



Теоретическая культурология

Ильин Н.П.

Философские проблемы культурно-исторической памяти (Часть 1)

Аннотация. Рассмотрение основных проблем культурно-исторической памяти с точки зрения фундаментальных философских концепций является актуальной задачей современных гуманитарных наук. В данной статье на первом плане стоит проблема объективности и субъективности историка, которая рассматривается в связи со взглядами Гегеля, Гердера, Рикёра и других мыслителей. Главный вывод состоит в том, что человеческая субъективность является положительным фактором, который делает культурный и исторический анализ более многогранным. Особое внимание уделено ряду русских мыслителей, эффективно сочетавших философский и психологический подходы к пониманию феномена памяти. В статье подвергается критике концепция "коллективной памяти" как памяти условного "коллективного субъекта". На основании этой критики намечается персоналистическая концепция, согласно которой основной ценностью является не унификация культурной и исторической памяти, но ее согласованное многообразие.

Ключевые слова: культурно-историческая память, философия истории, объективность, субъективность, гуманность, человеческое как таковое, философия и психология памяти, бессознательное, забвение, проспективная память, личность, коллективная память, межличностное понимание

1. История, философия истории и субъективность.

Во второй половине 80-х годов минувшего века, в тот краткий период, который получил название «перестройки», весьма энергично заявили о себе две общественные организации, занимавшие в идеологическом спектре диаметрально противоположные позиции, но носившие при этом фактически одинаковые названия: это общество «Память» и общество «Мемориал». Правые

монархисты и левые демократы (которых сегодня назвали бы скорей либералами) призывали в те знаменательные годы *формально* к одному – к *восстановлению исторической памяти*, и в то же время наполняли этот призыв совершенно разным *содержанием*.

Естественно, что равнодушная к политическим переменам часть советских граждан (обитавшая преимущественно в Москве и Ленинграде) разделилась на подавляющее большинство, солидарное с «Мемориалом», и крайне незначительное, маргинальное меньшинство, выражавшее определенные симпатии к «Памяти». Несомненно, что и те, и другие руководствовались не только эмоциями, но и достаточно искренним убеждением в том, что именно они поддерживают *историческую правду* и отвергают *историческую ложь*. Ясно, что при таком убеждении никакой продуктивный диалог был невозможен: от оппонента требовали безоговорочной капитуляции, возможность какого-либо компромисса абсолютно исключалась.

Между тем, в данном случае, как и во множестве других идейно-исторических коллизий, память просто напомнила о своем самом характерном свойстве – глубокой, основополагающей *субъективности*. Вообще говоря, это свойство нам известно, по крайней мере, на *бытовом* уровне. Мы стараемся, однако, его не замечать, а уж тем более – не пытаемся его серьезно продумать, полагаясь на то, что в быту, в повседневной жизни нам худо-бедно удастся *приспособиться* к этому, как принято считать, «недостатку» памяти. Однако уже и здесь, в повседневности, наш *самообман* то и дело взрывается нам в лицо, оставляя за собою *руины* многолетней семейной жизни, долгой и крепкой, казалось бы, дружбы, продолжительного плодотворного сотрудничества. Там, где мы ждали от *другого* благодарной или хотя бы сочувственной памяти – оказывается *злопамятство*; впрочем, и тот, *другой*, испытывает, как правило, такое же разочарование по отношению к нам.

Но если в повседневной жизни мы еще способны проявлять снисходительность к субъективности памяти – так сказать, *прощать ее, не понимая*, – то там, где речь идет о памяти исторической, мы ждем памяти, *объективной par excellence*. Такое *ожидание* кажется нам тем более оправданным, что относится оно не к нам самим, а к особой категории граждан – к профессиональным, дипломированным *историкам*. Если мы и допускаем у них крупицу субъективности, то лишь в той мере, в какой она делает *рассказ историка* несколько более увлекательным, даже более *человечным*, чем простое изложение исторических фактов и документов.

Теперь спросим себя: а зачем, собственно говоря, нам нужна объективность историка, объективность если не стопроцентная, то лишь с крайне незначительной, по существу дела, примесью субъективности? Первое, что приходит в голову: «мы хотим знать, как все было *на самом деле*». Ниже мы, однако, увидим, какую колоссальную проблему представляет это «на самом деле» с точки зрения *человеческой памяти*. Поэтому на всякий случай поднимем планку наших размышлений выше заключенного в только что приведенном ответе *наивного реализма* и, переходя на более строгий язык, спросим, вслед за французским философом Полем Рикёром: зачем нам нужна история, «соответствующая рекомендациям и правилам объективного

мышления, свойственного науке?» [1]. Ответ заключен уже в самом вопросе: объективная наука – это наука, которая способна *знать, чтобы предвидеть (savoir pour prévoir)*, согласно основной догме позитивизма. Этого мы требуем, например, от физики, но того же ожидаем и от истории, торжественно рассуждая об «уроках истории», которые необходимо учитывать, принимая те или иные «судьбоносные» решения.

Стоило бы, однако, внимательнее прислушаться к известным словам Гегеля: «Правителям, государственным людям и народам с важностью советуют извлекать поучения из опыта истории. Но опыт и история учат, что народы и правительства никогда ничему не научились из истории и не действовали согласно поучениям, которые можно было бы извлечь из нее» [2]. И это естественно, продолжает Гегель, ибо «каждая эпоха является настолько индивидуальным состоянием, что в эту эпоху необходимо и возможно принимать лишь такие решения, которые вытекают из самого этого состояния», поскольку «бледное воспоминание прошлого не имеет никакой силы по сравнению с жизненностью и свободой настоящего» [2; с. 61-62].

Но не будем спешить соглашаться с Гегелем, а обратим внимание на то противоречие, в которое он, по-видимому, впадает. Дезавуировав стремление «извлекать поучения из опыта истории», он на ближайших страницах делает именно это! Разве не поучение, и притом поучение, которое возвышается на индивидуальным характером всех минувших и *будущих* эпох, звучит в его словах: «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [2; с. 72] К этому, можно сказать, откровению истории, Гегель добавляет рекомендацию практического характера: изучать *средства*, «благодаря которым свобода осуществляет себя в мире». Изучать, очевидно, не из праздного любопытства, но для того, чтобы использовать полученное знание или, по крайней мере, следить, чтобы им не пренебрегали те, кого Гегель именует «государственными людьми».

Итак, история, судя по всему, все-таки не оставляет нас без важных уроков, – но лишь при условии, которое нередко не замечается. Гегель действительно извлек из прошлого выводы, достойные самого серьезного внимания, – но он сделал это хотя и на *почве истории*, но не ее средствами, а средствами *философии*, сделал эти выводы не в сочинении по истории, а в сочинении по *философии истории*. А этот очевидный факт в корне меняет ситуацию с вопросом об объективности и субъективности истории.

Действительно, гегелевский «прогресс в сознании свободы» – это типично философское словосочетание, в котором не вызывает вопросов разве что предлог «в». Идея прогресса имеет за плечами очень долгую историю, но она же имеет *перед собой* весьма туманное будущее, как убедительно показал американский философ и социолог Р. Нисбет (1913-1996), чье фундаментальное исследование этой идеи «от античности до наших дней» заканчивается главой под названием «Прогресс в тупике». «Догма прогресса», считает автор, все более утрачивает и свой авторитет, и свою социально-историческую адекватность. Впрочем, Нисбет видит «свет в конце туннеля», но свет весьма неожиданный для патриарха американской социологии, или,

точнее, социальной философии. По мнению Нисбета, «лишь в контексте подлинной культуры, ядром которой является широкое и глубокое чувство *священного*, мы будем в состоянии восстановить условия, необходимые как для самого прогресса, так и для веры в прогресс» [3].

