

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

*На правах рукописи*



**ШЕВЦОВ КОНСТАНТИН ПАВЛОВИЧ**

**ОСНОВНЫЕ ПАРАДИГМЫ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ПАМЯТИ  
В ФИЛОСОФИИ**

Специальность 09.00.01 – онтология и теория познания и  
24.00.01 – теория и история культуры

Диссертация на соискание ученой степени  
доктора философских наук

Научный консультант  
доктор философских наук, профессор  
**САВЧУК ВАЛЕРИЙ ВЛАДИМИРОВИЧ**

Санкт-Петербург

2016

## СОДЕРЖАНИЕ

<i><b>Введение. Парадоксальный объект философии</b></i> .....	5
<i><b>Глава Первая. Между речью и письмом: онтология памяти</b></i> .....	23
<b>1.1. Граница Тождественного и Иного</b> .....	23
1.1.1. Вопрос о познании.....	23
1.1.2. Мера иного .....	45
1.1.3. Места памяти .....	54
<b>1.2. Действительность прошлого</b> .....	65
1.2.1. Образ отсутствующей вещи .....	65
1.2.2. Силлогизм припоминания .....	71
<b>1.3. Герменевтика временности</b> .....	83
1.3.1. Память прошлого и настоящего .....	83
1.3.2. Воспоминание как <i>истолкование</i> .....	86
1.3.3. Внутреннее пространство души .....	99
1.3.4. Речь от <i>первого лица</i> .....	108
<b>Итоги Главы Первой</b> .....	117
 <i><b>Глава Вторая. Границы знания памяти</b></i> .....	119
<b>2.1. Зеркало для Cogito</b> .....	122
2.1.1. Освобождение от памяти .....	122
2.1.2. Телесные машины памяти .....	128
2.1.3. Интеллектуальная память .....	141
<b>2.2. Складка сознания</b> .....	155
2.2.1. Восприятие, рефлексия, память .....	155
2.2.2. Тождество личности .....	161
<b>2.3. Истины памяти</b> .....	169
2.3.1. Память и разум .....	169

2.3.2. Несознаваемые воспоминания .....	175
2.3.3. Предустановленная свобода.....	182
<b>2.4. Внутренняя каузальность .....</b>	<b>193</b>
2.4.1. Порядок ассоциаций .....	193
2.4.2. Проблема причинности .....	202
2.4.3. Парадокс сознания «я» .....	208
<b>2.5. Суждения памяти .....</b>	<b>214</b>
2.5.1. Соединение разнородного .....	214
2.5.2. Последовательность .....	220
<b>2.6. Логика самосознания .....</b>	<b>231</b>
2.6.1. Привычка .....	231
2.6.2. Представление .....	236
2.6.3. Материя означающего .....	243
<b>2.7. Память в системах новоевропейской философии .....</b>	<b>249</b>
<b>Итоги Главы Второй .....</b>	<b>258</b>
 <b>Глава Третья. Память как свидетель .....</b>	 <b>261</b>
<b>3.1. Требование и обещание .....</b>	<b>263</b>
3.1.1. Повторение .....	263
3.1.2. Воля к становлению .....	276
<b>3.2. Жизненный порыв .....</b>	<b>288</b>
3.2.1. Парадокс длительности .....	288
3.2.2. Динамическая структура памяти .....	295
3.2.3. Интуиция и память .....	310
<b>3.3. Сознание времени .....</b>	<b>316</b>
3.3.1. Явление и утрата .....	316
3.3.2. Артикуляция потока .....	322
3.3.3. Аффективность, хабитуальность, историчность .....	331
<b>3.4. Вспоминание .....</b>	<b>339</b>
3.4.1. Желание помнить .....	339

3.4.2. Образ прошлого .....	346
3.4.3. Протовоспоминание .....	352
3.4.4. Три повторения .....	359
3.4.5. Напоминание .....	368
3.4.6. Субъект памяти .....	372
<b>3.5. Свидетельство забытого .....</b>	<b>376</b>
3.5.1. Предел памяти .....	376
3.5.2. След за-памятного .....	381
3.5.3. Господство забытого .....	386
3.5.4. Мера несоизмеримого .....	392
3.5.5. Невозможное свидетельство .....	403
<b>Итоги Главы Третьей .....</b>	<b>412</b>
<b>Заключение .....</b>	<b>415</b>
Литература .....	419

## ***ВВЕДЕНИЕ. Парадоксальный объект философии***

*Проблемное поле исследования.* Прошлое может быть образцом, навыком восприятия, привычным порядком действия, оно может вовсе не вспоминаться, но и в этом случае оно формирует нашу *готовность* к новому настоящему, которую мы и называем *памятью*. То, что было, завершилось, но завершение не является полным отсутствием, поскольку предоставляет место новому, намечает возможности его проявления, форму осуществления настоящего в прошлом и прошлого в настоящем. Принято говорить о *следе* прошлого, и во многом проблематика памяти определяется тем, как опознаются такие следы и каким образом они истолковываются<sup>1</sup>, при этом допускается, что мы уже умеем различать прошлое и настоящее, наделять значимостью завершенное и находить его выражение в совершающемся. Откуда же берется само это умение и о какой значимости в данном случае идет речь? Именно этот вопрос является отправным для понимания того, что представляет собой память, и здесь мы встречаемся с традицией ее философского исследования.

Достаточно напомнить о платоновском анамнесисе или о бергсоновской длительности, чтобы признать проблему памяти вполне традиционной для философии, однако за исключением этих двух примеров будет непросто назвать хотя бы несколько достаточно разработанных и влиятельных философских концепций памяти. В действительности, как мы покажем в основной части

---

<sup>1</sup> Очевидно, интерпретация таких следов может строиться на основе различных предпосылок, начиная с простых практических навыков, мифологических представлений и знания календаря и вплоть до современной историографии и космологии; существенно и то, как в поле настоящего выделяются подобные следы, как оценивается их соответствие прошедшему и т.д. Здесь открыта возможность для разнообразных определений понятия памяти и применения его к самым различным областям. О том, что и философская проблематика памяти строится вокруг истолкований «природы «следов» памяти» писал в свое время советский исследователь Роговин М.С. См. *Роговин М.С. Философские проблемы теории памяти*. М.: «Высшая школа», 1966. С. 7.

работы, мало кому из философов удавалось избежать вопроса о памяти, что можно считать свидетельством неслучайности и системной значимости концепта памяти для языка философии. При этом проблема памяти обычно обсуждается как второстепенная и маргинальная, ведь обращение к *прошлому* не удовлетворяет требованию мыслить то, что *есть*, опираться на *ясность* сознания или держаться *непосредственности* чувственного опыта. В памяти *хранится* все, что значимо для нас – в качестве ли переживания, знания, совершенного действия, плана на будущее, или даже воспоминания о воспоминании, однако сама попытка представить память в качестве способности или механизма сохранения, и в общем – в качестве хранилища прошлого или его следов, ставит нас перед неразрешимой методологической трудностью, ибо помимо самой памяти нет иных критериев и гарантий верности всего сохраненного.

Узелки на память, записи, архивы, воспоминания других людей и сопоставление различных свидетельств, технические средства фиксации – все это дает необходимую опору в повседневной практике, но в конечном итоге позволяет лишь сверять одни воспоминания с другими, возможно, более яркими и достоверными, внутренне связными, либо искусно фиксированными благодаря выучке или мнемоническим приемам. В любом случае эти практики и инструменты не позволяют заглянуть в то, что составляет саму *значимость прошлого*, а потому не говорят ничего и о значимости *сохранения* того, что прошло и завершилось. В самом деле, настоящее пронизано неисчислимым множеством следов прошедшего, инерцией пережитого и сделанного, привычками и предрассудками, которые действуют во благо или во вред, не напоминая о том, что связывает их с прошлым. И чтобы использовать нечто ценное из прошлого в настоящем, нет никакой нужды в памяти, которая свидетельствовала бы о сохраненном как о бывшем, но не за-бытом, завершнном, но в каком-то смысле не окончнном и не затворенном в небытии.

Чем большую ценность мы признаем за сохранением знания в памяти, тем чаще вынуждены отмечать ее слабость, подверженность потере, которая оказывается обратной стороной хранения, его неустранимым условием. Можно сказать, что

мы храним прошлое в памяти и наделяем его сохранение столь важным значением именно потому, что изначально его теряем, и если удерживаем, то не иначе, как на границе *утраты*. Вот почему даже те из философов, кто предпочитал видеть в памяти одно лишь сохранение следов ушедшего, в конечном итоге признавали присущее памяти *производство* значимостей, позволяющих не только удерживать уходящее, но и примиряться с потерей, превращать опыт потери в отправной момент поиска и исследования, в способ определения проблемы и продвижения вдоль парадоксальной границы ухода и возвращения, утраты и обретения нового, стирания различия и его проявления. Поскольку припоминание требует усилия, решение любой задачи, связанной с прошлым, будь то сохранение образа, повторение слова, рассказ о событии происходит как овладение техникой памяти, усвоение и создание особых приемов, искусства припоминания, которое не только сохраняет и воспроизводит прошлое в настоящем, но и изменяет *границы настоящего*, их протяженность и проницаемость, своеобразную архитектуру или стиль сочетания образующих эти границы предметов, событий и пространств. Это искусство компенсирует недостатки природной памяти, а также указывает на то, что сохранение известного является лишь одним из самых заметных *эффектов* работы памяти, теряющей и возмещающей, создающей новые возможности и новые значения, без которых было бы невозможно говорить об успехе либо неудаче сохранения прошлого. Уже простое воспроизведение в памяти известного как «того же самого» предполагает предшествующее сознание его как завершенного, состоявшегося в своих границах, как настоящего и уже *бывшего* настоящим.

Во множестве действий, которые мы относим к памяти, отсылка к прошлому может казаться не очень существенной. Вспомнить слово или название, номер или ориентир – такова привычная работа памяти, и лишь в том случае, когда что-то *забыто*, мы замечаем, что все время полагались на память, не думая о том, каким образом в ней сохранялось и присутствовало прошлое. И все же связь с прошлым представляется необходимым компонентом определения памяти; пусть и не выраженная особо, она включается в необходимое для жизни *определение*

*настоящего*, очерчивает его границы, задает меру его длительности и завершения, становления-прошлым. Можно считать тривиальным утверждение, что мы воспринимаем настоящее в ореоле только что или давно прошедшего, что действие в настоящем невозможно без связи с предшествующим, без включенности в последовательность восприятий и действий, в цепь ассоциаций или порядок слов. И даже в том случае, когда мы не помним прошлое, а еще только запоминаем нечто на будущее, мы воспринимаем само настоящее как *прошлое для будущего*, включаем его в порядок смены времен, определяя его в качестве настоящего посредством избыточной для него границы прошлого.

Иначе говоря, прошлое, известное по памяти, это не только следы ушедшего, но и свидетельство того, что *происходит* в настоящем и – *с самим настоящим*, некой избыточности настоящего, для которой нет иного способа *восприятия*, кроме *памяти*, иной формы удержания, кроме как удержания в качестве прошедшего и утраченного. И лишь подобная чрезмерность может быть определением настоящего, поскольку задает меру и ему самому, и его *иному*, не схватываемому в настоящем, но проходящему через него, еще *не данному* и уже *упущенному*. Эта избыточность и есть предмет самой известной и самой древней концепции памяти, а именно – платоновского учения о припоминании. Не касаясь отдельных вопросов, связанных с этим учением (о них речь пойдет в первой главе работы), ограничимся вполне обыденным ее вариантом, например, ситуацией, в которой незнакомый человек притягивает к себе особое внимание, кажется встреченным впервые, пока не выясняется, что прежде он уже был известен, но забыт. Его присутствие не говорит о прошлом, но захватывает и приковывает к себе, как будто забытое прошлое *пред-оставляет* место для нашего внимания, для понимания самого настоящего как *места встречи* с тем, что не просто случается в отдельный момент времени, но действительно есть.

Чтобы поставить вопрос о возможности философского исследования памяти, необходимо отвлечься от представления о «способности», «механизме», «структуре», о некой особой «вещи», в функции которой входят сохранение и воспроизведение знания, усвоенного в прошлом, как будто уже известно, что



представляет собой *прошлое*, какова его значимость и как связана значимость прошлого с тем, *что* сохраняется как полезный навык, знание или искусный прием. Прошлое завершено, но не отброшено; и лишь эта завершенность позволяет определиться потоку восприятия в качестве *настоящего*, с принадлежащей ему *мерой* реального, живого, непосредственного, которая не уместается в чувственном восприятии или в акте сознания, но и не утрачивается полностью, а удерживается в том, что мы называем своей *памятью*, или, отдавая должное разнообразию ее форм, называем припоминанием, узнаванием, привычкой, ассоциацией, забыванием, повторением, тем, что вертится на языке, всплывает, длится, не отпускает и т.п.

В настоящей работе под *памятью* будет пониматься достаточно широкое *проблемное* поле, и в этом отношении стоит видеть принципиальное отличие нашего исследования от тех подходов к изучению памяти, которые разрабатываются в педагогике, риторике, психологии или нейрофизиологии. Широта этого поля определяется фундаментальным для философии вопросом о *бытии*, что означает здесь – вопросом о границе настоящего и прошлого, *присутствующего и утраченного*. Не умаляя значения иных подходов к памяти, мы должны сразу оговорить, что наше исследование практически не соприкасается с результатами, полученными в рамках указанных дисциплин, поскольку мы вынуждены начинать с главного вопроса: *как вообще возможен философский анализ памяти?* Или, точнее: что представляет собой память *как особый «объект» для языка философии?* Решение именно этого вопроса будет нашим способом разыскания *единства* многочисленных форм и модусов памяти, что также значит: способом понимания (возможно, парадоксального) *бытия памяти* как меры присутствия и отсутствия, обретения и потери.

Оставляя без внимания вопрос о *прошлом*, как и возможность определения *настоящего* из прошлого, мы теряем из виду историю, в которой память выполняет роль не только фиксации изменений или сохранения преемственности, но и сама изменяется, приспособливаясь к новым формам распоряжения временем и пространством, способам производства и передачи знаний, принципам

организации общественной жизни, практикам коммуникации или заботы о себе<sup>2</sup>. Подобные изменения достаточно давно находится в центре внимания историков и социологов, культурологов, искусствоведов и медиафилософов, и мы можем отметить существенную близость многих из предложенных подходов с теми задачами, которые решает культурфилософский анализ памяти<sup>3</sup>. Все это подводит к необходимости ставить вопрос о памяти в ее истории, по крайней мере, в истории философской концептуализации памяти, преемственности подходов и разрывов в традиции истолкования. Хотя нельзя не отметить и важное отличие философской постановки проблемы от чисто исторической, поскольку память предстает для философа не как данность определенных практик, навыков, стилистических условностей и пр., а как вызов и *парадокс*, мера того, что может быть сказано о бытии и истине лишь при встрече с неизбежностью рассеяния и растворения бытия в множественности и отсутствии, истины – в мнимости и обмане.

Именно этим парадоксом определяется значение памяти в философии, отмеченное в начале, как традиционное и маргинальное, пограничное, если понимать под этим не случайность брошенного на память взгляда, а, как раз

---

<sup>2</sup> В прекрасной книге по истории исследований памяти *Marking the Mind: a history of memory* Курт Данцигер замечает, что современная психология совершенно безразлична к историческим исследованиям, в лучшем случае апеллирует к нейрофизиологическим основаниям памяти, но почти никогда – к культурным и социальным. Изобретение новых орудий, новых способов и стилей жизни является также изобретением и развитием новых навыков и специфических умений, и это значит «что индивидуальная память также оказывается субъектом исторического изменения. Относительная краткость человеческой истории, возможно, не позволяет говорить о значительном филогенетическом изменении, но из этого не следует, что человеческая память действует сейчас точно так же, как 5 000 лет назад». *Danziger, Kurt. Marking the Mind: a history of memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Р. 4. Историческое исследование, каким его видит Данцигер, должно быть внимательно к этим различиям в использовании памяти, но при этом не только воспроизводить порядок сменяющихся друг друга теорий, но и понимать, как изменяются «мнемонические ценности», которые направляют применение памяти и задают ориентиры для рефлексии над ней: «под концептуальным изменением я подразумеваю изменение в предпосылках, скрытых метафорах, ценностях, неотрелектированных практиках, имплицитных полаганиях, которые определяют форму развернутых теоретических моделей и интерпретаций эмпирических наблюдений». *Ibid.* Р. 16. История «памяти» не конституируется наподобие линейной прогрессии и «главная причина здесь состоит в том, что память появляется в огромном множестве теоретических и практических контекстов и, в зависимости от контекста, совершенно различные аспекты памяти принимаются каждый раз во внимания. Нет никакого единичного объекта референции, в отношении которого сходились бы все дискуссии». *Ibid.* Р. 15. В более общей форме проблема социальной истории памяти разрабатывалась французским психиатром и психологом П. Жане (см. его исследование: *Janet P. L'evolution de la memoire et de la notion du temps*. Paris, 1928), а также выдающимися представителями отечественной школы психологии Л. С. Выготским и А. Р. Лурия (См.: *Выготский Л.С., Лурия А.Р. Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок*. М.: Педагогика-Пресс, 1993).

<sup>3</sup> Примеры такого сближения будут даны в последней главе нашего исследования «Свидетельство забытого».

наоборот, – неизбежность обращения к тому, что задает границы языка мышления. По этой же причине мы говорим о памяти не столько, как о *предмете*, который бы конституировался в поле философского исследования, сколько – как об *объекте*, который всегда лишь отчасти улавливается и удерживается в границах языка, одновременно устанавливает и разрушает эти границы, позволяет принять необратимость парадокса, не снимая и не разрешая его. Память в философии – это проблемное поле, и речь идет о проблеме *языка* самой философии, поскольку объект, который бросает ей вызов, не подпадает (по крайней мере, полностью) под юрисдикцию бытия и истины, остается *иным*, то ли гостем, то ли чужаком, предпочитающим заходить с черного хода памяти, обращаться не прямо, а проговаривать себя в интимной близости воспоминания или отчужденной бессвязности забвения. Итак, настоящее исследование – это не исследование памяти как особого предмета, данного в первоначальном опыте или освоенном практиками обыденного языка. Такого рода исследования имеют полное право на существование, но нам представляется более интересным проследовать за теми парадоксами, формулировка или решение которых так или иначе связывались с обращением к памяти, а, лучше сказать, напрямую делегировались памяти как своего рода «естественной», а потому и разрешенной, форме парадокса.

*Парадокс памяти.* Чтобы пояснить суть такого подхода, напомним, что впервые память предстает философской проблемой в контексте эпистемологических парадоксов познания в диалогах Платона. Два софистических парадокса, парадокс Менона о невозможности познания и тезис Протагора о невозможности лжи, получают свое разрешение в концепции припоминания и в представлении памяти в виде записи, знаки которой могут быть ошибочно сопоставлены с новыми ощущениями. В первом случае суть парадокса состоит в том, что знание рождается из незнания, во втором – само знание оборачивается незнанием, причем в обоих случаях Платон вовсе не пытается дать ответ, как *логически* возможен переход из одной противоположности в другую, а

отсылает к *действию памяти*, в котором этот переход осуществляется *практически*, иначе говоря, Платон просто указывает на память как на неустранимую парадоксальность человеческого познания. В философии Платона определяется и магистральный способ истолкования парадокса памяти, сохраняющий свое значение вплоть до философии длительности Бергсона и современных нейрофизиологических концепций, и известный как проблема *отношения души и тела*.

Такому подходу, очевидно, противостоит позиция феноменологии, полагающей, что внимание к данностям переживания позволяет обойти поспешные концептуализации, следовательно, и парадоксы, возникающие внутри концептуальных систем. Действительно, феноменологически можно описать работу памяти как набор данностей протекания и смены чувственных впечатлений, их угасания и потери, удержания ушедшего в следе, возвращения в образе и пр. Достаточно полно это описание дано в анализе сознания времени Гуссерля, пусть выделенные им моменты в большинстве своем известны задолго до появления феноменологии. Но стоит заметить, что речь идет о весьма своеобразных «данностях» *прошлого*, в отношении которых язык описания неизбежно оказывается двусмысленным: он указывает на то, что исключает возможность указания, что проступает на границе своего отсутствия, мерцая и уклоняясь от света настоящего. Язык такого описания существенно метафоричен, поскольку лишь метафора и позволяет «указать» на переход границы настоящего и перенос смысла, соотносящий описание с отсутствующим прошлым. Собственно, слова о «переносе», «переходе», «границе», «мерцании», «угасании», «стирании» или «возвращении» и «восстановлении» – не более, чем метафоры, которые лучше или хуже пытаются описать процессы, определяемые как процессы памяти. Вот почему в истории мысли мы чаще находим не заботу о строгом описании, а поиск подходящей метафоры, начиная с восковой дощечки Платона или сравнения воспоминаний со снами и вплоть до близких к нам по времени компьютерных и сетевых моделей.

Задача описания разнообразных форм и модусов памяти тем самым не снята<sup>4</sup>, однако и само по себе это описание не упраздняет парадокса, а всего лишь приближается к нему посредством метафоры, да и заключение в скобки оппозиции тела и души или присутствия и отсутствия не избавляет от иных вариаций парадокса памяти, традиционно вписанных в саму структуру философской мысли. Речь идет о проблеме непосредственности и опосредования, репрезентации и различия репрезентаций в образе и знаке, об отношении естественного и искусственного, временного и вне- (или сверх-, мета-) временного. Эти вопросы неизбежно встают перед философом, и часто именно они заставляют обращать внимание на память, которая в этом случае оказывается закатом другом философии, в равной мере неверным, концептуально не проясненным, но неизменно притягательным и неустранимым. Более того, мы увидим, что работа с парадоксами философского языка через обращение к памяти оказывается весьма продуктивным в том, что касается выдвижения принципиально новых проблем и концептов, начиная с платоновской проблематики *мнения* и *лжи*, *призрака* и *образа*, аристотелевского умозаключения о *последовательности*, и, далее, продолжая вопросом о *суждениях* памяти, о *рефлексии* и *сознании*, *идентичности* субъекта, свидетельстве *первого лица* и пр.

Этим темам будет посвящена большая часть нашего исследования, но, чтобы прояснить их связь с центральным вопросом о возможности философского анализа памяти, стоит задержаться на том, что мы называем парадоксом памяти. Пробуждение забытого, удержание следа отсутствующего – эти свойства памяти позволили Платону найти ответ на вызов софистических апорий, а в конечном итоге – на вызов, брошенный парменидовским тезисом о неделимости и неподвижности бытия и немыслимости не-сущего. Элейская школа и ее наследники в лице софистов и философов из Мегары становятся источником большинства парадоксов античности, поскольку принцип тождества бытия и

---

<sup>4</sup> В качестве примера феноменологического исследования памяти, существенно дополнившего гуссерлевский анализ, укажем на работу Эдварда Кейси. См.: Casey, Edward S. *Remembering: a phenomenological study* (2nd edition), Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000.

мышления, устанавливая критерий истинности, ведет вместе с тем и к обнаружению бесчисленных отступлений от истины, противоречий и несоизмеримостей. В действительности, уже первые философские школы замечают, что любой принцип, мера измерения, оказывается так же и мерой несоизмеримости, во всяком случае, так можно понимать идею апейрона Анаксимандра или открытую пифагорейцем Гиппасом несоизмеримость сторон треугольника. Если определить парадокс как положение, из истинности которого следует его ложность, то очевидно, что любой принцип, который различает истину и ложь, представляется суждением, из которого следует как истина, так точно и ложь. В «Краткой истории парадокса» Рой Соренсен предлагает видеть в парадоксе разновидность традиционных языковых игр и загадок, наподобие вопроса Сфинкса, ответ на который находит Эдип<sup>5</sup>. Кажется, здесь нет никакой неразрешимости, поскольку метафорический код загадки предполагает расшифровку и однозначный ответ, но, так как речь идет о знании правил, определяющих жизнь человека, Эдип, опознавший их, больше не подчиняется их простоте и ясности: отныне он во власти неопределимого и непреодолимого произвола судьбы, иначе говоря, он только думает, что знает, не зная на самом деле ни о своем прошлом, ни о настоящем, ни будущем.

Вопрос распознается как форма незнания, и, чтобы ответить на него, необходимо соотнести неизвестное с известным, избегая ситуации Эдипа, когда именно тайное, скрытое, неизвестное оказывается мерой того, что мы знаем, обращая знание в обман. Парменидовский принцип тождества бытия и мышления устанавливает принципиальную соизмеримость всего существующего, как прежде воздух Анаксимена или вода Фалеса уравнивали небо и землю, жизнь и смерть, однако тем самым возможным становится обратное уравнение, как показали Протагор и Горгий, и тогда все, что известно, оказывается мнением, а все, что существует – небытием. Вот почему Платон не уклоняется от парадокса лжи и

---

<sup>5</sup> *Sorensen, Roy. A Brief History of the Paradox. Philosophy and the Labyrinths of the Mind. Oxford University Press, 2005. P. 3.*

небытия, наоборот, он признает его как собственную заботу памяти, присущую ей *меру несоизмеримого*, избыточного для бытия и, однако, преследующего его в качестве упущенного, забытого, прошедшего, но не завершенного. Итак, память приходит в философию вместе с признанием *ценности* парадокса как практическая вера в то, что встреча с чрезмерным, чужеродным не лишает язык философии права на истину, на оправданность проводимых в нем различий и устанавливаемых уравнений.

*Значение метафоры.* Язык определяет границу с миром, и если вещи, которые он именуется, или события, которые в нем описываются, можно, по-видимому, назвать внешней границей, то парадокс, удерживающий строгость различий перед угрозой несоизмеримого, абсурдного, является своего рода внутренней границей, или внутренним видением, языка. Подобное сравнение языка с границей, с внутренним и внешним видением, не более, чем метафора, однако, как мы знаем, метафора может подступиться к памяти гораздо ближе, чем прямое описание. Хосе Ортега-и-Гассет заметил, что метафора позволяет передвигаться от близкого к отдаленному, достигая самых дальних и неосвоенных рубежей мысли<sup>6</sup>, и хотя она не расширяет знание, но привносит новый взгляд, способный распознать в привычной картине мира незримую границу языка. Сходную мысль можно найти и у Дональда Дэвидсона, полагающего, что метафора не наделяет предмет новым значением, иначе большинство метафор стоило бы признать ложью или абсурдом, вместо этого метафора, «делая некоторое буквальное утверждение, заставляет нас увидеть один объект как бы в свете другого, что и влечет за собой прозрение»<sup>7</sup>. И если предложение представляется картиной происходящего<sup>8</sup>, именно метафора позволяет развеять эту иллюзию и всмотреться

<sup>6</sup> Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры. // Теория метафоры: Сборник. Общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. М.: Прогресс, 1990. С. 72.

<sup>7</sup> Дэвидсон Д. Что означают метафоры//Там же. С. 190.

<sup>8</sup> В «Философских исследованиях» Л. Витгенштейн пишет, что, хотя картина пленяет наш взгляд, это не картина мира, которую описывает язык, но – та, что *порождается* языком как иллюзия описания, скрывающая действительный способ существования языка. Витгенштейн Л. Философские работы / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 128.

в картину, которая уже не будет картиной языка<sup>9</sup>. Таким образом, используя метафору, мы не привносим новое значение, а лишь указываем на границу языка и, следовательно, на *возможность* новых значений. В этом смысле метафора предвосхищает философский парадокс, и нас не должен удивлять тот факт, что философский анализ памяти от Платона до Бергсона и Гуссерля неизменно полагается на метафору.

Поскольку в философии парадокс не снимается, а, напротив, служит указанием на необходимость *встречи* разнородного и несоизмеримого, он предстает своего рода философской метафорой, и сам нередко выражается посредством метафор. Здесь можно видеть отклонение от излюбленной философами непосредственности интуиции и однозначности суждений, однако стоит вспомнить, что и простое видение принципиально опосредовано, оно способно приблизиться к предмету лишь посредством другого предмета, видеть лишь через некую среду, на каком-то фоне, и именно поэтому оно не ограничивается данностью предмета, а проникает внутрь, включается в видимое, располагается в окружении того, что видит. Восприятие, по существу, и есть метафора, и потому мы видим различия и взаимные притяжения вещей, их скрытое присутствие и преломление в свойствах других вещей, переходим от внешних свойств к незримым внутренним качествам. Именно этот переход и делает столь значимой метафору в размышлении о памяти.

Граница языка, определяющая возможность исследования памяти, есть, собственно, граница непосредственности и опосредования, разрыва между первичной данностью и повторным появлением в качестве прошлого. Этой границе соответствует структурная двойственность самой метафоры. Юрий Михайлович Лотман обратил внимание на то, что один из элементов метафоры имеет словесную природу, тогда как другой отсылает, как правило, к зрительному опыту, и даже «в логических моделях метафор, создаваемых в целях учебных

---

<sup>9</sup> То, что мы видим благодаря метафоре, избыточно по отношению к языковому значению: «картина не нуждается ни в тысяче слов, ни в любом другом их количестве. Между картиной и словами невозможен эквивалентный обмен». Дэвидсон Д. Цит. соч. С. 190.



демонстраций недискретный образ (зрительный или акустический) составляет имплицитное посредствующее звено между двумя дискретными словесными компонентами»<sup>10</sup>. Это замечание можно считать уточнением (или же определенной вариацией) мысли Дэвидсона, поскольку столкновение логического и чувственного компонентов метафоры заставляют отступить от строгого определения значения метафоры, открывая возможность видения, возникающего одновременно внутри и вне языка, на самой границе явления и проговаривания чего бы то ни было, утраты и возможности удержания и возвращения утраченного.

Если теперь обратиться к метафорам памяти, то мы заметим, что в их структуре воспроизводится не только парадоксальное соединение логического и чувственного, души и тела. Приближая нас к скрытой от глаз работе памяти, они пытаются представить еще и некий объединяющий эту работу принцип, способ связи действий и эффектов памяти, ее средств и целей, действительных или хотя бы возможных. Мы знаем, что припоминание требует усилия и каждое такое усилие всегда уже вплетено в сеть культурных практик воспитания и дрессуры, а потому технические метафоры не только задают внешний образ для скрытого в душе процесса запоминания, но и подчеркивают тотальную искусственность любой мнемоники, первичность *искусства* если и не в отношении самой по себе способности памяти, то во всяком случае в отношении попыток ее наивного и непосредственного описания. Собственно, память столь важна и востребована социумом, столь необходимо ее присутствие в каждом действии и каждом человеческом свершении, что и метафорами наилучшими для ее описания и концептуализации признаются те, что позволяют увидеть ее через призму технических новинок, объединяющих общество единой сетью коммуникации, единой культурной программой действия, производства и сохранения смыслов. Иначе говоря, в структуре метафоры ее конкретный компонент сводится не просто к чувственной природе, но и к разнообразным телесным и культурным

---

<sup>10</sup> Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб.: «Искусство-СПб», 2000. С. 179.

практикам, а также техническим системам, зачастую очень сложным в технологическом отношении.

