из которых – проблема надындивидуальных структур памяти как когнитивной оснастки феномена традиции.

Как известно, философия Просвещения расценивала традицию как нечто отсталое, порабощающее человеческий рассудок; традиция отождествлялась со стереотипным мышлением, с предрассудками, или «идолами разума». Мы считаем, что такая уходящая своими корнями в индивидуалистическую парадигму трактовка традиции выявила в XX веке свою несостоятельность. Влиятельная в европейской философии XVIII – середины XX века просветительская теория традиции растеряла по пути к нам почти всю объяснительную силу. Ставшие явными негативные последствия разрушения традиционных обществ, практика провоцирования властью общественных амнезий и разрушения коллективных идентичностей свидетельствуют, на наш взгляд, о наличии реальности надындивидуальных структур памяти. Их утрата – тому подтверждение: нельзя сломать то, чего нет. Их хрупкость не отменяет их существования. На месте утраченных форм живой коллективной памяти утверждаются новые формы надындивидуальной памяти, так называемый «искусственный интеллект». Бурное развитие искусственных средств хранения информации является гребнем «длинной волны истории», тенденции к экстериоризации человеческой памяти в целях управления реальностью, прежде всего социальной сферой. После перехода человечества к стадии построения больших обществ, когда стал использоваться письменный способ фиксации социально значимого опыта, история и традиция перестали вмещаться в индивидуальный опыт; теперь для своего сохранения они требуют создания огромного массива текстов и изображений. В этой связи память прорывает границы личного и поистине становится надындивидуальной. Увеличение необходимой для жизнедеятельности современного общества информации привело к тому, что выполнение задачи хранения и трансляции во времени значимого социального опыта все больше и больше зависит не от природных, а от культурных механизмов.

Количество информации, необходимой для продолжения жизни цивилизации, больше не совпадает с человеческой размерностью индивида. И вот в это время, время обострения надежды на искусственные средства интеллекта, обнаруживается слабая разрешительная способность новейших технических средств и социально-культурных моделей единства в области обеспечения безопасного развития современных человеческих сообществ. Технический прогресс должен обеспечивать каждому члену общества память, которой никто никогда не был наделен лично, но это почему-то не приводит к росту глубины человеческой личности и интеллекта. Современный человек много знает, но отличается слабым потенциалом понимания происходящих процессов. Почему же, взяв ориентацию на увеличение количества информации и темпа ее переработки, современное общество запуталось в собственных культурных артефактах? Мы не знаем, то ли культурное наследие прошлого жизненно необходимо, то ли оно является балластом для мышления, не способного обработать такие объемы информации. «По мере исчезновения традиционной памяти, мы ощущаем потребность хранить с религиозной ревностью останки, свидетельства, документы, образы, речи, видимые знаки того, что было, как если бы это все более и более всеобъемлющее досье могло стать доказательством неизвестно чего на неизвестно каком суде истории», – пишет П. Нора³⁴⁸. Французский историк верно подметил, что стремление увеличить объемы архивных и музейных единиц хранения связано с кризисом идентичности.

Гипертрофированное чувство памяти связано с ностальгическим чувством ее утраты, критическим несоответствием образа будущего человечества как «информационного общества» и наличной действительности оскудения разума членов «общества индивидов». Общество индивидов превратилось в общество инвалидов. Массы людей не могут осознать себя, лишившись живой памяти традиции. Житейский и философский цинизм разъедает ядро личности, лишая возможности индивида идентифицировать себя с какой-либо устойчивой группой людей. В своей массе люди больше не имеют ни исторических, ни личных амбиций, – только тактические жизненные планы. Все это является последствиями деидеологизации представлений о мире. Этот процесс – амбивалент-

³⁴⁸ Франция-память. С. 30.

