



Теоретическая культурология

Ильин Н.П.

Философские проблемы культурно-исторической памяти (Часть 2)

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

Прежде чем переходить к экспериментально-психологическим исследованиям памяти, коснусь западноевропейского философа, творчество которого получило широкую известность во многом благодаря его концепции памяти. Речь идет, конечно, об Анри Бергсоне (1859-1941) и его книге «Материя и память» (1896).

Основная особенность теории памяти у Бергсона – это его учение о двух коренных образом различных формах памяти, настолько различных, что лишь одну из них можно считать памятью в собственном смысле слова. Лучше всего это поясняется примером, приводимым самим Бергсоном. Пусть я готовлюсь к уроку (который должен знать наизусть, как стихотворение). После многократных *повторений* я этой цели достигаю. В таком случае я могу, конечно, сказать, что *помню* урок, но это утверждение будет весьма условным, и вот почему. После того, как я выучил (зазубрил) стихотворение, у меня в памяти остается не только оно, но и воспоминания совсем иного рода – воспоминания о том, «каким образом был выучен урок», через какие фазы мне пришлось при этом пройти и т.п. Ясно, что это совсем другие воспоминания, совершенно бесполезные, неутилитарные, можно сказать даже – бескорыстные. И вот эти-то воспоминания второго рода Бергсон и считает памятью в собственном смысле слова, памятью как таковой.

Но дадим слово самому Бергсону. Он пишет: «Запоминание урока путем заучивания наизусть имеет все характерные черты *привычки*. Как и привычка, оно приобретается повторением одного и того же усилия <...>. Наконец, как всякое ставшее привычным упражнение тела, оно откладывается в виде некоторого механизма, <...> в виде замкнутой системы автоматических движений» [28] Но существуют, в той же ситуации, и воспоминания совсем другого рода. Бергсон продолжает: «Напротив, воспоминание об одном отдельном чтении, втором или третьем, не имеет *никаких* признаков привычки. Его образ запечатлелся в памяти сразу, потому что другие чтения по определению составляют предмет других, отличных воспоминаний. Это как событие моей жизни: оно по самой своей сущности относится к определенной дате и, следовательно, не может повториться» [28; С. 207].

Память о заученном уроке Бергсон называет «памятью-привычкой», подчеркивая, что по существу дела это не память в том смысле, что она как-то озабочена прошлым. Это, по его выражению, только «отложение усилий прошлого» и представляет собой «память», «всегда устремленную на действие, расположенную в настоящем и имеющую в виду лишь будущее». Напротив, память второго рода, «память-образ» (или даже «память-грёза») представляет собою настоящую память, «интеллектуальное узнавание уже пережитого восприятия». Только она, по словам самого Бергсона, оказывается «памятью в собственном смысле слова» [28; С. 209].

Итак, в случае одной «памяти» мы действуем *исключительно* в видах будущего применения нашей деятельности (например, при ответе на уроке); в случае же *настоящей* памяти мы *грезим*, причем наши образы-грёзы «обычно появляются и исчезают помимо нашей воли», но зато позволяют нам *видеть прошлое*. Какая же мораль из этого следует? Бергсон посвящает значительную часть своей книги тому, как его гипотеза «двух памятей» разъясняет всевозможные патологии памяти. Но нам, в данном случае, интересней та классификация личностей, которую Бергсон пытается пояснить с помощью *перевернутого конуса*, поставленного вершиной на некую плоскость» [28; С. 255]. Люди с преобладанием «памяти-привычки» – это прагматики, это люди в буквальном смысле слова *головные*, так как, по учению Бергсона «роль мозга сводится к тому, чтобы определить *выбор*, на чем должно специально сосредоточиться мое внимание» [29].

Кругозор таких людей предельно сужен, как вершина конуса, которая на деле является *низинной* духовной жизни.

Напротив, второй тип людей – это «мечтатели», «люди грез», духовному взору которых доступно всё основание конуса (расположенное *сверху*) и которым открыто «умственное видение самого прошлого», поскольку настоящая, интеллектуальная память «абсолютно независима от мозга и ни в каком смысле не создается деятельностью тела» [29; с. 56, 64]. Впрочем, в конечном счете Бергсон отдает предпочтение людям здравого смысла, которые находятся «между этими двумя крайностями».

Что можно сказать о концепции памяти у Бергсона? Она была изложена мною слишком бегло и выборочно, чтобы оценивать ее в целом. Поэтому выскажу свое мнение только относительно одного, особенно интересного для нас момента. Имя Анри Бергсона принято связывать с идеей творчества, о которой говорит и название его основного труда – «Творческая эволюция». Но вот память он представляет буквально очищенной от всякого творчества. Деятельная память (точка на опрокинутой вершине конуса) – это «память-привычка», память, которая детерминируется материальными процессами в нервной системе; по сути – это память человека в качестве «психического автомата». Что касается его антипода – человека с памятью мечтателя, «человека грёз», то у Бергсона всячески подчеркивается безвольный и бесцельный характер его памяти, блуждающей в лабиринтах прошлого. Остается уповать на человека в середине «конуса памяти», но творческая память и память «ни то, ни сё» – вещи весьма разные.

Переходя к экспериментально-психологическим исследованиям памяти, напомним, что основоположником этих исследований принято считать немецкого ученого Германа Эббингауза (1850-1909), работы которого «оказали решающее влияние на внедрение в психологию *объективных экспериментальных* методов в противовес интроспективным» [30].