Здесь, впрочем, видится опасность метафоры, а потому и необходимость ограничения ее использования в исследовании памяти. В случае с техническими метафорами памяти эта опасность состоит в том, что процессы записи, передачи, воспроизведения информации восприниматься уже не как метафора, а как однозначное уподобление, точная модель процессов и «механизмов» памяти. В метафоре забывается именно то, что делает ее столь близкой самой памяти, а именно отраженный взгляд, связанный с переносом значения, с пониманием границы, разделяющей видимое и невидимое, то, что присутствует в прямом видении и то, что от него ускользает. Беспмятство метафоры наделяет ее элементы и ее структуру в целом буквальным значением, что, в точном соответствии с предупреждением Дэвидсона, превращает ее в ложное, если не сказать бессмысленное, суждение<sup>11</sup>. По этой причине, анализ метафор памяти может иметь для нас лишь подчиненное значение, в отличие от парадокса памяти, позволяющего увидеть подлинное место всей проблематики памяти в структуре философского знания.

*Метод и структура работы.* Поскольку мы говорим о границе языка философии, наш подход в целом можно назвать *критическим*, с той существенной оговоркой, что в отличие от кантовской критики, основанной на формальном единстве трансцендентальной апперцепции и морального закона, мы ограничиваемся тем, что строим анализ вокруг тех концептуальных структур, которые определяем, как формы парадоксов и апорий памяти. Мы ставим вопрос о *значимости* сохранения и воспроизведения прошлого, однако не предполагаем наличия какого-либо трансцендентального условия, позволяющего наделять значением прожитый опыт как *прошлый, сохраненный, восстановленный*.

---

<sup>11</sup> Замечательный пример такого обесмысливания метафоры приводит Курт Данцигер, показывая, как метафора письма, ставшая на короткий момент господствующей моделью в психологии в форме компьютерной аналогии, приводит в конце концов к осознанию «того, что компьютерная память есть своего рода контр-пример, показывающий, чем человеческая память в действительности не является». *Danziger, Kurt. Op. cit. P. 151.*

Критический подход не означает для нас анализ памяти как априорной структуры, будь то в формальном либо материальном смысле. Опыт утраты и завершения устанавливает границу субъективности, однако утрата возмещается не собственным усилием сознания, а опытом принципиально новой встречи, внутренним изменением субъекта, в котором устанавливается новая мера несоизмеримого. Внешние выражения ее известны по бесчисленному множеству социальных и индивидуальных правил мнемотехники, ориентации в пространстве и времени, передачи и систематизации знаний, но с философской точки зрения особый интерес представляет работа с парадоксами, которая как раз и позволяет двигаться вдоль самой границы субъективности и языка, отталкиваясь от принципов кантовского метода без необходимой для него трансцендентальной предпосылки.

Итак, речь не идет о некой способности памяти по образцу способности познания и желания, а лишь о языке философии, при этом не только в его внутренней логике, но и фактической истории. По этой причине мы будем следовать *правилам кантовской эстетики, аналитики и диалектики*, в той мере, в какой они предоставляют инструментарий для формального анализа феноменов внешнего и внутреннего чувства, различия определяющих и рефлектирующих суждений, а также систематического значения антиномий. Но, очевидно, что эти правила должны быть существенно дополнены и иными методологическими установками. К их числу мы отнесем:

*феноменологический анализ* сознания времени, памяти, тела (Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти, Э. Кейси),

*логический и лингвистический анализ языка*, прежде всего, таких фигур как суждение, парадокс, метафора, метонимия,

*дискурсивный анализ* М.Фуко, впервые примененного к исследованию наук о памяти философом и историком науки Я. Хакингом,

*принципы диалектики самосознания*, разработанные в немецкой классической философии после Канта и усвоенные различными направлениями

XX века от экзистенциализма до структурного психоанализа (М. Хайдеггер, А. Кожев, Ж.П. Сартр, Ж. Лакан).

Работа с материалом конкретных философских концепций памяти, задача выявления различных парадигм концептуализации памяти определили также обращение к стандартным методам

*историко-философского и герменевтического исследования текстов*

а также

*сравнительно-исторического и типологического* подходов к анализу и толкованию устойчивых и взаимосвязанных, а также изменчивых и конкурирующих друг с другом явлений и процессов культуры.

Мы постараемся отследить сквозные темы, определяющие историю трактовок памяти в европейской философии, формы преемственности и разрывов в этой истории, однако основное внимание будет уделяться тому, как изменяет проблематику памяти продвижение принципиально новых концептов знания и бытия, как уточняются *эти концепты* в применении к анализу памяти, иначе говоря, *что* изменяет в них самих вызов, брошенный им парадоксами памяти.

В поле нашего исследования можно выделить три взаимосвязанных структурных момента: во-первых, то, что стоит назвать ядром парадокса, наиболее устойчивой формой внутренней несоизмеримости, инаковости в строе языка; во-вторых, общий способ включения этого ядра в систему аналитических и объяснительных процедур; и, наконец, ту форму деятельности памяти, которая мыслится своего рода образцом, или инвариантом, всех иных ее проявлений, и потому может служить выражением как парадокса памяти, так и его практического «разрешения». Как мы покажем, в античной философии подобным полюсом внутренней несоизмеримости становится *бытие единичного* сущего, прежде всего, познающей души, обращенной к истине познания, но неизбежно отделенной от нее природой инаковости; эта двойственность ее позиции удерживается различением *припоминания* и *памяти*, активным и пассивным отношением к отсутствующему; соответственно, наиболее общей моделью

памяти служит *сохранение и узнавание образа* или порядка образов прошлого. Построение систем Нового времени связано с появлением фигуры субъекта как гаранта истинности этих систем, однако вместе с этим устанавливается и своего рода *граница субъекта* как зона антиномий и парадоксов; здесь парадокс присваивается специфической форме *суждений памяти*, тогда как в целом деятельность памяти мыслится по образцу знака, соединяющего случайную, эмпирическую форму означающего (представления, воспоминания, привычки) с универсальной природой означаемого (мыслящей субстанции, личности, монады, духа). В современной философии несоизмеримым бытию и истине оказывается уже сам *субъект*; и этой чрезмерности соответствует стремление быть больше самого себя, и в особенности – *желание помнить*, для которого единственным удовлетворением служит болезнь *воспоминания* и никогда не завершающегося *свидетельства забытого*.

В завершении скажем о структуре работы. Последовательность ее частей и глав целиком определяется исторической последовательностью философских концептуализаций памяти. Первая глава включает в себя разделы, посвященные Платону, Аристотелю и Августину, поскольку их идеи определяют едва ли не всю последующую европейскую философию памяти. Вторая глава следует разворачиванию проблемы памяти в рамках новоевропейской философии субъекта от Декарта и Локка до немецкой классики. В третьей главе показано, как изменяется понимание памяти в современной мысли вместе с отказом от построения философских систем и присвоением парадокса памяти самой структуре порождения смысла и производства различных форм субъективности.

Наша работа не претендует на то, чтобы исчерпать тему памяти в европейской мысли; за ее рамками остаются риторические, педагогические и медицинские работы античности, средневековые и ренессансные труды, так или иначе связанные с традицией *ars memoria*, ее магическими и герметическими интерпретациями, попытки объяснения эффектов памяти посредством разнообразных физиологических моделей, опыты строго психологического, а затем и психиатрического изучения памяти и т.д. Этим вопросам посвящено не

одно историческое исследование, зато совсем не просто найти исследование по истории философии памяти. Как представляется, причина этого – парадокс памяти, предполагающий, что даже историческое исследование должно быть в первую очередь ответом на фундаментальный вопрос: как вообще возможен анализ памяти средствами языка философии; иначе говоря, *как возможна сама философия памяти?*

## *Глава Первая*

### *Между речью и письмом: онтология памяти*

#### **1.1. Граница Тожественного и Иного**

##### 1.1.1. Вопрос о познании

Размышления Платона о памяти и ее роли в познании и воспитании встречаются во многих диалогах, при этом в трех из них – «Меноне», «Федоне» и «Федре» – представлена знаменитая концепция познания как припоминания, а еще в двух – в «Теэтете» и «Филебе» – память признается условием как истинных, так и ложных суждений. В этом отличии подходов нельзя не увидеть существенной перемены во взгляде, а поскольку в каждом случае речь идет о парадоксе познания (парадоксе исследования, парадоксе ложного мнения), стоит спросить о том, как эта перемена вплетается в ткань платоновской философии. Не являясь главной темой ни одного из названных диалогов, память заявляет о себе отнюдь не случайно, каждый раз напоминая о том, что мы подступаем к центральной (по крайней мере, в смысле формальной организации) точке диалога<sup>12</sup>, его внутренней цезуре, позволяющей заглянуть в существо поставленной собеседниками проблемы. Как мы покажем, этот «внутренний» взгляд, видение знания и бытия как бы изнутри парадокса познания, и есть определяющая черта памяти у Платона (и не только в перечисленных текстах),

---

<sup>12</sup> В «Меноне», пагинация которого начинается с 70 и заканчивается 100с, выдвижение и доказательство тезиса о знании как припоминании приходится на номера с 81b по 86b; в «Федоне» аргумент от припоминания приходится на номера с 72e по 78b, при том, что рамки диалога задаются номерами 57 и 118a; в «Федре» начало и конец, соответственно, 227 и 278с, о памяти говорится во второй речи Сократа во фрагменте 250a-256a; в «Теэтете» (142-210b) фрагмент с восковой дощечкой (191c-198d) сдвинут ближе к концу диалога; в «Филебе» похожий фрагмент, представляющий память как книгу (39a-c), образует практически точный центр диалога (11- 67b).

причина ее слабости и силы, повод для восхваления ее в одних диалогах и почти полного забвения в других.

В диалоге «Менон» Платон сталкивает два различных типа суждения: Менона интересует практический вопрос, можно ли научиться добродетели, тогда как Сократ считает, что вопрос неразрешим без исследования того, что есть сама добродетель. Практической задаче следования правильным образцам жизни противопоставляется вопрос о том, как узнать, что собой представляют эти самые образцы. Для Менона, знатного и уважаемого человека, не допустимо говорить так, будто он не знает, что есть добродетель, и даже соглашаясь с тем, что его определения добродетели никуда не годятся, он вовсе не желает признавать свое незнание и втягиваться в поиски лучшего определения, полагая, что поиск нового определения, то есть нового знания, по существу невозможен:

Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования? Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она – именно то, чего ты не знал? (80d, пер. С.А. Ошерова)

Аргумент Менона исключает возможность исследования (знающий не ищет, а ищущий не знает, а потому и не может узнать), однако с точки зрения Сократа в нем есть та же слабость, что и в предшествующих рассуждениях о добродетели: не определено само знание, а это значит, что сила меноновского парадокса не действенна без исследования того, что есть знание (что само по себе уже служит опровержением парадокса). Впрочем, возражение Сократа не опровергает посылок парадокса, поскольку, ссылаясь на «мужчин и женщин, умудренных в божественных делах», он утверждает, что душа человека бессмертна и в своих перерождениях уже познала все, что есть здесь и что есть в Аиде, а потому ей остается лишь припомнить некогда забытое: «ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, – люди называют это познанием (μάθησιν), – самому найти и все остальное, если только он будет мужествен и неутомим в поисках: ведь искать и познавать – это как раз и значит припоминать (ἀνάμνησις)» (81cd).



Итак, человек исследует не потому, что не знает, а как раз наоборот: его ведет знание, полученное им прежде, и нам остается лишь узнать, как соотносится с этим знанием то, чем мы располагаем в данный момент, будь это наше незнание или полу-знание, которое понимается как простое забвение.

В начале диалога Сократ замечает, что рассуждать о том, как научиться добродетели, не зная, что она есть, все равно, что «не зная, кто такой Менон, зная, красив ли он, богат ли, знатен ли или же совсем наоборот» (71b). Очевидно, что и богатство, и красота нам известны, и не представляет труда определить, что человек красив и богат, если мы видим, как его самого, так и окружающую его свиту рабов, но приписать все эти достоинства Менону мы сумеем не раньше, чем узнаем, кому принадлежит имя “Менон”, ибо известные нам имена и имена самих вещей могут не соответствовать друг другу<sup>13</sup>. Таким же образом, зная все, что есть на земле или под землей, мы не нуждаемся в исследовании самих вещей, как они есть, но нам необходимо искусство определения и нахождения подлинных имен, и именно в этом смысле стоит говорить о познании как припоминании. Иначе говоря, парадокс Менона не действителен для знания самого по себе, ибо оно всегда уже в наличии, но можно ли утверждать, что он не действителен для поиска правильных имен и определений, то есть собственно для припоминания? То, как проясняется смысл припоминания в знаменитом примере с удвоением площади квадрата, позволяет предположить, что Платон не только не разрешает в отношении припоминания меноновский парадокс, но наоборот подчеркивает неотъемлемую парадоксальность памяти, и, таким образом, как бы делегирует всю неразрешимость парадокса мгновенному свершению анамнесиса, позволяющему душе одновременно распознавать свое незнание и знание, ожидающее за завесой забвения.

Отсылая к словам жрецов и жриц, а также Пиндара и многих иных божественных поэтов (81b), Сократ придает учению об анамнесисе авторитет сложившейся традиции; представление о том, что «все в природе друг другу

---

<sup>13</sup> О путанице имен небесных и земных см. «Федр» (250e).

родственно (συγγενούς)», и познание одного ведет к припоминанию всего остального (81d), доносит отголосок орфических и пифагорейских учений; однако в контексте самой платоновской философии куда важнее тот факт, что вопрос о припоминании в «Меноне» намечает контур проблем, которые и дальше будут обсуждаться в связи с памятью и ее парадоксальной ролью в познании. Уже слова Сократа о знании того, кто такой Менон, достаточно показательны, поскольку, как мы догадываемся, за присутствием этого человека скрывается другое имя – учителя Менона, софиста Горгия. Очевидно, обучение у Горгия имеет в виду Сократ и в том случае, когда называет парадокс Менона доводом, который «под стать самым завзятым спорщикам» (80e). Софист, как будет сказано в одноименном диалоге, прячется в небытии, в отсутствии, в области призраков и множественных копий, а этим как раз и грешит Менон, когда берется определить существо добродетели: он превращает единство в множество (72a, 75a), выдает мнимость за истину (77e), ускользает от ответа, пустословя и определяя добродетель через справедливость, а справедливость в свою очередь через добродетель (80c). Стратегии софистов Сократ противопоставляет авторитет жрецов и поэтов, но в отличие от древних учений о переселении душ его тезис о знании как припоминании не столько обращает к поиску сакрального знания, сколько дает своего рода *знание о знании*, отмечая границу, на которой парадокс памяти оказывается узаконен, поскольку речь здесь идет о *границе истины и ее иного*: незнания, забвения, мнимости и отсутствия.

Если теперь мы перейдем к доказательству самого тезиса о припоминании, то увидим, что его сила сводится в большей мере не к аргументам и выводам, демонстрирующим возможность анамнесиса, но к очевидности самого акта узнавания, к изменению, происходящем в обучающемся в момент решения задачи. Ведь если познание есть припоминание, то и доказательство не может быть ни чем иным, как совершённым и предъявленным припоминанием (81e). Избранный Сократом путь – решение геометрической задачи мальчиком из челяди Менона – должен не только привести к знанию, которому раб никогда не обучался, но и подчеркнуть различие результата решения, то есть полученного

знания, и техники Сократа, провоцирующей к исследованию и выделяющей ответы, в которых припоминание предстает не просто обучением, но, собственно, – *пробуждением забытого*. В самом деле, мальчик-раб легко схватывает условия задачи, но также легко дает неверный ответ, предлагая построить квадрат с удвоенной площадью за счет простого удвоения сторон квадрата. Ошибка заключена в суждении, которое мнит, что описывает удвоенный квадрат, хотя в действительности его площадь в четыре раза превосходит площадь исходной фигуры. Уверенность в собственном знании приводит раба к противоречию и поскольку теперь он и сам *распознает это противоречие*, он впервые обретает достоверное знание, способен отличить ошибочное решение и тем самым приблизиться к верному ответу. Оценивая пройденный им путь, Сократ указывает Менону:

Замечаешь, Менон, до каких пор он дошел уже в припоминании? Сперва он, так же как теперь, не знал, как велика сторона восьмифунтового квадрата, но думал при этом, что знает, отвечал уверенно, так, словно знает, и ему даже в голову не приходила мысль о каком-нибудь затруднении. А сейчас он понимает, что это ему не под силу, и уж если не знает, то и думает, что не знает. (84a)

Противоречие, к которому Сократ подводит своего собеседника представляет пример сократического опровержения, эленхоса. Как характеризует его Ричард Робинсон, «эленхос заставляет невежд сменить ложную уверенность в том, что они знают, на понимание того, что они не знают»<sup>14</sup>. Собственно, почти вся предшествующая часть диалога и была последовательным опровержением различных определений добродетели, предложенных Меноном, и, однако, это опровержение, как признается Менон, лишь заколдовывает его и парализует как удар морского ската, но еще не дает знания. Избавляя от призрака знания, эленктика позволяет пересмотреть исходные предпосылки<sup>15</sup>, пробуждает любопытство и влечение к познанию, но сама по себе не определяет выбора пути,

<sup>14</sup> Robinson Richard. Plato's Earlier Dialectic. 2nd edition, Oxford: Clarendon Press, 1953. P. 53.

<sup>15</sup> Сэмюэль Скольников говорит об изменении «conceptual framework». Plato's *Parmenides*. Translated with introduction and commentary by Samuel Scolnicov. University of California Press, 2003. P. 8.

не указывает решения, иначе говоря, не является еще припоминанием<sup>16</sup>. В приведенном выше фрагменте Сократ говорит именно о припоминании, поскольку для него здесь важно не только противоречие и опровержение неправильного решения, но и *признание* собеседником своего незнания; не только изменение взгляда на предмет, но и *понимание этого изменения*, готовность разглядеть в изменении то, что уже установилось и выявилось в качестве его – изменения – предела. Таким образом, оцепенение, на которое жаловался Менон, именно в припоминании находит должное истолкование и продолжение:

Сократ. Что же, по-твоему, он, не зная, но думая, что знает, принялся бы искать или изучать это – до того, как запутался, и, поняв, что не знает, захотел узнать?

Менон. По-моему, нет, Сократ.

Сократ. Значит оцепенение ему на пользу?

Менон. Я думаю. (85с)

Именно с этого момента раб готов к тому, чтобы быть в поиске, готов сопоставлять и различать, примериваться и находить соразмерное, он может больше не плыть по течению своих мнений или пребывать в оцепенении, но и сам проверять и опровергать себя, отбирая лишь верные мнения, которые «живут в нем» и уже «зашевелились словно сны (ὄναρ)», и лишь от его упражнения в вопросах и ответах зависит, сможет ли он обменять эти мнения на «точные знания (ἀκριβῶς ἐπιστήσεται)» (85с). Вот почему отыскание решения становится лишь делом времени и точно расставленных сократовских вопросов, хотя все еще кажется, что подобные наводящие вопросы совсем не то же самое, что естественный ход воспоминания. Значит ли это, что вместо припоминания мы имеем дело с некой дидактической практикой, тем более, что в «Меноне» мы не находим никакой теории идей и связанной с ней истории о восхождении души к

---

<sup>16</sup> «Полагаю, что теория воспоминания вводится, не как прямой ответ на парадокс (эленктика берет на себя эту роль), но для объяснения определенных допущений, принимаемых в эленктическом ответе. Например, эленхос допускает, что в исследовании мы склонны отдавать предпочтение истинным положениям перед ложными. Платон считает, что эта удивительная склонность не может быть простым фактом, и требует для себя дополнительного объяснения, - наилучшим объяснением, по его мнению, является теория припоминания». *Fine Gail. Inquiry in the Meno// The Cambridge Companion to Plato. Richard Kraut. Cambridge University Press, 1992. P. 213.* Ср: «Эленхос является, следовательно, методом обучения, внедрения интеллектуального знания в другого человека. В действительности он, однако, не увеличивает знания, но только подготавливает для этого почву». Robinson Richard. Op. cit. P. 53.

знанию и забвении его в земном теле?<sup>17</sup> Сократ называет припоминанием тот момент, когда рабу удастся распознать собственное незнание и тем самым впервые различить возможность знания. Этот путь через метки различия и развилки вопросов позволяет заглядывать в иное и обращать от него взгляд к тождественному, признавая в нем то, что было известно не в каком-то легендарном, но давно прошедшем настоящем, которое можно было бы восстановить в памяти, а в непрерывно проходящем, никогда не настоящем течении сна, изначально забытом бывшем, до которого не существовало и самой памяти. Вот почему речь идет не о простом воспроизведении, требующем от ученика усердия и запоминания вопросов и найденных ответов, но о *научении самой памяти*, которое потому и требует мужества и неустойчивости, что знает всю опасность забвения и заблуждения.

Менону, очевидно, не достает мужества исследовать добродетель, и поэтому даже после демонстрации припоминания он предпочитает говорить не о сущности добродетели, но о том, можно ли ей обучиться. Это возвращение к исходному вопросу позволяет Сократу (со ссылкой на практику геометров) представить метод гипотез (86е-с), состоящий в том, чтобы определять достоинство предположения согласно истинности или ложности его следствий. Так, если добродетель есть знание, то ей можно научиться, а значит должны быть и учителя добродетели (и тогда остается определить, встречались ли нам такие учителя), а если она не есть знание, то не может быть примеров обучения добродетели и, соответственно, ее учителей, и тогда причина добродетели должна быть не в обучении, а в чем-то ином. В отличие от точного знания, к которому ведет припоминание в случае математической задачи, гипотеза – это всего лишь

---

<sup>17</sup> Такую точку зрения отстаивает М.Н. Вольф: «теория припоминания в «Меноне» - это не поиск того, что душа знала в мире идей, но утратила при переходе в феноменальный мир, а, оставляя в сторону красивые и загадочные мифологические образы, удобная и хорошо функционирующая дидактическая теория» Вольф М. Н. «Менон» и парадокс поиска: интерпретация метода познания. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Том 14. Вып. 3. СПб.: Изд-во РХГА, 2013. С. 58. Стоит заметить, что хотя в «Меноне» и отсутствуют определенные указания на теорию идей, совершенно очевидно, что определение Сократом очертаний как границы тела (76а) уже намечает переход к мышлению бестелесных форм, а поскольку Сократ противопоставляет его «эмпедокловскому» определению через истечения, можно видеть здесь готовый набросок знаменитого размышления о двух видах причин в «Федоне».

мнение, то есть припоминание, которое не направляется вопросами знающего и потому движется вслепую. Столкновение гипотез не может дать однозначного решения, однако, как мы видели на примере решения рабом геометрической задачи, припоминание – это не только обладание, но и сам путь к знанию, а значит и мнения могут руководствоваться неким еще не ясным припоминанием, и потому среди них могут быть те, что ближе к истине или, наоборот, дальше от нее:

Если кто-нибудь, зная дорогу в Лариссу, или куда угодно еще, пойдет сам и поведет других, то ведь он поведет их хорошо и правильно, не так ли?

Менон. Конечно

Сократ. Значит, поскольку у него есть о чем-либо правильное мнение (*ὀρθὴν δόξαν*), – а не знание, как у другого, – то он, догадываясь об истине, но не познав ее умом, будет вести себя не хуже, чем тот, кто познал. (97b)

Припоминание не сразу приводит к знанию, ведь и то, что служит припоминанию отправным пунктом – понимание собственного незнания – это всего лишь верное мнение, поскольку истинный объект (знание, которым обладает душа) остается здесь в тени мнимого (ошибки и незнания). Правильная догадка может привести в Лариссу, но как только мы достигнем цели и узнаем, что руководствовались правильным мнением, само мнение останется в прошлом, и мы будем обладать знанием. Мнения летучи: ложные рассыпаются от противоречий, но и правильные мнения не хотят долго оставаться при нас, ведь они не связаны ничем, помимо догадки. Чтобы превратить их в знания, необходимо их связать «суждением о причинах», и именно это суждение, как настаивает Сократ, есть припоминание (98a). Таким образом, припоминание являет собой одновременно догадку и знание, неустойчивость мнения и возможность установления необходимой связи с причиной. Грегори Властос комментирует слова Сократа так: правильное мнение становится знанием, если вскрыты его логические предпосылки, ««припомнить» нечто означает извлечь из

предпосылок»<sup>18</sup>. При таком прочтении припоминание сводится к аналитической процедуре, что в какой-то мере соответствует примеру с геометрической задачей, однако пример с дорогой в Лариссу устанавливает совершенно иную связь с причиной. Чтобы припомнить дорогу к какому-то месту, необходимо побывать в нем, и в этом случае речь идет не о нахождении правильных предпосылок, но об удержании связи с бывшим, скрытым за видимостью настоящего, о возможности пути и о различении пути и его конечной цели, а значит и о *различении памяти и знания*.

«Менон» дает повод для различных интерпретаций припоминания, и поэтому мы лишь зафиксируем тот факт, что Платон не предпринимает исследования добродетели по примеру успешного решения геометрической задачи. Для припоминания того, что есть добродетель, по-видимому, нужны иные образцы и иные учителя, чем Фемистокл, Аристид или Фукидит, не говоря уже о самом Меноне или его друге Аните. И поэтому до конца нерешенными остаются вопросы, может ли припоминание быть самым знанием или оно является иным обозначением логического обоснования или, наконец, представляет собой единичный путь души, который только подводит к забытой истине, чтобы бесследно раствориться в ее сиянии. Ответ на эти вопросы, как кажется, можно найти в диалогах «Федон» и «Федр», причем первый из них, посвященный последнему дню Сократа, содержит прямую отсылку к рассуждениям «Менона», но не столько воспроизводит их, сколько дает им новое развитие. Заслуживает внимания, что последняя беседа Сократа пересказывается Федоном по памяти, как будто в самом способе изложения Платон пытается провести различие между словами самого Сократа, сказанными перед лицом смерти, и воспоминанием его ученика способного пересказывать, но, возможно, не способного до конца понимать то, о чем говорил Сократ.

Введением к доказательству бессмертия в диалоге «Федон» служит рассуждение Сократа о том, что «о нас пекутся и заботятся (ἐπιμελουμένους) боги,

---

<sup>18</sup> Vlastos Gregory. Anamnesis in the Meno: Part One: The Data of the Theory. Dialogue-canadian Philosophical Review, vol. 4, no. 02, 1965. P. 153.

и потому мы, люди, – часть божественного достояния (κτῆμάτων τοῖς θεοῖς)» (62b, пер. С.П. Маркиша). Собственно, предметом этой заботы является душа, которую смерть освобождает от тела, в жизни же лучшим способом очищения души и приготовления к смерти является философия, которая учит «отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех частей, сосредотачиваться самой по себе и жить, насколько возможно, – и сейчас, и в будущем – наедине с собою, освободившись от тела как от оков» (67cd). Именно душа хранит память о том, что захоронено существованием в теле, а потому пробуждение памяти становится своего рода предъявлением и доказательством бессмертной природы души.

Первоначально Сократ описывает, как переходят друг в друга противоположности, так что сон сменяется пробуждением, жизнь переходит в смерть и снова возрождается из смерти. Картина пробуждения мертвых как раз и напоминает одному из собеседников Сократа – Кебету – о тезисе, что знание есть не что иное, как припоминание (72e). В «Меноне» Сократ ссылается на учения о бессмертии души, при этом предпринятая им демонстрация припоминания обладает собственной очевидностью; теперь уже сам этот тезис предлагается как довод в пользу бессмертия. Прежнее доказательство воспроизводится здесь всего в нескольких фразах (и, конечно же, с обыгрыванием ситуации забывания и припоминания самого доказательства):

– Но как это доказывается, Кебет? – вмешался Симмий. – Напомни мне, я что-то забыл.

– Лучшее доказательство, – сказал Кебет, – заключается в том, что, когда человека о чем-нибудь спрашивают, он сам может дать правильный ответ на любой вопрос – при условии, что вопрос задан правильно. Между тем, если бы у людей не было знания и верного понимания, они не могли бы отвечать верно. И кроме того, поставь человека перед чертежом или чем-нибудь еще в таком же роде – и ты с полнейшей ясностью убедишься, что так оно и есть. (73ab)

Знание (ἐπιστήμη) является припоминанием в том случае, когда «человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв иным каким-либо чувством, знает не только это, но примысливает еще нечто иное, принадлежащее к иному знанию» (73c). Так, влюбленный вспоминает о своем любимце, увидев плащ или лиру, или иную из принадлежащих ему вещей, или вспоминают о Кебете, когда видят его



друга Симмия. В схожем смысле в «Меноне» говорилось о родственности всего по природе и о вспоминании по одному всего остального. Различие, впрочем, может оказаться иной стороной подобия, и как мы узнавали в словах Менона голос отсутствующего Горгия, так же мы вспоминаем и о Симмии, когда имеем перед глазами его нарисованный образ. Примеры с лирой и плащом можно назвать ассоциацией по смежности, вариантом метонимии, при этом под сходством Платон едва ли подразумевает простую метафору, поскольку, очевидно, что Симмий совсем не так похож на свое изображение, как оно на Симмия, иначе говоря, подобие здесь подразумевает отношение образа к образцу, а потому в отношение сходства включено также и значимое различие схожих, не только припоминание образца по образу, но и знание припоминания как установления отношения уподобления и различия:

Видя равные между собой бревна, или камни, или еще что-нибудь, мы через них постигаем иное, отличное от них. Или же оно не кажется тебе иным, отличным? Тогда взгляни вот так: бывает, что равные камни или бревна хоть и не меняются нисколько, а все же одному человеку кажутся равными, а другому нет?

– Конечно, бывает.

– Ну, а равное само по себе – не случилось ли, чтобы оно казалось тебе неравным, т.е. чтобы равенство показалось тебе неравенством?

– Никогда, Сократ!

– Значит, это не одно и то же, – сказал Сократ, – равные вещи и само равенство.

– Никким образом, на мой взгляд.

– И однако же, знание о нем ты примысливаешь и извлекаешь как раз из этих равных вещей, как ни отличны они от самого равенства, верно? (74bc)

По-видимому, подобное соотносится с равным самим по себе как соотносится в «Меноне» правильное мнение и знание. Но теперь различие, которое в «Меноне» просто постулировалось, становится *особой формой знания*, а точнее – способом различения, с одной стороны, того, что побуждает к припоминанию, и, с другой, самого знания, которое припоминается. Сходное сопоставляется нами благодаря чувственному восприятию, при этом в подобных чувственных вещах не бывает подлинного равенства, и хотя фактически они служат отправной точкой

припоминания, по истине они лишь следуют за припоминанием, указывая на знание, которое предшествовало им и было действительным началом припоминания (75b). За многообразием чувственных вещей «Федон» определенно различает особую область идей, в связи с которой речь идет не только о равенстве, но и о прекрасном, добром, справедливом и священном самом по себе (75d). Этому новому шагу отвечает и уточнение терминологии: если в «Меноне» о знании, полученном в припоминании, могло быть сказано и *μάθημα* (81c7d2), и *ἐπιστήμη* (85c12, 85d6), то теперь Платон предпочитает говорить именно об *ἐπιστήμη*, связывая только с этим словом область чистого знания. Но что же представляет собой *припоминание ἐπιστήμη*? Различая как знание, так и мнение, припоминание не выдерживает никакой проверки на чистоту, поскольку вместе с вневременностью истины этот эпистемологический ход являет еще и закольцованное время, парадоксальным образом соединяющее в себе «до» и «после», предшествование и опоздание.