Эти слова Нисбета дают полное основание вспомнить о том споре, который имел место в русской философии почти на столетие раньше (книга Нисбета вышла в США в 1980 г.). В этом споре столкнулись взгляды широко известного отечественного философа В. С. Соловьева (1853-1900) и практически неизвестного сегодня русского философа и психолога П. Е. Астафьева (1846-1893). В ряде работ Соловьев отстаивал *социальный прогресс* как требование христианской религии, поскольку «ее истина не отвлеченно-теоретическая, а утверждается как *норма действительности*, как *закон жизни*»[4]. Сначала он раскрывал это требование в рамках идеи *теократического* общественного устройства, но затем пошел еще дальше и призвал «не ужасаться» мысли о том, что «социальный прогресс последних веков» показывает: «Дух Христов действует через неверующих в него» [4; с. 353]. В этих словах Соловьева уже замаячил Христос «в белом венчике из роз» впереди банды революционных солдат.

Петр Астафьев категорически отверг взгляды Соловьева, увидев в них разновидность утопии «Царства Божия на земле» и считая, что эта утопия отрицает самую суть религии как связи с «царством не от мира сего», с реальностью, принципиально трансцендентной этому миру. Этот и *иной* мир соединяет друг с другом не социальный прогресс, а только человек как *духовная личность*, человек, о котором Астафьев пишет так: «В этот земной опытный мир помысел о трансцендентном и стремление к нему вносит только человеческий дух, поскольку он сам “не от мира сего” <...>. В этом сильном, живом и освобожденном своим безусловным идеалом духе и лежит то царство Божие, о котором сказано, что оно “внутри нас есть”» [5].

Итак, с одной стороны идея «Царства Божия на земле», то есть богоугодного социального строя, с другой – идея Царства Божия, которое осуществляется только *внутри человека*, в его душевно-духовном мире. Теперь спросим себя: какая из этих идей указывает на то *чувство священного*, которое является, согласно Нисбету, «ядром подлинной культуры»? Ответ, я думаю, очевиден.

Даже не разделяя взгляды никого из вышеназванных авторов, мы должны признать, что *проблема* исторического прогресса всегда имела и продолжает иметь свой религиозный аспект, который, однако, *принципиально* игнорируется строгими приверженцами объективно-исторического метода, поскольку «Бог не может быть предметом историко-критических сведений» [6]. Правда, таким предметом может быть человек, которого *принимали за Бога*, но историк, преданный идеалу объективности, никогда не позволит себе пойти дальше, чем это «принимали за». Да и здесь он не может уйти далеко, ибо погрузиться в «иллюзию Бога» – значит погрузиться в ту самую *субъективность*, которую объективно-исторический подход требует «вынести за скобки». В силу этого любое историческое познание, ориентированное на идеал объективности, становится *религиозно беспредметным*; оно вынуждено молчать там, где от него особенно жадно ждут внятного ответа.

Мне могут заметить, что я ушел в сторону в сторону от вопроса о *философском понимании* истории. Сделал я это сознательно, зная, что философия никуда от нас не убежит, а точнее, что мы никуда не убежим от философии, так как, по словам В. И. Несмелова, «убежать от философии значит то же самое, что и убежать от сознания себя самого» [7] В приведенных выше словах Гегеля о прогрессе в сознании свободы слова «сознание» и «свобода» не просто носят отчетливо философский характер; они, можно сказать, концентрируют в себе *всю философию*. Но что такое сознание и что такое свобода? Ответ на эти вопросы бесполезно искать в книгах историков, за исключением разве что историков философии. Да и там мы найдем скорее калейдоскоп ответов, чем один определенный ответ. А это значит, что мы сами должны проявить *интеллектуальное усилие* и извлечь из этого калейдоскопа ответы, наиболее созвучные нашему *внутреннему опыту*. Вступая же в область внутреннего опыта, мы вступаем на родную почву субъективности.

Это интеллектуальное усилие мы вскоре совершим, но сначала я хотел бы довести до конца задачу поставленную в данном разделе: установить (пока – в самом первом приближении) неразрывную связь истории с человеческой субъективностью. В качестве первой попытки я выбрал понимание Гегелем смысла всемирной истории – понимание, которое прямо отсылает нас к категориям сознания и свободы, корни которых в субъекте не подлежат сомнению, от которых – один шаг к категориям *самосознания* и *самоопределения*, имеющим важнейшее значение для понимания хода исторического развития. И тем не менее одной специфической категории нам не хватает. Речь идет о категории, которая непосредственно соединяла бы в себе *историчность* и *субъективность*, характеризовала бы именно *историческое развитие субъективности*. Такая категория есть, и единственный ее недостаток – отсутствие адекватного перевода на русский язык *одним* словом, так что настоящий смысл этой категории приходится передавать по-русски с помощью нескольких слов. Впрочем, в этом, возможно, заключается и ее преимущество с *русской точки зрения*: именно отечественные мыслители сумели в ряде случаев передать ее настоящий смысл.

Категорию эту ввел мыслитель, огромное значение которого в ряде областей культуры становится все более очевидным. Это – Иоганн Готфрид Гердер (1744-1803), известный прежде всего как автор «Идей к философии истории человечества», изданных по частям в период 1784 – 1791 гг. Полный перевод «Идей» на русском языке появился только в 1977 г. и был выполнен замечательным филологом германистом А. В. Михайловым (1938-1995). В примечаниях к своему переводу Михайлов отметил, что немецкое *Menschheit* он перевел как «человечество», следуя традиции, сложившейся уже после смерти Гердера, в XIX веке, тогда как раньше это слово имело «и другие оттенки, завися от латинского и новолатинского *humanitas*» [8], основным значением которого была *человеческая природа*. Запомним этот момент; он принципиален и мы к нему еще вернемся.

Но пока два слова об общем замысле «Идей». Крупный отечественный историк В. И. Герье писал: «Значение философии истории Гердера заключается в великой попытке понять цель и законы истории в связи с общим строем мироздания» [9]. Более конкретно, связь, о которой говорит

Герье, это связь между так называемой *естественной историей* и историей человеческого рода, преемственность между развитием в природе и культурным развитием. Человек начинает свое развитие не с нуля – у него за спиной остался долгий путь развития живых организмов, путь, вошедший в его плоть и кровь. Однако человек как высший животный организм – это еще не вполне человек. Природа, если можно так выразиться, оставляет человеку завет: «совершенствуйся дальше и стань вполне человеком». Но это дальнейшее развитие человека происходит уже не за счет сил природы, а за счет самого человека, осуществляется в форме *саморазвития*.