Такая формулировка (традиционная для литературы по экспериментальной психологии) вызывает недоумение в связи с тем, что обойтись без интроспекции (то есть самонаблюдения, внутреннего опыта) в *любом* психологическом исследовании невозможно. Представим, что проводится простейший тест по проверке *иконической* (кратковременной зрительной) памяти, в котором испытуемым на мгновение показывают набор знаков (букв, цифр и т.п.), а затем просят воспроизвести его «по памяти». Ясно, что в процессе выполнения этого задания каждый испытуемый обращается к *внутренним образам* показанных ему знаков, то есть пользуется элементарной интроспекцией. Тем не менее, фактор этой интроспекции *сам по себе* в экспериментальной психологии никак не учитывается, и это порождает, на мой взгляд, основную *двусмысленность* метода, который объявляется чисто «объективным». Конечно, можно сказать, что для психолога-экспериментатора душа испытуемого играет роль «черного ящика», то есть учитывается только то, что имеется на «входе» в этот «ящик» (задание экспериментатора) и на «выходе» из него (ответ испытуемого). Но ведь понятно, что результат теста *определяется* именно тем, что *происходит* в «черном ящике», то есть в душе. Поэтому, получая разнообразные

результаты, экспериментальная психология фактически отказывается от их психологического объяснения.

Помимо подчеркнутого отказа от интроспекции, в современной экспериментальной психологии можно выделить три основных положения.

Во-первых, это уже знакомая нам «компьютерная» модель, согласно которой «память состоит из восприятия, хранения и воспроизведения информации» (свое отношение к этой модели я уже выразил).

Во-вторых, это положение, согласно которому «память имеет нейрофизиологический фундамент» [31]. Очевидно, что это положение является примером радикального материалистического *редукционизма*, который в последние годы находит все больше оппонентов даже среди самих нейрофизиологов [32].

Наконец, в-третьих, утверждается, что «наша память не является единой глобальной системой» и что существует целый ряд «систем памяти», которые могут быть исследованы независимо друг от друга [31; с.18]. Это обстоятельство вынуждает нас совершить очередной отбор тех «систем» или аспектов памяти, которые наиболее интересны с точки зрения данной работы и позволяют провести сравнение с результатами философско-психологического подхода. В качестве таковых я выбрал изучение памяти с точки зрения *забывания* и изучение так называемой *проспективной памяти*, то есть «памяти о том, что мы «собираемся сделать без каких либо инструкций по этому поводу» [31; с.463].

Проблема забывания, на значение которой в качестве «части памяти», указывал, как мы помним, В. А. Снегирев, занимает в современной экспериментальной психологии одно из главных мест, причем, подобно памяти, забывание делится на три вида (три «системы забывания»), из которых я рассмотрю, как наиболее интересное, *непреднамеренное* забывание. Едва я раскрыл соответствующую страницу монографии «Память», я был приятно удивлен: положение Снегирева о том, что «душа помнит всё» получило нечто близкое к *эмпирическому подтверждению* в лице некой дамы «за сорок», «которая так помнит свою жизнь, что от этой ее способности буквально дух захватывает <...>. Она подробно помнит буквально каждый день своей жизни начиная с подросткового возраста. Назовите любую дату из нескольких десятилетий, и она расскажет о событиях того дня и своих чувствах так, словно это было вчера» [31; с.266]. Прочитав это, я ждал, что сейчас последуют какие-то важные выводы из этого факта (по словам авторов, не единичного), но вместо этого узнал только его специальное название – *гипермиместический синдром* (от *μνῆστω* – др. греч. помнить, вспоминать).

Переходя к более прозаическим фактам забывания, авторы подчеркивают, что «*забывание усиливается по мере того, как проходит время*», и приводят знаменитые «кривые забывания», полученные еще Эббингаузом и впоследствии незначительно уточненные. Эти кривые, как известно, демонстрируют быстрое забывание (например, иностранного языка после прекращения

его дальнейшего освоения) в течение первых нескольких лет, после чего забывание происходит крайне медленно, так что «следы памяти оказываются как бы замороженными» [31; с.269]. Очередная метафора в духе Платона не является, конечно, объяснением, и авторы переходят к вопросу «о природе забывания». В первую очередь они отмечают предложенное канадским психологом и нейробиологом Э. Тульвингом «различие между доступностью и присутствием» воспоминания (или «следа») в когнитивной системе. Тем самым подразумевается, что воспоминания могут где-то «присутствовать» (то есть существовать *в качестве воспоминаний*), но быть при этом *недоступными сознанию*. А это, в свою очередь, означает, что «когнитивная система» (или ее «часть») фактически отождествляется с *бессознательным*, о чем авторы почему-то умалчивают. Но умолчание не помогает, ибо там, где подразумевается бессознательное, как отмечал Несмелов, возникает *полная невозможность* установить, существует ли то или иное психическое явление «бессознательно» или же оно *просто не существует*. Так и в данном случае: авторы отмечают, что «очень трудно отличить отсутствие следа от его недоступности» [31; с.270]. А потому подход Тульвинга лишен всякой «объяснительной силы».

Это заставляет авторов обратиться к более бесхитростной концепции, согласно которой причиной забывания является «течение времени»: «Воспоминания просто выцветают, как под солнцем и дождями выцветают афиши, постепенно становясь трудными для чтения» [31; с.273]. Тут уже сказывается отсутствие элементарных философских знаний. Время само по себе не может быть *причиной* каких-либо изменений, ибо является только формой, в которой воспринимается *последовательность* этих изменений. Причиной выцветания афиш является, естественно, влияние окружающей среды.