Парадоксальность припоминания наводит на мысль, что Платон в действительности говорит о двух различных видах памяти<sup>19</sup>. Только первый из них опосредован чувствами и по сути равен всему пути чувственного познания от первых опытов новорожденного к сравнению ощущений, обобщению и формированию концептов, охватывающих различные отношения чувственного мира. Второй вид порожден философской практикой «приготовления к смерти»; такое припоминание свободно от чувств и дает нам не знание образов либо концептов, но мгновенное усмотрение самих идей, соответствующее в «Государстве» выходу философа из пещеры. При том, что второй вид припоминания кажется совершенно независимым от первого, стоит учитывать, что забвение и потеря знания, по словам Платона, происходит в момент рождения в теле (75e), соответственно, не может быть и речи о припоминании, если возвращение к самим идеям вообще никак не связано с телом. По крайней мере, тело служит негативной предпосылкой припоминания, ведь оно влечет душу к

<sup>19</sup> Bedu-Addo J.T. Sense-experience and the Argument for Recollection in Plato's Phaedo. Phronesis, 1991. Vol. XXXVI|1. P. 30.

вещам, которые непрерывно изменяются и «от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная» (79c). Именно из этого блуждания исследование должно вернуть ее туда, «где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствия» (79d).

Припоминание представляет собой не только путь познания, но и определенную практику души, пребывающей наедине с собою, в стороне от многообразия чувственных соблазнов и искушений<sup>20</sup>. Освобождение от чувств – это удел философа, который открывает в своей душе знание неизменных сущностей, при этом очищение души достигается отнюдь не мгновенно, но является результатом длительных упражнений. Душа, как скажет Платон, требует заботы (ἐπιμέλεια) (107c); без практики в размышлении, без сосредоточенности на нечувственном души тяжелеют и не могут покинуть видимый мир, в котором скитаются как призраки (φαντάσματα) среди могил и надгробий (81cd). Таким образом, переход от чувственного припоминания к усмотрению чистых форм совпадает с превращением самой души из призрачного подобия в безвидную, собранную в себе сущность, не подверженную изменению или порче. Как и в меноновской демонстрации припоминания, решающим аргументом является изменение души, но теперь речь идет не об одном только мужестве познания, но также о решимости души в отношении себя, вроде той простой и спокойной решимости Сократа на смерть, которая сама по себе перевешивает все иные аргументы в пользу бессмертия. Это значит, что чувственное припоминание и припоминание самих идей могут быть разведены лишь относительно, потому что в конечном итоге они представляют две стороны парадоксальной природы памяти, определяющей форму существования души – как особой, единичной,

<sup>20</sup> Вероятно, Платон имеет в виду вполне определенную традицию внутренних практик, в которых припоминание должно было играть существенную роль, как об этом можно судить по практикам эллинистической эпохи. О роли припоминания в них см.: *Адо Пьер*. Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. С. 27, 32, 71, 75. О памяти и в частности о мнемотехнике как практике самонаблюдения и самоистолкования см.: *Фуко М.* О начале герменевтики себя. Логос # 2 (65), 2008. С. 76, 79-80.

сущности, безвидной в созерцании идей или рассеянной и изменчивой в восприятии чувственного мира.

Сократовское припоминание, очевидно, не стоит путать с воспоминанием, которое не только возвращает к прежнему знанию, но должно обладать чем-то вроде внутренней метки, указывающей на момент в прошлом, когда душа уже обладала этим знанием или, может быть, впервые усвоила его<sup>21</sup>. Воспоминание предполагает возможность рассказа более или менее связной истории, которая развертывается отдельно от самого рассказчика в завершенном и значимом самом по себе «прошлом». Однако для Платона интерес представляет вовсе не «прошлое», а вневременное, и потому припоминание, о котором он говорит, мыслится скорее по образцу не воспоминания, а узнавания, по поводу которого не всегда возможно с точностью сказать, когда мы видели это лицо или слышали это имя, или усвоили эти навыки и знания. Зачастую совершенно невозможно выделить эти знания в особый предмет рассказа о прошлом, потому что они уже стали частью знания души о самой себе, способом ее собирания и узнавания себя, а не разделения себя на прошлое и настоящее. Именно в таком смысле припоминание может быть формой существования души, ее способом познания *неизменности* вечных сущностей, но, как мы узнаем, этого совершенно недостаточно для доказательства бессмертия души. Как заключает Кебет, существование души до рождения доказано убедительно, но тем самым отнюдь не доказано, что и после смерти душа продолжит свое существование (87a). Припоминание не возвращает к определенному моменту прошлого, а определяет само настоящее, его знание о себе, по мерке прежнего знания, и именно поэтому оно ничего не знает о будущем. Уместно вспомнить миф, рассказанный Сократом в «Горгии», о том, что первоначально людям было дано предвидение будущего, и, зная час своей смерти, они являлись на суд, на котором определялась их

---

<sup>21</sup> Понятое по образцу воспоминания, платоновский анамнесис выглядит ложной памятью, потому что не может предъявить свидетельство своего отношения к прошлому, например, показать, что мы обладали знанием равенства не только в момент сравнения двух похожих бревен или камней, но и прежде, до рождения в тело. См.: *Эберт Теодор*. Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон». Пер. с нем. А. А. Россиуса. СПб.: Изд-во С-Петерб. ун-та, 2005. С. 103.

посмертная участь, в одеждах, указывающих на благородство и достойно прожитую жизнь, пряча под ней свои пороки и совершенные преступления. Чтобы восстановить справедливость, Зевс лишает их знания будущего и велит судить отныне не по одежде и не по внешнему облику тела, а по тем следам, которые «человек положил на душу каждым из своих занятий» (523с-524е). Именно память души определяет меру ответственности человека перед неизвестным ему часом расплаты, но хотя она собирает прошлое и настоящее в знании, которым каждый обладает о себе, это знание по существу остается мерой несоразмерного ей, потому что, всматриваясь в будущее, в страхе либо в спокойной уверенности, человек все же ничего не знает об ожидающем его приговоре.

Возражение Кебета вынуждает Сократа искать доказательство бессмертия души в рассуждении о причинах (96а-101е) и в отождествлении души с эйдосом жизни (105с-106е), и хотя в этом рассуждении Сократ больше не нуждается в помощи припоминания, очевидно, нерешенным остается один важный вопрос, который уже переносит нас к концепции бессмертия и памяти, известной нам по «Федру». Дэвид Босток пишет, что в «Федоне» нет доказательства личного бессмертия и более того нет никакого ясного понимания, что такое «я», то есть индивидуальная, личная душа в отличие от чистой мыслящей души философа, отделенной от тела и от всего, отмеченного печатью индивидуальности.

#### Фактически диалог

содержит два совершенно различных взгляда на жизнь после смерти. Один, в большей степени взгляд философа, и в применении к смерти философа он предполагает, что в смерти отпадут все те аспекты активности сознания, которые зависят от осознания тела, и в итоге бестелесная душа будет способна к чистому мышлению и более ни к чему. Другой, в большей мере религиозный взгляд, примененный к иным смертям, предполагает, что и вся в целом сознательная активность обычных людей сохранится в бестелесном состоянии<sup>22</sup>.

Эти два представления о бессмертии Платон примиряет благодаря мифу о загробной жизни, о суде и воздаянии, но остается вопрос, насколько

<sup>22</sup> Bostock David. *Plato's Phaedo*. Clarendon Press, 1986. P. 29.

разработанная им философская аргументация применима к той единичной форме души, о которой повествуется в мифе? Благодаря памяти душа сохраняет личную идентичность лишь отчасти, поскольку рождение разрушает непрерывность воспоминаний и нет оснований рассчитывать на сохранение воспоминаний в будущей жизни, поскольку душа обладает бессмертием лишь в той мере, в какой совпадает с самим эйдосом жизни. В этом месте стоит напомнить, что о какой-либо непрерывности в отношении памяти можно говорить лишь с учетом забвения, то есть как раз-таки прерывания, долгого или краткого, связности воспоминаний, и поэтому свидетельством индивидуальной идентичности является не припоминание определенных периодов прошлой жизни, а сама способность *соотнесения с себя с забытым*, иначе говоря, установление *себя* в качестве меры утраченного, что собственно и делает возможным исследование и познание. Таким образом, вопрос должен ставиться о бессмертии самой этой *меры единичного, формой* существования и способом *выявления* которой как раз и является припоминание.

Свой аргумент об идее жизни как причине бессмертия души Платон предваряет рассуждением о том, что помимо идей, составляющих неизменную противоположность друг другу (например, великое и малое, четное и нечетное), и вещей, которые могут приобщаться одновременно или поочередно к каждой из противоположностей (являясь большими в отношении меньших и меньшими в отношении больших), существует так же и то, что не является идеей, но сохраняет за собой имя лишь одной противоположности, поскольку исключает приобщение к другой, как, например, тройка, не являясь самой нечетностью, всегда остается нечетным числом, исключая приобщения к четности (103e-105a). В действительности, нам не нужно каждый раз говорить, что число нечетно в силу нечетности или четно в силу четности, но нам достаточно заметить, что кроме общей причины есть еще и единичная причина, то есть, собственно, *единица*, которая способна придать числу нечетность (105c). Такой же единичной причиной жизни в теле и является душа (105d). Речь, следовательно, идет не о неизменной сущности жизни, наподобие сущностей прекрасного, доброго, или

справедливого самих по себе, о которых Платон говорит как о предмете припоминания, эпистеме, но об особой вещи, идеальной и вместе с тем вовлеченной в порядок других вещей как единица вовлечена в построение всего числового ряда. В подобном смысле можно понимать слова из «Менона» о родстве всех вещей, которое делает возможным припоминание по одной известной вещи всего остального. Пусть память не доказывает бессмертия души, но именно она обнаруживает тот порядок единичного, в котором каждая душа есть некое «достояние божества» и потому обладает правом быть причиной жизни в самой себе, быть началом движения, или вечнодвижущимся (ἀείκινητον), как о ней будет сказано во второй сократовской речи в «Федре».

Как и «Федон», «Федр» начинается с припоминания, настраивающего на то, что речь пойдет о вещах прошлых, а значит и неявных, скрытых от обычного взгляда. Мы видим, что Сократ вопреки своему обыкновению покидает Афины, как бы предваряя тем самым иное путешествие, неистовое движение вне себя, которого потребует от него речь о божественном Эроте. Роща и источник, где Сократ располагается с Федром и вспоминает о похищении Бореем юной Орифии, – все это по существу место памяти, которое находится за пределами привычной жизни и тем самым открывает душу самого Сократа особого рода, ораторскому, восхищению<sup>23</sup>. Греческое μέμνηται «я помню» имеет тот же корень, что и μένος «сила», и не случайно в поэмах Гомера память может пониматься как божественное участие в человеческих делах, как знание прорицателей и умудренных старцев, готовых дать наставление владыке или герою<sup>24</sup>. И хотя речь Лисия и вторящая ей речь Сократа являются лишь слабым отражением и искажением этой силы, совершенно иначе обстоит дело со второй речью Сократа,

<sup>23</sup> Уход из шумного города в тихое место, в котором человек обращен к себе и потому открыт собственной памяти, представляет собой искусный прием мнемоники, уместный именно в диалоге об ораторском искусстве. Впрочем, как показывает Юрий Михайлович Лотман, оратор должен тонко ощущать и культурный контекст, а потому уход Сократа за городскую стену должен «продемонстрировать читателям связь урочищ, рощ, холмов и водных источников с воплощенной в мифах коллективной памятью». *Лотман Ю. М.* Семиосфера. С.-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000. С. 370.

<sup>24</sup> *Болак Жан.* Пам'ять/Забуття// Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Т. I. Під керівництвом Барбари Кассен. Київ: Дух і літера, 2009. С. 352.

которая начинается с похвалы неистовству (244a-245b), представляя саму память как неотъемлемую часть эротической одержимости и неистовства.

Неистовство души не только в божественной силе, которая овладевает ею, но и в ней самой, поскольку она бессмертна и близка богам. Сократ полагает в основу своей второй речи доказательство бессмертия (245c-e), которое можно считать продолжением аргументов сократовского последнего дня, своего рода доказательством *post mortem*: душа есть начало собственного движения, причина жизни в себе, и поэтому она есть то, что движет, и то, что приводится в движение, непрерывно рождается в одном и умирает в другом, действует и подчиняется, возрождая забытое и забывая порожденное. Поскольку движение души не зависит от внешней причины, оно не останавливается, а продолжает свое существование вечно, но поскольку душа движет себя, она также и подвижна собой, и подчиняется себе, и почти так же сильна и активна, сколь пассивна и слаба, способна как собираться в себе, так и рассеиваться во внешнем, поддаваясь искушению тела. Доказательство бессмертия завершается знаменитым уподоблением души крылатой парной упряжке, управляемой возничим: она следует движению небес и богов, и на самой вершине небесного свода ей открывается занебесная область – подлинная пища уму и знанию, но слабость человеческих душ такова, что им не совладать с собственным движением, не справиться с норовом коней, один из которых дик и не воспитан и предпочитает чувственные удовольствия блаженству знания, так что душа рывками движется то вниз, то вверх, нарушая общий строй, и вслед за ней другие души также «носятся по кругу в глубине, топчут друг друга, напирают, пытаются опередить одна другую» (248a, пер. А.Н. Егунова). В результат многие калечатся и ломают крылья, им все труднее видеть поле истины, а без этого видения они неизбежно исполняются забвения и зла, и, отяжелев, теряют крылья и валятся на землю (248c-d).

Очевидно, что душа, подчиняясь космическому порядку движения, не нуждается в памяти, и если у нас есть повод говорить о памяти души, то лишь в отношении ее позиции в строе других душ, поскольку лишь это место в строю



позволяет ей удерживать свое равенство с другими и отличие от других, быть отображением истины и в самом знании истины отличаться от нее, хранить ее образ в себе от одного кругооборота к другому, а после падения – от перерождения к перерождению. Этот порядок движения связан с временной природой космоса, а это значит, что даже на вершине созерцания занебесной области время вносит необратимое различие, мера которого и есть не что иное, как память. Об истоке воспоминаний некогда виденного мы узнаем следующее:

Припомнить то, что там, на основании того, что есть здесь, нелегко любой душе: одни лишь короткое время (*βραχύως*) созерцали тогда то, что там; другие, упав сюда, обратились под чужим воздействием к неправде и на свое несчастье забыли все священное, виденное раньше. Мало остается таких душ, у которых достаточно сильна память. (250a)

*Βραχύως* значит *кратко, недолго*; другое значение этого наречия – *редко, иногда*, что также соответствует смыслу сократовской речи, поскольку в круговращении небес возможность на короткое время увидеть занебесное случается лишь в определенной точке цикла, и именно эта редкая и ограниченная возможность определяет то, каким образом душа усваивает истину и каким образом она теперь не только знает, но и помнит. Проблема познания, поставленная в «Меноне», как мы видели, не решается, а лишь делегируется парадоксальной стихии памяти. В этом смысле любопытен факт, на который обращает внимание Эберт<sup>25</sup>: в «Федоне» Сократ иногда говорит о припоминании того, что люди *познали* когда-то прежде (75c), что, очевидно, исключает решение парадокса познания с опорой на учение об анамнесисе. Но если само созерцание идей, как показано в «Федре», уже является по сути некоторым временным процессом, а потому – одновременно – забвением и припоминанием увиденного, то мы во всяком случае получаем ту форму припоминания познания, при которой парадокс памяти оказывается максимально приближен к тому, чтобы стать

---

<sup>25</sup> «Парадоксальна здесь характеристика приобретенного до рождения знания как чего-то некогда ранее нами познанного. Ведь вся соль метафизического припоминания в том и состоит, что познание с его помощью можно интерпретировать как воспоминание (срв. 72e5, 75e5-7, 76a6-7). Но стоит только титулом познания наградить само приобретение знания до рождения, как мы чувствуем угрозу дурной бесконечности: а не было ли это познание припоминанием чего-то, что было познано - то есть припомнено - еще прежде, а это последнее, в свою очередь, еще ранее того познанного, и так далее ... ?». *Эберт Теодор*. Цит. соч. С. 111.

действительным образом истины, способом знания, доступным единичной душе. Иначе говоря, различие знания и припоминания, засвидетельствованное так же и несостоятельностью аргумента от припоминания в «Федоне», получает здесь свое полное обоснование: знание припоминается благодаря тому, что *сама память* и есть обусловленный временем *образ* истины, мера неизбежного отступления от нее в самом ее созерцании. Вот почему забвение не просто отделяет душу от знания, но прежде всего лишает ее понимания себя, своего истинного образа, заставляет искать этот образ в чувственном мире, до предела обостряя чувства и превращая каждое из них в ощущение утраты, в мучительное переживание томления и тоски, *πόθος* (250с), влечение к некогда изведанному блаженству. В этом влечении уже зарождается страсть и неистовство любви, которая есть также желание вспомнить себя в другом, словно в зеркале увидеть себя в лице любимого (255d).

Сила Эроса влечет душу к оставленному ею берегу вечности, но слабость и непостоянство души таковы, что лишь в общении с другими душами, в опоре на друзей и возлюбленных, душа сохраняет свою окрыленность. Не случайно, память питается прежде всего речами («Менон»), запоминает речи близких людей («Федон»), бывает восхищена в речи божеством (вторая речь Сократа в «Федре»). В речи память обретает собранность, а потому и ораторская речь, как полагает Сократ, должна быть составлена словно живое существо, чтобы части ее подходили друг к другу и соответствовали всему целому (264с). Очевидно, что обсуждение ораторского искусства, которым завершается «Федр», также не может обойти стороной память, но вопрос здесь ставится не о лучшем запоминании речей (ведь правильная речь обращена к самой сути памяти), но об их записи и о природе письма. В рассказанном Сократом мифе египетский бог Тевт нахваливает письмо как средство для мудрости и памяти, на что царь Тамус дает достаточно резкую отповедь:

ты, отец письмен, из любви к ним придал им прямо противоположное значение. В души научившихся им они вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения (*μνήμης ἀμελητησία*) память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам

(ἀλλοτρίων τύπων), а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания (υπόμνησεως). Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых. (275ab)

Письмо вселяет в душу праздность и невнимание, ἀμελετησία, отвлекая от заботы о душе, ἐπιμέλεια, о которой в «Федоне» говорилось как об очищении души, освобождении от чувств и приготовлении к бессмертию. Письмо не забывает, но и не служит памяти, представляя собой не восходящий к знанию *анамнесис*, а нисходящий *гипомнесис*, простое напоминание, которое держится не мудростью, а ее пустым отражением, не речью, а всего лишь отголоском. Анализируя это место у Платона, Жак Деррида показывает, что письмо противопоставляется памяти как мнимость истине, поскольку

движение *aletheia* от начала и до конца является развертыванием *тпете*. Развертыванием живой памяти, памяти как психической жизни, представляющей самой себе. Силы *Леты* расширяют одновременно регионы смерти, не-истины, не-знания. Вот почему письмо – по крайней мере, поскольку оно делает «души забывчивыми» – поворачивает нас в сторону неодушевленного, в сторону не-знания<sup>26</sup>.

Письмо является *фармаконом*, снадобьем, которое и помогает, и отравляет, восполняет недостаток памяти и одновременно лишает душу чистоты присутствия в себе, изымает из ее знания истину. Такими внешними знаками и эмблемами знания, цитатами, генеалогиями, мнемотехниками, одним словом, не памятью, а «мемуарами»<sup>27</sup>, привыкли заниматься софисты, но подлинная речь памяти не должна полагаться на подпорки письма, более того, как полагает Деррида, мечтой Платона является вообще «память без знака»<sup>28</sup>, непосредственное присутствие души при истине.

Разделение анамнесиса и гипомнесиса дает повод для такой интерпретации, но неверно думать, что Платон исключает полностью использование письма,

<sup>26</sup> Деррида Ж. Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. С. 130.

<sup>27</sup> Там же. С. 132.

<sup>28</sup> Там же. С. 136.

поскольку он вполне допускает запись для себя, то есть, собственно, – на память (276d), ведь в этом случае записанное представляется не внешним знанием, а внутренним совершением и накоплением души<sup>29</sup>. Да и полное присутствие при истине исключено для памяти, раз уж она возникает во временном зазоре, который неизбежно отделяет душу от совершенного знания. Нужно отметить наперед и тот факт, что Платон не только не исключает из памяти знаки, но, напротив, в «Теэтете» и «Филебе», толкует память как способ записи внешних впечатлений. Здесь, впрочем, есть важный нюанс, который, возможно, объясняет платоновскую критику письма. В «Федре» речь идет о доверии к внешним знакам, *ἄλλοτρίων τύπων*, и хотя слово *τύπος* означает в этом месте просто *знак, отпечаток*, необходимо помнить, что в списке его значений есть и такие, как *форма, образец, тип*. В приведенном фрагменте эти значения позволяют подчеркнуть тот факт, что отпечаток делается не в расчете на собственное знание и, скажем так, *качество* самой души, но привносится внешним образом, по чужому образцу. В «Теэтете» отпечаток на восковой дощечке памяти будет назван *ἐκμαυεῖον*, что переводится как *оттиск*, и означает не только оставленный печатью знак, но и то, как этот знак изменяет форму материала, выявляя его качество, его чистоту, глубину, пластичность. Очевидно, как и всякое лекарство, письмо вредит одним, но приходится впору другим, и поэтому главный недостаток письма состоит в том, что оно не знает, с кем ему должно говорить, а с кем молчать, кто способен воспринимать только внешние знаки, а кто готов возвращать в себе способность к познанию (275e-276b)<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> «Современные интерпретаторы видят в критике *hypomnēmata* в «Федре» критику письма как материального основания памяти. Но по сути *hypomnēmata* имеет совершенно конкретное значение: это тетрадь, записная книжка. Как раз во времена Платона данный тип записной книжки начинает широко применяться для личных и административных нужд. Эта новая технология была столь же революционной, как сегодня – проникновение компьютеров в частную жизнь». Фуко М. О генеалогии этики: обзор текущей работы. Логос # 2 (65), 2008. С. 151.

<sup>30</sup> Положение о том, что платоновская философия представляет собой победу новой письменной культуры над поэтической памятью традиционной устной культуры, лежит в основе знаменитой работы Эрика Хэвлока «Preface to Plato». См., например, главу XI. *Psyche or the separation of the knower from the known: Havelock Eric A. Preface to Plato*. Harvard University Press, 1963. Pp. 197-214. Возможно, Платон отделяет свою собственную писательскую деятельность от того, что считает злоупотреблением письмом, и видит союзника для своей сдержанной оценки письма в египетской традиции, где письмо остается делом узкого круга образованных людей, но в одном существенном отношении Платон гораздо ближе греческой традиции письма, чем египетской: как указывает Ян Ассман, в Египте, и в целом на Востоке, профессиональная замкнутость письма делает его невосприимчивой к речевой практике и, напротив, именно у греков письмо, как нигде больше, становится выражением живой речи, и,

### 1.1.2. Мера иного

В самом начале «Теэтета» мы узнаём, что диалог представляет собой не только воспоминание давней беседы Сократа, Теэтета и Феодора, но и своеобразную ее реконструкцию, закреплённую с помощью записи «на память». Эвклид, повстречавшись с Терпсионом, рассказывает, что ходил в гавань встречать корабль, на котором доставили раненого Теэтета, а затем вспоминает о беседе Теэтета с Сократом, записанной им некогда со слов философа. Поскольку память подводит Эвклида, и ему не удастся сразу же запомнить и записать услышанный рассказ, он вынужден уточнять у Сократа детали беседы и дополнять свою запись (142a-143c). В этой игре памяти и записи, которая пытается удержать знание, представленное в образе Сократа, намечается новый путь интерпретации памяти, заметно разнящийся с прежним учением об анамнесисе. В начале этой незапамятной беседы Сократ сообщает об унаследованном от матери искусстве майевтики, помогающем освободить от бремени ложных либо истинных мнений души собеседников. Это искусство правильных вопросов, очевидно, есть тот же самый метод эленхоса, который в «Меноне» позволил отыскать путь к забытому знанию, но в «Теэтете» эленхос больше не связан с припоминанием, по крайней мере, сам Сократ говорит теперь просто о способности души к познанию, тогда как о памяти речь заходит в контексте совершенно иного вопроса, а именно вопроса о ложных мнениях.

Концепция анамнесиса позволяла разрешить парадокс перехода от незнания к знанию, при этом решение состояло в том, что в действительности нет совершенного незнания, есть лишь обманчивое незнание забвения, готовое пробудиться к припоминанию или же скатиться к еще большему невежеству и забвению. Парадоксальным образом сама память, которая гарантировала возможность знания, оборачивалась так же и препятствием для него, поскольку именно в памяти и совершалось изначальное отступление от прямого усмотрения

---

следовательно, возможностью индивидуального обращения и обучения, непосредственной записи знания в душе. См.: Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 289-293.

истины. Возможно, по этой самой причине в «Теэтете» память исключается из рассуждения о знании, зато теперь она оказывается условием уже не мнимого, а вполне реального незнания, в той мере, в какой реальным может быть сама мнимость и небытие чего бы то ни было. Согласно исходной гипотезе Теэтета, знание есть ощущение и, очевидно, это положение представляет собой полную противоположность описанной в «Федре» картины истинного созерцания, поскольку ощущения дают непосредственное прикосновение лишь к такому существу, которое на проверку оказывается миражом непрерывного потока изменений, становления. Ощущение не только не наделяет нас знанием, но не может объяснить даже то знание, которым мы располагаем о чувственном мире, потому что, закрывая глаза, мы уже не видим вещи, но все еще помним о них, то есть все еще знаем, не нуждаясь при этом в ощущении (165b). Этот аргумент не является решающим в споре о знании как ощущении, но он интересен хотя бы тем, что Платон больше не находит в припоминании привилегированного доступа к знанию, более того, память здесь хранит лишь следы чувственных впечатлений, хотя, как мы понимаем, именно для чувственных впечатлений их удержание в памяти значит не меньше, чем само по себе убегающее и мимолетное ощущение.

Подобное понимание получает дальнейшее развитие в сравнении памяти с восковой дощечкой, причем поводом для него становится новая гипотеза, уравнивающая знание с правильным мнением. Сократ показывает, что в этом случае мы попадаем в тупик, не имея возможности определить, что есть ложное мнение, ведь оно было бы равносильно ложному знанию, то есть совершенной бессмыслице. Ошибаться значит мыслить от имени знания и при этом не знать того, о чем мыслишь, и не знать даже того, что чего-то не знаешь, а все это противоречит самой идее знания. Впрочем, из «Менона» мы знаем, что кроме знания и незнания возможны различные промежуточные позиции: например, признанию своего незнания может вполне предшествовать ложная убежденность в собственном знании. Одно может выдавать себя за другое, и это происходит не тогда, когда каждое точно определено или же, наоборот, когда и то, и другое неизвестны; так бывает, когда одному или другому не хватает полной

определенности, когда, скажем, вещь пропала из поля зрения и приходится обращаться не к ней самой, а к помощи памяти. Приступая к рассмотрению памяти, Сократ мельком касается меноновской проблемы познания, однако мы сразу же замечаем, что вместо прежнего припоминания сущностей и причин память занята теперь исключительно регистрацией чувственных впечатлений:

Смотри же, дело ли говорю. Может ли тот, кто прежде чего-то не знал, научиться этому впоследствии?

Теэтет. Конечно, может.

Сократ. А затем и другому, и третьему?

Теэтет. Почему бы и нет?

Сократ. Так вот, чтобы понять меня, вообрази, что в наших душах есть восковая дощечка (ἐκκαγεῖον); у кого-то побольше, у кого-то поменьше, у одного – из более чистого воска, у другого – из более грязного или из более жесткого, а у некоторых он помягче, но есть у кого и в меру.

Теэтет. Вообразил.

Сократ. Скажем теперь, что это дар матери муз, Мнемосины, и, подкладывая его под наши ощущения и мысли, мы делаем в нем отпечаток (ἀποτυπώσθαι) того, что хотим запомнить из виденного, слышанного или самими нами придуманного, как бы оставляя на нем отпечатки перстней (ἐνσημαίνομενους). И то, что застывает в этом воске (ἐκκαγῆ), мы помним и знаем, пока сохраняется изображение этого, когда же оно стирается или нет уже места для новых отпечатков (ἐκκαγῆναι), тогда мы забываем и больше уже не знаем. (191c-e, пер. Т.В. Васильевой)

Отпечатки на воске служат знаками (σημεῖα) впечатлений, но когда впечатления отсутствуют или недостаточно отчетливы (193c), или память удерживает их размытыми и спутанными друг с другом (194e-195a), легко может возникнуть ошибка, состоящая в том, что знаки будут соотнесены не с теми впечатлениями. Мы видим, что разум вводится в заблуждение памятью, но ошибка при этом оказывается делом не знания и даже не самой памяти, а следствием соединения разнородных элементов – впечатлений и знаков, событий телесного мира и представленных метафорой восковой дощечки качеств познающей души. По сути, мы возвращаемся к вопросу об отношении имен и вещей, заявленной в «Меноне» и «Федре», но в новой редакции, поскольку память теперь отправляет не к прошлым

жизням, а к предшествующему чувственному опыту. Сопоставление новых впечатлений и знаков памяти соответствует прежнему сопоставлению земных имен и забытых сущностей, а ошибка обращенной к чувствам памяти соответствует незнанию забывшей себя души; различие состоит в том, что в памяти есть только знаки «ощущений и мыслей», и в ней больше нет места для идей и их имен. Это становится еще очевиднее во втором сравнении, которое предлагает Сократ, чтобы объяснить ошибку в вычислении. Подобная ошибка возникает не из сопоставления памятных знаков и ощущений, а из сопоставления знаний, которыми мы обладаем, но не держим их постоянно в уме, а вызываем по мере необходимости. Если представить душу как своего рода клетку, в которую новые знания запускаются как голуби, то ошибка возникает, когда мы промахиваемся и выхватываем из стаи вместо нужного голубя того, который попадется первым (197e-199b). Хотя Сократ в конечном итоге признает подобное объяснение никуда не годным, для нас важен тот момент, который не подвергается ни сомнению, ни последующему опровержению: по словам Сократа, в детстве клетка знания пуста (197e), и это значит, что сколь бы открытой познанию ни была душа, никакими прирожденными знаниями она не обладает, а поиск и получение нового знания не является припоминанием.

В последних словах диалога Сократ подводит итог упражнению в майевтике:

Итак, если ты соберешься родить что-то другое, Теэтет, и это случится, то после сегодняшнего упражнения плоды твои будут лучше; если же ты окажешься пуст, то меньше будешь в тягость окружающим, будешь кротким и рассудительным и не станешь считать, что знаешь то, чего ты не знаешь. (210c)

При всем внешнем сходстве с опытом припоминания из «Менона», майевтика лишь очищает душу, придает ей рассудительность, но отнюдь не претендует на поиск спрятанных в ней идей. Продолжением «Теэтета» является диалог «Софист», и, возможно, нам стоит поискать именно в нем ответ на вопрос, почему Платон вдруг отказывается от припоминания, или, во всяком случае, предпочитает о нем не напоминать. Помимо охоты на неуловимого софиста, предметом исследования «Софиста» является, собственно, чистое знание,



представленное в знаменитой диалектике пяти категорий. Чтобы раскрыть это новое учение, Платон прибегает к фигуре Чужеземца, которого Феодор, по словам Сократа, приводит на встречу как «некоего бога» (216a)<sup>31</sup>. Действительно, искусство самого Сократа – это искусство незнания, оно целиком принадлежит земной мудрости, и может лишь смиренно ожидать некоего бога или вестника богов, способного приобщить к подлинному знанию. При том, что последние слова «Теэтета» обещают новую встречу тех же участников и тем самым перебрасывают мост к «Софисту», явление Чужеземца все же разрушает формальное единство двух диалогов, ведь, как мы помним, «Теэтет» записан Эвклидом, и чтение его навеяно встречей с раненым Теэтетом и воспоминанием о Сократе. Таким образом, переход к «Софисту» совершается как бы вне записи, а тем самым и вне памяти, как если бы возможности припоминания были исчерпаны поисками первого дня, и на смену им должно было прийти чистое и беспримесное знание.