Сразу отмечу, что мысль о саморазвитии выражена у Гердера недостаточно отчетливо, что объясняется тем влиянием, которое оказал на него детерминизм Спинозы. Впрочем, у отечественного читателя есть книга, в основе которой лежит та же мысль, что и в труде Гердера: переход человека от биологического к культурному развитию. Автор этой книги, Н. Н. Страхов (1828-1896) ясно показывает, что культурное развитие как развитие *свободное* происходит, в первую очередь, благодаря не так называемой «среде», а благодаря активности самого человека. В качестве примера Страхов затрагивает тему воспитания и пишет о том, как часто все труды родителей и учителей «не производят желаемого действия» на питомца, поскольку «не возбуждают *его самодетельности*, а нередко даже мешают ее развитию». И Страхов заключает: «Совершенно ясно, что каждый человек может развиваться только тогда, когда *развивает сам себя*» [10]. Это сказано вполне в духе Гердера, а в плане «буквы» – даже точнее, чем у Гердера. В человеке есть внутренний источник развития, то есть источник, проистекающий не из внешнего объективного мира, а из мира внутреннего, субъективного.

Впрочем, именно Гердер сумел кратко выразить конечную цель человеческого развития одним словом – *Humanität*. Наиболее распространенный перевод этого слова – гуманность, или человечность. В русском языке сложилась прочная традиция понимать под этими словами «человеколюбие, уважение к человеческому достоинству» [11]. Теперь послушаем самого Гердера. В «Идеях» (в переводе А. В. Михайлова) он пишет, что «натура наша получила свой органический строй, чтобы достигнуть именно этой очевидной цели – гуманности; для этого даны нам и все более тонкие ощущения и влечения, разум и свобода, хрупкость и выносливость тела, язык, искусство, религия. <...> Ради этой цели распорядилась природа, создав мужчин и женщин, ради этого установила природа возрасты так, чтобы детство длилось дольше и чтобы только путем воспитания человек обучался гуманности. Ради этой цели на широких просторах земли учреждены все возможные образы жизни, все виды человеческого общежития» [8; с. 428-429].

Заметим, что здесь указаны, строго говоря, средства к достижению *Humanität*, но еще не сказано, что это, собственно, такое. Но уже перечисление средств (часть которых я опустил) заставляет почувствовать, что речь идет не просто о *человеколюбии*, которое вряд ли требует, например, учредить «все виды человеческого общества». Впрочем, снова предоставим слово самому Гердеру, обратившись теперь к работе, название которой – «Письма для поощрения гуманности» (1793-1797) – само говорит о том, что понятие *Humanität* занимает здесь центральное место.

Здесь Гердер ясно говорит, во-первых, о том, к чему нельзя *сводить Humanität*. В частности, он отмечает: «Нежное сочувствие к тем, кто является слабыми представителями человеческого рода, не исчерпывает *Humanität*» [12]. Далее, «не является *Humanität* только легкостью в общении, тем предупредительным обхождением, которое делает такой приятной повседневную жизнь» [12; с. 156].

А непосредственно за этим следует разъяснение, чем *является Humanität*. Гердер пишет: «Более того, рассматриваемая со своей субъективной стороны, она является чувством, постигающим человеческую природу в ее силе и в ее слабости, в ее недостатках и в ее совершенствах». Фактически это означает, что *Humanität* включает и *критическое* отношение к человеческой природе, несмотря на то, что это – высшая природа, так что даже «Христос не знал для себя более благородного прозвания, чем *Сын человеческий*» [12; с. 123]. И наконец, мы встречаем слова, которые выражают самый глубокий смысл *Humanität*: «Во все лучшее, что есть в человечестве, может внести свой вклад только тот, кто *делает себя тем, чем он может и должен стать*». Гердер, отмечает Герье, не устает повторять, что «путем исторического развития человек только *становится* человеком; поэтому нет нелепости, которая не являлась бы в истории; поэтому все пороки и преступления исчерпываются в ней; но тихо среди всего этого созревает благородный росток культуры» [9; с. 138]. Сказать же о себе, что он стал *вполне человеком*, достиг *Humanität*, имеет право лишь тот, кто «соединяет всё бесконечное разнообразие своих чувств, мыслей, стремлений в единство подлинного, чистого, деятельного морального характера» [13].

Мы убедились, что исторический процесс, изучаемый, по выражению Рикёра, путем «философского прочтения истории», несомненно имеет субъективную сторону, субъективную в прямом смысле слова, то есть относящуюся к внутреннему миру человека, к *становлению* его морального характера (или, как предпочитал говорить ряд русских мыслителей XIX в., его *духовной личности*). Конечно, необходимо отметить, что пока мы оставили за кадром принципиальный вопрос о том, кого считать *историческим субъектом как таковым*: индивидуальных людей, разнообразные нации или единое человечество. К этому вопросу мы, естественно, еще вернемся, но сейчас я ограничусь тем, что отмечу: тот же Рикёр, будучи, по сути дела, убежденным сторонником «истории в единственном числе», «единой истории человечества», тут же спешил оговориться: историю *можно* определять и как «знание о людях прошлого», поскольку «личности возникают как многочисленные очаги человечества» [1; с. 55].

Таким образом, с точки зрения философии истории обойти стороной человека с его внутренним, субъективным миром – значило бы совершить непростительную ошибку независимо от взглядов на природу «исторического субъекта» как такового. Правда, человек обладает и *объективным* бытием в мире, а с точки зрения *постмодернизма* (созревшего, впрочем, в недрах самого прямолинейного *натурализма*) было бы куда «современнее» начать рассмотрение человека с его *телесности*. К сожалению, подобная «современность» – это не более, чем беспамятство по отношению к прошлому. Если та философия, к «деконструкции» которой яростно рвется

постмодернизм, и оставила нам какое-то прочное наследие, то это понимание того факта, что не только человек, но и любое *живое* существо является *живым* в силу обладания хотя бы зачатком *внутренней жизни* – *самочувствием* как наипростейшей, самой элементарной формой *самосознания*. Кто не чувствует себя живым, не испытывает хотя бы смутных *переживаний*, тот, естественно, и не живет; его тело является *мертвым* телом, существующим только для *других*. Особенно тщательно и убедительно это обосновал Петр Астафьев (уже знакомый нам по спору с Владимиром Соловьевым), выразив суть дела в лаконичной формуле: «*Жизни столько же, сколько субъективности, ведомости себе*» [5; с. 150]. Конечно, и среди представителей современной науки звучат голоса ученых, понимающих, что естествознание «не оставляет места для могущества (*potency*) субъективности» [14] и потому бессильно объяснить феномен жизни. Но звучат они слишком редко. Это и не удивительно: узко научное мышление, оторванное от философской культуры, не способно не только адекватно ответить на «вечные вопросы», но и просто их понять.

2. Философско-психологические и экспериментально-психологические концепции памяти.

Обращаясь к внутреннему миру субъекта, мы практически сразу сталкиваемся с феноменом, который заявляет о себе буквально во всех душевных явлениях и процессах – с феноменом *памяти*. Это и неудивительно – без памяти наша жизнь состояла бы только из *бессвязных мгновений*; у нашей жизни (если только слово «жизнь» еще имело бы здесь какой-то смысл) было бы *прошедшее*, но не было бы *прошлого*. Или, как замечательно сказал немецкий философ-гегельянец Адольф Лассон (1832-1917), «память – триумф прошлого над преходящим» [15].