Не слишком проясняет «природу забывания» и экскурс в нейробиологию. Авторы прибегают к теории, основу которой составили исследования, проводившиеся еще в XIX в. немецким психологом Адольфом Йостом. В современном виде эта теория *предполагает*, что в мозге может протекать некая «системная консолидация», «суть которой заключается в том, что изначально для хранения и воспроизведения информации необходим гиппокамп, однако его вклад уменьшается со временем до тех пор, пока кора головного мозга не сможет сама воспроизводить информацию» [31; с.271]. Не говоря уж о сугубой *гипотетичности* этой теории, непонятно, какое отношение имеет она к объяснению природы забывания; в лучшем случае она поясняет неравномерный ход «кривых забывания» согласно Эббингаузу.

В заключение авторы рассматривают концепцию, которая сегодня «занимает центральное место в теориях забывания» [31; с.296]: так называемую «теорию интерференции». Суть ее проста и доступна, как говорится, первокласснику. Дело в том, что «прежние воспоминания мешают воспроизведению более свежей информации»; нечто подобное возникает, например, тогда, «когда мы не можем вспомнить новый пароль, потому что в голове все время вертится старый» [31; с.281-282]. Боже мой, как всё наглядно и ясно: воспоминания, как молекулы, толкаются в памяти и мешают друг другу тем сильнее, чем больше их накапливается. Идеальная

механистическая картина, вполне в духе материализма XIX в., оказывается последним словом современной экспериментальной психологии в области учения о «механизмах» забывания.

Несколько слов о так называемой проспективной памяти. В этой, еще недостаточно изученной области, проявляются, на мой взгляд, лучшие черты экспериментальной (или поведенческой) психологии, поскольку построение механистических (и нейробиологических) моделей не вытеснило здесь пока здоровых *наблюдений*. Некоторые из них, конечно, достаточно тривиальны, например, когда нам сообщают следующее: «В отличие от ретроспективной памяти проспективная память сосредоточена на том, *когда* нужно что-нибудь сделать, и в ней хранится минимум информации. Кроме того, проективная память релевантна планам и целям, которые мы намечаем для себя на ближайшее время, что совершенно не свойственно ретроспективной памяти». Отмечается также, что «стресс и чувство тревоги» способствуют сбоям в проспективной памяти; к сбоям приводит и «избыточный контроль», и тот невротический «самоконтроль», который заставляет людей постоянно проверять, «закрыли ли они входную дверь, выключили ли газ на кухне и т.д.» [31; с.464-465].

А вот результат не совсем тривиальный: оказывается, что «влияние старения заметнее сказывается на свободном воспроизведении (методе оценки ретроспективной памяти), чем на результатах тестов проспективной памяти» [31; с.474]. Другими словами, интерес к будущему слабее с возрастом медленнее, чем сила воспоминаний. Тем не менее, о природе проспективной памяти экспериментальная психология не говорит пока практически ничего. Поэтому нельзя не заметить, что философско-психологическая концепция памяти у Лопатина сталкивается с противоположной проблемой: в этой концепции ожидание будущего неразрывно связано с памятью о прошлом ввиду сверхвременной природы субъекта. Впрочем, разговор о проспективной памяти, только с *метафизической* точки зрения, еще не закончен.

3. Культурно-историческая проблематика в свете персоналистической концепции памяти.

Заключительный шаг нашего исследования заключается в том, чтобы наметить решение ряда культурно-исторических проблем, исходя из того, что *первичной* является *индивидуальная память*, та память, с которой каждый из нас знаком и без чтения специальной литературы; только следует помнить, что быть знакомым с каким-либо явлением еще не значит *понимать* это явление. Это понимание мы постарались углубить с помощью ряда отечественных философов и психологов, общая позиция состояла в том, что универсальной формой индивидуальной психической жизни является *сознание*, или знаменитое *cogito*. В силу этого можно сказать, что память – это сознательный процесс, имеющий своего *субъекта* – *того, кто помнит*. Нет памяти без субъекта памяти, а это значит, что каждый раз, когда мы слышим слово «память», мы имеем право спросить: «чья память?». И получить внятный ответ, а не грозно насупленные брови («ты что, на *святое* покушаешься?»).

Итак, *проблема субъекта памяти* – ключевая проблема культурно-исторического понимания.

Русские мыслители XIX в. (хотя, конечно, и не они одни) обратили наше внимание: *там, где память, там и забвение*. В частности, без забвения невозможна конкретная, *сосредоточенная* память. А это значит, что выбор того, что мы хотим забыть – тесно связан с выбором того, на чем мы считаем необходимым сосредоточиться. Такой выбор является не только вопросом *выживания*, но и нередко имеет отчетливый *нравственный характер*. В частности, успокоительный рецепт – помнить хорошее, забыть плохое – далеко не всегда лучший рецепт. К подобному совету вряд ли будет склоняться, например, настоящий *христианин*, знающий высокую цену *раскаяния* и опасность *самодовольства*. Не менее остро стоит проблема «память и забвение» в политике, причем чем здесь нам нередко *диктуют* то, о чем следует помнить, и то, о чем следует забыть.

Таким образом, и проблема забвения *как вида памяти* тоже требует рассмотрения в культурно-историческом контексте.

Выше уже неоднократно отмечался тот интерес, который представляет проблема *творческой* памяти, тем более что философы и психологи до сих пор практически не обращают внимания на этот аспект проблемы памяти. Как мы видели, в отечественной мысли существовала отчетливо выраженная концепция, согласно которой память не «воспроизводит» (с той или иной степенью точности) события прошлого, а создает их *типологические аналоги*, создает свои версии прошлого. На мой взгляд, именно здесь коренится наша способность к *преобразованию* прошлого, так что насмешки над тем, что «в России прошлое непредсказуемо» – это насмешки, которые свидетельствуют только о *пошлости* (в гегелевском смысле слова) самих насмешников. Прошлое не полагает границу человеческому творчеству.

Культурно-историческая память как *творческий процесс* – непростая проблема, которая, однако, никогда не перестанет быть актуальной.