ный по своим последствиям: он принес и освобождение от тотальности центрированных систем социального контроля над сознанием людей, и феномен «исчезающей идентичности». Если в обществах премодерна и модерна субъект был соотнесен с конкретной социальной нишней, то в современном обществе он стремится занять хоть какое-нибудь место в максимально большом количестве социальных структур. Он «мелькает» на фоне институциональных практик, не имея стратегических целей своей деятельности и определенного места в мире. Возник феномен «размытой идентичности»: человек стремится поменять конфигурацию смыслов собственной жизни, соотнося их только с ситуационными задачами своей биографической ситуации, которую он больше не пытается вписывать в какой-либо более широкий контекст. «Мягкая идентичность» дает определенные жизненные блага, но платой за это становится потеря субъектности: не сам человек действует, а с ним случается. Утрата мы-идентичности ведет к распаду я-идентичности, порождая цинизм как стиль мышления эпохи³⁴⁹. Распадаются социальные и психологические гештальты, утрачивается связь уже не только между поколениями, но даже между отрезками жизни отдельного человека.

Проблемы с культурной, социальной и психологической идентификацией во многом связаны с увеличивающимся разрывом между структурой и принципами функционирования индивидуальной и надиндивидуальной памяти. Этим обусловлен наш интерес к исследованию памяти как феномена, способного обеспечить связь между регионами сущего в пространстве и времени. Кроме того, интерес к теме памяти связан с вопросом о возможностях и пределах манипуляции общественным и индивидуальным сознанием с помощью так называемых «high-hume technologies», затрагивающих и память личности, и память группы.

Мы искренне полагаем, что предпринятый нами философско-логический анализ феномена надиндивидуальной памяти, погруженный в контекст исторического процесса его концептуального осмыслиения, внесет лепту в дело накопления знания о механизмах связи индивидуальной памяти с социальными процессами солидаризации и дезинтеграции людей.

³⁴⁹ См.: Слотердейк П. Критика цинического разума. Екатеринбург, 2001.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Августин Блаженный. О Граде Божием. – Минск ; М., 2000.
2. Аверинцев, С. С. «Символ» // Философский энциклопедический словарь. – М. : Сов. энцикл., 1983. – С. 607–608.
3. Аверинцев, С. С. Неоплатонизм перед лицом Платоновой критики мифopoетического мышления // Платон и его эпоха. – М., 1979. –С. 83–97.
4. Аврелий Августин. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппийского / пер. с лат. М. Е. Сергеенко. – М., 1991.
5. Адо, П. Плотин, или простота взгляда. – М., 1991.
6. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. – М., 2001.
7. Античное общество. Проблемы политической истории : межвуз. сб. – СПб., 1997.
8. Апполонов, А. В. Boehций Дакийский и латинский аввероизм XIII столетия // Boehций Дакийский. Сочинения / сост., пер. с лат., ввод. ст. и comment. А. В. Апполонова. – М., 2001.
9. Аристотель. О душе. – СПб., 2002.
10. Аристотель. О памяти и припомнении // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). – М., 2005.
11. Асмус, В. Ф. Античная философия. – М., 1976.
12. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. – М., 2004.
13. Аткинсон, Р. Человеческая память и процесс обучения. – М., 1980.
14. Бахтин, М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. – СПб., 2000.
15. Бахтин, М. М. Собрание сочинений : в 7 т. Т. 5. – М., 1997.
16. Бейтсон, Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. – М., 2000.
17. Бергсон, А. Материя и память // Бергсон А. Собрание сочинений : в 4 т. Т 1. – М., 1992.
18. Бицилли, П. М. Элементы средневековой культуры. – СПб., 1995.
19. Бобров, Е. А. Психологические воззрения древнегреческих философов. – Варшава, 1910.
20. Бодрийяр, Ж. Забыть Фуко. – СПб., 2000.