Этот разрыв припоминания и знания на уровне повествовательной рамки диалога является усилением похожего приема, использованного в «Пармениде». Как известно, этот диалог начинается с истории пересказов некогда состоявшейся беседы Сократа, Зенона и Парменида. Саму беседу со слов присутствовавшего при ней Пифодора запоминает наизусть и пересказывает Антифонт, а его пересказ в свою очередь доходит до читателя в пересказе Кефала (126a-127a). Такое вступление должно убедить нас в аутентичности события, но при этом совершенно очевидно, что запоминание наизусть и воспроизведение по памяти не имеют ничего общего с самой беседой и тем сложнейшим исследованием, которое

---

<sup>31</sup> «Блонделл обращает внимание на то, что Сократ и Феодор говорят здесь о Чужеземце как о третьем лице, Сократ его не приветствует, его не представляют по имени, в разговор он вступает только после того, как Феодор и Сократ обменялись своим мнением о нём, и Сократ задал ему вопрос. Всё это подчеркивает странность Чужеземца, его «нездешность». *Протопопова И.* Сократ и тень (к драматической интерпретации «Софиста»). Платоновский сборник I. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии (Том 14, 2013). Москва – Санкт-Петербург, РГГУ-РХГА, 2013. С. 376. О Чужеземце, «если принимать чтение некоторых рукописей, сказано, что он ётеров, иной. Чужеземец действительно оказывается иным по отношению к Гераклиту, Эмпедоклу, Пармениду, атомистам, элеатам, мегарцам, «людям земли», «друзьям идей», софистам и самому Сократу. Его нельзя отождествить ни с одной философской школой, хотя он может воспроизвести аргументы любой из них. Чужеземца с самого начала диалога представляют и как бога, и как философа — причём и тот, и другой вынуждены всё время находиться в обличьях «из-за невежества» остальных (они ослеплены сиянием мест, где пребывают боги и философы)». Там же. С. 401.

предпринимается Парменидом в отношении одного и иного. Вступление к диалогу соединяется с диалектикой одного и иного посредством критической части, в которой сначала Сократом излагается некая теория идей (129a-e), а затем приводятся аргументы Парменида, которые не оставляют от этой теории камня на камне (130b-135c). При этом набросанная в общих чертах теория Сократа звучит вполне в духе рассуждений из «Федона», связанных, как мы помним, с концепцией анамнесиса. Припоминание позволяет нам обращаться к предшествующему знанию, но, как следует из критики Парменида, такое познание самих по себе идей в каждом своем усилии остается отделенным от чистого знания; иначе говоря, отделение чистых сущностей от известных нам чувственных вещей приводит к трудностям, которые заставляют признать невозможность как познания, так и существования самих этих сущностей. Отделяя этим фрагментом с критикой идей анамнесис вступления от исследования, которому посвящена основная часть диалога, Платон фактически указывает на границы памяти и противопоставляет припоминанию идей диалектику, в которой идеи определяются не сами по себе, а через отношение друг с другом и в конечном итоге – через отношение со своим иным.

Диалектика пяти категорий в «Софисте» и есть это знание отношения идей. Раз уж в «Теэтете» Сократ так и не смог разыскать ответ на вопрос, что есть знание, более того, нерешенным остался и вопрос о мнимости, или ложных мнениях, которые возникают не без помощи памяти, но и не только благодаря ей, то именно «Софист» и должен был дать ответ, как возможно сосуществование знания и не-знания, тождественного и иного. Чужеземец определяет это отношение следующим образом: тождественное и иное полностью противоположны друг другу, и именно их смешение приводит к путанице и ошибке; но в своем разделении они тем не менее соотнесены друг с другом посредством бытия, в котором соучаствуют на равных, и различные формы этого соотнесения задаются второй оппозицией, покоя и движения, каждый из членов которой определяется и через тождество, и через иное (254d-259d). Таким образом, речь, которая соединяет имена и глаголы, утверждение и отрицание,

следует этому ядру всех значимостей и всякого знания, но поскольку ядро сформировано вокруг изначального разделения тождественного и иного, забвение этого разделения превращает речь (внешнюю либо внутреннюю, то есть мысль) в мнимость, которая, как оказывается, и есть пристанище софиста, скрывающее его от света знания (259e-264e).

Софист рассчитывает на невнимание и беспамятство своих слушателей, и потому Платон сохраняет для памяти место в познании, но, как мы видели, это всего лишь место точной фиксации и сохранения полученных знаний. Впрочем, стоит отнестись внимательнее к рассуждениям Сократа в «Теэтете» и Чужеземца в «Софисте». Ведь сама по себе диалектика тождественного и иного не допускает путаницы, повсюду сохраняя нерушимость разделяющей их границы; раз ошибка все-таки происходит, значит тождественное и иное каким-то образом допускают смешение, даже если речь идет об их простом и мгновенном соприкосновении (как это предполагается, скажем, во второй гипотезе «Парменида»). Таким образом, память, в которой взаимная инаковость ощущения и впечатления, телесности чувства и божественного воска души допускает возможность как правильного, так и ложного узнавания, оказывается не просто неким нижним уровнем регистрации знания, но фактически выносится на самую границу тождественного и иного, в точку их соприкосновения и разделения, внутрь развилки истины и обмана, знания и не-знания.

Определенное прояснение этой специфической позиции памяти дает «Филеб». Поставленный в нем вопрос об удовольствии ведет Сократа к выделению четырех родов сущего: предела, беспредельного, меры их смешения и причины этого смешения (23cd). Мы видим здесь, что оппозиция предела и беспредельного, соответствующая тождественному и иному «Софиста», допускает не только некое внешнее соотнесение посредством категории бытия, но и действительное смешение, которое осуществляется как *количество*, то есть определенная *мера* движения и покоя, звучания и тишины, например, как музыкальная гармония или членораздельность речи (17b). Разум, устанавливающий эту меру становления и бытия, выступает четвертым родом, то есть причиной смешения, однако в самом

смещении есть и свой тип порядка, который позволяет уравнивать противоположное и находить удовольствие в соединении различного. Этот тип удовольствия несравненно ниже спокойной бесстрастности предела или блаженства разума как причины смещения, но, с другой стороны, только этот тип удовольствия приходит в непосредственную близость с чистым наслаждением становления. Это – *удовольствие памяти*, которое в каждый момент наслаждения помнит предшествующий момент и ожидает следующий: испытывая жажду, помнит о возможности ее утоления, а в момент утоления жажды наполняет радостью благодаря воспоминанию о ее утолении (35c). Удерживаясь на границе прошлого и будущего, память оказывается мерой предельного погружения души в безмерность становления, именно это и делает ее нижним уровнем познания, источником как правильного мнения, так и ошибки, то есть тем своеобразным местом души, отправляясь от которого она только и может предстать пред светом божественного знания. Этот внутренний путь души к познанию представлен сравнением памяти с книгой:

Мне представляется, что наша душа походит тогда на своего рода книгу.

Протарх. Как так?

Сократ. Память, направленная на то же, на что направлены ощущения, и связанные с этими ощущениями впечатления кажутся мне как бы записывающими в нашей душе соответствующие речи. И когда такое впечатление записывается правильно, то от этого у нас получаются истинное мнение и истинные речи; когда же этот наш писец сделает ложную запись, получаются речи, противоположные истине. (38d-39a, пер. Н.В. Самсонова)

Образ внутренней книги и неутомимого писца соответствует уже известной нам восковой дощечке, подаренной Мнемосиной, но Платон дорабатывает этот образ и предлагает поместить в душе еще одну фигуру:

Допусти же, что в наших душах в то же время обретается и другой мастер (δημιουργόν).

Протарх. Какой?

Сократ. Живописец, который вслед за писцом чертит в душе образы названного.

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

Сократ. Когда кто-нибудь, отделив от зрения или какого-либо другого ощущения то, что тогда мнится и о чем говорится, как бы созерцает в самом себе образы мнящегося и выраженного речью. (39b)

Чуть раньше Сократ объясняет, как отличается воспоминание (*ἀνάμνησις*) от памяти (*μνήμη*): память сохраняет ощущения и поэтому привязана к телу; напротив, воспоминание позволяет воспроизводить без участия тела то, что когда-то испытывалось вместе с ним. Иными словами, живописец, обитающий в душе, это мастер воспоминаний, причем в деятельности этого мастера душа освобождается от тела настолько, что может созерцать образы *в самой себе*, то есть *знать себя* и благодаря этому питать в себе надежду на будущее, ожидание удовольствия или страх опасности. Стоит заметить, что это знание душой самой себя никак не связывается с предшествующим знанием истины (как обстояло дело в «Федоне» и «Федре»), и хотя внутренний мастер напоминает о той причине смешения тождественного и иного, которая в «Тимее» так же называется демиургом, образы, о которых говорит Сократ, являются здесь не более, чем воспоминаниями о прошлых ощущениях и связанных с ними удовольствиях и неудовольствиях. Скорее мы должны провести иную аналогию и сопоставить двуслойный образ памяти из «Филеба» с вступительной частью «Теэтета», ведь очевидно, что писцом здесь выступает Эвклид, который заносит в книгу рассказ Сократа, усердно заполняя пропуски и исправляя неточности, и это почти рабское усердие писца вознаграждается в итоге тем, что он может предоставить рабу чтение свитка<sup>32</sup> и вместе с Терпсионом слушать записанное, воображая себя присутствующим при беседе Сократа и Теэтета, как если бы их путь от ощущения к правильному мнению и мнению с объяснением был внутренним путем самого Эвклида от записи впечатлений к образам воспоминания<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> О понимании труда переписчика как преимущественно рабского см.: *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: «Coda», 1997. С. 205.

<sup>33</sup> Таким образом, мы сопоставляем это введение со всей структурой диалога: запись, а затем чтение рабом полной записи, соответствует уровню ощущений и правильного мнения; сам же прочитанный диалог можно назвать мнением с объяснением, поскольку он вплотную подводит нас к самому знанию, хотя мы понимаем, что слышать и понимать смысл записанных речей мы можем только потому, что уже обладаем неким знанием, которое позволяет нам превращать мертвые письмены в живые образы Сократа и Теэтета, рассуждающих о знании (сходство Сократа и Теэтета, которое обсуждается в диалоге и оживляет наше восприятие беседующих, в воспоминании о них усиливается своеобразной экзистенциальной параллелью: мужественный Теэтет, который стремится домой несмотря на болезнь и тяжелые раны, напоминает приговоренного Сократа, который отказывается спасти свою жизнь бегством из родных Афин).

### 1.1.3. Места памяти

Итак, как мы предполагаем, начиная с определенного момента, платоновская философия строго разделяет познание души и действие памяти, которое предстает необходимым, но отнюдь не достаточным условием познания, определяющим не достижение истины, но само вступление души на путь познания, а заодно и первичный выбор правильного либо ложного направления. Система воспитания граждан и путь постижения философами-правителями идеи блага, описанные в «Государстве», возможно, отмечают как раз переломный момент в платоновской философии памяти. Действительно, перечисляя свойства, необходимые для стража и правителя, Сократ говорит о природной памятьности (εἰ μὴ φύσει εἴη μνήμων) (487a; немногим раньше сказано, что «забывчивую душу мы никогда не отнесем к числу философских и будем искать ту, у которой хорошая память» (486d, пер. А.Н. Егунова)), но наряду с ней указывает и способность к познанию (εὐμαθής), очевидно, проводя между ними определенное различие. Скорее всего, память мыслится лишь как одно из необходимых условий познания, как стойкость души и твердость убеждений, поскольку, как сказано в другом месте, в стражи отбирается тот, кто способен отстаивать верные воззрения, так что «ни обольщение, ни насилие не заставят его забыть или отбросить мнение, что надлежит делать лучшее для государства» (412e). Забывчивых незаметно для них самих обкрадывают словесные доводы; памятный сохраняет идеологическую и нравственную стойкость, на которой держится государство.

При этом, превознося памятных, Платон не высоко оценивает достоверность воспоминаний, потому что сразу же после испытаний на стойкость он предлагает прибегнуть к внушению «благородного вымысла», иначе говоря, лживого мифа о том, что воины на самом деле рождены из земли, «вылепливались и взращивались в ее недрах – как сами они, так и их оружие и различное изготовляемое для них снаряжение» (415d). Подобный миф, конечно, нельзя считать воспоминанием в собственном смысле, да и неважно, думал ли Платон на самом деле создать у своих стражей псевдо-воспоминания о рождении из земли; куда любопытнее то, что он считает возможным стереть действительные воспоминания и попытаться

внушить как стражам, так и правителям, что «то, как мы их воспитывали и возвращали, и все, что они пережили и испытали, как бы привиделось им во сне (ᾧσπερ ὀνειράτα ἐδόκουν)» (415d). Стоит напомнить, что в «Меноне» воспоминания раба, пробудившиеся в нем благодаря разговору с Сократом, так же сравнивались со снами, но тогда Сократ настаивал на том, что среди мнений раба нет внушенных извне, и все его ответы – это доподлинные воспоминания.

Воспоминания пробуждаются в душе прежде как мнения, а не знания, и в этом можно видеть причину столь низкой их оценки, ведь в государстве ни что так не вредит порядку, как призраки блага, ложные мнения относительно закона и справедливости. Платон сравнивает устроителя лучшего государства с художниками, которые, «взяв, словно доску, государство и нравы людей, сперва очистили бы их, что совсем нелегко. Но, как ты понимаешь, они с самого начала отличались бы от других тем, что не пожелали бы трогать ни частных лиц, ни государства и не стали бы вводить в государстве законы, пока не получили бы его чистым или сами не сделали бы его таковым» (501a). Очищая доску, художник стирает прежние начертания, и так же точно правитель стирает память граждан, их историю, мифы, привычки и нравы, оставляя лишь саму воспринимающую поверхность, то есть природную памятьливость, в которую вписывает новые истины. Знаменитая *Линия*, разделенная на четыре части в соответствии с четырьмя видами познания, не только не содержит никаких отсылок к памяти, но, по-видимому, полностью отделяет новую модель знания от теории припоминания. При этом переход от рассудочного познания с помощью предпосылок к диалектике беспредпосылочного знания в точности соответствует задаче очищения души от установленных мнений. Более того, если предпосылки и соответствуют правильным мнениям и могут быть истолкованы как припоминание самих по себе идей, они совершенно не пригодны для познания «идей в их взаимном отношении» (511c), то есть для знания, которое предшествует самим предпосылкам и открывается на самой вершине умопостигаемого благодаря диалектической способности.

Очищение души от ложных мнений Платон мыслит как «искусство обращения» (518d). Теория анамнесиса позволяла объяснить, как возможен переход от незнания к знанию, допуская тем самым, что ошибка и ложное мнение – это разновидности незнания, упорствовать в котором может лишь рабская душа. В «Государстве» мы находим более сложную картину, поскольку вопрос здесь не сводится к одному познанию. Обратить человека, говорит Сократ, «не значит вложить в него способность видеть – она у него уже имеется, но неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо. Вот здесь-то и надо приложить силы» (518d). Ложное мнение направлено «не туда», но тем самым оно не является просто ничем, незнанием, которое может быть снято пробуждением памяти; напротив, память бывает под завязку забита ложными мнениями, когда поэты и мифологи рассказывают о деяниях богов и героев, и пусть их вымыслы не выдерживают философской критики, они не перестают прельщать души граждан. В отличие от этого соблазна ложной памяти «искусство обращения» предполагает возможность «отвратиться всей душой ото всего становящегося» (518c), и это значит, что душа не просто познает бытие, но и совершает *выбор* в пользу бытия, а не становления, в пользу познания, а не мнения, то есть она прежде всего распознает саму себя, бытие самой себя, и лишь в отношении этого узнавания себя можно говорить о припоминании как о способе *обладания собой*, то есть о той самой стойкости, которая требуется от стражей и правителей.

Знанием *себя* и, более того, основанием *выбора себя* память предстает в заключительной, мифологической, части «Государства». Сократ повествует о некоем Эре из Памфилии, который был убит на войне, но на двенадцатый день, лежа на погребальном костре, вдруг ожил и рассказал о том, как побывал в загробном мире и был затем отпущен к живым, чтобы свидетельствовать об увиденном. Как в «Горгии» и «Федоне», речь в рассказе Эра идет о суде над умершими, в результате которого души несправедливых на тысячу лет отправляются в подземный мир, тогда как души справедливых через верхнюю расщелину поднимаются на небо, видимо, для того, чтобы следовать там за богами, как это было описано в «Федре». В конце пути они снова встречаются,



чтобы выбрать новую жизнь, и при этом выборе немалую роль играют их воспоминания о предшествующей жизни. Стэфан Холивел замечает, что в рассказе Эра умершие предстают равным образом и бестелесными душами, и узнаваемыми персонами, сохранившими личную память<sup>34</sup>, но это противоречие нисколько не смущает Платона, потому что память определяется не только завершённым прошлым телесного существования, но и узнаваемыми в настоящем чертами души, оттисками совершённых дел<sup>35</sup> или выбором, направленным к новой жизни.

Платон рассказывает, что через все небо и землю тянется луч света, скрепляющий небесный свод, внутри которого располагаются концы всех нитей и подвешенное к ним веретено Ананке, придающее всему вращательное движение (616c). Пропуская описание устройства веретена, его кругов и движений, отметим, что на этих кругах сидят Мойры, дочери Ананки: Лахесис, которая воспекает прошлое, Клото и Антропос, воспевающие, соответственно, настоящее и будущее. Души умерших подходят поначалу к Лахесис, то есть прошлому, потому что именно у нее на коленях лежат жребии и образчики (*параδείγματα*) будущих жизней (617cd). Таким образом, то, чему только предстоит случиться, определено прошлым, однако остается возможность выбрать из многих образцов именно ту жизнь, которую душа сочтет наилучшей. Только выбор окончательно предопределяет будущее, и поэтому прошлое оказывается в равной мере делом личной свободы и плодом беспощадной необходимости. Мы видим, далее, что выбор требует некоего рассуждения, которое должно опираться не только на знание прекрасного, благородного или справедливого самих по себе, но и на понимание того, как они проявляют себя в частной и государственной жизни, в сочетании с бедностью и богатством, силой или слабостью и т.д. В этом случае душам трудно опереться на что-либо, помимо памяти и прошлого опыта, и вот почему хорошие, но как бы поверхностные души (хорошие скорее по привычке,

<sup>34</sup> Halliwell Stephen. The Life-and-Death Journey of the Soul: Myth of Er. The Cambridge Companion to Plato's Republic. Edited by G.R.F. Ferrari. Cambridge University Press. P. 462. Как мы видели выше, то же верно и в отношении «Федона».

<sup>35</sup> Еще в «Горгии» говорилось о «рубцах ложных клятв и несправедливых поступков» (525a).

чем по сути), могут выбрать блестящую участь тирана, не озаботившись получше рассмотреть чудовищные последствия этого выбора (619с), тогда как многоопытная душа Одиссея старательно разыскивает самую простую и бесхитростную жизнь, вспоминая об испытаниях, выпавших на ее долю в прошлом (620с).

После выбора, совершенного душой, ее подводят к Клото, которая утверждает избранную участь, а затем ведут к пряже Антропос, что «делает нити жизни неизменными» (620е). Таким образом, Платон решает апорию справедливости и рока, свободы и необходимости, показывая, что в трагедии тирана, как и в трагедии Эдипа, не боги являются виновниками преступлений, но преступления оказываются следствиями рокового выбора, своего рода *памятью* совершённого, в которой проявляется и уже проявилось подлинное качество души, ее стойкость или слабость, способность к обращению или беззаботность и расположенность к забвению и потери себя. В заключении речь заходит об испытании знойной равниной Леты. Добравшись до реки Амелет (Ἀμέλητα) несдержанные долго не могут утолить жажду, забывая тем больше, чем больше они пьют, тогда как сдержанные души пьют меньше, сохраняя тем самым следы пережитого как семена знания для новой жизни. Ἀμέλητα означает невнимание, отсутствие заботы, которым отмечено беспамятство письма в «Федре», это – граница иного, всегда невидимая и исчезающая граница, поскольку вода реки Амелет «не может удержаться ни в каком сосуде» и протекает через сами души, отличая одну от другой согласно силе и слабости их памяти.

Рассказ Эра стоит читать в контексте не только «Государства», но и «Тимея». В этом диалоге, который начинается с подведения итогов рассуждения о наилучшем полисе, рассказывается о двух началах, которые управляют космосом: божественном демиурге и необходимости (ἀνάγκη). Ум-демиург убеждает необходимость обратиться к наилучшему то, что рождается (48а), однако инаковость всегда сопутствует жизни космоса и поэтому каждый выбор оказывается закреплен не только порядком блага, но и необратимостью вторичных причин, которые правят земной судьбой человека (67е). Демиург

творит душу космоса и души смертных из смеси тождественного и иного и являет им не превосходящую их разум парадигму, но природу созданной им Вселенной, возвещающая также и законы рока (41e). В этом знании Вселенной, о котором души на время забывают, вселяясь в тело и подчиняясь его движениям, как и в выборе жизни, забытом под действием воды реки Амелет, можно видеть окончательную форму учения об анамнесисе, целиком ограниченную космическим и политическим призванием души. Но и в таком ограниченном признании памяти мы должны видеть не меньшую ответственность, чем в действии ума, поскольку именно в памяти осуществляется парадоксальное соединение несоизмеримого, а именно тождества и инаковости, пути разума и свободного отклонения мирового целого.

В «Тимее» природа иного не только называется необходимостью, но и описывается как третий вид (наряду с первообразом и созданными по его подобию вещами), как некая «восприемница и как бы кормилица всякого рождения» (49a). Этот образ позволяет исследователям говорить о третьем виде, как «зиянии», «устье тьмы», «пропасти», «глубине»<sup>36</sup>, однако стоит упомянуть и о совершенно иных его характеристиках. Так, Платона именует его «тождественным», поскольку его природа

никогда не выходит за пределы своих возможностей; всегда принимая все, она никогда и никоим образом не усваивает никакой формы, которая была бы подобна формам входящих в нее вещей. Природа эта по сути своей такова, что принимает любые оттиски (ἐκμαυεῖον), находясь в движении и меняя формы под действием того, что в нее входит, и поэтому кажется, что она в разное время бывает разной; а входящие в нее и выходящие из нее вещи – это подражания вечносущему, отпечатки по его образцам, снятые удивительным и неизъяснимым способом. (50bc)

Восприемница принимает оттиски (ἐκμαυεῖον), как это делала восковая досочка памяти, а ее безвидность сравнивается с очищенной и гладкой поверхностью, на которую художник или геометр наносит ту или иную фигуру. Соединяя в себе глубину и поверхность, тождество и изменение, этот бесформенный (ἄμορφον) и

<sup>36</sup> См.: Ямпольский М. Ткач и визионер: Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 50.

незримый вид (εἶδος) является как *χώρα*, что значит *пространство, местность, промежуток*. Мы «видим его как бы в грезах (ὄνειροπολοῦμεν βλέποντες)», утверждая, что все должно пребывать в каком-то месте, причем эти слова мы «в сонном забытьи переносим и на непричастную сну природу истинного бытия» (52b). Как мы помним, снами Платон называл мнения, которые пробуждаются в припоминании; в «Тимее» речь идет о «восприятии вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения» (52b). В тексте стоит *λογισμῶ τινι νόθῳ*, то есть не просто незаконного, а *незаконнорожденного* умозаключения, что можно понимать как заключение от матери без (знания) отца, без сохранения отцовского права. Именно таким рассуждением, по сути, и являлись парадоксальные заключения от памяти в «Меноне» и в «Теэтете», имеющие отношение к знанию, но при этом не знающие (и как бы не имеющее отца), знающие лишь о незнании, узнающие, но нередко ошибочные. Незаконное умозаключение – это парадоксальное суждение памяти, в котором единственно и может приоткрыться невидимая обитель иного, поднятая на поверхность глубина хоры, безликость становления, облаченная в наваждение сна.

Призрак сна лишен сущности, не является причиной своего рождения, это – бытие в ином, внутри иного, но таковым является и любое *место*, поскольку оно разделяет сущее в самом себе и ставит его в зависимость от другого. Хора и есть разделяющий промежуток, и потому она не только вмещает сущее, но и распределяет его в многообразии отношений и мест; Платон сравнивает ее действие с ситом, которое отделяет плотное и тяжелое от рыхлого и легкого (53a), почти так же, как воды Амелета отделяют выдержанные и памятливые души от несдержанных и пустых. Если припоминание мы называем парадоксальным заключением, то память в целом можно охарактеризовать как место, в котором демиургом устанавливается *мера соизмеримости тождественного и иного*, тот способ присутствия одного в другом, который известен нам как особая позиция сущего, его индивидуальность. По легенде, пересказанной Цицероном, задолго до рождения Платона Симонид Кеосский открыл искусство памяти, и суть его

состояла именно в том, чтобы вспоминать образы единичных вещей благодаря расположению их в определенном порядке мест:

Рассказывают ведь, что однажды Симонид, ужиная в Кранноне у знатного фессалийского богача Скопы, пропел в его честь свою песню, в которой, по обычаю поэтов, много было для красоты написано про Кастора и Полуукса. Скопа, как низкий скряга, сказал, что заплатит ему за песню только половину условной платы, остальное же, коли угодно, Симонид сможет получить со своих Тиндаридов, которым досталась половина его похвал. Немного спустя Симонида попросили выйти: сказали, будто у дверей стоят двое юношей и очень хотят его видеть. Он встал, вышел и никого не нашел, но в это самое время столовая, где пировал Скопа, рухнула, и под ее развалинами погибли и он сам и его родственники. Когда друзья хотели их похоронить, то никак не могли распознать раздавленных. Симонид, говорят, смог узнать останки каждого потому, что он помнил, кто на каком месте возлежал. Это вот и навело его на мысль, что для памяти важнее всего распорядок. Поэтому тем, кто развивает свои способности в этом направлении следует держать в уме картину каких-нибудь мест и по этим местам располагать воображаемые образы запоминаемых предметов<sup>37</sup>.

Разрушение пиршественного зала заставляет вспомнить содрогания Восприемницы, о которых рассказывает у Платона Тимей; подобно ситу оно отделяет живых от мертвых, и только память мест позволяет вернуть утраченный образ погибших, тем самым встраивая даже необратимость смерти в порядок сохранения и воспроизведения, в котором круги тождественного и иного соединяются в единое целое Вселенной. Хотя сама легенда о Симониде могла родиться позже Платона, не трудно заметить, что рассуждения философа неизменно задают определенную топологию памяти, будь то чисто геометрический пример из «Менона», священная роща «Федра», мифологическая география «Федра» и «Федона», наконец, внутреннее место души с ее восковой дощечкой и клеткой для голубей в «Теэтете» или мастерской писца и художника в «Филебе». Определенный топос обсуждается и в самом начале «Тимея», где рассказывается о древних Афинах и их противостоянии Атлантиде. В известном смысле Афины являются изначальным местом, поскольку именно в них

<sup>37</sup> Цицерон. Эстетика: Трактаты, Речи. Письма. М.: Искусство, 1994. С. 310-311. Другие источники о Симониде Кеосском как создателе «системы вспоможений памяти» см. в кн.: Йейтс Фрэнсис. Искусство памяти. Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга». С-Пб.1987. С. 43-46.

реализована идеальная модель «Государства» (25e), и если набросок справедливого полиса рождается в рассуждении Сократа, то история Афин проступает постепенно как память, переданная египтянами Солону, а от него – старшему Критию и далее – его внуку, также Критию, собеседнику Сократа и Тимея. Младший Критий вспоминает, как слушал старика с таким удовольствием, что рассказ его неизгладимо запечатлелся в памяти «словно выжженная огнем по воску картина» (26c).

Рассказу Крития предшествуют слова Сократа о том, что хотелось бы увидеть ожившим его набросок государственного устройства, как при виде «каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине, а то и живых, но неподвижных», хочется поглядеть, «каковы они в движении и как они при борьбе выявляют те силы, о которых позволяет догадываться склад их тел» (19b). Таким образом, наброску Сократа не хватает не только места, но также движения, поскольку место – это не форма статичного присутствия, а промежуток, разделяющий и связывающий предшествующее и последующее, рождение и гибель, это – определенная позиция в круговращении Вселенной и смене времен. Вот почему Афины невозможны без своего двойника, Атлантиды, как круг тождественного неизбежно уравнивается кругом иного. Пьер Видаль-Наке прибавляет к этой оппозиции еще и оппозицию времени и истории, определяя тем самым место Афин в порядке космического времени, тогда как Атлантида погружена (и в конце концов погружается окончательно) в становление, в поток вымышленной и насквозь лживой человеческой истории<sup>38</sup>.

рассказ о войне Афин с Атлантидой — это рассказ о противоборстве тех Афин, какими Платон хотел их видеть, так называемых древних Афин, с Афинами империалистическими, которыми они, опираясь на военный флот, стали после греко-персидских войн. Здесь фигурирует и Акрополь, и храм Посейдона, и порт, похожий на Пирей, — намеков тут

<sup>38</sup> Видаль-Наке, П. Атлантида: краткая история платоновского мифа. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. С. 27. Историю древних Афин Солону пересказывают жрецы Саиса, города, который основан на 1000 лет позже Афин. Этот временной разрыв делает на самом деле невозможным сохранение предания даже египтянами, поэтому, как пишет Видаль-Наке, «мы определенно находимся в мире мифа». Там же. С. 28. Здесь, впрочем, нужно заметить, что в «Государстве» 1000 лет – это время странствования душ после суда в земле и в небе (615a). Таким образом, речь может идти о вполне определенном мифологическом ритме памяти – и памяти переселяющихся душ, и памяти самого космоса.

множество. Не приводя все доказательства досконально, просто укажем, что страна была разделена на десять частей (116с) и что орихалк «по ценности своей уступал тогда только золоту» (114е). Так в Атлантиду попали десять афинских фил, созданных Клисфеном, и «источник серебра», находящийся в Лаврионе.<sup>39</sup>

Атлантида – отражение империалистических Афин, позволяющее угадывать в этих современных Платону Афинах также искаженное отражение древних Афин. Современные Афины являются одновременно истинным и ложным суждением о правильном образце, своего рода репрезентацией и памятью, которая должна указать на их подлинное место в космическом порядке, либо в хаосе истории<sup>40</sup>. В диалоге «Политик», который служит продолжением «Софиста», но образует также и единство с «Тимеем» (как формально – благодаря италийской родине Тимея и Чужеземца, так и содержательно – благодаря мифологическому представлению истории космоса), перипетиям политической репрезентации соответствует катастрофическая смена веков Кроноса и Зевса. Чужеземец рассказывает, что первоначально бог сам управлял созданным им миром и «под таким руководством не было государств; никто не обретал в собственность женщин и детей, ведь все порождались прямо из земли, не помня ничего о том, что случилось ранее» (272а, пер. Р.В. Светлова). Иначе говоря, в век Кроноса весь космос был совершенным государством и как бы точной копией своего божественного правителя, однако затем космический кормчий отпускает рукоять рулевого весла, и тогда Вселенная, увлекаемая судьбой и присущими ей стремлениями, поворачивает вспять (272е):

Развернувшись и столкнувшись с самим собой, поскольку начала и завершения всего в нем устремились в противоположных направлениях, создав в себе множественное сотрясение,

<sup>39</sup> Там же. С. 33.