Ни в коем случае нельзя оставить без внимания прозвучавшую выше мысль о том, что *непрерывности* памяти способствует единство обстановки, в которой существует субъект памяти. В сочетании с представлением о том, что легче всего разрушаются высшие пласты памяти, и в первую очередь, *самосознание* субъекта, мы получаем возможность понять как те процессы, в результате которых народ превращается в толпу «без роду и племени», живущую отбросами глобальной «массовой культуры», так и «обратимость» этих процессов, связанную с «антиэнтропийной» природой духовного бытия.

Проблема национального самосохранения – важнейшая проблема любой культурной политики.

Наконец, мы коснемся темы «согласования» памяти о прошлом с *ожиданием* будущего, темы, которая в культурно-историческом плане является, быть может, самой *личностной* темой, поскольку, как уже отмечалось, *установка на будущее* является «роковой» установкой человеческого бытия. Преодолевают этот рок только укорененность будущего в прошлом – как в жизни отдельных людей, так и человеческих сообществ.

Читатель, вероятно, помнит, что в самом начале этой работы мы поставили вопрос о *субъективности в истории*, ссылаясь на Поля Рикёра. Тот же французский философ замечает, что философия помогает профессиональному историку выявить некий скрытый в его науке парадокс, и далее поясняет: «Этот скрытый парадокс таков: мы говорим *история* – в *единственном числе*, поскольку надеемся, что человеческий смысл объединяет и делает доступной разуму единую историю человечества <...>; но мы говорим также: *люди* – во *множественном числе*, определяя историю как знание о людях прошлого, поскольку надеемся, что личности возникают как многочисленные очаги человечества» [47; с.55]. Таким образом, Рикёр видит парадокс в том, что историк должен рассматривать свой предмет и как единство, и как безбрежное множество: и как историю человечества в целом, и как историю (а вернее – истории) людей, живших в прошлом. *Tertium non datur*.

Между тем, *третье дано*, по крайней мере, с тех пор, как итальянский мыслитель Джамбаттиста Вико (1668-1744) «обогастил историю новым деятелем – нацией, понятой в единстве своего исторического проявления» [48; с.84]. Заметим, что Вико, не оставив определения нации, достаточно ясно сознавал ее положение в иерархии человеческих общностей. Он писал, в частности, что «человек в зверином состоянии любит только свое собственное сохранение; взяв жену и произведя детей, он любит свое сохранение вместе с сохранением семьи; достигнув гражданской жизни, он любит свое сохранение вместе с сохранением Города; когда же власть государства распространяется на много народов, он любит свое сохранение вместе с сохранением Наций; а когда нации объединяются в войне, в мире, в союзах и торговле, он любит свое сохранение вместе с сохранением всего Рода Человеческого» [33].

Мы слышим спокойный, вдумчивый голос, в котором нет никакого противопоставления наций – человечеству. Вико, со свойственной ему, по выражению Герье, исторической интуицией, просто понял (или угадал) плодотворность понятия нации для исторического мышления, понял (или угадал), что к попыткам написания истории человечества имеет смысл приступать, лишь создав историю наций. Но только у Гердера мы находим первые ясные указания на то значение, которое имеет для историка понимание своеобразия (*Eigentümlichkeit*) нации, тех связей, которые устанавливает между ее членами общность языка, образа мыслей, страстей и т.д.; короче, понимание *гения нации*, то есть ее национального характера. Речь идет при этом не об изолированной нации, ибо «решающее значение для исторического рассмотрения имеет то, чем одна нация является для другой и то действие, которое они оказывают друг на друга» [49; с. 728].

Подход к истории как к *истории наций* продемонстрировал, повторю еще раз, свою плодотворность для понимания, по крайней мере, истории Нового времени (а на деле и более широкого исторического периода). И можно лишь *спорить*, исчерпал ли он свои возможности сегодня, в эпоху глобализации, или напротив, обнаруживает свой скрытый *потенциал* в борьбе, которая представляется, на первый взгляд, неравной. Но Рикёр не считает нужным хотя бы упомянуть о национальном факторе в истории. Почему? Ответ достаточно очевиден. Заговорив о нациях, трудно обойти молчанием вопрос о *национализме*, а ступить на тонкий лёд этого вопроса

Рикёр, по-видимому, не хочет. Это, как говорится, его право, но название его книги «История и истина» от этого *умолчания*, несомненно, страдает: это уже ущербная история и ущербная истина.

Вопрос о национализме нас побуждает затронуть не только его злободневность, но и его связь с вопросом о субъекте национальной истории. Прежде всего, однако, отметим феномен демонизации национализма. Этот феномен особенно интересен тем, что национализм не получается просто отвергнуть, «выбросить за борт истории». После него остается *пустота*, которую необходимо заполнить. Делается это обычно с помощью *патриотизма*, с попутной ремаркой: патриотизм – это, вообще говоря, хорошо, а национализм – это безоговорочно плохо. Нечто подобное звучит с самых разных трибун и кафедр – политических, церковных, научно-педагогических. Увы, попытка *противопоставить* патриотизм и национализм демонстрирует поразительное презрение к логике, фактически предлагая человеку сказать: я должен любить свой родной дом, но не имею права любить родных мне людей. Действительно, *по определению*, патриотизм – это любовь к *своей стране*, а национализм – любовь к *своему народу*. Противопоставлять их бессмысленно, поскольку они *дополняют* друг друга. Правда, в истории возникали трагические ситуации, когда к власти в стране приходил режим, враждебный народу вплоть до откровенного геноцида, но требующий от народа *патриотизма*, а *de facto* – безоговорочной преданности. В подобных ситуациях, действительно, возникает определенная коллизия патриотизма и национализма; коллизия, с которой связан нравственный выбор, труднейший из тех, которые вообще приходится совершать человеку.