21. Бородай, Т. Ю. Плотин о природе // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). – М., 2005.
22. Брагина, Н. Г. Память в языке и культуре. – М., 2007.
23. Бычков, В. В. Эстетика поздней античности (II–III вв.). – М., 1981.
24. Вацлавик, П. Как стать несчастным без посторонней помощи. – М., 1990.
25. Вацлавик, П. Прагматика человеческих коммуникаций: Изучение паттернов, патологий и парадоксов взаимодействия / П. Вацлавик, Д. Бивин, Д. Джексон. – М., 2000.
26. Вернар, Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988.
27. Вирильо, П. Машина зрения. – СПб., 2007.
28. Витализм. Его история и система. – М., 1915.
29. Выгодский, Л. С. История развития высших психологических функций. – М., 1960.
30. Геккель, Э. Естественная история миротворения. – Т. 1–2. – СПб., 1914.
31. Генон, Р. Очерки о традиции и метафизике. – СПб., 2000.
32. Генон, Р. Символы священной науки. – М., 1997.
33. Генон, Р. Царство количества и знамения времени. – М., 1994.
34. Гесиод. Теогония / пер. В. В. Вересаева // Эллинские поэты. – М., 1963.
35. Глазерсфельд, Э. фон. Введение в радикальный конструктивизм // Вестник МГУ. – Сер. 7, Философия. – 2001. – N 4. – С. 59–81.
36. Гринцер, Н. П. Греческая Бытие: очевидность слова и тайна значения // Логический анализ языка. Культурные концепты. – М., 1991. – С. 38–44.
37. Грицанов, А. А. Желание // Всемирная энциклопедия: философия. – М. ; Минск, 2001. – С. 344–345.
38. Грекалов, А. А. Письмо и событие: эстетическая топография современности. – СПб., 2004.
39. Гуссерль, Э. Картезианские размышления. – М., 1998.
40. Гуторов, В. А. Античная социальная утопия. – Л., 1989.
41. Деволл, Б. Глубинная экология. – Киев, 2005.
42. Декарт, Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Декарт Р. Сочинения : в 2 т. Т. 1. – М., 1989. – С. 250–296.
43. Делез, Ж. Различие и повторение. – СПб., 1998.
44. Делез, Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М., 2001.
45. Денет, Д. Виды психики: на пути к пониманию сознания. – М., 2004.
46. Диллон, Дж. Наследники Платона. – СПб., 2005.

47. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986.
48. Доброхотов, А. Л. Категории бытия в классической западноевропейской философии. – М., 1986.
49. Доддс, Э. Р. Греки и иррациональное. – СПб., 2000.
50. Жигунин, В. Д. Очерки античной естественной истории. Глава 3. Пифагорейцы. Элеаты // Мнзмб. – Казань, 2002. – С. 80–97.
51. Жмудь, Л. Я. Пифагор в ранней традиции // ВДИ. – 1985. – № 2. – С. 121–142.
52. Жмудь, Л. Я. Пифагор и его школа (ок. 350–403 г. до н. э.). – М., 1990.
53. История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени. – М., 2006.
54. История политических учений. – М., 1960.
55. Йейтс, Ф. Дж. Бруно и герметическая традиция. – М., 2000.
56. Йейтс, Ф. Искусство памяти. – М., 1997.
57. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. Т. 3. – М., 1994.
58. Кант, И. Всеобщая естественная история и теория неба // Кант И. Собрание сочинений : в 8 т. Т. 3. – М., 1994.
59. Капра, Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем : пер. с англ. – Киев ; М., 2002.
60. Каради, В. Морис Хальбвакс : библиогр. очерк // Хальбвакс М. Социальные классы и морфология. – М. ; СПб., 2000. – С. 447–462.
61. Карсавин, Л. П. Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (ХII–XIII вв.) // Научный исторический журнал. – 1913. – № 2. – С. 10–28.
62. Кессиди, Х. Ф. От мифа к логосу: Становление греческой философии. – М., 1972.
63. Когнитивная психология. – М., 2002.
64. Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). – М., 2005.
65. Кравченко, И. Г. Памятник как социокультурный феномен // Вестник ВолГУ. – Сер. 7. – 2008. – № 1 (7). – С. 60–64.
66. Кубрякова, Е. С. Язык и знание: На пути получения знаний о языке: Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира / РАН. Ин-т языкознания. – М., 2004.
67. Кузанский, Н. Об ученом незнании // Кузанский Н. Избранные философские сочинения. – М., 1987.
68. Культура воспоминания и история памяти // История и память: Историческая культура Европы до начала Нового времени. – М., 2006. – С. 47–55.
69. Лебон, Г. Психология народов и масс // Памятники здравой мысли. – СПб., 1995.