Фундаментальное значение памяти было осознано еще в Античности. Эсхил в «Прометее прикованном» лаконично сказал: «Память – мать мудрости». Платон в «Федре» даже поставил под сомнение ценность письменности, поскольку ее появление «лишило упражнения память» (275 аб); он же, в «Теетете», разработал первую, пусть и наивную, но оказавшуюся удивительно живучей теорию памяти как «следов» или «отпечатков» на «воске души» (194а-е). Особенно много афоризмов о памяти оставил Цицерон, из которых приведу один, на мой взгляд, самый замечательный: «Раньше Нептун смоем остров Саламин, чем память о Саламинской победе» [16]. Размышлениями о «палатах моей памяти» насыщена «Исповедь» блаженного Августина, в которой память то и дело фактически *отождествляется* с душой: «ведь память и есть душа, ум»; «вот я, помнящий себя, я, душа» и т.д. [17].

Прошли многие столетия, а память вполне сохранила свое значение в глазах серьезных философов и ученых. Тот же А. Лассон отмечал: память – «основополагающий феномен всей душевной жизни» [15; с.3]. Вторя ему, замечательный русский мыслитель Л. М. Лопатин (1855-1920) называл память «таинственным феноменом, который лежит в основе всей нашей личной жизни» [18]. Выдающийся французский психолог Пьер Жане (1859-1947) в своем главном труде подчеркивал: «Память следует считать самым важным явлением нашей психической

организации, даже незначительные ее изменения оказывают огромное влияние на всю нашу психику» [19].

Особняком от этих суждений стоит известный афоризм Франсуа де Ларошфуко: «Все жалуются на свою память, но никто не жалуется на свой разум» [20]. Спорить с изречением французского писателя-моралиста XVII века трудно: упрек в слабой памяти и по сей день звучит совсем не так обидно, как намек на слабоумие. Кто из учителей истории не слышал от своих учеников слов «Я не запоминаю даты», приводимых в качестве *оправдания*. Кто из учителей вообще не слышал от вызванного в школу родителя: «Ах, он у меня такой забывчивый!», словно речь идет о каком-то пустяковом недостатке. И попробуйте сказать такому родителю, что его отпрыск не забывчивый, а *тупой*... Конечно, легкомысленное отношение к памяти сменяется глубоким беспокойством, когда «провалы» памяти становятся слишком заметными и нарушают привычный ход жизни. Но происходит это, как правило, в весьма преклонном возрасте или в случае достаточно редких заболеваний. В целом же наша память кажется нам вполне сносной, а вернее сказать, за исключение экстраординарных случаев, мы просто *не вспоминаем о памяти*, по крайней мере, как о чем-то особенном, сравнимом по значению с нашим умом, нашей волей, нашими чувствами.

Но о чем это говорит? На мой взгляд, если отвлечься от разнообразных факторов, под влиянием которых в людях формируется «невежественное презрение ко всему прошедшему, слабоумное изумление перед своим веком, слепое пристрастие к новизне» [21], – то приходится признать следующее. Подавляющее большинство людей, в своей практической жизни, несравненно более *озабочено* своим *будущим*, чем своим прошлым. Их «стрела времени» направлена от прошлого к будущему, даже если они, как, например, немалая часть гуманитариев, профессионально заняты прошлым. Даже в них *чувство ожидания* заявляет о себе в реальной жизни куда сильнее, пронзительнее, чем память, или точнее, воспоминание.

Я не буду доказывать это утверждение, ибо, на мой взгляд, это не утверждение, а простая констатация факта, причем факта, на мой взгляд, безрадостного. Почему он безрадостен и как он может быть преодолен, я скажу позже, в заключение этой работы – и тогда выяснится, что настоящее, не иллюзорное значение имеет только будущее, укорененное в прошлом, что память является основой осмысленного ожидания.

Литература о памяти огромна и крайне разнообразна, и чтобы сделать здесь хотя бы беглый обзор всего материала, необходима монография, а не статья. Поясню, поэтому, свой *отбор* концепций памяти. Сначала я рассмотрю концепции, имеющие ярко выраженный *философско-психологический* характер. Но и при этом ограничении необходим дополнительный отбор, и я совершу его, уделив основное внимание концепциям, обладающим определенным внутренним *единством* и созданным несколькими русскими мыслителями на сравнительно узком отрезке времени в конце XIX века. Этот период я считаю наиболее плодотворным в истории русской философско-психологической мысли вообще, и проблема памяти занимала при этом отнюдь не

последнее место. К этим русским авторам я присоединю французского мыслителя Анри Бергсона, имя которого не нуждается в специальной рекомендации.

Затем я кратко коснусь наиболее влиятельного сегодня направления в исследовании памяти – направления экспериментально-психологического, а по сути, психофизиологического, то есть фактически направления, противоположного по своему духу (но не по своему предмету) направлению философско-психологическому.

Мне понятно, сколько достойных рассмотрения имен и целых направлений я при этом выношу за скобки. Но здесь я должен разъяснить следующее. На мой взгляд, мало толку не от тех книг и статей, где упущено много имен и идей, а от тех, где остается непонятной руководящая идея самого автора. Моя руководящая идея содержит два взаимосвязанных момента. Во-первых, я являюсь принципиальным противником так называемого «антипсихологизма», который стремится очистить философию от психологии, тогда как, на мой взгляд, это две *самые близкие* области знания. По этой причине даже такой незаурядный мыслитель, как Поль Рикёр, впитавший предрассудки феноменологии Э. Гуссерля, часто мною цитируется, но почти всегда как замечательный *оппонент*, позволяющий мне яснее сформулировать собственные воззрения. Во-вторых, мой принципиальный *психологизм* сочетается со столь же принципиальным *персонализмом*, то есть убеждением, что человеческая личность является совершенно самостоятельной онтологической реальностью (даже по отношению к *другим* личностям), краеугольным камнем культуры и единственным в мире *историческим существом*.

В качестве отправного пункта я возьму концепцию, разработанную Львом Михайловичем Лопатиным. Поступить так меня побуждает простое обстоятельство: именно Лопатин абсолютно четко сформулировал *основной парадокс памяти* и предложил его продуманное *философское* решение.

Самая загадочная черта памяти, пишет Лопатин, это «наше сознание *реальности нашего прошлого*» [18; с.191]. Положим, я совершил вчера увлекательную поездку и с удовольствием вспоминаю о ней сегодня. Но откуда я знаю, «что все вспоминаемое мною было *действительно?*». Я считаю мои сегодняшние воспоминания *копиями* вчерашних представлений, но откуда я знаю, что это именно *копии*? С чем я могу их *сравнить*? Ведь, например, сравнивая чье-то лицо и его фото, я должен иметь перед собою *одновременно* и то, и другое, иначе мое сравнение будет сравнением *по памяти*, и мы получим явный регресс в бесконечность. Но ничего подобного в случае воспоминания не имеет места. Сегодня у меня есть только сегодняшние представления. Тогда как же «я могу знать, что *теперешние мои представления изображают прошлую действительность?*» [18; с.193].

Одна из замечательных особенностей Лопатина и как философа, и как психолога состояла в способности к *ясной постановке вопроса*. В данном случае вопрос заключается в том, как я могу сравнивать то, что *есть* в моем сознании, с тем, чего там уже *нет*. К сожалению, людям с узко натуралистическим, сциентистским образом мыслей непонятен сам вопрос, а потому для них

невозможен ответ, даже не обязательно правильный, но хотя бы не заведомо абсурдный. Примером последнего может служить «определение памяти» в современных словарях и энциклопедиях по психологии. Вот типичный пример: «Память – психический процесс запоминания, сохранения и последующего воспроизведения информации. Это форма психического отражения, закрепленного следовыми явлениями в центральной нервной системе, в ответ на внешнее или внутреннее воздействие на организм» [22].