Теперь вернемся к вопросу, кто же является *субъектом* национальной культурно-исторической памяти, национальной истории? Вико еще не задавался этим вопросом, но вскоре после его смерти ответ прозвучал у Жан-Жака Руссо в его «Общественном договоре» (1762) и других работах. Именно от пророка «свободы, равенства и братства» мы узнаём, что для создания «народа-суверена» необходимо «*изменить*, так сказать, *человеческую природу*, превратить каждого *индивидуума*, который сам по себе есть некое замкнутое и изолированное *целое*, в часть более крупного целого, от которого этот индивидуум в известном смысле получает свою жизнь и свое бытие» [34]. Это «более крупное целое» Руссо именуется то *коллективным существом*, то *условной личностью*, то есть непосредственно вводит терминологию, которая, с незначительными модификациями, пришлась по вкусу нашим «старшим славянофилам», пусть и при посредничестве немецких романтиков.

До полного абсурда идею «народной личности» довел Иван Сергеевич Аксаков (1823-1886), фигура столь же известная, как и двусмысленная, превратившийся, после смерти в 1860 г. корифеев славянофильства А. С. Хомякова и своего брата Константина, из язвительного критика славянофилов в их самопровозглашенного «вождя». Вчитаемся в следующее слова этого «последнего из отцов», как почтительно именуется его современный автор: «Народ состоит из отдельных единиц, носящих каждая свою личную разумную жизнь, деятельность и свободу;

каждая из них, отдельно взятая, не есть народ, – но все вместе составляют то цельное явление, то *новое* лицо, которое называется народом и в котором исчезают все отдельные личности» [35].

Руссо недаром писал о необходимости «изменить человеческую природу» для создания национальной общности *как он ее понимал*. У Ивана Аксакова предполагается уже не просто изменение, а *насилие* над человеческой природой. «Новое лицо», состоящее из *лиц* же – это даже большая бессмыслица, чем «животное, состоящее из животных»; в лучшем случае – это *условное понятие*, вроде пресловутого «юридического лица», которое в римском праве недаром называлось *persona ficta* [36]. Признавать за этой фикцией онтологическую реальность – значит тем самым перечеркивать реальность действительных лиц. Это фактически признаёт и сам Аксаков, заявляя, что в этом «новом лице» *исчезают* «все отдельные личности». А это значит, что *исчезает*, теряет всякое значение и их личная «разумная жизнь, деятельность и свобода».

Впрочем, не стоит, наверное, слишком сурово оценивать рассуждения И. С. Аксакова; он просто *прямо* говорит о том, о чем многие современные авторы *не договаривают*, не доводят до неизбежных выводов свои рассуждения о «коллективной памяти», «множественной идентичности» и прочем. Возьмем, для примера, многострадальную «коллективную память». О какой коллективности здесь идет речь? Ведь память – это фундаментальное свойство *субъекта*, свойство его *внутреннего мира*, который «не имеет в себе ничего общедоступного, ничего внешнего, подлежащего такому познанию, как объективный мир; в нем всё внутреннее, закрытое для чужого взгляда» [37]. Никакая «коллективизация» памяти невозможна; память – не колхоз, в который можно насильственно объединить индивидуальные хозяйства. «Индивидуальное хозяйство» памяти *онтологически* неприкосновенно; мы можем узнать о том, что помнит другой человек, только по его словам и поступкам, то есть исключительно *косвенным* путем. На основании такого косвенного познания может быть составлен *свод воспоминаний* различных людей, но называть его «коллективной памятью» – значит изрекать *contradictio in adjecto*.

Кроме философско-психологической несостоятельности, концепт «коллективной памяти» влечет за собой и весьма нежелательные *нравственные* издержки. Фактически всегда, но особенно тогда, когда мы имеем дело с крупными историческими событиями (и соответствующими этим событиям личностями), мы не можем не встретиться с разнообразными и даже конфликтующими взглядами на них. «Утопить» все это разнообразие в унифицированной «коллективной памяти» – голубая мечта политического агитпропа любой окраски. Но эта «мечта» не имеет ничего общего с реальной потребностью *духовного самосохранения* нации, ибо духовное самосохранение требует знания и о взлетах нации, и о ее падениях. Это знание мы получаем благодаря *субъективной* памяти самых разных людей, но только *критическое осмысление* всего массива этой субъективности позволит приблизиться к истории, которая может быть названа *объективной*. Ибо в мире человеческой истории объективно только то, что учитывает многообразие субъективных взглядов.

Но разве это не прямой путь к разрушению национального единства? Такой вопрос мне могут задать и те, кто в каких-то отношениях со мной согласен. Именно им я и отвечаю: у нас есть лучшая гарантия достижения и сохранения единства нации, чем унификация исторической памяти. Гарантия эта лежит, как и все первостепенно важное, *внутри* каждого из нас. Называется она давно известным в русском языке словом *национальность*, или *народность*. Переводить французское слово *nationalité* русским словом *народность* предложил князь П. А. Вяземский в 1819 г., в письме к А. И. Тургеневу. А принципом государственной идеологии его сделали в 1833 г. император Николай I и князь С. С. Уваров, который прямо подчеркивал, что *начало народности* является *национальным* началом [38]. На призыв правительства положить начало народности (наряду с началами православия и самодержавия) в основу русской жизни и особенно русского воспитания искренне откликнулись многие деятели русской культуры. Приведу слова одного из них, В. С. Межевича, сказанные в 1835 г. в публичной лекции «О народности в жизни и поэзии» в Московском университете. В этих словах выражено краткое определение национальности, или народности: «народность есть сознание своей самобытности, сознание своей национальной идеи» [39].