70. Лекторский, В. А. Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии // Вопросы философии. – 2005. – N 8. – С. 11–21.
71. Локк, Дж. Опыты о законе природы // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. Т. 3. – М., 1988.
72. Локк, Дж. Сочинения : в 3 т. Т. 1. – М., 1985.
73. Лосев, А. Ф. Античная философия истории. – М., 1977.
74. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. – Т. 3. – М., 1974.
75. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон. – М., 2000.
76. Лосев, А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. Кн. 2. – М., 1994.
77. Лосев, А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1993.
78. Лосев, А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. – М., 1990.
79. Лосев, А. Ф. Эстетика хороводов в «Законах Платона» // Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского. – М., 1972. – С. 133–152.
80. Лотман, Ю. М. Воспитание души. – СПб., 2005.
81. Лотман, Ю. М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. М. Избранные статьи : в 3 т. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин, 1992. – С. 200–220.
82. Макаров, А. И. «Культурологический поворот» в философии памяти // Известия Волгогр. гос. пед. ун-та. – Серия «Социально-экономические науки и искусство». – Вып. 3 (27). – 2008. – С. 17–21.
83. Макаров, А. И. Образ Другого как образ памяти (Методологические аспекты проблемы презентации прошлого) // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – 2007. – 18. – С. 6–18.
84. Макаров, А. И. Понятие надындивидуальной памяти: философские аспекты // Вестник Волгогр. гос. ун-та. – Сер. 7, Философия. Социология и социальные технологии. – Вып. 1 (7). – 2008. – С. 32–37.
85. Макаров, А. И. Принцип «Мертвой руки» в теории культуры и культурной практике постмодернизма // Философская теория и социальная практика. – Волгоград, 2005. – С. 32–39.
86. Макаров, А. И. Социокультурные предпосылки античной теории анамнезиса // Материалы круглого стола. Философия культуры и культурологии: вызовы и ответы. – СПб., 2006. – С. 43–48.
87. Макаров, А. И. Традиция против истории в философии современного европейского традиционализма // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. – 2001. – Вып. 6. – С. 275–283.
88. Макаров, А. И. Философия сознания и теория фетишизма: проблема образа и памяти // Мир психологии : науч.-метод. журн. – 2007. – N 2. – С. 114–121.
89. Мамардашвили, М. К. Картезианские размышления. – М., 1993.

90. Мамардашвили, М. К. Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления / М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьев, В. С. Швырев // Философия в современном мире. Философия и наука. – М., 1972. – С. 28–94.
91. Мамардашвили, М. К. Эстетика мышления. – М., 1997.
92. Мамардашвили, М. К. Лекции по античной философии. – М., 1997.
93. Махлин, В. Л. Социодиагностика Ойгена Розенштока-Хюсси // Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. – М., 1994. – С. 201–209.
94. «Машины желания» // Всемирная энциклопедия: философия. – М. ; Минск, 2001. – С. 618–621.
95. Мегилл, А. Историческая эпистемология. – М., 2007.
96. Мерцинковская, Т. Д. История психологии. – М., 2001.
97. Микешина, Л. А. Метафора оптическая / Л. А. Микешина, М. Ю. - Опенков // Культурология. XX : энциклопедия. – СПб., 1998. – Т. 2. – С. 36–41.
98. Милославский, П. Исследования о странствиях и переселении души / / Переселение душ : сборник. – М., 1994.
99. Молчанов, В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. – М., 1988.
100. Моль, А. Социодинамика культуры. – М., 1973.
101. Москвичев, Л. Н. Познание и детерминация: Критика буржуазной концепции социальной обусловленности познания. – М., 1980.
102. Мотрошилова, Н. В. Социально-исторические корни немецкой классической философии. – М., 1990.
103. Нанси, Ж. Л. Сорпус. – М., 1999.
104. Некрасов, С. Н. Социальный прогресс и проблема фетишизма: постструктураллистская семиология фетишизма и марксистское обществознание. – Свердловск, 1989.
105. Нерсесянц, В. С. Политические учения Древней Греции. – М., 1979.
106. Ницше, Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. – М., 1994.
107. Ницше, Ф. Сумерки идолов, или как философствовать с молотом // Сочинения : в 2 т. Т. 2. – М., 1990.
108. Нора, П. Память, история // 50/50. Опыт словаря нового политического мышления. – М., 1989. – С. 439–441.
109. Нора, П. Франция-Память. – СПб., 1999.
110. Олешкевич, В. И. История психотехники : учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений. – М., 2002.
111. Олешкевич, В. И. Рождение новой психотехнической культуры. – М., 1997.
112. Память и забвение. Древо истории идей : сб. текстов. – Т. 1. – Харьков, 2000.