Совершенно понятно, что это вовсе не определение памяти как психического процесса, а определение совершенно условной *машинной* «памяти», которой обладают не только современные компьютеры, но и, скажем, давно вышедшие их употребления патефоны! Там ведь тоже есть «следы» (дорожки на пластинке), хранящие информацию, которая воспроизводится с помощью звукоснимателя и передается по воздуху всем желающим (а часто и не желающим) ее узнать. И это называется психологией!

Между тем, память – это вовсе не воспроизведение «по следам» записанной на пластинке мелодии; это, в данном случае, воспоминание о той мелодии, которую я *когда-то слышал* и не слышу теперь, воспоминание путем сравнения этой *отзвучавшей* мелодии с той мелодией, которая звучит теперь, причем звучит, быть может, только в моей душе. Как возможно это загадочное сравнение?

Лопатин считает, что проблема памяти является частью более общей проблемы *времени*. Ведь рассуждая о времени, мы постоянно упираемся в тот же парадокс «действительности недействительного». И в самом деле, если в сознании реален только момент *настоящего*, то почему «наша мысль относится к *прошлому* и *будущему* как к чему-то безусловно реальному»? Почему мы считаем, что время *состоит* из прошлого, настоящего и будущего, если в этой «триаде» действительно только настоящее? Ответ на эти вопросы был бы невозможен, если бы наша душевная жизнь состояла из *череды мгновений*, исчезающих, едва успев возникнуть. Поэтому, как отмечает Лопатин, «время не может быть создано и понято тем, что само *временно*. Для сознания времени нужно, чтобы во временном процессе стояло нечто такое, что им не поглощается и в нем не исчезает и что поэтому может находиться в положительном отношении к его различным моментам» [18; с. 194]. Этим нечто как раз и является наше *я* как *сверхвременный* субъект сознания.

Исключительно важное значение имеет то обстоятельство, что такой сверхвременный субъект не есть нечто неподвижное и неизменное, но является *индивидуальной субстанцией*, которая *непрерывно творит* все новые и новые душевные состояния (психические явления) и притом «не может истощаться и уничтожаться в своих отдельных актах». Другими словами, сверхвременность нашего *я* вовсе не означает, что оно неподвижно возвышается над потоком времени, пассивно его обзоревая. Душа «не существует вне своих состояний и действий, а пребывает в каждом из них», то есть одновременно во всех, будучи настоящим *единством во*

множестве. «Непрерывно воспринимая и переживая свое внутреннее тождество в разнообразии состояний, мы тем самым сознаём, что мы не только *есть*, но *были* и *будем*» [18; с. 195].

Понимание памяти как следствия субстанциально-творческого, то есть сверхвременного характера нашего *я* объясняет, конечно, почему для нас существует время в целом как форма самосознания нашей души. Но устраняет ли концепция Лопатина тот парадокс, который был им же блестяще сформулирован? На первый взгляд, устраняет: ведь наше сверхвременное *я живет* (как единство во множестве) сразу во всех мгновениях своей жизни и может в любой момент *сосредоточиться* на каждом из них.

Но, с другой стороны, это как раз тот случай, когда концепция доказывает не слишком мало, а *слишком много*. Прежде всего, из концепции Лопатина напрашивается тот вывод, что мы можем в любой момент вспомнить всё что угодно из своего прошлого, что, конечно, не так. Лопатин ищет выход с помощью рассуждений (близких к рассуждениям А. Бергсона) о влиянии на выборочный характер нашей памяти «особых физиологических условий», то есть взаимодействия души и тела. Именно эти условия ограничивают поле зрения нашей памяти, способствуют ее избирательному характеру. С другой стороны, в «моменты крайней опасности», перед лицом смерти, когда ослабевает связь души и тела, мы, судя по некоторым «весьма интересным рассказам», припоминаем «всю свою прошлую жизнь в мельчайших подробностях» [18; с. 196]., а это, безусловно, сильный аргумент в пользу концепции Лопатина.

Другое, даже более серьезное возражение, связано с вопросом о том, почему сверхвременный характер души *не симметричен* по отношению к прошлому и будущему. О первом мы храним многочисленные воспоминания, а о втором имеем лишь весьма редкие предвидения. Тем не менее, я попытаюсь в данном случае ответить за Лопатина. Будущее, как и прошлое, постигается благодаря сверхвременной природе души, но постигается *иначе*, именно в модальности будущего времени: в виде ожиданий, опасений, надежд, *планов на будущее* и т.д. Конечно, не все они исполняются – но ведь и память нас тоже нередко «обманывает».

Подводя итог изложению концепции памяти, предложенной Л. М. Лопатиным, считаю нелишним сказать следующее. Феномен памяти свидетельствует о том, что *субъект памяти* является существом *сверхвременным*, именно сверх-временным, а не *вне-временным*. Вневременное существо безучастно стояло бы над потоком времени, человек же способен, в той или иной степени, *обнять* время в себе. Вопрос о бессмертии души этим еще не решается, ибо «амплитуда времени» может быть (и скорее всего является) для человека *конечной*. Так или иначе, концепция сверхвременного субъекта у Лопатина подтверждает, что память и ожидание связаны самым тесным образом.

Выскажу еще одну мысль, навеянную Лопатиным, даже рискуя навлечь на себя гнев некоторых моих читателей. Речь идет об известном стихотворении А. А. Фета, которое начинается со строки «*Не тем, Господь, могуч, непостижим...*». Далее читатель узнаёт от Фета, что он «*сам, бессильный и мгновенный*», носит в груди некий духовный огонь, который, подобно Богу, «*Ни*

времени не знает, ни пространства». На мой взгляд, это стихотворение, поэтически замечательное, философски совершенно *несостоятельно*. Фет ошибается, по крайней мере, дважды. Во-первых, человек и сам по себе не является *мгновенным* существом; таковым не является ни одно, самое ничтожное животное, которое наделено чувством *длительности*, пусть и весьма непродолжительной, но для этого существа *бесценной*. Во-вторых же, духовный огонь, живущий в человеке, не может *не знать* ни времени, ни пространства; здесь Фет путает, как уже говорилось, *вневременное* и *сверхвременное* (а также *внепространственное* и *сверхпространственное*). Эти ошибки, «пустяковые» с точки зрения чистого любителя русской поэзии, отнюдь не невинны с точки зрения философски мыслящего человека.

Я уже слышу риторический вопрос: «Ну, и зачем этот *рационалистический* экскурс в поэзию?». Затем, отвечаю я, что у нас, русских людей, очень распространено совершенно *некритическое* отношение к философствованию поэтов и писателей. Это *философствование* практически всегда – и у Л. Н. Толстого, и *в не меньшей степени* у Ф. М. Достоевского – оказывается весьма далеким от настоящей *философии*. И однако нас продолжают заклинать тирадами такого рода: «В России наиболее глубокие и значительные мысли и идеи были высказаны не в систематичных научных работах, а в литературной форме» [23]. Неважно, говорится ли нечто подобное со злым умыслом или просто по причине скверного знания отечественной философии (этим страдали, кстати, и многие известные философы). Важно то, что продолжая доверять такого рода высказываниям, мы никогда не научимся ценить наше настоящее (и достаточно богатое) *философское наследие*.