Здесь знаменательно не только то, что Межевич заговорил о русской идее на полвека раньше, чем это сделал В. С. Соловьев (в 1888 г. на публичной лекции в Париже). Более существенна первая часть приведенной фразы. Обратим внимание, что для Межевича народность – это не самобытность, а *сознание самобытности*. Но сознание – это форма внутреннего бытия человека, и потому народность человека тоже *внутри*, а не вне его. Или, если использовать иностранные термины, в данном случае вполне уместные: *национальность – это имманентное состояние души*. Отсюда ясно, что человек действительно *обладает* национальностью только тогда, когда имеет ясное и глубокое сознание самобытности той нации, членом которой он себя считает. Или, короче – когда он имеет ясное и глубокое *национальное самосознание*.

В этом случае мы можем определить нацию как сообщество людей с адекватным национальным самосознанием, или, если угодно, как «сообщество националистов», которые, в силу ясного самосознания, свободны от того, что Гердер назвал «национальным ослеплением» (*Nationalwahn*) [50; с.238]. Именно *все* члены этого сообщества являются *настоящими субъектами национальной памяти*, так как ясное и глубокое самосознание неотделимо от самого серьезного интереса к прошлому своего народа. Конечно, и в этом случае у разных субъектов могут быть (и даже обязательно есть) различные образы национальной истории, но эти различия уже будет значительно легче примирить и совместить на почве национальных самосознаний *одного типа*.

Таким образом, нет никаких оснований гипостазировать нацию, представляя ее в виде некой «коллективной личности» с одной «коллективной памятью». Все это будет вести только к «национально-патриотическому» ханжеству и подавлению реальных человеческих личностей. Надо решать задачу действительно здравую и насущную. Затрону один из ее самых болезненных аспектов. Не секрет, что немалое (и даже очень большое) число людей считает себя русскими, не обладая необходимым для этого русским самосознанием, имея самое смутное сознание русской

самобытности. Смутное и даже уродливое – у всяческих «сталинистов», «православных атеистов» (как они *сами себя* называют!), а также «национальных» *нигилистов* различного сорта. Многих из них уже вряд ли можно переубедить, но вести с ними духовную борьбу, прежде всего, за влияние на молодежь вполне возможно. Поэтому сегодня вполне актуально *помнить* о том, что начало народности было выдвинуто в свое время как принцип воспитания русского юношества.

Остается добавить, что всё сказанное сейчас можно применить *mutatis mutandis* к любой нации (и к любой национальности – этом *внутреннем* корреляте нации). Что касается вопроса о *человечестве*, то видеть в нем субъекта «мировой» истории, изобретая «Великое Существо» в духе Огюста Конта, еще более нелепо. «Человечество не представляет собою чего-либо действительно конституированного, сознательно идущего к какой-либо определенной цели, – а есть только отвлечение от понятия о правах отдельного человека, распространенное на всех ему подобных. Потому, всё, что говорится об обязанностях в отношении к человечеству, приводится собственно к обязанностям в отношении к отдельным людям, к какому бы роду или племени они ни принадлежали» [40]. Эти слова Николая Яковлевича Данилевского (1822-1885) фактически вводят понятие «человечества» в те рамки, которые задает *Humanität* Гердера. И только в этих рамках это понятие имеет смысл сегодня, когда ссылки на «интересы человечества» (или «мирового сообщества») приобретают все более зловещий характер.

Рассмотрев проблему, которая представляется мне ключевой и в то же время сравнительно редко обсуждается в качестве таковой, кратко коснусь проблем, которые получили более широкое освещение. Такова, в частности, проблема *забвения*, которая обычно ставится как проблема «коллективной памяти» и «коллективного забвения». *Персоналистический* подход исключает, конечно, буквальное понимание этих выражений: онтологической реальностью обладает только целостная память конкретного субъекта – человеческой личности. «Коллективизировать» память нельзя, но можно усмотреть общие черты памяти различных личностей, составляющих то или иное сообщество. В то же время совершенно недопустимо игнорировать индивидуальные особенности личной памяти, потому что в определенных ситуациях важны именно они. Чтобы быть лучше понятым, позволю себе привести пример из собственного опыта.

С началом «перестройки» стали постепенно издаваться труды русских мыслителей, не издававшиеся в СССР после революции. И все это сопровождалось рефреном о том, что «к читателю возвращаются *забытые* мыслители». Меня этот рефрен не столько возмущал, сколько удивлял, так как для меня лично никакого *забвения* не было: никогда не имея никаких официальных «допусков», я с молодости находил путь (в основном через магазины «старой книги») к этим мыслителям, а также и к тем, о которых «профессиональные философы» никак не могут *вспомнить* и по сей день.

Так что же важнее в этом случае – память одного (или очень немногих) или забвение подавляющего большинства? Конечно, об интересах большинства нельзя забывать, но пора, наконец, запомнить, что инициатива, *почин* – всегда дело личности.

Возможно, мне возразят, что в приведенном примере со стороны «официальных философов» имело место не забвение, а конформизм в союзе с карьеризмом, с точки зрения которых незачем помнить о том, о чем велено «забыть». Отчасти соглашаясь с этим возражением, добавлю: в том-то и беда с так называемым «коллективным забвением», что оно слишком часто не является непреднамеренным процессом утраты памяти, а происходит вследствие *политического диктата*, перед которым пасует слабая личность. Когда современные либералы (вряд ли достойные этого почтенного имени) призывают русский народ забыть свои «имперское прошлое» и ставят ему в пример немецкий народ, который *якобы* постановил считать 1945 год своим «нулевым годом», они фактически призывают русского человека отказаться от своих прав (и обязанностей) *исторического существования*.