113. Пигалев, А. И. Культура как целостность (Методологические аспекты). – Волгоград, 2001.
114. Пигалев, А. И. Призрачная реальность культуры: (Фетишизм и наглядность невидимого). – Волгоград, 2003.
115. Пигалев, А. И. Язык, культура и история в «диалогическом мышлении» Ойгена Розенштока-Хюсси // Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого. – М. ; СПб., 2000. – С. 577–597.
116. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. : пер. с др.-греч. – М., 1994. – Т. 3.
117. Платон. Сочинения : в 4 т. : пер. с др.-греч. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – СПб., 2007.
118. Платон. Сочинения : в 4 т. Т. 1 : пер. с др.-греч. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – СПб., 2006.
119. Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид : пер. с др.-греч. / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи ; примеч. А. Ф. Лосева и А. А. Тахо-Годи. – М., 1999.
120. Плотин. Против гностиков (против тех, кто утверждает, будто творец мира зол и мир плох) [33. II, 9] : пер. и примеч. Т. Ю. Бородай // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). – М., 2005.
121. Поппер, К. Открытое общество и его враги. – Т. 1. Чары Платона. – М., 1992.
122. Потебня, А. А. Слово и миф. – М., 1989.
123. Продан, И. С. О памяти. Психологические исследования. – Ч. 1. – Юрьев, 1905.
124. Рассел, Б. История западной философии. – Новосибирск, 1999.
125. Режабек, Е. Я. Радикальный конструктивизм: критический взгляд / / Вопросы философии. – 2006. – № 8. – С. 67–77.
126. Репина, Л. П. Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). – М., 2003.
127. Рибо, Т. О чувственной памяти. – Казань, 1895.
128. Рибо, Т. Память в ее нормальном и болезненном состояниях. – СПб., 1894.
129. Рикер, П. Память, история, забвение. – М., 2004.
130. Роговин, М. С. Проблемы теории памяти. – М., 2007.
131. Роговин, М. С. Философские проблемы теории памяти. – М., 1966.
132. Родзинский, Д. Л. Сознание античного мудреца. – М., 2003.
133. Розеншток-Хюсси, О. Артикулированные периоды и координированная память // Дискурс. – 1997. – № 3–4.
134. Розеншток-Хюсси, О. Бог заставляет нас говорить. – М., 1997.
135. Розеншток-Хюсси, О. Избранное: Язык рода человеческого. – М. ; СПб., 2000.
136. Розеншток-Хюсси, О. Речь и реальность. – М., 1994.