Прежде чем идти дальше, уместно отметить то затруднение, которое связано с необходимостью краткого изложения взглядов мыслителя на тот или иной конкретный вопрос. Это *методологическое* затруднение я назвал бы необходимостью *излагать часть на фоне целого, а не в составе целого*.

Так, при рассмотрении концепции памяти у Лопатина мы явно или неявно *использовали* различные элементы его философского учения, которое он называл *конкретным спиритуализмом*. Это и идея субстанции, и представление о роли *внимания* во внутреннем опыте, и утверждение о непрерывной активности (*самодеятельности*) душевной жизни, и учение о времени и сверхвременном бытии. Все эти (и еще некоторые другие) элементы мы брали в *готовом виде*, как *результаты* исследования, не имея возможности вникнуть сколько-нибудь подробно в их обоснование, отследить вместе с Лопатиным *внутренние связи* между этими элементами и идеей памяти. Это я и называю изложением части *только* на фоне целого, но не в составе целого, не в качестве его внутреннего элемента.

С необходимостью такого, не самого идеального способа изложения мы встречаемся и в случае замечательного русского психолога и философа Вениамина Александровича Снегирева (1842-1889). Как писал В. И. Несмелов, его учитель стремился «*произвести синтез всего содержания*

души и его строя, начертать цельный образ души человеческой» [24]. Попытаюсь извлечь из этого цельного образа феномен памяти, как его представлял Снегирев.

Прежде всего, согласно Снегиреву, память – это, по существу своему, *сохранение*, или *удержание*, ибо «начиная с самых первых моментов душевной жизни, ни одно, даже слабое и вовсе незаметное, изменение души, от чего бы оно ни происходило, ни одно душевное состояние не исчезает бесследно, а навсегда делается составною частью души, входит в ее содержание и имеет такое или другое значение в общем ходе и строе душевной жизни» [24; с.241]/

В пользу такого взгляда, помимо общих метафизических соображений, связанных с понятием субстанции, Снегирев приводит два дополнительных аргумента. Первый из них состоит в том, что существуют все основания говорить о «законе сохранения психической энергии», поскольку все душевные явления «суть чистая энергия», которая так же неуничтожима, как и ее материальный аналог. Подобный аргумент может быть сочтен многими читателями натуралистическим, физикалистским и т.п. И доля истины в таком подозрении есть, поскольку о законе сохранения энергии (или, менее точно, силы) громко заговорили в естествознании с середины XIX в., после ряда исследований, среди которых необходимо выделить первопроходческие работы немецкого врача Роберта Майера [25]. Но в том-то и дело, что понятие энергии (*ἐνέργεια*) по своему происхождению вовсе не физическое, а сугубо философское, получившее особое значение у Аристотеля, у которого оно имело смысл, близкий к понятию *энтелехии*, и означало «осуществленную действительность (а шире, в древнегреческом языке – также *деяние*, *активность* и т.п.). Будучи убежден, как и все русские психологи-спиритуалисты, в активном, творческом характере душевной жизни, Снегирев, конечно, имел полное право использовать понятие энергии именно как *деятельности, осуществленной в душевном явлении*.

Второй аргумент Снегирева особенно любопытен, поскольку он ссылается на мнение некоторых отцов и учителей Церкви, «что в будущей жизни человек вспомнит все мельчайшие события своей земной жизни, все изменения своего сознания, все мысли, чувства и т.п., словом, все, что теперь кажется ему изгладившимся, исчезнувшим, забытым навсегда» [24; с.242]. Таким образом, память становится орудием божественного правосудия, наградой за благие дела и наказанием за прегрешения; и те, и другие пребывают с нами *вечно*.

Аналогичный, но уже вполне «светский» характер имеет акцент Снегирева на значении *впечатлений детства*. Громадное большинство взрослых, пишет он, «не обращает внимания на то, какие впечатления и какие возбуждения являются в человеке-дитяти с первых моментов его жизни <...>, воображая, что все это забудется, исчезнет из души рано или поздно» [24; с.244]. Особенно важно помнить об этом заблуждении тогда, когда речь идет об обучении ребенка тем или иным навыкам. Нередко, дабы достигнуть успеха, родители и учителя пользуются здесь негодными средствами и считают, что они оправданы, если желательный результат достигнут: ребенок приучен к аккуратности, освоил музыкальный инструмент и т.п. А негодные средства, считают многие взрослые, «по достижении цели <...> сами собою исчезнут. На самом деле

выходит, что они-то большей частью и остаются в душе питомца и производят в ней глубокие изменения, вовсе нежелательные».

Вместе с тем, «нельзя игнорировать тех очевидных фактов, на которые опирается учение об уничтожении части душевных явлений». Даже «человек, обладающий феноменальной памятью, все-таки не может воспроизвести и, следовательно, наглядно показать действительное сохранение и сотой доли душевных изменений своих в течение сознательной своей жизни; мало того – он не в состоянии с полной отчетливостью воспроизвести все изменения своей души, совершившиеся в течение одного дня» [24; с.244-245]. Всё это так. Но стоит нам объявить нечто *совершенно* забытым, потерянным для памяти – соответствующее впечатление вдруг вернется к нам в сновидении, во время серьезной болезни, под действием сильного волнения и в других случаях, многократно описанных в экспериментальной психологии и явно говорящих в пользу закона сохранения психической энергии.

Как же примирить факт памяти и факт забвения, которое, как показывает опыт, то и дело оказывается только *кажущимся*? Снегирев предлагает оригинальный, но, по сути, и вполне рациональный выход: считать, что *общее понятие памяти* обнимает собою и *памятование*, и *забвение*. «Такое соединение, по-видимому, исключаящих друг друга понятий – памятования и забвения, то есть, по обычному представлению, сохранения и исчезновения, бытия и уничтожения, в одном понятии показывает, что *забвение* не есть исчезновение из души, уничтожение забытого, а только *особая форма сохранения*» душевных состояний, «характеризующихся крайней слабостью жизненных свойств» [24; с.246]. «Забывать» вовсе не означает «не быть», и «гений языка, создавший такое понятие, находится в полном согласии с воззрением, что в области душевного нет абсолютного уничтожения, нет вечной смерти, а есть только, так сказать, обморок, временная смерть с задатками воскресения». Здесь, по мнению Снегирева, заключен сильный «аргумент, основанный на опыте и наблюдении, в пользу бессмертия личности».

Идея забвения как особой формы сохранения, на мой взгляд, глубоко плодотворна, и не только в «чистой» психологии, о чем еще пойдет речь позже. Если эта идея еще недостаточно используется в психологии, то причиной тому, по словам Снегирева, схоластическое воззрение, которое представляет «памятование лежанием идей в готовом виде и в форме склада, а забвение – полным исчезновением из души» [24; с.250]. В связи с этим необходимо сказать об отношении Снегирева к идее бессознательного.

Отношение это – вполне отрицательное. В замечательной главе, посвященной *сознанию*, Снегирев ясно устанавливает, что сознание является *способом существования* душевных состояний, «самооткрытием душевного». Процесс сознания «необходимо признать непрерывно продолжающимся во все течение жизни, следовательно, во сне, в самом глубоком обмороке и т. п.; перерыв его равнялся бы прекращению жизни души» [24; с.192].