Впрочем, существует и опасность иного рода. Несомненно, что тема забвения спонтанно возникает каждый раз, когда заходит речь о травматических страницах прошлого. Отсюда – призыв к «позитивной исторической памяти», почему-то практически всегда переходящий в молчаливое (или, напротив, шумное) одобрение сталинизма. Здесь снова индивидуальная психология должна сказать свое предупреждающее слово. Напомню, в частности, что согласно психологическому тестированию, проведенному в 1920-1930-е годы известным отечественным философом, психологом и педагогом Павлом Петровичем Блонским, «дольше всего помнятся сильные эмоциональные впечатления, притом неприятные», а потому фрейдистская теория «вытеснения» <...> должна быть решительно отвергнута» [41]. Если Павел Блонский прав, то преодолеть травматические воспоминания прошлого и отдельной личности, и народа в целом следует на уровне *сознательного осмысления* трагических страниц истории, а не их замалчивания и как бы «забвения».

Впрочем, строго говоря, общие рецепты носят здесь достаточно условный характер. В зависимости от тех задач, которые приходится решать человеку, он должен уметь сосредоточиться на воспоминаниях, характер которых соответствует поставленной задаче. Точно так же нация (в указанном выше смысле сообщества людей с ясным национальным самосознанием) должна *владеть* и своими светлыми, и своими темными воспоминаниями.

В заключение разговора о забвении и памяти мне хотелось бы напомнить звучащий в православном храме возглас «Вечная память!» Богословы учат, что речь идет о «памяти Церкви и Господа Бога» [42], но ведь и каждый человек – это *образ Божий*, а следовательно, должен быть наделен даром «вечной памяти», пусть даже этот дар вполне реализуется у него лишь после земной смерти. А если связь личности и народности действительно является такой, как она была выше представлена, свою народность и свой народ мы будем *помнить вечно*.

Но и вечная память – не статична. Если воспоминание несет в себе элемент *созидания*, то и в вечности мы будем не просто созерцать свой народ, но *соучаствовать* в его жизни – пусть неизвестным нам образом. Однако оставим тайны, посюстороннее знание о которых открыто нам «как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно» (1Кор. 13:12). Коснемся лучше творческого характера культурно-исторического знания в *этом* мире.

Напомню, что и здесь субъект как памяти, так и творчества – отдельная личность. В меру ясности и глубины своего *национального* самосознания он проясняет и углубляет свой *образ прошлого*; в меру своего *таланта* – придает этому образу живой, правдивый, жизненно-достоверный характер. Талант историка должен быть самым разносторонним талантом: и талантом ученого, работающего с историческими документами, и талантом художника, находящего нужные краски для картины, которая, если бы она отражала одни документы, была бы уныло серой. Должен художник обладать, в определенной степени, и талантом философа, способного уловить ведущую идею эпохи, владеющего *даром понимания* и людей, и событий, и документов. Ясно, что среди массы как профессиональных историков, так и историков-дилетантов, таких историков *по призванию* всегда бывает немного. Уменьшать их число искусственно, под благовидным предлогом борьбы с «фальсификациями истории» – самоубийственно для исторического познания. Напротив, разумное разнообразие (не превратившееся в бестолковый разнобой) в истории всегда плодотворно.

Вспомним: христианство победило мир, опираясь на *четыре* Евангелия, которые различаются в далеко не второстепенных моментах: например, прямое указание на Троицу – «во имя Отца и Сына и Святого Духа» – есть *только в одном* Евангелии (Мф., 28:19). Но Церковь не стала подгонять четыре Евангелия под один шаблон, вычленять из них одно «единственно верное Евангелие» и – тем самым проявила настоящую историческую мудрость.

Другое необходимое замечание касается так называемых «исторических фактов». Даже в *естествознании* давно признано, что нет «чистых фактов», что «эмпирические факты науки всегда теоретически нагружены» [43]. Тем более в истории «чистые факты» – полная фикция, ибо здесь «научный факт – это то, что создает наука, созидая себя» [47; с. 38]. Мы снова возвращаемся к *принципиальной субъективности* культурно-исторического познания, той субъективности, которая должна быть особенно глубоко продумана в современной России, в которой отечественная историография (особенна та, которая рассчитана на школьников) вот-вот станет добычей любителей «объективности» известного рода, по принципу «все, кто не с нами, тот против нас».

Вообще, взаимное ожесточение – одна из самых печальных нравственно-психологических примет наших дней. За этим ожесточением стоит ряд факторов, но один из них заслуживает особенного внимания, хотя и очень редко рассматривается: русским людям катастрофически не хватает *внутренней солидарности*, которую не заменят демонстрации внешнего, «организованного» единства. В чем причина этого дефицита национальной солидарности? Она, конечно, в разрывах

исторической памяти, которые, в свою очередь, нарушают *непрерывность самосознания*. В течение одного только XX столетия в официальном дискурсе место *русского* занимало «православное» («кто православный, тот и русский»), потом «советское» (или «интернациональное»), потом «общечеловеческое» и «российское» вперемежку. Все это, естественно, противоречило чувству своей национальности, затрудняло то внутреннее национальное самоопределение, которого требует человеческая природа, и в конечном счете создавало напряженность во *внутринациональных отношениях*. Напряженность не менее острую, чем межнациональная напряженность, чреватую своими самыми серьезными опасностями, но совершенно не изученную.