137. Розин, В. М. Психология и культурное развитие человечества. – М., 1994.
138. Рорти, Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск, 1997.
139. Савельева, И. М. История и время. В поисках утраченного / И. М. Савельева, А. В. Полетаев. – М., 1997.
140. Савельева, И. М. Социальные представления о прошлом: типы и механизмы формирования : препринт WP6/2004/07 / И. М. Савельева, А. В. Полетаев. – М., 2004.
141. Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М., 1991.
142. Сартр, Ж.-П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблема онтологии в современной буржуазной философии. – Рига, 1988. – С. 318–320.
143. Светлов, Р. В. Античный неоплатонизм и александрийская экзегетика. – СПб., 1996.
144. Светлов, Р. В. Платонизм и европейская культура на рубеже тысячелетий / Р. В. Светлов, А. В. Цыб. – Режим доступа: <http://www.plato.spbu.ru/CONFERENCES/2002/10-1.htm>.
145. Северцев, А. Н. Критерии и условия возникновения аоморфной организации // Эволюция и биоценомические кризисы. – М., 1987.
146. Северцев, А. Н. Морфологические закономерности эволюции. – М. ; Л., 1939.
147. Сеченов, И. М. Элементы мысли. – СПб., 2001.
148. Слотердайк, П. Критика цинического разума. – Екатеринбург, 2001.
149. Соловьев, В. С. Жизненная драма Платона // Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. Т. 2. – М., 1988.
150. Солопова, М. А. Фемистий и его комментарий к «О душе» Аристотеля // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). – М., 2005.
151. Солсо, Р. Л. Когнитивная психология. – М., 1996.
152. Среды: Очерки по теории солидарности. – Волгоград, 2008.
153. Ставцев, Н. Н. Феноменология Гуссерля и русский интуитивизм // Между метафизикой и опытом. – СПб., 2001. – С. 204–225.
154. Тарнас, Р. История западного мышления. – М., 1995.
155. Топоров, В. Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М., 1983.
156. Традиционализм // Всемирная энциклопедия: философия. – М. ; Минск, 2001. – С. 1085–1087.
157. Тульчинский, Г. Л. Смысл и гуманистическое знание // Проблема смысла в науках о человеке. – М., 2005. – С. 7–26.
158. Тэн, И. Очерки Англии. – СПб., 1872.
159. Уитроу, Дж. Естественная философия времени. – М., 1964.

160. Федорова, М. М. Модернизм и антимодернизм во французской политической мысли XIX в. – М., 1997.
161. Флоренский, П. А. Сочинения : в 4 т. Т. 3 (2). – М., 1999.
162. Флоренский, П. А. Столп и утверждение истины. Т. 1. Приложение к журналу «Вопросы философии». – М., 1990.
163. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. 1. – М., 1989.
164. Франк, С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. – Пг., 1915.
165. Франция-Память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Плюимеж [и др.]. – СПб., 1999.
166. Фуко, М. Археология знания. – Киев, 1996.
167. Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993.
168. Хайдеггер, М. Что значит мыслить? // М. Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991. – С. 134–145.
169. Хальбвакс, М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. – 2005. – N 2–3. – С. 8–27.
170. Хальбвакс, М. Социальные классы и морфология. – М. ; СПб., 2000.
171. Хальбвакс, М. Социальные рамки памяти. – М., 2007.
172. Хаттон, П. История как искусство памяти. – СПб., 2003.
173. Хуземан, Фр. Об образе и смысле смерти. – М., 1997.
174. Щоколов, С. А. Радикальный конструктивизм: эпистемология без онтологии? // Вестник МГУ. Сер. 7, Философия. – 1999. – N 2. – С. 105– 117 ; N 3. – С. 71–83.
175. Чучин-Русов, А. Е. Культурно-исторический процесс: форма и содержание // Вопросы философии. – 1996. – N 4.
176. Шевцов, А. Введение в общую культурно-историческую психологию. – СПб., 2000.
177. Шеллинг, Ф. М. Й. «О мировой душе. Гипотеза высшей физики для объяснения всеобщего организма, или разработка первых основоположений натурфилософии на основе начал тяжести и света // Шеллинг Ф. М. Й. Сочинения : в 2 т. : пер. с нем. – М., 1987. – Т. 1. – С. 89–181.
178. Шичалин, Ю. А. Душа и космос в 10–11 (V, 1–2) трактатах Плотина // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). – М., 2005.
179. Шичалин, Ю. А. Трактат Плотина 30, III, 8 и Аристотель // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). – М., 2005.
180. Шкуратов, В. А. Историческая психология. – Ростов н/Д, 1994.
181. Эббингауз, Т. Ассоциативная психология / Т. Эббингауз, А. Бэн. – М., 1998.
182. Эксле, О. Г. Культурная память под воздействием историзма // Одиссей. – М., 2001.