<sup>40</sup> Об особом благородстве Афин и самой земли, на которой стоят Афины, читаем в «Менексене»: "В основе их [афинян] благородства лежит происхождение их предков: они не были чужеземцами и потому их потомки не считались метеками в своей стране, детьми пришельцев издалека, но были подлинными жителями этой земли, по праву обитающими на своей родине и вскормленными не мачехой, как другие, а родимой страной, кою они населяли; и теперь они, пав, покоятся в родимых местах той, что их произвела на свет, вскормила и приняла в свое лоно. По справедливости прежде всего надо прославить эту их мать: вместе с тем будет прославлено и благородное их рождение. Земля наша достойна хвалы от всех людей, не только от нас самих, по многим разнообразным причинам, но прежде и больше всего потому, что ее любят боги. Свидетельство этих наших слов — раздор и решение богов, оспаривавших ее друг у друга. Разве может земля, коей воздали хвалу сами боги, не заслужить по праву хвалы всех людей?» (237b-d, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).

космос привел к новой гибели великое число животных. Когда же прошло немало времени, грохот и разрушения прекратились, а сотрясение утихло, мир начал двигаться стройно, что ему и свойственно, осуществляя попечение и власть (b) над самим собою и над всем, что в нем содержится. При этом по мере сил он *припоминал* уроки своего демиурга и отца. Первое время он строго следовал им, но под конец - без должного внимания. (273ab, пер. Р.В. Светлова)

Именно этот катастрофический разворот космоса в обратную сторону, в котором проявляется его своеволие, то есть допущенная самим богом *мера иного*, превращает сохраненный им внутренний порядок движения в *припоминание* прежнего божественного управления, а тем самым изменяет и беспмятную жизнь людей, которые отныне хранят память о своем прошлом и передают в поколениях воспоминания об ушедшей эпохе.



## 1.2. Действительность *прошлого*

### 1.2.1. Образ отсутствующей вещи

Как мы видели в предыдущей главе, в философии Платона память устанавливает своего рода *меру иного*, отвечая на вызов, который бросает чистой мысли фактичность истории, политика и риторика, поэзия и миф. Уникальность момента, своеволие выбора, верность прошлому, неопределенность настоящего и будущего – все это в большей мере заставляет доверяться памяти, а не умозрению, держаться уроков опыта, а не наставлений философии. Чтобы не поддаваться обольщению поэзии и ложных мифов, чтобы не только подниматься к свету солнца, но и бороться за души тех, кто остается в пещере, философ должен принять вызов, и это значит, что он должен включиться в борьбу за память, отделяя то, что должно быть забыто, от того, что, наоборот, должно быть спасено от забвения. В строе истинного бытия память сохраняет право на присутствие для единичного бытия, сколь бы парадоксальным и незаконным не представлялась это присутствие. Речь идет именно о бытии, а точнее об особой мере бытия, принадлежащей всякой душе как единичному существу в его смертности и бессмертии, возможности выбора и подчиненности становлению.

Подобное осмысление памяти не только изменяет ее привычное толкование, но и отчасти упускает саму ее специфику. Ведь мы говорим, что память не только сохраняет знание, но и погружает нас в прошлое, подразумевая под *прошлым* временную дистанцию, глубину существования, в которой единичное бытие обретает собственную силу и значимость. Можно сказать, что специфическое беспамятство в отношении *прошлого* определяет существенную черту платоновской концепции, и, пожалуй, не случайно именно истолкование *прошлого* полагается Аристотелем в основу его размышлений о памяти. Как если бы припоминание душой вневременного порядка было неким радикальным *иным* для философии Аристотеля, и бросало ей столь же серьезный вызов, что и поэзия Гомера и Гесиода философии Платона. Как известно по сохранившимся фрагментам диалога Аристотеля «Евдем, или О

душе», философ первоначально разделял платоновскую идею бессмертия души и связанную с ней концепцию анамнесиса<sup>41</sup>, однако в более позднем трактате о памяти, известном в традиции под латинским названием *De memoria et reminiscentia* ("О памяти и припоминании")<sup>42</sup>, центральным становится положение о принципиальном отличии припоминания от знания, ибо знаем мы настоящее, припоминаем же *прошлое*. Этот трактат, относящийся к числу малых естественнонаучных произведений (так называемых *Parva naturalia*) и примыкающий к трактату «О душе», не дает оснований считать, что памяти отводится значимое место в поле разрабатываемых Аристотелем философских проблем, и настолько существенное понижение памяти в ранге само по себе могло быть частью противостояния платоновскому анамнесису, ведь *прошлое*, с которым оно имеет дело, – это то, что уже завершилось, чистое претерпевание без воздействия, обладание, но не актуальность.

В известной мере аристотелевский подход ближе к риторической и софистической практике памяти, чем к платоновскому припоминанию. О мнемонической технике Гиппия Элидского в числе прочих его знаний иронично отзывается Сократ в «Гиппии большем»<sup>43</sup>; можно предположить, что в сведении припоминания к уловке внешних приемов Платон усматривал не меньшую опасность, чем в доверии к письму, отвлекающем память от заботы о душе. Аристотель, напротив, не разделяет ни иронии, ни опасений Платона по

<sup>41</sup> *Аристотель*. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти/ Пер. на рус. Е. В. Алымовой. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. С. 171. Как мы увидим в дальнейшем, для Аристотеля существенно, что нельзя помнить и при этом не знать, что помнишь, тогда как Платон допускает возможность познания, которое само не знает, что является припоминанием. Достоинно внимания, что эта особенность платоновской концепции отмечена в одном из фрагментов «Эвдема»: «душа, приходящая оттуда, здесь забывает то, что созерцала там, а уходящая отсюда помнит там то, что претерпевала здесь». Там же.

<sup>42</sup> На русском языке существуют три перевода аристотелевского текста. Первый перевод Гаврюшкиной и Иванова был опубликован в *Вестнике русского христианского гуманитарного института* (СПб., 1997); в 7 номере «Вопросов философии» за 2004 год трактат «О памяти и припоминании» вышел в переводе и с комментариями С.В. Месяц, и в том же году под названием «О памяти» появился перевод, выполненный Е. В. Алымовой. Мы будем следовать в дальнейшем именно этому переводу, а, соответственно, и предложенному в нем переводу названия – «О памяти».

<sup>43</sup> «Сократ. Да, Гиппий, клянусь Зевсом, счастлив ты, что лакедемонянам не доставляет радости, если кто может перечислить им наших архонтов, начиная с Солона, не то тебе было бы много труда выучить это. Гиппий. Почему, Сократ? Стоит мне услышать подряд пятьдесят имен, и я их тотчас же запоминаю. Сократ. Это правда, а я-то и не сообразил, что ты владеешь искусством запоминания; теперь понимаю: лакедемонянам потому и следует встречать тебя с радостью, что ты знаешь многое; они обращаются к тебе, как дети к старухам, чтобы послушать занимательные рассказы» (285e-286a, пер. А.В. Болдырева).

поводу мнемоники, о чем можно судить по упоминаниям мнемонических правил не только в трактате «О памяти», но и в «Топике», и в книге *De insomnis* («О снах»)<sup>44</sup>. Важно и то, что память он связывает со способностью воображения, в которой воспринятые внешними чувствами образы сохраняются согласно порядку времени. Именно этот порядок образов и есть то *прошлое*, которое принадлежит душе, а потому вполне может стать неким искусством, техникой припоминания, как, впрочем, и составной частью исследования или доказательства. Фактически Аристотель дает философское обоснование искусству памяти<sup>45</sup>, а поскольку оно предстает определенной практикой обращения к душе и знания душой самой себя, отличной от платоновской заботы о себе, стоит задаться вопросом, какое значение в этой практике придается знанию прошлого, каким образом *прошлое* присутствует в припоминании.

Две части трактата соответствуют двум существенным моментам памяти, известным нам по платоновскому «Филебу». Собственно, память (*μνήμη*), которой посвящена первая часть, образуется записью внешних ощущений в телесном субстрате, припоминание (*ἀνάμνησις*), предмет второй части, мыслится как произвольная активность души, причем это различие памяти и припоминания Аристотель находит не только в обращении к прошлому, но и в различии человеческих типов: «те, у кого память лучше, медлительны, те же, кто способны быстрее припоминать, – сообразительны и легко обучаемы»<sup>46</sup>. Как определено в начале цикла *Parva naturalia*, в книге «О чувственном восприятии», память принадлежит к тем состояниям души, которые «относятся как к душе, так и к телу», и в числе которых наряду с памятью он называет

<sup>44</sup> Согласно свидетельству Диогена Лаэртского, Аристотель написал книгу по мнемонике, до нас не дошедшую, хотя, как допускает Фрэнсис Йейтс, этой книгой мог быть сохранившийся трактат «О памяти». *Йейтс Фрэнсис. Искусство памяти.* Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга». СПб., 1987. С. 47.

<sup>45</sup> «Величайшие из схоластов, Альберт Великий и Фома Аквинский, проницательность ума которых общеизвестна, знали, что философ в "О памяти и припоминании" говорит о том самом искусстве памяти, которому учит Туллий в своей Второй Риторике (*Ad Herennium*). Работа Аристотеля стала для них поэтому чем-то вроде трактата о памяти, который следовало объединить с правилами Туллия и который дает этим правилам философское и психологическое оправдание». Там же. С. 48.

<sup>46</sup> *Аристотель.* Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти/ Пер. на рус. Е. В. Алымовой. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. С. 138.

способность воспринимать, желание, любое стремление, способность к удовольствию и страданию<sup>47</sup>. Две стороны памяти, таким образом, определены принципиальным различием души и тела, и, более того, они позволяют заглянуть в него благодаря удержанному в памяти и воспроизведенному в воспоминании прошлому<sup>48</sup>.

Платоновское припоминание ведет нас от записи ощущений к образам, которые собирают отдельные элементы этой записи в целое и тем самым направляют взгляд к единству ума. Как знакомые письма служат напоминанием о полученном знании, так и чувства напоминают о том, что изначально известно душе о порядке самого мира. Это отношение полностью переворачивается Аристотелем, поскольку для него сама запись памяти и есть весь ее предмет, и лишь осуществленное в этой записи, то есть нечто завершенное, прошедшее, должно быть заново прочитано и восстановлено в припоминании. Заблуждаются те, кто допускает, что предмет памяти может иметь нечто общее с настоящим или будущим, ведь настоящее – это дело восприятия, а будущее – область догадок и надежд, «память же имеет дело с прошлым (τοῦ γενομένου)»<sup>49</sup>, с тем, что совершилось. Что случилось, больше не присутствует в действительности, поэтому для Платона прошлое – это момент становления, который требует от души собранности и заботы о себе; напротив, для Аристотеля прошлое – это то, что воспринято, что свершилось для человека как ощущение или освоение некоего знания, а потому не связано с усилиями и вспоминается просто потому, что уже есть, потому что «прежде он это услышал, или воспринял, или размышлял об этом»<sup>50</sup>.

Итак, память не является не самым чувственным восприятием, ни мыслью, но «является» обладанием (ἔξις) или претерпеванием (πάθος) чего-то из этого по прошествии времени... Поэтому любая память «связана» со временем. Так что лишь те живые существа, которые

---

<sup>47</sup> Там же. С. 100.

<sup>48</sup> В трактате «О душе» Аристотель уточняет, что память, как и любовь, относится именно к связи души и тела. *Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т.1. Ред. В.Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1975. С. 386.*

<sup>49</sup> *Аристотель. О памяти. С. 138.*

<sup>50</sup> Там же. С. 139.

воспринимают время, способны помнить, причем «осуществляют эту способность» с помощью того же, с помощью чего они воспринимают «время»<sup>51</sup>.

Ум, который мыслит себя, не таков, чтобы иногда мыслить, а иногда не мыслить, у него нет прошлого, и о нем «у нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен»<sup>52</sup>. Но не таково мышление человека, оно, как сказано в трактате «О душе», невозможно без образа, соответственно и память о мыслимом доступна лишь благодаря воображению. Рассуждая о треугольнике или величине, мы чертим определенный треугольник и представляем определенную величину, и хотя в этом случае образ возникает в уме по совпадению, никакого иного способа удержать в памяти мыслимое и затем вернуться к нему в припоминании для человека не существует. А поскольку образ есть состояние общего чувства, то и память так же относится к этому чувству, а именно к той части, которой присуще различие «прежде» и «позже», то есть восприятие времени<sup>53</sup>. При том, что различие «прежде» и «позже» осуществляется в каждом восприятии времени, остается все же вопрос о самом этом «прежде» как *законченном*, то есть, собственно, *прошлом*, а потому в некотором смысле отсутствующем, вопреки своей представленности в воображении. Эта проблема репрезентации, которая для Платона сводилась к вопросу об отношении парадигмы и ее отображений, для Аристотеля приобретает иное значение: «как пребывает в памяти то, что в настоящий момент отсутствует (τὸ μὴ παρόν), если претерпевание есть непосредственно, а «того, что его вызывает», в наличии нет»<sup>54</sup>. Отправной точкой в решении этой апории здесь снова является модель отпечатка: «возникающее движение запечатлевает, какой вид той или иной вещи, как, скажем, делают те, кто закрепляет что-либо печатью»<sup>55</sup>. У Платона отпечаток, должен был не только

---

<sup>51</sup> Аристотель. Т. 1. С. 436.

<sup>52</sup> Там же. С. 139.

<sup>53</sup> Рикер замечает, что такой подход «полностью соответствует анализу времени в «Физике» (IV, 11), согласно которому мы воспринимаем время, только воспринимая движение; однако время воспринимается как отличное от движения, если только мы его «замечаем», то есть если мы можем различить два момента — один как предыдущий, другой как последующий». Рикер Поль. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. С. 37.

<sup>54</sup> Аристотель. О памяти. С. 141.

<sup>55</sup> Там же.

сохранить форму воспринятой вещи, но и вскрыть качество воспринимающей души, способной к правильному или ложному сопоставлению этого отпечатка с новым появлением той же или схожей с ней вещи, что в конечном итоге определяется знанием самого по себе подобного и тождественного. Аристотель акцентирует другой момент, поскольку для него печать возникает как результат телесного движения, и ее присвоение в качестве образа памяти мыслится как включение в порядок внутреннего движения тела и души:

Поэтому те, кто пребывает в сильном движении, то ли по причине аффекта, то ли в силу возраста, «ничего» не запоминают, «ведь в этом случае» действие, «связанное с запоминанием», или отпечаток, оказываются словно в потоке воды. Равным образом не остается отпечатка у тех, из чьей памяти со временем «все» стирается, как будто «исчезают» древние постройки, и если испытывающий претерпевание невосприимчив. Именно поэтому малолетние и старики слабы памятью: одни находятся в потоке становления, другие – в потоке исчезновения<sup>56</sup>.

Таким образом, отсутствие вещи, оставившей отпечаток, не исключает возможность видеть в самом отпечатке момент некоего движения и, следовательно, переходить от образа к чему-то иному, что будет мыслиться как его причина, например, как движущая причина, если речь идет об оттиске печати, или как целевая причина, если мы говорим об изображении, которое стремится передать черты своей модели. Однако, чтобы выяснить, как же удастся воспринять остановленное в образе движение, нам, очевидно, придется говорить уже о *действии* памяти, а точнее о том, как «действующий с помощью памяти созерцает вот это претерпевание и воспринимает его»<sup>57</sup>. К этому действию Аристотель вернется в части о припоминании, пока же для него достаточно признания, что «образ (φάντασμα), возникающий в нас, есть и нечто само по себе (αὐτό τι καὶ αὐτό), и «образ» иного (ἄλλου)»<sup>58</sup>. А в том, что отсылка к случившемуся является следствием некоего движения в самом человеке, можно убедиться на примере безумцев, таких, как Антиферонт из Орея<sup>59</sup>, которые

---

<sup>56</sup> Там же.

<sup>57</sup> Там же. С. 142.

<sup>58</sup> Там же.

<sup>59</sup> С.В. Месяц дает следующий комментарий к этому месту: «По свидетельству Александра Афродисийского и Михаила Эфесского, Антиферонт из Орея (город на о. Эвбея) был тем самым человеком, о котором Аристотель

простые фантазии воспринимают как образы памяти и убеждены, что вспоминают нечто, действительно совершившееся. Говоря далее о наилучшем способе заботы о памяти, Аристотель признает таковым не рассуждение и беседу в форме вопросов и ответов, а «постоянное воспоминание», которое есть «не что иное, как частое созерцание образа <вещи>, а не самой по себе <вещи>»<sup>60</sup>.

### 1.2.2. Силлогизм припоминания

В своем комментарии к трактату Аристотеля А.В. Алымова пишет, что в ранней мысли и поэзии греков память

представляется таким пространством, в котором ничто не может быть скрытым. Все находящееся в этом пространстве упорядочено, и принцип упорядоченности – время... Память (μνήμη) и время (χρόνος) имеют отношение ко всему, и в одном и в другом это *все* каким-то образом присутствует и удерживается. Что такое в отношении к памяти πάντα, раскрывается в поэме Гесиода *Теогония* как τὰ τ' ἔοντα, τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔοντα (ст. 31, 38) – то, что есть; то, что будет; то, что есть прежде. И за сохранение всего этого в единстве отвечает Мнемозина, чьи дочери Музы внушают поэтам слово истины (ст. 28)<sup>61</sup>.

Аристотелевское понимание памяти во многом следует этой традиции, и хотя пространство, о котором рассуждает философ, это некое внутреннее пространство, которое отождествляется с общим чувством, речь по-прежнему идет не столько о психологии в современном смысле, сколько о порядке движения, определяющем каждому образу место в последовательности времени, а тем самым и в последовательности припоминания. Этот вопрос о природе припоминания, его действия и его открытости прошлому и является предметом второй части трактата «О памяти». В самом ее начале Аристотель пишет:

припоминание (ἡ ἀνάμνησις) не является ни возвращением к воспоминанию «о чем-то» (ἀνάληψις), ни первичным схватыванием (λήψις). Ибо тот, кто узнал нечто и пережил это

---

упоминает в *Метеорологике* 373 b4-10: "так, например, с человеком, смутно и нечетко видящим, случалось временами, что, когда он шел, ему казалось, будто перед ним все время идет обращенный к нему призрак. Это происходило оттого, что его зрительный луч отражался обратно к нему самому. Зрительный луч из-за болезни был настолько слаб и вконец обессилен, что даже окружающий воздух становился для него зеркалом и он не мог его отодвинуть" (пер. Н. Брагинской). По словам комментаторов, несмотря на естественную причину появления призрака, сам Антиферонт считал его своим ожившим воспоминанием». Вопросы философии, 2004, № 7, с. 167.

<sup>60</sup> Аристотель. О памяти. С. 143.

<sup>61</sup> Там же. С. 164.

впервые, не возвращается ни к какому воспоминанию (ведь «возвращаться не к чему и» никакого воспоминания прежде не было) и не восстанавливает «воспоминание» сначала, потому что воспоминание «о чем-то» есть тогда, когда появилось обладание или претерпевание, так что «воспоминание о чем-то» не возникает одновременно с переживаемым состоянием... А вот о припоминании в собственном смысле можно говорить лишь по истечении времени, ибо припоминают *теперь* то, что увидели или пережили *прежде*, а не то припоминают, что стали переживать только в настоящий момент<sup>62</sup>.

С.В. Месяц обращает внимание на странность положения, что припоминание не является возвращением памяти: «Казалось бы, дело обстоит как раз наоборот: припоминая то, что мы некогда помнили, а потом забыли, мы возвращаем себе утраченное знание, а значит, и память о нем»<sup>63</sup>. Месяц предлагает видеть в этом положении Аристотеля простое психологическое наблюдение: «Всем нам знакома ситуация, когда припомнив какой-то предмет, мы потом опять забываем о нем. Это говорит о том, что память (то есть прочное удерживание в воображении какого-то представления) не всегда следует за припоминанием, и что последнее возвращает нам не столько *память* о забытом предмете, сколько сам предмет»<sup>64</sup>. Однако, как мы видели, для Аристотеля память не ограничена «прочным удерживанием» образов прошлого, более того, Аристотель выдвигает это положение в самом начале второй части и поэтому стоит предположить, что речь идет не о простом психологическом наблюдении, а о сущностной характеристике припоминания. То, что припоминание не возвращает нас к прежнему воспоминанию, столь же важно, как и то, что оно не является восприятием, то есть новым знанием. Очевидно, Аристотель хочет сказать, что в припоминании мы имеем дело не со знанием, полученным в настоящем, и не со знанием, сохраненным изначально в качестве воспоминания, как это происходит в платоновской теории припоминания, а лишь с тем состоянием завершенности, «истечения времени», которое определяет специфическую предметность памяти, то есть «прошлое».

---

<sup>62</sup> Там же. С. 144.

<sup>63</sup> Месяц С. В. Аристотель и его трактат «О памяти и припоминании» (Вступительная статья к переводу) //Космос и душа. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 398.

<sup>64</sup> Там же. С. 401.



В припоминании человек возвращается не к воспоминанию, а «к тому знанию или чувственному восприятию, которое имел прежде», а потому и памятью называются не воспоминания, а обладание этим знанием во все то время, что прошло с момента восприятия. Таким образом, припоминание восполняет память, а память сопутствует воспоминанию, но ни то, ни другое, что чрезвычайно важно для Аристотеля, не подменяет собой знание<sup>65</sup>. Мы можем припомнить нечто, а можем так и не отыскать забытое в памяти, и тогда нам придется заново приобретать знание, но в этом случае мы будем говорить о новом познании и обучении, но вовсе не о припоминании некогда известного, поскольку предмет знания будет снова присутствовать для нас в мышлении или восприятии:

воспоминание должно отличаться от этого (т.е. от вторичного узнавания и отыскания), именно в силу того, что «во вторичном узнавании и отыскании» присутствует большее начало (т.е. необходимо наличие того, что узнают или находят), чем то, на основании которого понимают, что совершают припоминание<sup>66</sup>.

Прошедшее, память, и настоящее, припоминание, сходятся благодаря движению, поскольку именно в движении одно приходит на смену другому. В случае необходимой смены мы знаем, что будет следовать за чем, но и в случае привычного действия мы также можем оттолкнуться от известного, чтобы припомнить, что обычно предшествует ему или за ним следует. Бывает, что привычка возникает с первого же раза, а в других случаях не возникает и после многократного повторения. При этом в каждом случае движение выступает чем-то вроде среднего термина между прошлым и настоящим,

поэтому мы, «воспоминая», и стараемся проследить по порядку, сделав умозаключение от того, что произошло в настоящий момент, или от чего-то другого, а также от подобного, или противоположного, или ближайшего. Благодаря этому возникает припоминание, ведь одни движения одинаковы, другие совместны, а третьи пропорциональны, так что остальное, что приводится в движение после этого, невелико<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Аристотель. О памяти. С. 144.

<sup>66</sup> Там же. С. 145.

<sup>67</sup> Там же.

То, что Аристотель называет здесь умозаключением английская школа значительно позже назовет ассоциациями. Мы видели, что припоминание по ассоциации прекрасно известно уже Платону, но к принципу совместности, подобия и различия Аристотель добавляет еще один важный принцип – пропорциональности, который характеризует воспоминание как действие и движение во времени с возможностью представлять различные временные промежутки прошлого в уменьшенных в определенной пропорции тактах воспоминания. Наилучшим способом припоминания чего-либо будет припоминание предшествующего движения, а потому необходимо отыскать начало этого движения. В случае упорядоченности предметов и движений, как, например, при рассмотрении математических вопросов, воспоминание происходит легко, причем оно мыслится Аристотелем как продвижение по знакомому пространству; при этом воспоминание принципиально отличается от узнавания нового, ведь при узнавании движение задается внешним воздействием, тогда как воспоминание «в состоянии каким-либо образом через самого себя (δι' αὐτοῦ) прийти в движение по направлению к тому, что следовало за началом «воспоминания»»<sup>68</sup>. Если для Платона самодвижение души является самой ее сущностью, неким перемещением от себя и к себе, и, соответственно, началом памяти и припоминания, то и у Аристотелем мы находим похожее убеждение, что без самопроизвольного движения воспоминание невозможно. Более того, Аристотель сохраняет и известную нам из Платона связь воспоминания с исследованием:

И часто «человек» не в состоянии вспомнить, а вот если он станет выяснять, то может «вспомнить» и отыскивает. Такое происходит с тем, кто приводит в движение многое, до тех пор пока он не приведет в движение такое движение, которое повлечет за собой разыскиваемое. Ибо воспоминание означает присутствие движущей способности, то есть так, чтобы приходить в движение из самого себя, а именно из тех движений, которые имеются, как уже было сказано<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Там же. С. 146.

<sup>69</sup> Там же.

Поскольку припоминание представляется движением из самого себя, то, очевидно, речь идет уже не о телесной способности, а о деятельном начале души, которое реализует себя посредством воображения, то есть посредством меток и мест, распределенных в общем чувстве последовательностью воспринятых движений. Вот почему вспоминание мыслится как припоминание по месту (ἀπὸ τόπων), причем место – это не просто какой-то внутренний образ, но, прежде всего, граница, связывающая один образ и движение с другим в единство перехода, благодаря которому припоминаящий быстро перебегают, например, «от молока к белому, от белого к воздуху, а от него к влажному, после чего к тому, кто забыл, приходит воспоминание о поздней осени, если он пытался вспомнить именно время года»<sup>70</sup>. Вспоминание по порядку мест позволяет отправляться не только от начала движения, но и от его средней точки, поскольку, вспоминая некоторый ряд событий, который Аристотель представляет условно в виде букв алфавита (Α, Β, Γ, Δ, Ε, Ζ, Η, Θ, Ι), мы можем начинать не с Ι или Α, а с Ε и, следуя от нее либо к Δ, либо к Ζ, на одной из определенных в этом ряду позиций отыскать именно то, что пытались припомнить.

Выбирая начальное место для припоминания, мы следуем привычным для себя движениям и приемам, а потому немаловажно то, как понимается Аристотелем привычка, причем не только в контексте припоминания. Выше мы видели, что складывание привычки отнюдь не механично, поскольку иногда привычка возникает уже после первого опыта, а иной раз бывает недостаточно и многократного повторения. Об этой значимости для привычки первого опыта Аристотель упоминает также в «Никомаховой этике». Различая два вида добродетелей, мыслительную и нравственную, он указывает, что первая из них (к ней относятся мудрость, сообразительность и рассудительность) возникает и возрастает преимущественно благодаря обучению и долгому упражнению, тогда как установление второй (куда стоит отнести щедрость и благоразумие) совершается благодаря привычке, более того, получает от привычки и свое

---

<sup>70</sup> Там же. С. 147.

название, поскольку  $\eta\theta o\varsigma$ , «нрав», как полагает Аристотель, происходит от  $\epsilon\theta o\varsigma$ , «привычка», с изменением  $\epsilon$  в  $\eta$ <sup>71</sup>. Упражнение в мыслительной добродетели предполагает сознательный контроль и припоминание усвоенного, но и нрав не врожден от природы, а потому не исключает индивидуального отношения к собственным действиям и возможности выбора. То, чем человек обладает от природы, существует в нем изначально как возможность, а уже затем осуществляется в действительности, напротив, «добродетель мы обретаем, прежде [что-нибудь] осуществив... Именно так, совершая правые [поступки], мы делаемся правосудными, [поступая] благоразумно – благоразумными, [действуя] мужественно – мужественными» (перевод Н.В. Брагинской)<sup>72</sup>. Начиная с первого совершения, привычка к определенным действиям формируется как нрав, или определенный устой, склад души, обладающий своей мерой произвольности, отличной от произвольности отдельных поступков:

поступки от начала и до конца в нашей власти, и мы знаем [все] отдельные обстоятельства, а [нравственные] устои, [или склад души, в нашей власти только] вначале, и постепенное их складывание происходит незаметно, как то бывает с заболеваниями. Но поскольку от нас зависит так или иначе распорядиться [началом], постольку [устои] произвольны<sup>73</sup>.

Привычка приучает нас к начинанию, ибо следует тому, что совершилось в самом вначале в качестве первого выбора. В связи с этим стоит снова задаться вопросом о статусе прошлого, поскольку очевидно, что оно присутствует не только в образе претерпевания, «патоса», но и в определенности «этоса», то есть нрава, привычного образа действия. В трактате «О душе» говорится, что «действие воспринимаемого чувством и действие чувства тождественны, но бытие их не одинаково»<sup>74</sup>. Образы чувств являются претерпеваниями внешних воздействий, но они не чужды собственному действию души, поскольку иначе не могли бы стать собственностью воспринимающего. По этой причине, и само воображение, частью которой является память, есть именно «движение,

<sup>71</sup> Аристотель. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1983. С. 78. См. также комментарий к «Никомаховой этике» Н. В. Брагинской: Там же. С. 701.

<sup>72</sup> Там же. С. 79.

<sup>73</sup> Там же. С. 108.

<sup>74</sup> Аристотель. Т.1. С. 426.

возникающее от ощущения в действии»<sup>75</sup>. И это значит, что в памяти сохраняются не просто отпечатки прежних восприятий, а связанные с ними возможности движения и действия. В своем комментарии С.В. Месяц пишет, что не стоит буквально понимать аристотелевское сравнение образов памяти с отпечатками перстней на воске, скорее, «речь идет о том, что в органе общего чувства сохраняется возможность осуществления тех движений, которые некогда уже совершались в нем»<sup>76</sup>. В отличие от той или иной врожденной способности тела, прошлое удерживается в памяти как обретенная человеком, узаконенная привычкой и сформировавшимся складом души, в любой момент готовая к актуализации возможность определенного действия. Стоит сравнить эту *возможность действия* в памяти и припоминании *прошлого* с тем, что Аристотель пишет о *среде* как необходимом условии восприятия. Основным чувством у животных Аристотель называет осязание, обеспечивающее непосредственный контакт с предметом, но животным, которые передвигаются, приходится ориентироваться на расстоянии, а для этого в свою очередь необходима способность ощущать через среду. При прямом контакте причиной движения в воспринимающем является толчок, причем толкнувшее тело может быть само источником своего движения; иначе действует среда: она «и принимает, и производит толчок (при этом посредствующих звеньев может быть много)»<sup>77</sup>, являясь одновременно и претерпеванием и действием. Такой же точно средой в отношении воздействий, отдаленных не в пространстве, а во времени, как раз и является память, а еще точнее, *прошлое* – состояние возможности и

---

<sup>75</sup> Там же. С. 432.

<sup>76</sup> Месяц С. В. Аристотель и его трактат «О памяти и припоминании». С. 401. В исследовании, посвященном понятию движения и времени у Аристотеля, А.Г. Черняков обращает внимание на то, что определение движения у Аристотеля по существу парадоксально, поскольку предполагает «действительность определенной возможности как именно возможности». Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 52. Это значит, что наряду с действительностью и возможностью остается место для некоей чистой формы движения, которая не является еще состоявшейся действительностью, не являясь уже и чистой возможностью. Там же. С. 57. По сути, это тот момент движения, который разделяет различные моменты теперь, и потому сам не удерживается в восприятии в качестве определенного момента. По-видимому, этот момент и маркирует воспринятое теперь как прошлое, а потому память, удерживая образы прошлого, оказывается той самой способностью, в которой парадокс движения находит свое разрешение, ведь ее образы возвращаются в воспоминании не иначе, как определенные возможности движения и действия.