Поэтому *забытые* душевные явления не становятся «бессознательными», а только обладают низкой степенью осознанности («живости», как говорят в просторечии, и говорят точно), в силу *принципа непрерывности сознания*, установленного Лейбницем. Только если «сознаваемость» этих состояний падает до «абсолютного нуля» (что практически невозможно), они становятся действительно *бессознательными* – то есть перестают быть *душевными* состояниями, хотя и могут иметь определенное *физиологическое* значение. Эти «исчезнувшие» состояния уже *нельзя вспомнить*, хотя душа может, как отмечает Снегирев, *сформировать новое* душевное состояние, похожее на утраченное, но никоим образом ему не тождественное.

Твердая уверенность Снегирева в сознательном характере душевной жизни как таковой сочетается у него с пониманием важнейшего феномена *узости сознания*. Под узостью сознания Снегирев подразумевает тот факт, что «в данный неделимый момент» наше сознание обычно сосредоточено всегда на чем-то *одном* – одной мысли, одном желании, одном чувстве. А это значит, что «всякое состояние осуществляется и может осуществляться при помощи забвения. И чем полнее акт забвения, тем больше сосредотачивается душевная сила на данном состоянии, и тем оно отчетливее, полнее и совершеннее» [24; с.260]. Все остальные состояния должны иметь максимально низкую степень осознанности для *совершенно* ясного осознания какой-то одной идеи. Ясно, что долго пребывать в таком состоянии человек не может, да и не должен, ибо это означало бы наличие у него не просто сознательной идеи, а *idée fixe*. А ведь нередко идейно-политическая пропаганда ведется именно в таком патологическом ключе.

И последний момент, который хотелось бы отметить в крайне насыщенном, богатом содержанием курсе Снегирева. Классифицируя душевные состояния по степени той прочности, с которой они удерживаются в памяти, и той легкости, с которой они воспроизводятся при воспоминании, Снегирев помещает на *последнем месте* «идеи фактов, событий разного рода, умственных приобретений, чувствований, желаний и действий, из которых слагается у человека представление своей собственной прошлой жизни и своей личности в ее главных изменениях» [24; с.256]. Другими словами, наиболее уязвимы для забвения идеи, связанные с *самосознанием*. Снегирев добавляет: «Недостаток прочности их обнаруживается особенно в тех случаях, когда нет особенных усилий организовать их и привести в порядок» [24; с.257]. То есть самосознание человека занимает действительно прочное место в его душе, если осознана связь самосознания с другими важнейшими фактами нашего сознания.

Мы не будем сейчас подводить итог взглядам Снегирева, так как уместно затронуть вначале творчество его ученика, выдающегося философа и богослова Виктора Ивановича Несмелова (1863-1937), автора двухтомного труда «Наука о человеке», первое издание которого вышло в самом конце XIX в. и стало достойным завершением этого *золотого века* и русской культуры в целом, и русской философии в частности. Феномену памяти здесь уделено всего несколько страниц первой главы, но на этих страницах Несмелов ясно выговаривает то *главное в памяти*, о чем другие авторы говорили как-то с оглядкой, по сути – не договаривая до конца.

Но сначала Несмелов высказывает мысль, общую для всех крупных русских психологов с философским складом ума. Он пишет: «Всякое психическое явление может существовать только под формой сознания, и весь мир психической действительности есть только мир сознания» [26]. Несмелов отмечает, что одним из вдохновителей «психологов-бессознательников» был Гегель, который считал необходимым «постижение интеллигенции как такого темного тайника, в котором сохраняется мир бесконечно многих образов и представлений без наличия их в сознании» [27]. Какие же аргументы есть у «бессознательников»? Самый распространенный из них: ссылки на «случаи обморока или глубокого сна без сновидений». Несмелов сразу же замечает совершаемую здесь подмену понятий, когда за факт отсутствия сознания выдается только «объяснение того факта, что никаких явлений сознания за время указанных состояний мы не помним». Но подобное объяснение по принципу «мы ничего не помним, потому что нечего помнить» является только самым примитивным, но никак не единственным. Можно допустить, что «отсутствие памяти о некоторых явлениях сознания определяется отсутствием связи этих явлений с явлениями сознания в других условиях» [26; с. 17-18].

Действительно, условия, в которых мы представляем себя во сне, и условия бодрствования очень часто бывают весьма различными. Но тогда мы «теряем» наши сновидения просто потому, что, пробуждаясь, начинаем жить совсем в других условиях, не имеющих никакой *рациональной* связи с тем, что нам снилось. Студент, заснувший на занятии и видящий во сне лицо любимой девушки, может мгновенно забыть этот приятный сон, увидев при пробуждении суровое лицо преподавателя... Читатель возразит, что это только гипотеза, как и мнение «бессознательников», но Несмелов с таким вердиктом не соглашается. Гипотезу «отсутствия сознания» на том или ином отрезке сна никогда нельзя проверить, или *верифицировать*, потому что любая верификация может иметь дело только с *осознанными* фактами. Напротив, гипотезу *отсутствия памяти* не только можно проверить, но она и фактически проверяется сплошь и рядом. Дело не только в том, что достаточно часто мы неожиданно вспоминаем те сновидения, которые, казалось, окончательно забыли. Возможен и более широкий аргумент. Мы не помним буквально сотни мелких событий, происходивших с нами в течение дня, но затем та или иная *ассоциация идей* помогает нам вспомнить даже не просто забытое, а казалось бы, вообще не замеченное.

Отсюда Несмелов делает вывод: «Если человек необходимо помнит о многих явлениях вчерашнего и предыдущего дней, то это обстоятельство всецело определяется единством объективных условий жизни, точнее и ближе всего – единством обстановки <...>, тогда как для состояний глубокого сна или обморока в обычной жизни его никакого подобия не существует, а следовательно, не существует и условия для воспроизведения явлений душевной жизни в таких состояниях» [26; с. 19]. И этот вывод Несмелова имеет, на мой взгляд, не только узко-психологическое, но и широкое жизненное значение. Мы как-то очень быстро забываем о той обстановке, которая нас когда-то окружала, но которая сменилась обстановкой *существенно* другой. И вот, вместо того, чтобы вспомнить то, что было, мы начинаем фантазировать о прошлом в «положительную» или в «отрицательную» сторону.

Но «бессознательник» и не подумает капитулировать. Вы совершенно ошибочно, заявит он, приписываете мне, по вашему же выражению, «фикцию сна без сновидений». Я же вовсе не считаю, что в глубоком сне человек не видит снов. *Он видит сны, но не сознаёт их.* Они находятся в его «подсознании» и при случае могут вернуться в сознание, о чем, собственно, вы же сами только что и говорили. С другой стороны, все, что находится в сознании, может быть оттуда «вытеснено» в подсознание, может «забыться», на что указывают и рассуждения вашего учителя Снегирева, который, хоть и издевался над «мифологией бессознательного», но сам же находился на полпути к ней благодаря своему учению о забвении как виде памяти.