183. Экхарт, М. Об обновлении духа // Духовные проповеди и рассуждения. – М., 1991.
184. Элиаде, М. Аспекты мифа. – М., 1995.
185. Элиаде, М. Йога: бессмертие и свобода. – СПб., 1999.
186. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. – СПб., 1998.
187. Юм, Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Сочинения : в 2 т. Т. 1. – М., 1996.
188. Юнг, К. Г. К пониманию психологии архетипа младенца // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М., 1991. – С. 119–129.
189. Adorno, T. W. Dialektische Epilogomena // Gesammelte Schriften. – Frankfurt a. M., 1977. – Bd. 10 (2).
190. Assmann, A. Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung. – Frankfurt a. M., 1991.
191. Assmann, A. Schrift, Tradition und Kultur / A. Assmann, J. Assmann. – Tübingen, 1988. – S. 25–50.
192. Assmann, J. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. – München, 1992.
193. Bartlett, F. C. Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology. – Cambridge, 1932.
194. Bastid, R. Applied anthropology. – London, 1971.
195. Benedict, R. Patterns of Culture. – London, 1935.
196. Bertalanffy, L. von. Robots, men and minds. Psychology in the modern world. – N. Y., 1967. – P. 69–73.
197. Blum, H. Die antike Mnemotechnik. – Hildesheim, 1969.
198. Brisson, L. Plato the Myth Maker. – Chicago, 1998.
199. Burke, P. History as social memory // Memory. History. Culture. – Basil ; Blackwell, 1989. – P. 97–113.
200. Death in Middle Ages // Mediaevalia Lovanensis / hrsg. H. Bruet, W. Verbeke). – Series I, Studia 9, Leuven, 48 ff.
201. Donald, M. The Making of the Modern Mind. – Cambridge. Mass., 1991.
202. Eliade, M. 1907–1986. Autobiography // Journey East, Journey West. – Vol. 1. 1907–1937. – Chicago ; London, 1990.
203. Eriksson, B. Problems of an empirical sociology of knowledge. – Upsala, 1975.
204. Fröhlich, G. Ein neuer Psychologismus?: Edmund Husserls Kritik am Relativismus und die Erkenntnistheorie des Radikalen Konstruktivismus von Humberto R. Maturana und Gerhard Roth. – Würzburg, 2000.