<sup>77</sup> Аристотель. Т. 1. С. 447.

действия, в котором сходится память и припоминание, способность тела и актуальность души.

Впрочем, проблема репрезентации в образе прошлого действия тем самым еще не решена, поскольку *любой* образ есть некая возможность действия, но лишь те, которые мы называем образами памяти, *возвращают* нас к прошлому. Как пишет Джанет Коулман, «образ делает образом памяти, а не воображения, мгновенная способность распознавать временной разрыв между переживанием и его припоминанием. Неясно, означает ли это, что есть образ, репрезентирующий временной разрыв, и образ, репрезентирующий вещь, которую помнят»<sup>78</sup>. Очевидно, что затруднение Коулман связано с тем, что она ищет ответ в памяти прошлого, тогда как Аристотель видит решение не в памяти, а в действии припоминания. Именно поэтому он говорит, что главное – это знание времени. Среда дает нам знание расстояния, точно так же прошлое, которое мы припоминаем, это знание промежутков и временных расстояний:

Допустим, есть нечто, с помощью чего можно судить о большем и меньшем «промежутке» времени: разумно же «предположить», что «промежутки времени» словно величины. Ибо мыслят «большое» и «далеко», при этом не простирая туда мысль (т.е. не охватывая в мысли актуальную величину или расстояние), словно взгляд, как говорят некоторые (ведь и не-сущее можно мыслить помыслить равным образом), но «в мысли» приводят в движении «некий» аналог «величины». И может быть, как для видов, так и для промежутков, можно в самом себе взять иное в качестве аналога<sup>79</sup>.

Знание определяется действием, но это действие особого рода, поскольку речь идет об обладании некой мерой отсутствующего, аналогом величины, который всегда меньше того, что он представляет, то есть действительной продолжительности, но это несоответствие не имеет значения, ибо сама эта мера и есть то, что различает краткое и долгое, а потому может представлять в действии припоминания промежутки прошлого любой продолжительности. Лишь тогда, когда движение вещи соотносится с мерой времени, мы говорим о памяти,

<sup>78</sup> Coleman Janet. Ancient and medieval memories. Studies in the reconstruction of the past. Cambridge University Press, 1992. 646+xx p. P. 17.

<sup>79</sup> Аристотель. О памяти. С. 148.

а не о мнимом воспоминании, и хотя подобная ошибка возможна, обратное немыслимо: «невозможно, чтобы тому, кто действует с помощью памяти, казалось, что он не действует», и чтобы он оставался в неведении, что помнит»<sup>80</sup>. Этот аргумент, очевидно, ставит для Аристотеля точку в его споре с Платоном. Как может меноновский раб припоминать знание геометрии и не понимать, что припоминает свое собственное прошлое знание? Ведь припоминать и значит, прежде всего, *возвращаться* к прошлому, осуществлять эту парадоксальную меру времени, которая проводит вдоль последовательности действий лишь путем возвращения от нового к прошедшему и завершённому, распознает действие настоящего, лишь присваивая себе претерпевание прошлого. Конечно можно и не помнить, когда произошло то или иное событие, в этом смысле мера времени не совпадает с точной мерой «когда», и все же, убежден Аристотель, человек с необходимостью *помнит, что помнит*, не просто вспоминает нечто, но знает благодаря этой мере времени, что возвращает себе прошлое, а потому и вспоминает, а не узнает заново. Вот почему различие памяти и припоминания – это не просто различие претерпевания и действия, ведь если памятью обладают многие животные, то припоминанием никто, кроме человека. Припоминающий знает, потому что «припоминание есть род некоего силлогизма», и решающим здесь выступает не само по себе время, а способность находить меру связи прошедшего и нового, необходимость следования одного за другим:

Ведь припоминающий выстраивает умозаключение, потому что он раньше нечто узнал, услышал или пережил, и «это» есть некоторое подобие исследования. А такое от природы дано тем, у кого есть способное принимать решение начало, ибо принятие решения есть некий силлогизм<sup>81</sup>.

Если умозаключения по ассоциации, о которых говорилось прежде, можно было бы принять за особые модусы мнемонического силлогизма, то, очевидно, что речь об исследовании и принятии решения предполагает нахождение подходящего каждому силлогизму среднего термина, определенной меры

---

<sup>80</sup> Там же. С. 149.

<sup>81</sup> Там же. С. 150.

движения и времени, без которой прошлое досаждало бы как пустая мнимость, фантом воображения, или было бы скрыто за действием навыка и привычки, в чем, возможно, и заключается память животных. При этом нужно понимать, что силлогизм воспоминания – это не формальное действие, а движение, которое вызывается душой в теле, и потому может тяготить человека, если ему не удастся вспомнить, причем и тогда, когда он уже прекратил поиски, «более же всего беспокоятся те, у кого вокруг чувственно воспринимающего начала скопилась влага. Ведь она, если пришла в движение, не легко останавливается, пока не объявится искомое и движение не выйдет на прямую дорогу»<sup>82</sup>. По этой же причине трудно бывает остановиться тем, кто начал говорить или петь, ведь в таком случае отдельные слова «с силой вырываются из уст»; напротив же, когда движение затруднено, как у карликов, у которых слишком мала нижняя часть в сравнении с верхней, память бывает коротка, и потому «движения, начавшись, не могут продолжаться, но прекращаются и в момент воспоминания с трудом выходят на прямую дорогу»<sup>83</sup>. Представив припоминание произвольным действием души, Аристотель в завершении трактата снова возвращается к неразделимой связи души и тела; таким образом, он принимает платоновское разделение чувственной памяти и свободного от чувств припоминания, но при этом размечает совершенно не-платоновский путь памяти: припоминается не вневременный порядок, но как раз-таки время в его самой что ни есть чувственной и телесной природе, в виде движения образов и жидкостей. Именно это возвращение к телу, к порядку присущего ему движения, позволяет наделить действительностью образ прошлого, возвести прошлое в разряд своего рода знания памяти, хотя своеобразный парадокс этого шага состоит в том, что едва ли не единственное значение, которым может быть наделено это знание в философии Аристотеля, заключается в размежевании с платоновской концепцией анамнесиса.

Возможно, этой особенностью концепции памяти у Аристотеля отчасти определяется последующее восприятие ее основных положений. Так, Плотин в

---

<sup>82</sup> Там же.

<sup>83</sup> Там же. С. 151.



небольшом трактате «Об ощущении и памяти» (IV, 6) обрушивается с критикой на перипатетическую теорию чувственных оттисков, как если бы к ней единственно сводились все аристотелевские размышления о памяти. Плотин указывает на бессмысленность самой идеи чувственных отпечатков, поскольку в восприятии, прежде всего, в видении, душа устремляется вовне к предмету чувств, отличает себя от видимого, воспринимает не только вещи, но и их удаленность, и все это совершенно не совместимо с представлением об отпечатанных в ней самой, без усилия и проведения различия, образах внешних тел: «как говорят, что нельзя рассматривать объект зрительного восприятия прижав к нему зрачок, но нужно смотреть на это, отойдя немного в сторону, точно так же и даже больше должно быть и в случае с душой»<sup>84</sup>. Устремляясь к тому, чем не обладает, душа проявляет себя как начало силы и господства; отличая себя как видящее от видимого, она укрепляется в избытке своей силы, и именно этот избыток и позволяет ей удерживать при себе образ предмета в отсутствии самой вещи. Таким образом, она прежде всего выявляет в себе связь с умопостигаемым, и, вспомнив его, мыслит и пребывает при нем, проясняя его для себя и «как бы пробуждаясь и двигаясь из возможности в действительность»<sup>85</sup>. Но поскольку душа обращена так же и к чувственному миру, она своей силой скрепляет его, и если

стала сильна относительно какого-нибудь явления, тогда она в течение долгого времени относится к нему как к присутствующему, и относительно чего она более сильна, к тому она сохраняет такое расположение навеки. Поэтому-то, как утверждают, у детей память и лучше, поскольку они не отдаляются, но воспоминаемое находится у них перед глазами, потому что они глядят не на множество, но на немногое. А те, у кого мысль и способность восприятия направлены на многое, те как бы проносятся мимо и не останавливаются<sup>86</sup>.

Оттиски свидетельствовали бы о слабости душе, а не ее силе, и в этом случае не было бы смысла в упражнении памяти, потому что знание и так присутствовало бы в душе, но без той силы, которую можно было бы упражнять и готовить к

<sup>84</sup> Плотин. Об ощущении и памяти. Пер. Д. В. Бугай. Вопросы философии, 2004, № 7, с. 172.

<sup>85</sup> Там же.

<sup>86</sup> Там же. С. 173.

испытанию. Упрекая сторонников чувственных оттисков в принижении души как способности и силы, Плотин по сути отбрасывает и аристотелевскую проблематику прошлого как специфической формы знания и деятельности души в припоминании. Возможно, тем самым Плотин закрывает начатое Платоном исследование памяти как границы тождественного и иного, истины и мнимости, души и тела, оставляя за памятью лишь значимость одного из этапов на пути восхождения души от многого к единому. Впрочем, и этот путь несколько не избавлен от парадоксов, которые не преминут обнаружиться в текстах еще одного наследника Платона и Аристотеля – Аврелия Августина.

### 1.3. Герменевтика *временности*

#### 1.3.1. Память прошлого и настоящего

В диалоге «О количестве души» Эводий сетует на невежество младенцев и удивляется тому, что душа, будучи вечной, не приносит с собой из вечности в жизнь временную никакого знания. Это – великий вопрос, отвечает Августин, и по нему «мнения наши до такой степени противоречат друг другу, что тебе кажется, будто душа не принесла с собой никакого знания, а мне кажется, напротив, что принесла все, и что так называемое учение есть не что иное, как припоминание и представление прошедшего в настоящем»<sup>87</sup>. В 389 году в письме Небридию Августин пишет о том, что память возможна как о бывшем, так и о существующем в настоящем, ибо мы помним не только закончившееся и ушедшее, например, смерть отца, но и то, что было оставлено нами, например, Карфаген, который существует и ныне, хотя и помнится посредством прошлого. В непонимании этого различия причина заблуждения тех, кто выступает против платоновского анамнесиса; они не замечают, что существующее в настоящем может припоминаться в образе прошлого видения, а потому и существующее вечно, вовсе не имеющее образа, может сохраняться в памяти, но не само по себе, а в припоминании о *прошлом*, утраченном ныне, *видении* вечного<sup>88</sup>.

В поздней работе *Retractationes* (I, 8, 2) Августин признает ошибочной мысль, что душа приходит в мир с памятью об искусствах, которые открывают для нее путь обучения и познания. Еще раньше в трактате «О Троице» он обращается к геометрической задаче из платоновского «Менона», полагая что и в этом случае нет оснований говорить о действительном припоминании прежнего знания, ибо

не всякий или далеко не всякий смог бы ответить, будучи вопрошенным таким образом. Ибо не всякий был бы в прошлой жизни геометром, поскольку таковые столь редки в роде человеческом, что с трудом можно обнаружить хотя бы одного. Однако нам скорее надлежит

<sup>87</sup> Августин Блаженный.. Творения (том первый). Об истинной религии. СПб.: Алетеия, Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 217.

<sup>88</sup> Цит. по: Roland Teske. Augustine's Philosophy of Memory// The Cambridge Companion to Augustine by Eleonore Stump & Norman Kretzmann. Cambridge University Press, 2002. P. 149.

верить тому, что природа понимающего ума (*mentis intellectualis*) создана таким образом, чтобы в соответствии с установлением Создателя он видел то, что подчиняется естественным порядком к умопостигаемым предметам, посредством определенного бестелесного света своего рода (*sui generis*), подобно тому, каким образом плотский глаз видит то, что окружает его в этом телесном свете, к каковому свету он был сотворен восприимчивым и подходящим.<sup>89</sup>

Итак, Августин первоначально принимает, но затем отбрасывает теорию анамнесиса, и однако след ее легко угадывается в рассуждении о том, что любовь к Богу и вера в него невозможна без знания, и хотя такое знание, как и знание подлинного счастья в Боге, полностью забыто и не может быть восстановлено в памяти, само это забытое знание определяет наше доверие к Писанию и рассказу об утраченном рае и блаженной жизни первого человека, поскольку каждый из нас обладал таковым райским бытием и каждый забыл его в грехе, пусть и не в своем индивидуальном опыте, а в родовом для всего человечества опыте Адама<sup>90</sup>. В книге *The Christian Philosophy of Saint Augustine* Этьен Жильсон пишет, что Августин в своих ранних работах всего лишь прибегает к языку платоновской теории анамнесиса, заменяя ее в дальнейшем концепцией божественного света, которая «предполагает не платоническую память прошлого, но августиновскую память настоящего, а это нечто совершенно иное»<sup>91</sup>. Согласно Жильсону, которого поддерживают в этом вопросе и другие исследователи (Густав Барди, Дж. М. Ле Блонд, Владимир Лосский), «память настоящего» не только допускает существование в настоящем объекта припоминания, это – память, в которой *сохранение* не предшествует *припоминанию*, иначе говоря, в ней припоминается то, что узнается в настоящем, и припоминается в самый момент узнавания<sup>92</sup>. Иначе говоря, объект припоминания не утрачивается, превращаясь из настоящего в прошлый, но припоминание лишь отмечает собой временность самого

<sup>89</sup> «О Троице», XII, 15, 24. Здесь и далее цитаты из трактата «О Троице» приводятся в переводе Тащиана А. А. по изданию: *Августин Блаженный (Аврелий). О Троице*. Научное издание. Ч. 2. Москва: Образ, 2005.

<sup>90</sup> «О Троице», XIV, 15, 21.

<sup>91</sup> Цит. по: *Teske Roland J. Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian: A Second Collection of Essays*. P. 61.

<sup>92</sup> *Ibid.* P. 65.

познающего, его существенное отличие от вневременной природы объекта знания.

Роланд Дж. Теске, анализируя в эссе *Platonic Reminiscence and Memory of the Present in St. Augustine* тексты Августина о «памяти настоящего», показывает, что нет никакого основания понимать их в том смысле, в котором их толкует Жильсон. По сути, этих текстов всего два, причем первый из них представлен уже известным нам письмом к Небридию, где говорится, что существующее в настоящем известно по памяти о *прошлом* видении, причем в равной мере это относится как к существующему во времени (Карфаген), так и к сущему в вечности (вечные истины)<sup>93</sup>. Второй текст – фрагмент из «О Троице», в котором Августин, ссылаясь на стих Вергилия «Улисс не вынес такого, Верным себе и в этой беде остался», называет «памятью настоящего» память Улисса о самом себе:

Поскольку же он был настоящим для самого себя, постольку он мог помнить себя только при том условии, что память относится к вещам настоящим. Вот почему, каким образом в прошедшем памятью называется то, посредством чего становится возможным вспоминать и помнить его, таким же образом и в настоящем, каковым является ум для самого себя, надлежало бы называть памятью то, посредством чего ум является наличным для самого себя так, что он может пониматься своим собственным мышлением, и эти два - соединяться любовью.<sup>94</sup>

Как замечает Теске, Августин вовсе не говорит, что память настоящего должна заменить собой платоновскую память прошлого; его слова лишь узаконивают то положение дел, которое в письме к Небридию понималось как память о сущем в настоящем. Очевидно, что в отношении ума дело обстоит не точно так же, как с оставленным местом, которое сохраняется в наше отсутствие, поскольку ум не является чем-то эпизодичным для нас, не приходит извне, не зарождается однажды как вера, более того, он вспоминает себя не так, как если бы он мог не помнить себя, был узнан в прошлом, а затем забыт до очередного воспоминания. Однако все это говорит лишь в пользу уникального значения ума для знания и памяти, и не распространяется на иные мыслимые сущности, включая и Бога<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> Ibid. P. 66.

<sup>94</sup> «О Троице», XIV, 9, 14.

<sup>95</sup> Teske Roland J. Op. Cit. P. 69.

Конечно, тот факт, что Августин говорит здесь о памяти не случаен, однако ответ нужно искать не в памяти свободной от прошлого, но скорее в том, какое *значение* придается прошлому, и как переосмыслиется в этом отношении платоновская теория. Анамнесис Платона возвращает к прошлому знанию, при этом мало интересуясь собственно *прошлым*; напротив, в «Исповеди», одном из самых известных сочинений Августина, 9 из 13 книг представляют собой не что иное, как воспоминание и размышление о прошлом, настойчивую попытку разгадать не только утраченное *в прошлом* знание, но и смысл самого этого прошлого. Если и стоит говорить о том, что Августин лишь использует язык платоновской теории, полностью изменяя его значение, или же, наоборот, сохраняет верность этой теории, несмотря на декларируемый отказ от нее, то лишь в той мере, в какой память изначально забытого знания позволяет заглянуть ему в тайну прошлого, незначительного, но сохраненного в воспоминании, известного, но все же утраченного.

### 1.3.2. Воспоминание как *истолкование*

«Исповедь» иногда называют первой «настоящей» автобиографией<sup>96</sup>, имея в виду откровенность Августина и даже своеобразную скрупулёзность отчета о своей жизни, предшествующей его обращению в христианство и возвращению в Африку. Августин, впрочем, настаивает, что рассказ о прошлом важен для него не сам по себе, но как пример для читателя и как возможность размышлять о Боге и обращаться к нему в исповедании прошлых прегрешений. Пониманию «Исповеди» как автобиографии препятствует и тот факт, что с X книги Августин прерывает рассказ о своем прошлом, не прерывая при этом путь познания Бога, который ведет его теперь к размышлению о душе, времени и, наконец, к истолкованию первых глав книги «Бытия». Латинское *confessio*, вынесенное в заглавие сочинения, означает ‘признание, покаяние в грехах’, а потому, если Августин и создает автобиографию, то лишь по мере того, как придает

<sup>96</sup> Столяров А. А. «Исповедь». История создания. Жанр. Проблемы достоверности. *Августин А. Исповедь*. Пер. с лат. М. Е. Сергеев. Вступит. Статья А. А. Столярова. М.: «Ренессанс», СП ИВО – Сид, 1991. С. 378.

литературную форму практике покаяния, известной помимо христиан также и другим религиям Востока<sup>97</sup>. Еще одно значение *confessio* – ‘исповедание веры’; при таком понимании автобиографическая часть «Исповеди» оказывается лишена самостоятельной значимости, но зато соединение автобиографических, философских и экзегетических глав образует вполне понятную композицию. Как пишет Бойль, «Августин рассуждает не о себе и о Писании, не о своем зле или добре, но *посредством* этих предметов о «благе и Боге». Именно Бог – объект его рассуждений, адресат его благодарности»<sup>98</sup>. Таким образом само прошлое вписано в познание Бога, а потому повествование о прежней жизни стремится не только рассказать о долгом пути заблуждения, но и раскрыть, насколько возможно, значимость самого прошлого, тяжесть и сладость его необратимой потери.

Ле Блонд усматривает единство «Исповеди» в тройственной функции: памяти прошлого (с I по IX книгу), интуиции настоящего (X книга) и ожидании будущего (книги XI–XIII), причем последние две функции в определенном смысле также относятся к памяти<sup>99</sup>. Иначе понимает единство книги Зибах, напоминая о том, что *confessio* имело еще и значение ‘испытание, проверка’ и в этом смысле могло быть использовано Августином в качестве своего рода медицинской метафоры для действия, посредством которого грешник просит *Christus Medicus* об исцелении его болезни<sup>100</sup>. Эти интерпретации, очевидно, сближают тот факт, что память, обращенная к прошлому, является, по сути, печатью греха, забвением утраченного блаженства, поэтому воспоминание, покаяние и излечение посредством обращения к Богу любви образуют единую направленность всего текста. Аннмаре Котце предлагает взглянуть на «Исповедь» как на христианский

<sup>97</sup> На это указывает Ян Ассман со ссылкой на исследование П. Фриша: «Библейские и вавилонские псалмы, египетские и сабейские покаянные стелы — доказательства некогда распространенного по всему Востоку обычая публичного, письменного покаяния в грехах.... Августин своей "Исповедью" привел этот религиозный обычай покаяния в литературу». Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 262.

<sup>98</sup> Цитата по: Kotze, Annemare. Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience. Leiden, NLD: Brill Academic Publishers, 2004. P. 22.

<sup>99</sup> См.: Roland Teske. Augustine's Philosophy of Memory// The Cambridge Companion to Augustine by Eleonore Stump & Norman Kretzmann. Cambridge University Press, 2002. P. 151.

<sup>100</sup> См.: Kotze, Annemare. Op. cit. P. 25.

вариант античного *протрептика*, целью которого было не просто сообщить нечто аудитории, но и воздействовать на аудиторию с целью «полного изменения образа жизни» читателя<sup>101</sup>. По мнению Котце, аудиторией, для которой писалась «Исповедь», были не только христиане, но и манихеи, в том числе хорошо знавшие Августина; подробное описание мучительных поисков и заблуждений, оставленных в прошлом, должно было пробудить в этих читателях размышление об их собственном настоящем и прошлом и тем самым способствовать их повороту к католической вере. Примером для Августина мог быть написанный в жанре протрептика «Гортензий» Цицерона, поскольку именно об этой книге Августин говорит, что она

изменила состояние мое, изменила молитвы мои и обратила их к Тебе, Господи, сделала другими прошения желания мои. Мне вдруг опротивели все пустые надежды; бессмертной мудрости желал я в своем невероятном сердечном смятении и начал вставать, чтобы вернуться к Тебе.<sup>102</sup>

Неизвестно, были ли знаком Августин с «Протрептиком» Аристотеля, однако, насколько можно судить по дошедшим фрагментам этого сочинения, Аристотель в нем продолжает линию платоновских диалогов, ведущих читателя через опровержение ложных мнений к признанию ценности философского умозрения и философской жизни. Тематическое построение «Исповеди» в принципе может быть сопоставлено со структурой этих диалогов, поскольку в них обращение к прошлому и воспроизведение некогда осуществленного разыскания истины, включая множество ошибочных решений и оставленных без ответа вопросов, соединяется с теоретическими рассуждениями, безотносительными ко времени и ситуации разговора (достаточно упомянуть такие диалоги, как «Парменид» или «Теэтет»). Очевидное различие состоит в том, что Платон в этих диалогах предлагает идеальную реконструкцию биографии Сократа, тогда как Августин пишет о собственном прошлом и в самом этом прошлом пытается отыскать смысл

<sup>101</sup> Ibid. P. 53.

<sup>102</sup> «Исповедь», III, 4, 7. Цитаты из перевода «Исповеди» М. Е. Сергеевского приводятся по изд.: Августин А. Исповедь. Пер. с лат. М. Е. Сергеевского. Вступит. Статья А. А. Столярова. М.: «Ренессанс», СП ИВО – Сид, 1991.



пройденного им пути. Августин не ждет, что припоминание некогда забытой истины обратит его читателей к философии, скорее сама *возможность памяти о прошлом*, пусть это прошлое и было блужданием вдали от истины, должна указать на присутствие истины в самом заблуждении, удержать *значимость* прошлого, оправданную и удостоверенную в конечном итоге обращением в веру и познанием Бога.

Уже первая книга «Исповеди» начинается с переосмысленного парадокса познания, хорошо известного Августину по платоновскому «Менону». Августин спрашивает Бога, надо ли ему

сначала познать Тебя или воззвать к Тебе. Но кто воззовет к Тебе, не зная Тебя? Воззвать не к Тебе, а к кому-то другому может незнающий. Или, чтобы познать Тебя, и надо «воззвать к Тебе»? Я буду искать Тебя, Господи, взывая к Тебе, и воззову к Тебе, веруя в Тебя, ибо о Тебе проповедано нам. Взывает к Тебе, Господи, вера моя, которую дал Ты мне, которую вдохнул в меня через вочеловечившегося Сына Твоего, через служение Исповедника Твоего.<sup>103</sup>

Поскольку знание о Боге явлено в Христе, в его словах и делах, в его жизни и воскрешении, человек обрел для себя учителя, в собеседовании с которым душа, отмеченная смертностью своею как «свидетельством греха», может познавать Бога, если не прекращает искать его и взывать к нему. И поскольку Бог вочеловечился, он превратил само «свидетельство греха» в свидетельство своего присутствия, а потому вместо недостижимого припоминания истины Августин обращается к припоминанию своего земного бытия, конечного и грешного, но затронутого Истиной, не доступной для адептов философского анамнесиса. Прошлое умерло, его нет; то, что человек не уходит безвозвратно вместе с прошлым, то, что он все еще *есть* и может помнить прошлое, говорит о том, что в душе пребывает Бог; еще вернее: душа пребывает в Боге<sup>104</sup>, в котором не преходит ни настоящее, ни прошлое и ни будущее:

Ты совершенен и Ты не изменяешься: у Тебя не проходит сегодняшний день, и, однако, он у Тебя проходит, потому что у Тебя все; ничто не могло бы пройти, если бы Ты не содержал всего. И так как «годы Твои не иссякнут», то годы Твои – сегодняшний день. Сколько наших

---

<sup>103</sup> Там же, I, 1, 1.

<sup>104</sup> Там же, I, 2, 2.

дней и дней отцов наших прошло через Твое сегодня; от него получили они облик свой и как-то возникли, и пройдут еще и другие, получают свой облик и как-то возникнут. «Ты же всегда один и тот же»: все завтрашнее и то, что идет за ним, все вчерашнее и то, что позади него, Ты превратишь в сегодня, Ты превратил в сегодня.<sup>105</sup>

Бытие человека – это «мертвая жизнь или живая смерть», оно проходит, умирая, не оставляя памяти о том, откуда пришел человек в эту жизнь, чем он был до того, как начал вспоминать и знать самого себя. Когда же рождается память о проходящем? Младенчество беспмятно, оно живет заемной жизнью, питаясь заботой взрослых; лишь переступая из младенчества в детство мы приобретаем память. Первые воспоминания будущего риторика и будущего учителя церкви связаны с уроками взрослых, которые с помощью жестов и взглядов обучили его значению звуков, человеческому языку слов, без которого не было бы затем и школьных уроков, а вместе с ними – насмешек и побоев за лень и нерадивость к учению. Начиная уже с этих первых образов памяти, в воспоминаниях Августина всегда присутствует кто-то другой – чей-то голос, внимание, восхищение или насмешка. Очевидно, нет никакой случайности в том, что девять книг «Исповеди», рассказывающих о жизни Августина, заканчиваются не моментом его обращения, не возвращением в Африку или началом монашеской жизни; они заканчиваются смертью Моники, матери Августина. Именно ее смерть прерывает внутреннюю связь времени и обращает к прошлому, принуждая повсюду в прошлом искать присутствие того, кто был бы все время рядом, заботился, наказывал, осуждал, оплакивал, но неизменно любил, был самой памятью беспмятного младенца, совестью распутного юноши, верой отчаявшегося в своих заблуждениях манихея.

В любви матери – начало веры Августина, от Моники еще мальчиком он слышал о страстях Господа и обещанной вечной жизни, был «осолен Его солью по выходе из черва матери» (речь об обряде, предваряющем крещение), именно мать, не переча, но и не потакая отцу в его неверии, «постаралась, чтобы отцом

---

<sup>105</sup> Там же, I, 6,10.

моим был скорее Ты, Господи, чем он»<sup>106</sup>. Воспоминания Августина – это запоздалый ответ материнской любви, сохранить которую он может лишь воспроизведением материнской веры, и потому в каждом слове ее и своем, в каждом событии прошлого он в равной мере узнает любовь матери и любовь Бога. Сообщив о своем «оглашении» при рождении и упованиях матери, Августин спешит показать, что уже ребенком проникся ее верой; его рассказ о болезни, чуть не лишившей его жизни, и о детском желании креститься, значим лишь своей значимостью для другого, призванием в свидетели того, чья любовь – единственное, что не утрачивает ценности вместе с утратой самого прошлого: «Ты видел, Боже мой, ибо уже тогда был Ты хранителем моим, с каким душевным порывом и с какой верой требовал я от благочестивой матери моей и от общей нашей Церкви, чтобы меня окрестили во имя Христа Твоего, моего Бога и Господа»<sup>107</sup>. Если Бог видит и оценивает каждый шаг человека, то, очевидно, нужно искать смысл и в каждом промедлении и отсроченном действии, а значит прошлое должно вспоминаться не только как свидетельство любви, но и как замысел любви, ведущий душу к будущему обращению: «Господи, я хочу знать, если Тебе угодно, с каким намерением отложено было тогда мое Крещение: во благо ли отпущены мне были вожжи моим греховным склонностям? или они не были отпущены?»<sup>108</sup>.

Прошлое может вспоминаться как цепь проступков, детских обманов и зависти к сверстникам, воровства и потакания низким желаниям, и однако все это прошло, завершилось, а душа все еще живет, она была тогда и должна была завершиться вместе с тем, что наполняло ее, но в ней запечатлен некий «след таинственного единства», из которого она возникла, и теперь, перебирая в памяти прошедшее, она видит, что всегда была больше себя, что вся ее жизнь – дары Бога: «не сам я дал их себе; всё это хорошо, и всё это – я. Благ, следовательно, Тот, Кто создал меня, и Сам Он благо моё, и, ликуя, благодарю я Его за все блага, благодаря

---

<sup>106</sup> Там же, I, 9, 17.

<sup>107</sup> Там же, I, 9, 17.

<sup>108</sup> Там же, I, 9, 18.

которым я существовал с детского возраста»<sup>109</sup>. Любовь к благу, которым жива душа, определяет само желание помнить; в этом отношении Августин сохраняет верность платоновскому пониманию анамнесиса, однако его память видит напоминание о благе даже в том, что само по себе должно казаться его совершенной утратой и забвением:

Я хочу вспомнить прошлые мерзости свои и плотскую испорченность души моей не потому, что я люблю их, но чтобы возлюбить Тебя, Боже мой. Из любви к любви Твоей делаю я это, в горькой печали воспоминания перебираю преступные пути свои.<sup>110</sup>

Следуя словам евангелия, Августин повторяет, что сама любовь и есть Бог, а потому и в грехах своих, поскольку в них помимо любви к себе всегда присутствовало желание быть любимым, он видит молчаливое присутствие Бога, от которого он бежит в своей похоти, в желании угодить чужому мнению, заслужить любовь своих друзей, но Бог ни на шаг не отступает от него, и самые постыдные дела становятся в конце концов путем возвращения к нему, поводом для воспоминания и обращения к Богу. Августин рассказывает, как с другими мальчишками он украл груши из соседского сада, и это воровство, очевидно, все еще притягивает и прельщает его; только теперь оно притягивает его мысль, принуждает раздумывать над показной нелепостью самого преступления, совершенного не из бедности, не ради насыщения, но ради наслаждения самим воровством и грехом<sup>111</sup>. Это – «куцее подобие свободы», испорченность ради испорченности, но и оно было каким-то парадоксальным осуществлением любви, бегством от Бога и возвращением к нему в самом бегстве, забвением его и незабываемым свидетельством милости его. Августин говорит, что в испорченности своей погибал и любил свою гибель, падал и любил падение свое, однако, сам бы он и не подумал о воровстве, если бы не «любил еще сообщество тех, с кем воровал», и сколь бы гнусной и развратной не казалась теперь та дружба, в ней в тот момент обретало себя стремление любить другого, а

---

<sup>109</sup> Там же, I, 20, 31.

<sup>110</sup> Там же, II, 1, 1.

<sup>111</sup> Там же, II, 4, 9.

не только себя самого, искать себя в другом и сберегать в памяти не заслуженную, и оттого бесценную любовь другого к себе<sup>112</sup>.