Что мог бы ответить на это Несмелов (мог бы, поскольку описываемый сейчас диалог – мой вымысел)? Полагаю, что для начала он сказал бы следующее: «Уважаемый “бессознательник”! Вы говорите о снах, которые можно видеть, но не сознавать. Эта фраза лишена даже крупинки смысла. Если человек что-то видит, слышит, осязает – значит, он все это и *сознаёт*. Восприятия, а также мысли, желания, чувства – все это *формы сознания*, и утверждать, что их можно переживать “бессознательно” – это утверждать, что существует квадратура круга».

Здесь мы можем вернуться от воображаемого диалога к тому, что прямо написано у Несмелова. На мой взгляд, он без труда ответил бы на все возражения «бессознательников», кроме одного, связанного с именем его учителя. Как мы видели, память для Снегирева – это процесс «удержания, сохранения в душе всех ее изменений и состояний». Снегирев обосновывал это тем, что ни одно душевное явление не может *исчезнуть*, будучи «чистой энергией». Несмелов соглашается с последним, то есть с *неисчезновением* душевных явлений, и не соглашается с первым, не принимает их простого сохранения. Он пишет: «это, конечно, совершенно справедливо, что бесследно ничто не исчезает, но все-таки ничто и не сохраняется. Всякое душевное явление оставляет свой след, но только этот след не есть темная копия данного явления или мертвый символ в каком-нибудь тайнике души, а живое определение психического развития; потому что он сказывается только в складе душевной жизни, в ее характере, направлении и силе. Содержание при этом исчезает все целиком, – нигде не задерживается и не сохраняется, а потому никогда и не воспроизводится, а только повторяется в сознании, то есть творится вновь» [26; с. 20].

Эти слова я считаю поистине революционными для теории памяти, и потому испытываешь чувство досады от бесконечного повторения в современной «научной» литературе мантры о «сохранении и воспроизведении информации». Память, подчеркивает Несмелов, это не «мифическая кладовая», а «работа ума не есть работа какого-то зрителя кладовой, а работа – чисто творческая».

Автор «Науки о человеке» понимал, конечно, что сказанное им о памяти верно для душевно-духовной жизни в целом, которую следует представлять не как пассивное «отражение» внешнего мира, а в виде «непрерывного процесса, все звенья которого самим же духом и создаются». А поскольку Несмелов был вполне верен тезису о сознательном характере всей психической жизни,

то для него и деятельность сознания «заключается в формации и в одной только формации всех психических фактов» [26; с. 27]. Поскольку «сознание есть не освещение душевных явлений, а формация их», то и жизнь, реальная жизнь души не знает никаких пассивных «отражений», но творит, формирует свой внутренний мир из бесформенного материала «взаимодействия между средой и организмом».

В нашу задачу, однако, не входит обозрение философско-психологического учения Несмелова в целом; это потребовало бы специальной монографии, не говоря уж о приложении этого учения к богословским проблемам (это приложение составляет основное содержание второго тома «Науки о человеке»). Нам будет вполне достаточно яснее представить его концепцию памяти как творческого процесса.

(Окончание в следующем номере)

ПРИМЕЧАНИЯ

- [1] Рикёр П. История и истина. – СПб.: Алетейя, 2000.
- [2] Гегель Г. В. Ф. Философия истории. – СПб.: Наука. 1993.
- [3] Нисбет Р. Прогресс: история идеи. – М.: ИРИСЭН, 2007. – С. 535.
- [4] Соловьев В. С. Собрание сочинений. – СПб., [Б. г.]. – Т. VI. – С. 353.
- [5] Астафьев П. Е. Вера и знание в единстве мировоззрения (опыт начал критической монадологии). – М., 1893. – С. 42-43.
- [6] Флаш К. Почему я не христианин. – СПб.: Иван Лимбах, 2016. – С. 93.
- [7] Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. I. – Казань, 1994. – С. 305
- [8] Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977. – С. 649-650.
- [9] Герье В. И. Философия истории от Августина до Гегеля. – М., 1915. – С. 119.
- [10] Страхов Н. Н. Мир как целое. – М.: Айрис-Пресс, 2007. – С. 160.
- [11] Новейший словарь иностранных слов и выражений. – Минск: Современный литератор, 2007. – С. 251.
- [12] Briefe zu Beförderung der *Humanität*. – Aufbau-Verlag. Berlin und Weimar. 1971. – Bd. 1. S. 155.
- [13] Briefe zu Beförderung der *Humanität*. – Aufbau-Verlag. Berlin und Weimar. 1971. – Bd. 2. S. 312.

- [14] *Settle T.* You can't have science as your religion! // *Critical Rationalism, Metaphysics and Science.* – Cluver Academic Publishers. 1995. – P. 59-90.
- [15] *Lasson A.* Das Gedächtnis. – Berlin, 1894. – С. 47.
- [16] *Цицерон Марк Туллий.* Тускуланские беседы. – М.: Рипол Классик, 2016. – С. 94.
- [17] *Блаженный Августин.* Исповедь. Пер. М. Сергеев. – СПб.: Наука, 2013. – С 151-152 (кн. X).
- [18] *Лопатин Л. М.* Аксиомы философии. Избранные статьи. – М.: РОССПЭН, 1996. – С. 191.
- [19] *Жане П.* Психический автоматизм. – СПб.: Наука, 2009. – С. 83.
- [20] *Ларошфуко Ф. де.* Максимы. – СПб.: Азбука, 2015. – С. 39.
- [21] *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. В 10 т. – М.: Наука, 1964. – Т. VII. С. 359.
- [22] Большая психологическая энциклопедия. – М. Эксмо. 2007. – С. 316.
- [23] *Франк С. Л.* Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 151.
- [24] *Снегирев В. А.* Психология : Систематический курс чтений. – Харьков, 1893. – С. XIII.
- [25] *Майер Р.* Закон сохранения и превращения энергии. Четыре исследования 1841-1851. – М.-Л.: Гостехиздат, 1933.
- [26] *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Т. I (репринт. Изд. 1905 г.). – Казань: Заря-Тан, 1994. – С. 14.
- [27] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. – М.: Мысль, 1977. – С. 283.

© Ильин Н.П., 2017.

Статья поступила в редакцию 10.08.2017.

Ильин Николай Петрович,

доктор физико-математических наук, доцент,

Почетный работник высшего профессионального образования (Санкт-Петербург),

e-mail: ilyinnp@yandex.ru

Philosophical problems of cultural historical memory

Abstract. Consideration of the basic problems of cultural-historical memory from the perspective of fundamental philosophical concepts is the urgent task of modern Humanities. In this article, the problem of objectivity and subjectivity of the historian is on the foreground. This problem is considered in connection with the views of Hegel, Herder, Paul Ricoeur and other thinkers. The main conclusion is that human subjectivity is a positive factor that makes cultural and historical analysis more versatile. Special attention is paid to a number of Russian thinkers, effectively combining philosophical and psychological approaches to the understanding of the phenomenon of memory. The concept of a "collective memory" is subjected to criticism as a memory of a conditional "collective subject". On the basis of this criticism the personalistic concept is suggested, according to which a core value is not the unification of the cultural and historical memory, but its consistent diversity.

Key words: historical and cultural memory, philosophy of history, objectivity, subjectivity, humanity, human as such, the philosophy and psychology of memory, unconsciousness, forgetfulness, prospective memory, personality, collective memory, interpersonal understanding

Ilyin Nikolai Petrovich,

D. in Physical and Mathematical Sciences, associate Professor,
Honorary worker of higher professional education (Saint-Petersburg).