Прояснение русского самосознания должно происходить сегодня на общем фоне развития *культуры взаимопонимания*, которая заключается в способности понять *другого*, не отказываясь от *себя*. Последнее утверждение может показаться тривиальным, но оно отнюдь не тривиально в связи с определенной тенденцией в западной философии и культурологии, которая нашла немало приверженцев в российской науке. Речь идет о модном термине «интерсубъективность», причем провозглашается как важное достижение – «открытие интерсубъективности как первичного условия субъективности» [44]. Иначе говоря, личность рассматривается как нечто *вторичное* по сравнению с межличностными *отношениями*. Это, конечно, очередная версия *релятивизма*, но и не только его. Под вывеской «гуманизма другого человека» французский философ Эммануэль Левинас (1906-1995) заявлял: «Следует мыслить человека <...> как заложника за всех остальных» [44; с.341]. Личность всецело подчиняется «другим», «остальным» и, в конечном счете, лишается права считаться субъектом, ибо у Левинаса субъективность «отождествляется с интерсубъективным сообществом человечества». Человек растворяется в «человечестве», а идеология явно тоталитарного толка выдается за «гуманизм». Далее все развивается по известному сценарию: «Держи вора!». В этой ситуации русская философия должна сохранять идею личности как свое главное достояние – наряду с идеей народности.

Ставя принципиальные вопросы культурно-исторической памяти, мы отмечали, что человек, тем не менее, остается существом, устремленным в *будущее*. Такое устремление, однако, может быть как плодотворным, творческим, так и бесплодным, разрушительным. В чем здесь разница?

Выдающийся русский мыслитель Павел Александрович Бакунин (1820-1900), труды которого высоко ценили Л. Н. Толстой, Н. Н. Страхов, В. В. Розанов, отмечал, что «обращаться за смыслом к самому будущему или к людям и представителям будущего есть великое недоразумение». Дело в самой природе будущего, которое Бакунин сравнивал с природой материи, когда писал: «В своем непосредственном виде, будущее есть неведомая, темная, непроницаемая, чувственная материя, которая по существу – преходяща, потому что – несовершенна, потому что – еще не совершилась; а потому ей и предстоит пройти, чтобы совершиться». Таким образом, весь смысл будущего в том, чтобы стать прошлым: «Потому что всякое существование, удаляясь от будущего, от чувственности его смутной материи, переходит в духовную ясность своего вечного

смысла, который светит из прошедшего, освещая светом своим и будущее, которое само по себе – темно» [45].

Если мы поняли, что будущее *само по себе* – ничто, что оно имеет значение только в качестве материала, из которого человек *созидает прошлое* – мы приблизились к истинному смыслу нашей устремленности в будущее. Эта устремленность, по сути, оптический обман, и полны глубоко смысла слова Павла Бакунина: «Будущее лежит не впереди, как думается, а напротив – позади». Чтобы лучше понять эти слова, представим первый миг своего рождения – когда у нас еще нет прошлого, а есть только сплошное будущее, тот «запас будущего», который нужен лишь для того, чтобы творить из него прошлое, имя которому – *наша жизнь*.

Не будущее, а прошлое требует нашего напряженного внимания. Прошлое и только прошлое дает нам *эталоны* творчества. Найти эти эталоны – одна из важнейших задач историка. Или, как сказал Николай Николаевич Страхов, «мы должны беречь историю преимущественно как память о том, что было выше нас» [46].

* Окончание. Начало в [«Культурологическом журнале», 2017/3.](#)

ПРИМЕЧАНИЯ

[28] Бергсон А. Собрание сочинений в четырех томах. Том первый. М. 1992. С. 206-207.

[29] Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. Петербург. «Учитель». 1922. С. 64.

[30] Психология памяти. Хрестоматия. М. ЧеРо. 2002. С. 243

[31] Баддли А., Айзенк М., Андерсон М. Память. «Питер». 2011. С. 11.

[32] Сэйтл С., Лилиенфельд С. Нейромания. Как мы теряем разум в эпоху расцвета науки о мозге. М. Издательство «Э». 2016.

[33] Вико Д. Основания новой науки об общей природе *Наций*. Л. «Художественная литература». 1940. С. 114.

[34] Жан-Жак Руссо. Трактаты. М. Наука. 1969. С. 478.

[35] Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? М. РОССПЭН. 2002. С. 137.

[36] Бартошек М. Римское право. М. Юридическая литература. 1989. С. 244.

- [37] *Страхов Н. Н.* Об основных понятиях психологии и физиологии. Изд. второе. СПб. 1894. С. 26.
- [38] Десятилетие министерства народного просвещения. 1833-1843. СПб. 1864. С. 4.
- [39] Ученые Записки Императорского Московского Университета. Январь-февраль. 1836. С. 303.
- [40] *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. Изд. пятое. СПб. 1895. С. 108.
- [41] *Блонский П. П.* Избранные педагогические и психологические сочинения. Т. 2. М. «Педагогика». 1979. С. 149-150.
- [42] *Папроцки Г.* Память Церкви // Память и история: на перекрестке культур. Киев. Дух і літера. 2009. С. 57.
- [43] *Хюбнер К.* Критика научного разума. М. РАН. 1994.
- [44] *Рено А.* Эра индивида. К истории субъективности. СПб. «Владимир Даль». 2002. С. 214.
- [45] *Бакунин П. А.* Основы веры и знания. М. Ленанд. 2016. С. 346-347.
- [46] *Страхов Н. Н.* Борьба с Западом в нашей литературе. Книжка вторая. СПб. 1883. С. 10.
- [47] *Рикёр П.* История и истина. СПб., Алетейя, 2000.
- [48] *Герье В. И.* Философия истории от Августина до Гегеля. М. 1915.
- [49] Briefe zu Beförderung der *Humanität*. Aufbau-Verlag. Berlin und Weimar. 1971. Bd. 2.
- [50] Briefe zu Beförderung der *Humanität*. Aufbau-Verlag. Berlin und Weimar. 1971. Bd. 1.

© 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).