Воспоминание о воровстве не сливается с потоком других воспоминаний, оно стоит отдельно, поскольку в этом проступке, как считает Августин, он опустился в своем отступлении от Бога на дно бездны, и потому, что Бог не оставил его, его жизнь с этого момента предстает в памяти как возвращение к Богу, пробуждение духовной жажды, обретение веры и обращение в нее. Сначала чтение «Гортензия», затем первая, разочаровывающая, попытка вчитаться в Писание, обращение в манихейство и разочарование в нем – все эти важнейшие моменты биографии Августина не просто приходят на ум и вспоминаются ради самой по себе последовательности событий, все они служат ориентирами божественного промысла, своего рода письмом, которое вычитывается памятью Августина, памятью прошлого и вместе с тем памятью на будущее. Так, рассказывая о своем увлечении астрологией, Августин вспоминает беседу с врачом, удивленным, что образованный юноша по доброй воле занимается подобным шарлатанством. Августин замечает, что хотя слова врача в тот момент не смогли убедить его, они оставили в памяти «набросок» будущих его поисков<sup>113</sup>, то есть запомнились, или были запечатлены в его душе Богом, как *память о будущем*, каковой в конечном итоге и должна стать память самого прошлого.

Действительно, прошлое – это всего лишь след, нечто завершенное и умершее, буква, лишенная оживляющего его духа времени. Нам могут казаться странными и даже нечестивыми нравы людей иного времени, казаться невозможным, чтобы Бог дал заповеди Аврааму, Исааку и Моисею, которые настолько отличаются от наших собственных обычаев, и однако же «одним Бог заповедал одно, другим – другое, в соответствии с условием времени», поскольку время, которым управляет Бог, «протекает разно: это ведь время»<sup>114</sup>. Свое прошлое, как и прежние обычаи или нравы иных народов, не стоит вспоминать буквально, не пытая это

---

<sup>112</sup> Там же, II, 9, 17.

<sup>113</sup> Там же, IV, 3, 6.

<sup>114</sup> Там же, III, 7, 13.

протекшее, смертное прошлое о том, что было в нем не умирающим, а бессмертным, не изменяющимся во временности своей, а всевременным в вечности Бога. Одной из причин удаления от христианской веры и увлечения манихейством Августин называет первый опыт чтения Библии и свою неспособность проникнуть в ее смысл, вот почему такое значение приобретает для него знакомство в Медиолане с епископом Амвросием, и его толкованием темных мест Писания, в особенности Ветхого Завета:

Я радовался также, что мне предлагалось читать книги Ветхого Завета другими глазами, чем раньше: книги эти ведь казались мне нелепыми, и я изобличал мнимые мысли святых Твоих, мысливших на самом деле вовсе не так. Я с удовольствием слушал, как Амвросий часто повторял в своих проповедях к народу, что «Буква убивает, а дух животворит»<sup>115</sup>.

События библейской истории понимаются Августином как буквы, требующие проникновения в сокровенный смысл, и очевидно, что таким же образом понимаются им события его собственного прошлого, и само воспоминание о них совершается как *истолкование* прошлого. Метод Амвросия Медиоланского следовал традиции экзегетов первых веков христианства, полагавших, что «принципиальным указанием на то, что библейский текст содержит аллегорический смысл и должен пониматься аллегорически, является абсурдность его буквального смысла»<sup>116</sup>. Этот принцип истолкования лишает силы манихейскую критику Библии, и сам Августин апеллирует к нему в работе *De Genesi contra Manichaeos*, написанной за десять лет до появления «Исповеди». В этом сочинении Августин различает наряду с «фигурами речи» (традиционные тропы, такие как метонимия, амфиболия и метафора), «фигуры вещей», подразумевая под ними символический смысл, который несет в себе нарратив, так, например, дни Творения символизируют шесть веков в истории спасения, шесть ступеней в жизни каждого человека:

---

<sup>115</sup> Там же, VI, 4, 6.

<sup>116</sup> Teske Roland J. Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian: A Second Collection of Essays. P. 129.

Как повествование о прошлых событиях «Бытие» есть история; как прообраз того, что произойдет, оно есть пророчество. Августин исследует текст «Бытия» в каждой книге *De Genesi contra Manichaeos* сначала как историю и затем как пророчество<sup>117</sup>.

Вся история в существенном смысле – это творение Бога, и хотя воля человека вносит в нее внешнюю абсурдность действий и событий, сохраняется возможность разбить эти события на отдельные элементы, как делает это грамматик, разделяющий слова на отдельные слоги и буквы, чтобы затем от знания буквального текста перейти к толкованию его смысла. Индивидуальное прошлое и есть такой элемент истории, к которому Августин возвращается в собственной памяти, и воспоминание об этом прошлом представляет собой так же и пророчество его будущего. Однако критерий абсурдности нарратива (истории) – не единственный инструмент экзегетики; в поздней *De doctrina christiana* Августин заменяет его на более жесткий и требовательный принцип истолкования:

все, что в Св. Писании, будучи принято в собственном смысле, не согласно с нравственностью или с истинами веры, все то должно разуметь в смысле иносказательном... Св. Писание не предписывает ничего кроме любви и не возбраняет ничего кроме похоти, сим одним способом образуя и исправляя нравы. Подобным образом, если ум предубежден каким-либо погрешительным мнением, то все, что бы Писание ни утверждало вопреки принятому заблуждению, все это в таком случае почитают иносказанием. Но Писание и прошедшими, и будущими, и настоящими предметами и событиями не утверждает ничего другого, кроме католической веры. История, пророчества, догматы и нравоучение – все в нем направлено к тому, чтобы произвести и укрепить любовь, истребить и уничтожить похоть<sup>118</sup>.

Именно так и действует толкование прошлого в «Исповеди», поскольку абсурдность решений и действий, которая дотошно выявляется и анализируется Августином, понимается им как отступление от закона любви, нравственности и веры, а потому неизменно истолковывается как испытание и осуществление промысла Бога, как аллегорическая история отступничества и возвращения к вере, обращение в нее как веру любви. Что же является подлинным ключом к

<sup>117</sup> Ibid. P. 135.

<sup>118</sup> III, 14. Цитата по изданию: Христианская наука, или Основания Св. герменевтики и церковного красноречия. Тип. Киево-печерской Лавры, 1835.

подобному истолкованию прошлого? Как превращается метод экзегетики в действительность памяти (или, может быть, наоборот техника припоминания возводится в принцип экзегесиса)? Августин говорит о сокрушении гордости, о недостатке смирения как препятствии на пути к истинной вере. В философских книгах он находил много истин, но в них не было того, что дало ему впоследствии Писание: умаления и жертвы Сына, облика благочестия, слез исповедания, «духа униженного, сердца сокрушенного и смиренного»<sup>119</sup>. *Умаление и смирение* – вот, что дает больной душе опыт прошлого как *опыт утраты*, как опыт смертной и грешной природы, подавляющей волю, но и сама утрата может обернуться началом новой жизни, поскольку, лишь теряя себя, человек впервые обретает себя в Боге, поминает себя не по земной, плотской привычке, а начинает как бы заново знать себя и помнить знанием и памятью о нем Бога. Моментом, разъясняющим смысл прошлого, потребность в исповедовании, а вместе с тем и саму суть припоминания, несомненно, является момент обращения Августина, знаменитая сцена в саду с чтением стиха из Послания к Римлянам апостола Павла.

Августин вспоминает, как удивлялся тому, что уже любил Бога, но «не мог устоять в Боге моем и радоваться: меня влекла к Тебе красота Твоя, и увлекал прочь груз мой...; груз этот – привычки плоти. Но со мной была память о Тебе, и я уже несколько не сомневался, что есть Тот, к Кому мне надо прильнуть, только я еще не в силах к Нему прильнуть»<sup>120</sup>. «Привычки плоти» здесь не только привязанность к плотской жизни, но и представление всего существующего, телесного и бестелесного, по плотской мерке, в буквальности плотского образа. Чтение неоплатоников побуждало искать бестелесную истину, но не учило, как освободить саму волю от рабства привычки – силы отнюдь не внешней, механической, но созданной самим человеком, всей его смертной природой, всей тяжестью его прошлого, всей необратимостью греха. Не достаточно припомнить, чтобы превзойти привязанность к чувственному миру и устремиться к небесному; обращению к Богу препятствует собственная воля, а точнее: новая воля, которая

---

<sup>119</sup> «Исповедь», VII, 21, 27.

<sup>120</sup> Там же, VII, 17, 23.



зарождается вместе с укреплением веры, борется со старой волей, плотской, и в этом раздоре душа разрывается, воля обессиливает:

одновременно желать и не желать – это не чудовищное явление, а болезнь души; душа не может совсем встать: ее поднимает истина, ее отягощает привычка. И потому в человеке два желания, но ни одно не обладает целостностью: в одном есть то, чего недостает другому.<sup>121</sup>

О плотской воле Августин говорит, что она есть воля человека быть по себе, быть свободным от Бога, означать себя самого<sup>122</sup>. Новая воля – это воля к бытию в Боге, превращающая себя в означающее другого. В этом противоборстве воля сталкивается буквальное и символическое понимание бытия, привычка и память, забвение прошлого и, наоборот, его собирание и истолкование. Укрепление новой воли не избавляет от старой, но возводит противоречие в состояние предельной неразрешимости и отчаяния: «В меня крепко вросло худое, а хорошее не было цепко. И чем ближе надвигалось то мгновение, когда я стану другим, тем больший ужас вселяло оно во мне, но я не отступал, не отворачивался: я замер на месте»<sup>123</sup>. Эта остановка отчасти напоминает состояние сократовских собеседников, которое Менон сравнивает с параличом от удара электрического ската. Эленхос Сократа и есть ведь приведение чужого тезиса к неразрешимому противоречию, которое разрушает не только аргументацию, но может ставить под вопрос и саму позицию человека, понимание им самого себя. Сократ верит, что таким образом он помогает душе обратиться к себе и припомнить знание, которое сохраняется неизменным в ней самой, но для Августина вопрос стоит не просто о том, чтобы отказаться от своих мнений, ибо эти мнения – привычки самой души, а потому необходимо пройти путь умирания в самом себе, внутреннего молчания, в котором возможно будет уловить бесплотное присутствие означаемого, подчинить плотскую привычку памяти души.

<sup>121</sup> Там же, VIII, 9, 21.

<sup>122</sup> «Трагическое событие грехопадения произошло при свободном выборе человеком своего «нечто» в качестве независимого бытийного основания равного Сущему, того, что радикально отличает, а не объединяет творение с Творцом». *Селиверстов В.Л.* Этюды по онтологии Аврелия Августина. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та. 2009. С. 47.

<sup>123</sup> Там же, VIII, 11, 25.

Указанием на это присутствие становится услышанный в тишине детский голос, повторяющий нараспев: «Возьми, читай! Возьми, читай!». Августин воспринимает эти слова как побуждение к чтению Библии, но речь идет не о привычном чтении стиха за стихом, а о том, чтобы прочесть первый же стих как ответ на вопрос, и таким образом превратить само свое отчаяние в текст, ключом к которому и будет этот стих. Августин рассказывает, что он взял апостольские Послания, открыл их наугад и прочитал первую попавшуюся главу в молчании. Стоит вспомнить, сколько удивления вызвал у самого Августина вид Амвросия Медиоланского, читающего в молчании, про себя<sup>124</sup>, тем важнее упоминание беззвучного чтения стиха из Послания к Римлянам: в момент своего обращения Августин читает текст новыми глазами, перенимает совершенно новый способ чтения, при котором буквы не переводятся в телесную практику, в звуки речи, опосредующие понимание, но непосредственно превращаются во внутреннюю речь души, новую память души, вычитывающую саму себя в тексте Писания. В этой внутренней речи ему открывается не забытое знание души, но обращенные к нему лично слова апостола Павла: «Не в пирах и пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и в зависти: облекитесь в Господа Иисуса Христа и попечение о плоти не превращайте в похоти»<sup>125</sup>.

В гордости своей философ считает себя хранителем истины, и надеется в свободном исследовании прийти к припоминанию забытого знания, но тем самым он ставит выше истины любовь к самому себе, а такая любовь и есть ни что иное, как похоть, по убеждению Августина. Необходимо смирение, которое в припоминании забытого дойдет до забвения человеком самого себя, до полного умаления себя в Боге, в вере в Бога, а не в себя, и только тогда душа сможет облечься в Писание как в новую плоть, и припомнить себя в словах Бога любви, обращенных в полном безмолвии к самой душе. Эти слова обращены не сейчас, и они не сменяются в новый день другими словами и новым обращением; поскольку в Боге все времена присутствуют как один день, они обращены к душе

---

<sup>124</sup> Там же, VI, 3, 3.

<sup>125</sup> Там же, VIII, 12, 29.

не в ее настоящем или прошлом, а во всевременности ее бытия в Боге. Поэтому и в воспоминании о прошлом нужно искать не самоценность прошедшего настоящего, как и не тщетность смертной временности существования, но отголосок внутреннего слова, бессмертной памяти в Боге, проявляющей себя именно там, где утверждение грешной воли человека стало утратой себя и блужданием во грехе, и сменилось смирением отчаяния, превращающим воспоминание в исповедь душевного недуга и в молитву, обращенную к врачу, исцеляющему одним своим прикосновением, одним словом. Драматическая сцена обращения дает ключ к пониманию «Исповеди» как работы истолкования прошлого; символично и то, что автобиографическая ее часть завершается на обратном пути Августина в Африку – на пути возвращения к началу странствия, к истоку личной памяти. Впрочем, «Исповедь» не заканчивается этим возвращением, поскольку припоминание себя в Боге становится возможностью познания Бога, а вместе с тем и исследованием памяти как самой природы познающей души.

### 1.3.3. Внутреннее пространство души

Чтобы понять, как возможно познание Бога, Августин дает в десятой книге «Исповеди» обзор основных способностей познания, причем все способности за исключением чувственного восприятия он относит именно к памяти.

Отождествление души и памяти может показаться странным, но определенное обоснование этому дано в самом начале книги, где Августин пытается прояснить смысл своего покаяния в грехах и исповеди перед Богом. Разве Бог не знает всего того, о чем говорит Августин? Разве что-то из совершённого могло бы укрыться от его ведома? «Нет ни одного верного слова, которое я бы сказал людям и которого Ты не услышал бы раньше от меня, и ничего верного не слышишь Ты от меня, чего раньше Ты не сказал бы мне»<sup>126</sup>. Дело, впрочем, не только в том, что Бог знает все совершённое и помысленное, но и в том, что ему известно всё

---

<sup>126</sup> Там же, X, 2, 2.

прежде совершения и помысла, и, более того, мы можем знать что-либо о себе, лишь потому, что Бог *прежде* знает нас: «услышать от Тебя о себе – не значит ли узнать себя?»<sup>127</sup> Таким образом, припоминание себя и исповедание своих грехов возможно лишь изнутри этого пред-знания Бога о человеке, и даже непосредственное знание себя есть (всего лишь частичное) *воспроизведение* этого пред-знания, то есть, по сути, – *припоминание* того, кто мы есть *прежде* в своем другом, в промыслении Бога. В этом смысле память действительно есть сама душа в той мере, в какой она способна знать, открывая и обретая себя в каждом предмете знания, и по этой же причине память в любом своем действии есть обращение к Богу и исповедь. Но написание «Исповеди» должно иметь и другую цель: Августин обращается в своем сочинении не только к Богу, но и к тем, кто знает его или хотя бы слышал о нем, и хочет знать, каков он есть прямо сейчас<sup>128</sup>, иначе говоря, *что* он знает о самом себе, какое знание о себе и о Боге он смог отыскать в своем странствии. И в этом случае знание так же предстает неким делом памяти, завершением и итогом проделанного пути, не откровением чистой истины, но возможностью всмотреться в тайники души, ощутить трепет ее, истолковать внутреннюю речь ее.

Познание начинается с телесных чувств, но не тело, не та сила, которая соединяет тело с душой, не та часть души, которая оживляет органы чувств и получает с их помощью сообщения из внешнего мира, не могут ничего сказать душе о Боге, кроме того, что он создал и внешний мир, и внутренний, повелел глазу видеть, а не слышать, уху – слышать, а не видеть<sup>129</sup>. Это восхождение от чувственных вещей к причинам напоминает о пути платоновского припоминания, и действительно Августин, следуя космологической топографии Платона, говорит о том, что он поднимается к создателю своему, обращаясь от внешних чувств к знанию души, однако здесь же верность этой топографии нарушается, поскольку дальше речь уже идет не о восхождении души в космическом строе, а о

---

<sup>127</sup> Там же, X, 3, 3.

<sup>128</sup> Там же, X, 3, 4.

<sup>129</sup> Там же, X, 7, 11.

погружении в саму душу, где Августин открывает «равнины и обширные дворцы памяти»<sup>130</sup>, находит спрятанные «сокровищницы», «кладовые» и «тайники», входит в «огромные палаты» и заглядывает в «укромные, неописуемые закоулки», опускается к «пещерам» и пугающим «ущельям». Платон размечает некое внутреннее место души лишь там, где речь идет о записи ощущений, о чувственной памяти, отсылающей скорее к инаковости хоры, чем к тождеству первообраза; припоминание собирает душу в единство, которое, напротив, не оставляет никакого зазора, никакого внутреннего многообразия мест. Очевидно, что Августин в своем описании внутренних *пространств* души в большей мере следует принципам риторических техник памяти, а не платоновской традиции анамнесиса. Легенда о Симониде Кеосском рассказывает о том, какую помощь предоставляет памяти порядок *внешних* мест, однако использование пространственных образов, в которых внешняя часть служит оболочкой и переходом к внутренней части (кладовые, тайники, закоулки и пр.), по-видимому, должно было превратить искусство запоминания в практику *обращения взгляда* от внешней формы к *внутренней*, восполнить прежнее знание о себе через отражение во внешнем другом (влюбленном, наставнике, боге) погружением *в себя* и ориентацией во внутреннем пространстве души.

Текст «Исповеди» дает совершенно ясное указание: переход от внешних чувств к разуму как принципу единства души непосредственно приводит к пространствам и сокровищам памяти. Последующее отождествление памяти с самим разумом представляется поэтому необходимым результатом обращения души к самой себе, ее погружения в себя и обретения себя как внутреннего «я». На равнинах и в дворцах памяти хранятся «бесчисленные образы того, что было воспринято», а также мысли, в которых образы чувств определенным способом изменены, преувеличены или преуменьшены<sup>131</sup>. Изменение образов в памяти, возможно, отсылает к активности припоминания у Аристотеля, а заодно и к мнемоническим правилам мест и образов, допускающим различное искажение

---

<sup>130</sup> Там же, X, 8, 12.

<sup>131</sup> Там же, X, 8, 12.

образов ради установления яркости и контрастности внутреннего видения, призванного пробудить искомое воспоминание<sup>132</sup>. Согласно этим правилам необходимо соотнести предмет речи с ярким чувственным образом или сочетанием образов, и затем расположить образы в определенной системе мест, чтобы переход из одного места в другое вел в нужной последовательности от образа к образу, пробуждая по ходу речи воспоминания о соответствующих предметах. Расшифровка этой внутренней панорамы образов в известной мере соответствует истолкованию прошлого, о котором речь шла выше, поскольку в обоих случаях память должна идти от кажущегося случайным образного и событийного ряда к зашифрованному в нем смыслу, к истинной речи, укрытой молчанием памяти за шумом и пестротой образов.

Из своих укрытий «образы вырываются целой толпой», предлагая себя по первому требованию воспоминания, но в этой толпе может вовсе не быть нужных образов, и тогда их приходится разыскивать, «словно откапывая из каких-то тайников»<sup>133</sup>. В этой картине равным образом угадывается и аристотелевский порядок припоминания, и почти бессвязный поток ассоциаций и обрывочных воспоминаний, которые сравниваются Платоном с видениями сна. Порядок может быть установлен в форме последовательности появления и запоминания образов; другим принципом порядка служит разделение образов на пять родов согласно различию внешних чувств, ответственных за их восприятие. Хотя припоминание представлено как требование, Августин строго отличает активность припоминания и произвол воображения. Образы могут изменяться, но они всегда соответствуют тому, что было воспринято, они увеличиваются или уменьшаются, но не меняют характерной формы или цвета. Позднее в сочинении «О Троице» Августин пишет, что может вообразить квадратное солнце, черного лебедя или птицу с четырьмя лапами, но в памяти сохраняется только те образы, которые известны из опыта, и в том виде, в каком они были восприняты<sup>134</sup>. Среди образов

<sup>132</sup> См.: *Йейтс Фрэнсис*. Искусство памяти. Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга». СПб., 1987. С. 23.

<sup>133</sup> «Исповедь», X, 8, 12.

<sup>134</sup> «О Троице», XI, 8, 13.

внешних предметов мы находим и образ нас самих: «я вспоминаю, что я делал, когда, где и что чувствовал в то время, как это делал»<sup>135</sup>. Этот образ парадоксален, потому что в нем сохраняется все, что было воспринято нами и сохранено в памяти, сделано, вспомнено и запланировано на будущее, иначе говоря, этот образ себя оказывается бесконечностью образов, уходящей в бездонную глубину памяти. В этой беспредельности – непостижимая сила памяти, присущая природе души и не уместяющаяся в ней:

Ум тесен, чтобы овладеть собой же. Где же находится то свое, чего он не вмещает? Ужели вне его, а не в нем самом? Каким же образом он не вмещает этого?<sup>136</sup>

Не только образы телесных вещей хранятся в памяти, но и премудрости свободных наук пребывают там как в некоем месте, которое, однако, не является местом, потому что и сами эти знания не обладают конечной формой, подобной телу или образу тела: «Все мои знания о грамматике, о диалектике, о разных видах вопросов живут в моей памяти, причем ею удержан не образ предмета, оставшегося вне меня, а самый предмет»<sup>137</sup>. Эти знания невозможно воспринять с помощью чувств, потому что речь учителя угасает в каждом звуке, и мы распознаем ее смысл лишь потому, что опираемся на собственный разум, на память, хранящую не чувственные образы речи, а сами эти знания в «самых отдаленных ее пещерах». Слова о «пещерах» памяти, вероятно, отсылают к платоновскому мифу и концепции анамнесиса, как она понимается Августином в диалоге «О количестве души»; как и Платон, Августин подчеркивает роль учителя, побуждающего к припоминанию этого знания («я и не мог бы о них подумать, если бы кто-то не побудил меня их откопать»), однако в существенном смысле платоновский миф уже переосмыслен, потому что пещеры скрываются теперь в самой памяти (а не в теле как могиле души), и прячут они не то знание, которое некогда приобрела сама душа, но – греховную природу души, отделяющую ее от знания себя в Боге, а потому и от всего того знания, которое

---

<sup>135</sup> «Исповедь», X, 8, 14.

<sup>136</sup> Там же. X, 8, 15.

<sup>137</sup> Там же, X, 9, 16.

доступно душе человека, но утрачено им еще до рождения в грехе первого из людей. Внутреннее созерцание и собирание этих разбросанных в памяти предметов знания, внимание к порядку их составления, удержание их поблизости, как бы под рукой, – все это называется размышлением или обдумыванием, на латыни: *cogitare*, происходящее, как указывает Августин, от *cogere*, что значит ‘собирать, связывать, вызывать’. В этом глаголе ум как бы распознает то, что принадлежит ему самому, припоминая себя и признавая себя памятью, потому что «именно в уме происходит процесс собирания, то есть сведения вместе, а это и называется в собственном смысле “обдумыванием”»<sup>138</sup>.

В уме хранятся «бесчисленные соотношения и законы, касающиеся чисел и пространственных величин»<sup>139</sup>, а также различие истины и лжи, а вместе с тем и память о многократных возвращениях к этим законам и этому различию, память о том, что мы вспоминали эти знания и можем их припомнить снова<sup>140</sup>. Иными словами, все эти знания всегда включены в знание души о себе, о своих действиях и претерпеваниях. Мы помним и прежние душевные состояния, хотя уже не испытываем их, помним свою прежнюю радость, не радуясь, или вспоминаем прошлую печаль, уже не печалься; прежний страх помнится без страха, страсть вспоминается без страсти. Бывает и обратное, когда о бывшей печали мы думаем с радостью, а о бывшей радости – с печалью. Если бы речь шла о воспоминании телесной боли, это не вызывало бы удивления, но почему так различается переживание души и память этого переживания, если «память и есть душа, ум»? Вероятно, память – это некое преобразование в душе, «это как бы желудок души, а радость и печаль – это пища, сладкая и горькая: вверенные памяти, они как бы

<sup>138</sup> Там же, X, 11, 18. «Современные ученые обычно переводят *cogitatio* как «мысль», но этим скрывается решающее отличие современного понимания от понимания, предшествующего Новому времени. Кассиодор буквально говорит, что «ум вступает в мысли»; сейчас бы мы сказали, что «ум мыслит». *Cogitatio* (*con* + *agito*, «двигать, побуждать») определяется в риторике (и в греко-арабской соматической психологии) как комбинированная или композитная деятельность ума. Она с необходимостью использует память, поскольку соединяет образы из запасников памяти. Поэтому о единичной *cogitatio*, или «мысли», стоило бы думать как о малой композиции, собирающей вместе (*con* + *prono*) различные «частицы» (*phantasmata*) в единство произведения». Carruthers Marry J. *The Book of Memory. : A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge Studies in Medieval Literature). Cambridge University Press. 1990. P. 33.

<sup>139</sup> «Исповедь», X, 12, 19.

<sup>140</sup> Там же. X, 13, 20.



переправлены в желудок, где могут лежать, но сохранить вкус не могут»<sup>141</sup>.

Чтобы различать в памяти печаль и радость, необходимо иметь нечто вроде образа этих переживаний, некое *знакомство* с ними, возможно, подобное нашей памяти о памяти, нашему знакомству с памятью, о котором трудно сказать, является ли оно образом наподобие образа чувств или же самим предметом как в случае с числами или различением истины и лжи?

Если бы память была образом или предметом, было бы невозможно *помнить* память, однако если бы мы знали память непосредственно из нее самой, то как в таком случае обстояло бы дело с «забывчивостью», ведь вспоминать о забывчивости значит «вспоминать то, при наличии чего я вообще не могу помнить»<sup>142</sup>. Если в памяти присутствует образ забывчивости, то мы должны знать и то, образом чего он является, наподобие того, как мы храним образ Карфагена, потому что бывали в самом Карфагене. Если же в памяти забывчивость присутствует как предмет, то это значит, что в памяти есть то, чего мы не помним, а это совершенно нелепо. Августин признается, что бесконечность памяти внушает ему настоящий ужас<sup>143</sup>, и мы понимаем, что речь идет не только о поразительном объеме памяти, но и о некой внутренней несоразмерности ее, неразрешимом парадоксе, в котором соединены несоединимые объекты памяти, истина и ложь, мнимость образов и непосредственная данность предметов, припоминание и забвение, жизнь и смерть, «сила жизни в человеке, живущем для смерти»<sup>144</sup>. Поразительным образом именно полнота памяти дает нам предельно острое ощущение конечности и смертности человеческой природы. Бессилие забвения побуждает Августина отбросить память ради устремления к Богу, но тяжесть этого забвения снова же и возвращает нас к памяти:

Я пренебрегу памятью, чтобы прикоснуться к Тому, Кто отделил меня от четвероногих и сделал мудрее небесных птиц. Пренебрегу памятью, чтобы найти Тебя. Где? Истинно добрый,

---

<sup>141</sup> Там же. X, 14, 21.

<sup>142</sup> Там же, X, 16, 24.

<sup>143</sup> Там же, X, 17, 26.

<sup>144</sup> Там же, X, 17, 26.

верный и сладостный, где найти Тебя? Если не найду Тебя в моей памяти, значит, я не помню Тебя. А как же найду Тебя, если я Тебя не помню?<sup>145</sup>

Если потеряна вещь, то в поисках ее нам помогает то, что мы ее помним, как же быть в том случае, когда теряется нечто в памяти, и мы забываем то, что ищем? Если нам случайно удастся найти потерянное, то мы узнаем его и кричим «вот оно!», и это значит, что мы помнили то, что забыли, помнили в самой своей забывчивости. Августин сравнивает это состояние с хромотой, при которой тело лишается своей части, но, припадая на одну ногу, оно ощущает и помнит свою потерю, и так же мы пытаемся восполнить потерю памяти, перебирая то, что помним, пока не найдем того, что послужит нам знаком и напоминанием утраченного. Душа ищет Бога, но не может ни отыскать его, ни перестать искать, потому что помнит Бога как забытого, укрытого внушающей ужас бездной памяти. Напоминанием о Боге является для нас стремление к счастливой жизни, поскольку ее желают все, и когда уже обладают и когда не обладают ею, а значит в нас живет воспоминание, что мы были счастливы, или «каждый в отдельности или в том человеке, который первым согрешил и в котором мы все умираем, и от которого все рождаемся в скорби»<sup>146</sup>. Об этом утраченном счастье мы вспоминаем как о прошлой радости, о которой продолжаем думать даже в печали, и хотя уже не можем радоваться той радостью, а иногда и стыдимся того, чему радовались в прошлом, мы вспоминаем ее именно как радость, сожалеем или тоскуем о ней. Это ведь и есть то самое знакомство с собой, которое отличается и образа памяти и от непосредственного присутствия в нем предмета припоминания.

Все находят для себя в чем-либо удовлетворение и радость, но неверующие не понимают, что подлинная радость – это Бог и пребывание души в Боге, и все же их самообман покоится на любви к тому, что доставляет радость, а любовь невозможна без знания истинной радости. Люди любят истину лишь тогда, когда она являет им себя, но не тогда, когда обращает их к самим себе и показывает, чего стоит их душа: «слепая, вялая, мерзкая и непотребная, она хочет спрятаться,

---

<sup>145</sup> Там же, X, 17, 26.

<sup>146</sup> Там же, X, 20, 29.

но не хочет, чтобы от нее что-то пряталось»<sup>147</sup>. Именно это и происходит в забывчивости: память не исчезает в ней, наоборот, истина напоминает человеку посредством его забывчивости о его слабости и грехе, и пока слепой ищет в забвении оправдание и укрытие для себя, тот, кто возлюбил истину, пытается и в забвении найти возможность припоминания ее. Августин пишет, что долго блуждал по памяти в поисках Бога и не мог найти его ни в самой памяти, ни вне ее, но затем он узнал Бога, выучил его как школьник учит урок<sup>148</sup>, принуждая себя к дисциплине и преодолевая свою лень, и с тех пор в нем поселилась радость узнавания Бога и воспоминание об этой радости. Где же место Бога в душе? Где хранится памятью воспоминание о нем? Памяти при всей ее бездонности не вместить в себя Бога, для него нет места, ибо он присутствует во всей душе, предшествуя ее знанию и отвечая каждому желанию и устремлению ее. Чтобы услышать этот ответ, необходимо вернуться к себе, перестать искать Бога во внешнем, но это возможно не раньше, чем сам Бог позовет и прорвет своим окликом глухоту человека. Беззвучный оклик Бога, как речь наставника в платоновском искусстве анамнесиса, должен стать началом припоминания истины, но если слова наставника обращает нас к нашей собственной памяти, то напоминание Бога – это уже истина его знания о нас, припомнить которую душа не может, если сама ее память не будет в конечном итоге пред-знанием и памятью Бога о ней, открытой ей в благодати веры и любви.