205. Goody, J. The Logic of Writing and the Organization of Society. – Cambridge, 1986.
206. Haeckel. Leben und Werke. – Berlin, 1926.
207. Halbwachs, M. Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. – Frankfurt, 1985.
208. Halbwachs, M. La topographie légendaire des Évangèles en Terre Sainte. – Paris, 1941.
209. Harbach, H. Konstruktivismus und Realismus in der Sozial- und Verhaltenswissenschaften. – Münster, 2004.
210. Havelock, E. A. Schriftlichkeit. Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution. – Wenheim, 1990.
211. Havelock, E. Preface to Plato. – Cambridge. Mass., 1963.
212. Havelock, E. The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences. – Princeton, 1982.
213. Heub, E. Rationale Biologie und ihre Kritik (Eine Auseinandersetzung mit dem Vitalismus H.D.s.). – 1938.
214. Horkheimer, M. Traditionelle und kritische Theorie // Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie. – Frankfurt a. M., 1968.
215. Kluckhohn, C. Patterning as Exemplified in Navaho Culture // Language, Culture and Personality: Essays in Memory of Edward Sapir. – Menasha, 1941.
216. Koch, J. Organisation und Differenz. Kritik des organisationstheoretischen Diskurses der Postmoderne. – Wiesbaden, 2003.
217. Kroeber, A. Configurations of Culture Growth. – Berk., 1944.
218. MacCormac, E. R. A Cognitive Theory of Metaphor. – Cambridge (Mass.) ; London, 1985.
219. Markus, J. Platon als Mythologe. Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen / Christian Schäfer (hrsg.). – Darmstadt, 2002.
220. Minar, E. Early Pythagorean Politics in Practice and Theory. – Baltimore, 1942.
221. Morgan, K. A. Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato. – Cambridge, 2000.
222. Morrison, J. S. Pythagoras of Samos // Classical Quarterly. – 1956. – N 50. – P. 152–156.
223. Neisser, U. Cognitive Psychologie. – N. Y., 1967.
224. Ong, W. J. Orality and Literacy. The Technologizing of the Word. – London, 1982. – P. 25–50.
225. Ong, W. J. Writing is a Key That Restructures Thought // Written Word. – Oxford, 1986.
226. Pieper, J. Über die platonischen Mythen. – München, 1965.

227. Redfield, R. The Folk Culture of Yucatan. – Chicago, 1941.
228. Robin, L. La penseй hйllenique des orines б Epicure. – Paris, 1967.
229. Rosenstock-Huessy, E. Soziologie II: Die Vollzahl der Zeitn. – Stuttgart, 1958.
230. Schmidt, K. Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter. Mьnstersche Mittelalter-Schriftn 48. – Mьnchen, 1984.
231. Seligman, P. Soul and cosmos in Presocratic Philosophy // Dionisius. – 1978. N 2. – P. 5–17.
232. Senturk, R. Narrative Social Structure: Anathomy of the Hadith Transmission Network. 610-1505. – Stanford, 2005.
233. Smith, J. E. Plato's Use of Myth in the Education of Philosophic Man // Phoenix. – 1986. – N 40. – P. 20–34.
234. Sohn-Rethel, A. Warenform und Denkform. – Frankfurt a. M., 1971.
235. Szlezrk, Th. A. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophic. – Berlin, 1985.
236. The Encyclopedia of the Cognitive Sciences / ed. by R. A. Wilson and F. C. Keil. – 1999.
237. Tulving, E. Episodic and Semantic Memory // Organization of Memory. – N. Y., 1972. – P. 381–403.
238. Vernant, J.-P. Mythe et pensье chez les Grecs. Etudes de psychologie historique. – Paris, 1965.
239. Wachtel, N. Memory and History: Introduction // History and Anthropology. – 1986. – 2/2. – P. 207–224.
240. Warburg, A. M. Ausgewahlte Schriften und Wurdigungen / hrsg. V. D. Wuttke. – Baden-Baden, 1992.
241. Weisberg, R. Memory, thought, and behavior/ Robert W. Weisberg. – N. Y. ; Oxford, 1980.
242. Wenger, K. D.s. Persиnlichkeit und Bedeutung fьr Biologie und Philosophie von heute / hrsg. von Aloys Wenzl. – 1951.

Научное издание

Макаров Андрей Иванович

ФЕНОМЕН НАДЫНДИВИДУАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

(образы – концепты – рефлексия)

Монография

Главный редактор *А.В. Шестакова*

Редактор *У.В. Наумова*

Техническое редактирование *Е.М. Гончаровой, О.Н. Лысенко*

Оформление обложки *Н.Н. Захаровой*

Подписано в печать 28.09 2009 г. Формат 60x84/16.

Бумага офсетная. Гарнитура FreeSet. Усл. печ. л. 12,6.

Уч.-изд. л. 13,5. Тираж 500 экз. (1-й завод – 1–100 экз.).

Заказ . «С» 153.

Издательство Волгоградского государственного университета.

400062 Волгоград, просп. Университетский, 100.