Как бы ни было трудно припомнить утраченное блаженство, в «Исповеди» Августин допускает такую возможность, пусть речь идет не о самостоятельном усилии, а об абсолютном побуждении, призыве к припоминанию, исходящем от Бога. В трактате «О Троице» эта позиция будет пересмотрена Августином; здесь он пишет, что человек «не вспоминает своего блаженства; ибо оно было, но не

---

<sup>147</sup> Там же, X, 23, 34.

<sup>148</sup> «Вот сколько бродил я по памяти, ища Тебя, Господи, и не нашел Тебя вне ее. И ничего не нашел, чего бы не помнил о Тебе с того дня, как узнал Тебя». Там же, X, 24, 35. Сергеев дает следующее примечание к словам «как узнал Тебя»: «Буквально: «как выучил Тебя; как учат урок». Бог есть истина; истины, которые знает бл. Августин, он выучил: все, что он знает, он знает благодаря памяти». *Августин А. Исповедь*. Пер. с лат. М. Е. Сергеев. Вступит. статья А. А. Столярова. М.: «Ренессанс», СП ИВО – Сид, 1991. С. 462.

есть, и совершенно забыто, а потому ему невозможно напомнить о нем»<sup>149</sup>. Вера в библейский рассказ о райском благоденствии должна полагаться на веру в Бога, который пребывает вечно, а потому и память о нем приходит не из утраченного прошлого, но из постоянства его присутствия, его всевременности, пронизывающей жизнь, все движение и все существование. Если человек и был счастлив «в Адаме или где бы то ни было еще прежде жизни в этом теле, или когда он был впервые сотворен для вложения в это тело», воспоминания об этом времени были полностью истерты забвением<sup>150</sup>. Таким образом, память блаженства невозможна, и все же Августин не полностью отказывается от рассуждения в духе «Исповеди», потому что дальше он пишет, что само забвение блаженства продолжает жить в памяти как своего рода напоминание об утрате, не потому что сохраняется след самого утраченного, но потому, что и в забвении продолжает жить память Бога, как того света, «которым некогда затрагивался и человек, даже когда отвращался от Бога»<sup>151</sup>.

#### 1.3.4. Речь от *первого лица*

Итак, мы видим, что и в десятой книге «Исповеди», и в тексте «О Троице», память сохраняет известное присутствие даже в забвении. В этом смысле едва ли стоит говорить, что память мыслится Августином как некая способность ума, тем более, что он практически отождествляет память с умом и мышлением, более того, в своей безмерности память предстает, скорее, как *неравенство* души самой себе, как выход из бытия самой по себе в знание и память о ней самого Бога. Поскольку речь идет о пред-знании Бога о человеке, память существенным

<sup>149</sup> «О Троице», XIV, 15, 21.

<sup>150</sup> Как замечает по поводу этого текста Теске, «Августин не говорит – как можно было бы ожидать – что душа не помнит своего счастья, потому что никогда не была счастлива. Скорее он говорит, что счастье души – дело прошлого; не более того. Душа полностью забыла его и потому ее нельзя привести к припоминанию его. Что, кажется, осталось не замеченным, так это то, что Августин прямо утверждает, что это счастье души имело место и его больше нет. Более того, то, что было полностью забыто, так что невозможно вызвать воспоминание о нем, должно было быть некогда известно. Просто невозможно полностью забыть то, о чем никогда не знал. Эти утверждения исключают припоминание счастливой жизни, за которое Августин, как кажется, держался в «Исповеди». Это счастье было полностью забыто; то, что оно было полностью забыто, предполагает, однако, что оно некогда имело место». *Teske Roland J. Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian: A Second Collection of Essays*. P. 28.

<sup>151</sup> «О Троице», XVI, 15, 21.

образом обращена к предшествующему, прошлому, причем понимание прошлого как утраты – лишь следствие грехопадения человека; участие Бога в человеке не в прошлом или настоящем, оно – во всевременности его бытия, а потому и память может быть не только возвращением к ушедшему и завершённому, но и истолкованием его вневременной значимости, его вклада в настоящее и обещанного в нем будущего. Очевидно, Августин принимает различие в памяти двух начал, памяти и припоминания, то есть сохранения прошлого и особой активности души в его поиске и воспроизведении; в его рассуждениях находится место для большинства из тех фигур памяти, которые обсуждались Платоном и Аристотелем (исследование, память идеальных предметов, представление в образе, узнавание, точное и ошибочное воспроизведение, ассоциативные воспоминания, основание для индивидуального выбора, заключение о последовательности, распределение образов в системе мест), а также появляются совершенно новые (память на будущее, память душевных состояний), но, помимо этого, Августин существенно изменяет контекст своих рассуждений о памяти, в результате чего сохранение и возвращение прошлого (в памяти и припоминании) дополняется еще одним принципом – истолкования прошлого.

Понимание событий прошлого как письма божественного присутствия связано с религиозными предпочтениями Августина, именно они и определяют тот контекст, который позволяет размышлять не о *вневременной* сущности души, что значимо для платоновской и аристотелевской трактовки памяти, но о конечности и смертности ее греховной природы. Необратимое забвение прошлого блаженства – вот смысл записи истории души, свидетельство ее умирания в каждом настоящем, в его завершении и становлении прошлым. Признание этого завершения изменяет понимание памяти, поскольку сохранить и вернуть то, что утрачено необратимо, возможно лишь благодаря *бытию в другом*, что для Августина, разумеется, означает – в Боге и вере в Бога. Иначе говоря, признание конечности души и необратимости утраты ведет к необходимости истолкования самой *возможности сохранять утраченное*, что как раз и порождает исповедь в смысле *речи от первого лица*, непрерывного (как внешнего, так и внутреннего)

обращения к другому, присутствие которого необходимо для удостоверения в собственном знании и памяти о себе. В отличие от припоминания истинного знания у Платона или деятельного припоминания Аристотеля, речь от первого лица придает значение даже незначительным событиям прошлого, понимая, что и их присутствие в памяти невозможно без присутствия и участия другого, забытого и удержанного памятью лишь в самом этом забвении.

Память и припоминание мыслились в связи с категориями *сущности, действия и претерпевания*, однако речь от первого лица и связанная с ней интенция расшифровки и толкования настоящего и прошлого должны искать свою опору не в действии и пребывании, а в вере как возможности быть больше самого себя, быть в *отношении* к другому, в любви к другому или утрате другого. Этот момент станет главным в понимании памяти в трактате «О Троице»; предпосылкой для него является не только аналитика памяти, но и аналитика времени, представленная в одиннадцатой книге «Исповеди». Забвение и стирание памяти о прошлом – все это в точности воспроизводит платоновское понимание становления, однако для Платона и неоплатоников время – это не только становление, но и отображение вечности в движении космоса и мировой души, а потому *порядок времени* понимается, скорее, как припоминание, а не забвение вечности (см. «Политик»). В знаменитом рассуждении Августина о временной длительности как форме растяжения души очевидно преломление этих идей, однако в сочетании с представлением в духе Аристотеля и стоиков о бесконечной делимости времени<sup>152</sup> эти идеи получают принципиально новое истолкование. Поскольку делимость времени подразумевает, что каждый момент настоящего является лишь границей в переходе от будущего к прошлому, от того, чего *еще нет*, к тому, чего *нет уже*, вопрос, который ставит Августин, касается не *природы* времени, но самой возможности *опыта* и *измерения* времени. Так же точно, как вопрос о памяти в конечном итоге упирается в возможность помнить и быть в самом стирании прошлого и забвении, так же спрашивается о возможности

---

<sup>152</sup> Knuuttila Simo. Time and creation in Augustine // The Cambridge Companion to Augustine by Eleonore Stump & Norman Kretzmann. Cambridge University Press, 2002. P. 111.

для времени быть вопреки бесконечной делимости, рассеивающей каждый момент существования в небытии становления.

Если время и является образом неизменного, то Августин предпочитает искать этот образ не в упорядоченном движении небес, а в мгновении полноты, улавливающем «отблеск всегда недвижимой сияющей вечности», в которой «ничто не переходит, но пребывает как настоящее во всей полноте»<sup>153</sup>. Таким моментом было само начало времени, то есть сотворение мира, о котором пишет Моисей в книге «Бытия», когда вечное Слово породило время и весь мир, сущий во времени. Но как понимать этот рассказ? Письмо Моисея остается лишь внешним указанием сокрытой истины; переосмысливая Платона, Августин надеется, что письмо поможет обратиться ему к самому себе, к припоминанию того, *что* истина беззвучно, не на еврейском и не на греческом языке, поведала его душе. Таким образом, память становится путеводной нитью к пониманию момента, который мог бы исполнить время; пусть тайна Творения пребудет загадкой для человека, само размышление о ней позволяет взглянуть сквозь поток стирающего самого себя времени в то, что продолжается в нем, как бы стягивая в единство его ускользающие мгновения. Время стремится не быть, исчезнуть, и, однако, мы различаем долгое и краткое время, различаем долготу и краткость звуков, которые складываем в слова, чтобы иметь возможность понять их и с их помощью вслушаться в молчание вечного Слова. Время забывает и стирает долготу, но различие долгого и краткого приходит из этой конечности и завершенности времени, поскольку в самый момент утраты прошлого душа касается вневременного, становится больше самой себя, *растягивает* бытие в себе до бытия в другом.

Это растяжение Августин находит в различии созерцания, ожидания и памяти<sup>154</sup>, при этом в «Исповеди» познание божественной вечности как неизменности Единого мыслится еще в неоплатоническом духе как переход от

---

<sup>153</sup> «Исповедь», XI, 11, 13.

<sup>154</sup> Там же, XI, 28, 37.

рассеянности памяти и ожидания к собранности созерцания<sup>155</sup>. Совершенно иную картину дает трактат «О Троице», в котором единство и равное достоинство воли, созерцания и памяти Августин называет образом Трех Лиц Божества в их совершенном равенстве и единстве в любви. Размышление о природе третьего Лица Троицы, Святого Духа, заставляет Августина признать в божественной любви принадлежащее самой *сущности* Бога *отношение* Лиц. Тем самым, очевидно, возникает вопрос и о некой переоценке памяти как форме отношения, связывающей не только различные образы и способности в самой душе, но и саму душу с пред-определяющим ее бытие знанием Бога. Августин выделяет несколько уровней соотнесения единства души с троичностью Бога: на уровне телесного восприятия ощущение, образ предмета и воля, соединяющая ощущение и образ, определяет наиболее поверхностное единство познания, которое соответствует во внутреннем человеке единству памяти, сохраняющей образ воспринятого, воспроизведению этого образа во внутреннем созерцании (то есть припоминанию) и опять же воле, которая соединяет друг с другом память и созерцание. Если мы теперь отбросим внешний образ памяти, то сохраним память как знание душой самой себя, понимание как внутреннее порождение памяти, ее слово о себе, и, наконец, волю, связывающую знание и слово любовью, что несложно понять, поскольку знание себя невозможно без любви к себе.

Таким образом, *memoria*, *intellegentia* и *voluntas* составляют то триединство души, в котором удерживается не только отблеск божественного света, но и различается, пускай гадательно «как в зеркале» (1Кор.13, 12), образ Троицы. Платоновское понимание мира как отображения высшего Блага предполагает, что отношение, которое устанавливает образ к своему прообразу сопряжено с убыванием подлинной реальности, а потому память лишь подводит к знанию истины, но в конечном итоге остается на внешней границе тождественного, в пространстве иного. Разумеется, и Августин признает бесконечный разрыв между Троицей и ее отражением в душе человека, однако отношение, которое

---

<sup>155</sup> Там же, XI, 29, 39.



устанавливается этим образом сродни отношению в *самой* Троице. Поскольку память, понимание и воля в равной мере являются жизнью, умом и сущностью, они единосущны как Отец, Сын и Святой Дух, и различаются лишь отношением, устанавливаемым душой к собственной истине, своему единству в Боге, который сам есть и единство, и отношение Трех. Это значит, что при всей бесконечности различия образа и прообраза, души и Бога, память (наряду с пониманием и волей) предстает в размышлениях Августина мерой, соизмеряющей несоизмеримое, возможностью для единичного бытия души быть в Боге, не растворяясь в безмерности его всемогущества, его знания и любви.

Хотя вопрос о памяти приходит в философию в связи с проблемой познания, речь идет о том, что предшествует любому суждению и познанию, служит условием как истинности, так и ложности суждения, есть и остается пребывающим в себе бытием. Становление являет в качестве своего предела то, что никогда не становится и не подлежит изменению, и возможность этого явления тождественного в ином, сама *граница* одного и иного, действительного и возможного, как раз и есть память как неутолимый эрос познания, опасность, вызов и мужество исследования. Вот почему память продумывается, прежде всего, как онтологическая проблема, и парадоксы памяти не сводятся к одной лишь распре понятий, а обращают к иерархическому устройству бытия, в котором возможно и даже необходимо смешение разных уровней, вторжение неопределенности и хаоса, осуществление выбора, отступление от правильного пути или возвращение к нему. Соприкосновение, или смешение, тождественного и иного устанавливает границу как место, в котором сущее непрерывно обращается от одного к другому и, таким образом, обладает собой в движении от себя и к себе, причем *бытие* этого сущего как *единичного*, самого по себе, представляется своего родом парадоксом, поскольку *быть* означает здесь находить пред-оставленное в бытии место, опираться на то, что *было*, и поэтому *есть* лишь в качестве *памяти бытия*.

Несоизмеримость одного и иного в платоновской философии примиряется неким соглашением, равновесием, установленным между демиургом и матерью-восприемницей; это равновесие закрепляется Аристотелем, поскольку возможность в его философии полностью подчиняется действительному бытию; однако мы видим у Августина, что даже подчиненность одного другому не исключает утраты равновесия, ибо грех, поселившийся в душе, ввергает ее в абсолютную несоизмеримость бытию Бога. Но и в этом разделении души, внутренней несоизмеримости ее доброй и злой воли, истинного и ложного бытия, память удерживает связь души с ее духовной родиной благодаря тому, что онтология тождественного и иного теперь восполняется онтологией прошлого и будущего, историей бытия, в которой память служит ориентиром для веры в обращение и духовное перерождение человека. Присутствуя на границе одного и иного, душа объемлется тождественным (либо иным), одержима некой большей силой, и потому, собственно, обладает способностью к памяти (либо к забвению) как не имеющему конца сближению с истиной (либо погружению в становление). Августин в этом случае говорит о благодати веры, но поскольку путь к вере проходит через испытания и заблуждения земной жизни, именно память предстает той божественной помощью и опекой, что позволяет приготовить себя к принятию веры и к жизни в ней. Иначе говоря, в этом новом истолковании бытия как истории памяти отводится роль оправдания *земного пути* во множестве как важных, так и несущественных его совершений, чистых и греховных порывов, ложных либо верных решений.

Платоновский анамнесис пробуждается как рассеянная в самом космосе возможность знания, знание без знающего, в котором душе только предстоит узнать себя и как бы родиться заново; так же для Августина и средневековых авторов память открывает некую предустановленную истину, но не рассеянную в мире, а записанную в тексте священной и земной истории. *Memoria* средневековых источников, пишет Ханс Бельтинг, свидетельствует, что «настоящее время находится между реальностями значительно более высокого

ранга: прошедшим и будущим самооткровением Бога в истории»<sup>156</sup>. Единичному существу античность находит приют в памяти как особом месте в порядке движения, присутствия и речи, иначе говоря, во времени, пространстве и истине; после Августина главной становится возможность собирать себя в пространстве уже прописанных истин, включать свою историю в историю спасения. В работе, посвященной средневековым техникам памяти, Мери Каррузерс указывает на ту роль, которую играют в этих техниках аналитические процедуры, направленные на разделение, распределение, классификацию и каталогизацию материала. В условиях ограниченного доступа к книгам, средневековый ученый должен не только запоминать огромный объем текстов, но и владеть им в качестве своеобразной *внутренней библиотеки*, которая обеспечит наличие информации в необходимый момент времени и при соответствующей аудитории и, более того, позволит расположиться в себе для углубленного размышления, *медитации*, потому что изначально обладает свойствами интеллектуальной архитектуры<sup>157</sup>.

Подобный интеллектуализм средневековых мнемотехник, как полагает Каррузерс, составляет их существенное отличие от искусства памяти, известного античной риторике и возрожденного лишь в позднем средневековье усилиями Альберта Великого и Фомы Аквинского. Впрочем, история этого возрождения, исследованная Френсис Йейтс, также чрезвычайно важна, поскольку показывает, как память постепенно вовлекает в процесс чтения и усвоения текстов не только аналитические способности ума, но и сферу воображения и чувственности человека, его личный опыт, способствующий ориентации в необозримом лабиринте текстов и комментариев. Как замечает Йейтс, возрождение искусства памяти, обусловленное влиянием аристотелевского учения о воображении, другим своим основанием имеет идущее от Цицерона этическое понимание памяти как части благоразумия<sup>158</sup>. Таким образом, память мыслится как руководитель не только в проповедях и научных трудах, но и в делах

<sup>156</sup> Бельтинг Х. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002. С. 24.

<sup>157</sup> О памяти как медитации см. Carruthers M. J. Op cit. P. 150. О чтении и запоминании как присвоении, пережевывании и переваривании текста. Ibid. P. 164-165.

<sup>158</sup> Йейтс Френсис. Цит. соч. С. 92.

повседневных, поскольку в ней хранится образ прошлого и будущего, Рая и Ада, наград и наказаний. И если представить дантовский Ад как божественный архив преступлений и злодеяний, то память об этом несгораемом архиве и есть то, что наделяет благоразумием человека в его земной жизни, ибо она подвержена страстям, обуздать которые по силам лишь образам загробного страдания, записанным в чувствующей и воображающей частях души.

Йейтс показывает, как интерес к практической стороне памяти под влиянием неоплатонических и герметических учений перерастает в своеобразную магию памяти, претендующую на непосредственное обращение к силам вселенной, собирание и отражение их в зеркале искусства, наделение мага, каким мыслит себя Джордано Бруно, властью над умами своих собеседников. Очевидно, одним из магических эффектов этого перерождения памяти станет потеря всякого интереса к ней на заре Нового времени. И, действительно, искусство памяти, столь внимательное к практике воображения и чувственности, могло претендовать на роль в познании лишь в герметических границах магического мира; стоило взяться разуму за оправдание земного существования, как это случится уже в философии Декарта, и на долю памяти останется лишь фиксация чувственных впечатлений или запоминание актов мышления в телесных образах. Впрочем, как мы увидим дальше, с этого момента начинается совершенно новый путь признания памяти – теперь уже как *границы разума* в его отношении к миру и к самому себе.

### Итоги Главы Первой

В этой части предметом нашего исследования были тексты Платона, Аристотеля и Августина Аврелия, имеющие отношение к проблематике памяти. Поскольку в диалогах Платона появление памяти связано с необходимостью разрешения определенных апорий познания, основное внимание было приковано к судьбе этих апорий и к методу, который был применен Платоном для их разрешения. Как мы могли убедиться, Платон разрешает парадоксы познания неизвестного и парадокс ложного мнения, перекладывая часть познавательных функций на память, которая тем самым предстает формой неустранимого парадокса либо в форме припоминания и забывания известного, либо в форме ошибочного узнавания и ложного суждения. Таким образом, Платону удастся, по крайней мере, локализовать область парадоксов познания, определить условия их возникновения, причем определение этих условий совпадает с анализом основных структур и способов действия памяти. Так, Платон различает *сохранение* чувственных впечатлений (память как телесная способность) и *воспроизведение*, или прочтение, этих отпечатков благодаря действию души (воспоминание как духовная способность); выделяет специфику *ассоциативных связей* как основу припоминания; наконец, дает анализ акта *узнавания*, в котором видит условие истинности либо ложности внешней и внутренней речи человека. Сочетая в себе возможность припоминания и забвения, истинной и ложной речи, память в философии Платона предстает парадоксальной *границей* тождественного и иного, бытия и становления, которая очерчивает *место* бытия единичного сущего, что для человека означает, в числе прочего, возможность *выбора* своего собственного жизненного пути.

В отличие от Платона, Аристотель показывает, что память не может принять на себя функции знания, поскольку знание всегда уже предполагается памятью, ее специфика в том и состоит, чтобы относиться к уже известному, *прошлому*, а не настоящему или будущему. В этом качестве память представляет собой не путь познания, а является посредником или, точнее, *средой*, в которой претерпевание чувственной части души сочетается с действием ее разумной части, в силу чего

прошлый опыт становится способом ориентации в порядке движения, то есть во времени, и условием действия в настоящем. Мы нашли, что Аристотель все же выделяет в памяти особую форму знания, связанную с действием припоминания, благодаря которому мы не просто восстанавливаем образы прошлого, но и *знаем, что помним*, а не узнаем заново. Аристотель описывает эту форму знания как *силлогизм припоминания*; в нем крайние термины (прошлое и настоящее) связываются посредством принадлежащей памяти мере времени, различающей в прошлом *последовательность* больших и малых временных промежутков, моментов движения и действия.

Мы видели, что Августин полностью не отбрасывает платоновскую концепцию анамнесиса, но вопрос теперь стоит не о прямом воспоминании того, что было забыто в момент грехопадения первого человека, но лишь об *истолковании прошлого*, более того, о понимании самой личной истории как письма, требующего расшифровки и истолкования, размышления как исповеди, в которой знание и память составляют неразрывное единство. В дополнение к известной Платону и Аристотелю памяти идеальных объектов и чувственных образов, Августин придает особое значение такой форме сугубо личной памяти, как *память душевных волнений*, аффектов; поскольку сохранение аффектов в памяти изменяет само их качество, или окраску, обнажается собственная сила памяти, которую Августин сравнивает с перевариванием и усвоением пищи. И даже забывание в этом свете представляется не отсутствием памяти, а возможностью удерживать связь с предметом посредством забвения, не вспоминая предмет, но памятуя, что нечто забыто. Память понимается Августином не только как образ вечного бытия во временности земной жизни, но и как действительное *отношение* к тому, что, превосходя человека, соотнесено с его существованием, присутствует в его отношении к самому себе, знании себя, в возможности *речи* от самого себя как от *первого лица*.

## *Глава Вторая.*

### *Границы знания памяти*

В первой книге «Опытов» Монтень рассказывает, что в его краях, если хотят сказать, что человек лишен ума, говорят, что он лишен памяти, и это уравнивание памяти с мышлением выглядит очень странным для здравомыслящего человека, пусть и не одаренного сильной памятью, каким себя представляет Монтень, ведь «на опыте установлено, что превосходная память весьма часто уживается с сомнительными умственными способностями»<sup>159</sup>. Хорошая память, возможно, позволяет скрывать недостатки такого рода, но едва ли может считаться для них равноценной заменой:

я мог бы усыпить и обессилить мой ум и мою проницательность, идя проторенными путями, как это делает целый мир, не упражняя и не совершенствуя своих собственных сил, если бы, облагодетельствованный хорошей памятью, имел всегда перед собою чужие мнения и измышления чужого ума... Наконец, если бы память была у меня хорошая, я оглушал бы своей болтовней друзей, так как припоминаемые мною предметы пробуждали бы заложенную во мне способность, худо ли хорошо ли, владеть и распоряжаться ими, поощряя, тем самым, и воспламеняя мои разглагольствования<sup>160</sup>.

Монтень делится этими размышлениями в главе «О лжецах», в которой память представляется необходимым союзником лжи, хотя и союзником крайне ненадежным, поскольку искусные измышления утрачивают в памяти свою стройность, запутывают и обманывают самого лжеца, развенчивая и весь его обман. Помимо того, что врожденная сила памяти мешает ясности и свободе мысли, а искусность памяти сопряжена с ложью, память рождает еще и тщеславие

---

<sup>159</sup> Монтень Мишель. Опыты. Избранные произведения в 3-х томах. Т. I. – М.: Голос, 1992. С. 33.

<sup>160</sup> Там же. С. 34.

у тех, кто считает себя знающими, потому что не отличает свои мысли от чужих, правдивые сведения от слухов, значимые события от множества никому не нужных и не интересных подробностей.

Слова Монтеня подводят черту под целой традицией мысли, для которой авторитет памяти был настолько высок, что само знание могло оцениваться как память; и Бэкон, и Декарт – родоначальники новой философии – лишь повторяют основные выводы Монтеня: даже лучшая память не может заменить проницательности ума, а значимость искусной памяти по большей мере исчерпывается тщеславной и пустой болтовней. Несомненно, поиск новых методов познания перенимает многие элементы средневекового и ренессансного искусства памяти, например, требование систематизации и классификации знания или внимание к чувственным образам как знакам абстрактных принципов и отношений, однако теперь ставится вопрос о методе открытия и изобретения нового, а не удержания и воспроизведения уже известного<sup>161</sup>. Этот пафос открытия и исследования не только отнимет у памяти ее привилегии и авторитет, но и в целом изменит понимание памяти, как и определение ее места в системе познавательных способностей человека.

Декарт предложит заменить ненадежное свидетельство памяти правилом перечисления и требованием охвата в интуиции ума всех звеньев рассуждения для достижения полной ясности дедукции; более того, он разработает концепцию чисто механической телесной памяти, чтобы объяснить возможность «разумного» действия тела в отсутствие души. Материальное объяснение механизмов памяти составит важную традицию новоевропейской философии, психологии и физиологии памяти<sup>162</sup>, но наряду с этим произойдет и еще одно существенное

<sup>161</sup> О том, что понимается под «методом» в этот период, а так же об отношении к искусству памяти Бэкона, Декарта и Лейбница см. главу «Искусство памяти и рост научного метода» в кн.: *Йейтс Фрэнсис*. Искусство памяти. Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга». С-Пб.1987. С. 454- 479; а также главы «Artificial Memory and the New Scientific Method: Ramus, Bacon, Descartes» и «The Sources of Leibniz's Universal Character» в кн.: *Rossi Paolo*. Logic and The Art of Memory. Continuum International Publishing, 2006. P. 97-129; 176-193.

<sup>162</sup> Разработанная Декартом концепция механической памяти, работающей благодаря движению животных духов, будет сохранять свое значение на протяжении целого века, так что еще Юм не преминет обратиться к ее помощи для объяснения механизма привычки. Однако нет недостатка и в совершенно иных подходах. Так, Роберт Гук предлагает рассмотреть механизмы ассоциации и внимания по модели процессов вибрации и радиации, а феномен зрительной памяти по образцу недавно открытого явления фосфоресценции (См.: *Draaisma, Douwe*. *Metaphors of*



превращение памяти. Поскольку в своем движении новая философия исходит из внутренней достоверности познающего, произойдет своеобразное удвоение истины, которая предстает отныне раздельно как истина субъекта и объекта познания. В этом разделении истины, порождающем множество новых форм мысли (метод, рефлексия, сознание, критика, система, спекуляция), память занимает место внутренней границы, парадоксальной складки разума, позволяющей удерживать различие и связь двух истин под надзором философского знания. Более того, истина субъекта зависит от того, каким образом устанавливается длительность и идентичность его присутствия, возможность узнавания и сознания себя, и здесь также граница субъекта оказывается прочерчена способностью памяти. По крайней мере, Локк и Юм именно в памяти находят основание идентичности «я», но даже в том случае, когда за этим тождеством полагается некое метафизическое основание, как в монадологии Лейбница, память предстает необходимым условием соотнесения индивидуального сознания «я» и бесконечной природы субстанции. Подобному вниманию к памяти в структуре субъекта сопутствует совершенно новый интерес к *личной* истории, как и к истории вообще, к мемуарам и дневникам, автобиографиям и литературным исповедям. Литература чувств и воспоминаний, так же как исследования физиологов и спекуляции об устройстве и работе мозга, задают контекст нового обращения к проблеме памяти, которая, не являясь главной заботой философов, вносит тем не менее немалый вклад в построение языка новоевропейской философии.

---

*Memory: a history of ideas about the mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 62-64). Идея вибрации элементов в тканях мозга будет детально разработана затем Дэвидом Гартли, согласно которому ассоциации представляют собой соединение ослабленных вибраций, вызванных ощущениями, а память есть ни что иное, как множество ассоциаций ассоциаций (Английские материалисты XVIII в. Собрание сочинений в 3 томах. Том 2. – М.: Мысль, 1967. С. 259). Сравнение памяти с затухающей вибрацией струны повторится затем у Дени Дидро, причем предложенный им образ человека как живого фортепиано, очевидно, отсылает как к идеям Гартли и Гука, так и к декартовскому сравнению тела со звучащим органом (*Дидро Д. Сочинения*: в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1986. С. 385).

## 2.1. Зеркало для Cogito

### 2.1.1. Освобождение от памяти

В одной из ранних заметок Декарт сообщает о знакомстве с книгой последователя Луллия Ламберта Шенкеля «Об искусстве запоминания». Книга не удостоена похвалы, но «вздорные вещи» Шенкеля побуждают Декарта к собственным размышлениям об «истинном искусстве запоминания»:

я подумал, что мне легко будет объять воображением все, что я открыл, посредством сведения к причинам, а так как при этом все причины сводятся в свою очередь к одной, ясно, что нет необходимости применять память в равной мере ко всем наукам, ибо тот, кто возвысился до понимания причин, в своей голове сможет воспроизвести ускользнувшие образы, явления, связанные с этой причиной<sup>163</sup>.

Подобно другим книгам по искусству памяти, труд Шенкеля учит тому, как восполнить недостатки природной памяти правилами порядка мест и размещения образов, причем этим правилам находится соответствие в физиологии мозга и психологии внутренних чувств в соответствии с концепциями философов и медиков Возрождения и Средних веков<sup>164</sup>. Декарт, очевидно, нисколько не сомневается в необходимости порядка, однако убежден, что искусство «мошенника» Шенкеля «занимает место лучшего искусства», а потому и порядок, предлагаемый им, в корне неверен. Образы этого искусства кажутся лишенными связи, вот почему, пишет Декарт,

я представил себе другой способ: если из несвязанных образов вещей, между которыми есть определенная взаимосвязь формировать новые классы образов, общих для всех, или по крайней мере объединить их все в один, нашему взгляду будут доступны не только соседние, но и все другие<sup>165</sup>.

<sup>163</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т., Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 577.

<sup>164</sup> Sepper Dennis L. Descartes's Imagination. Proportion, Images, and Activity of Thinking. University of California Press. Berkley Los Angeles Oxford, 1996. P. 78.

<sup>165</sup> Декарт Р. Цит. изд. С. 577. Об интересе к чувственным образам и представлению с их помощью духовных вещей говорят и другие заметки из «Частных мыслей»: «Так же как воображение пользуется образами для познания тел, так и разумение привлекает различные чувственные тела для вещественного воплощения духовного, например образы ветра, света. Более глубокая философия может возвысит дух до познания высочайших и чистейших эмпирей». Там же. С. 575. «Чувственные вещи весьма подходят для постижения высших духовных олимпийских сфер: ветер означает дух; движение во времени – жизнь, свет – познание, тепло – любовь, мгновенное действие – акт творчества». Там же. С. 576.

В этом рассуждении легко предугадать заботу зрелого Декарта о необходимой связи идей, следующих друг из друга, но, как замечает Фрэнсис Йейтс, «фраза о "запечатлении причины", посредством которого можно отыскать все ускользающие образы, с равным успехом могла принадлежать и художнику оккультной памяти», да и «замечания о составлении связанных образов... далеки от откровения, в той или иной форме их можно обнаружить почти в каждом учебнике по искусству памяти»<sup>166</sup>. Осуждая «мошенничество» Шенкеля, Декарт заявляет метод, который пока еще мало отличается от «Луллиева «синтаксиса» и «энциклопедий» конца шестнадцатого века»<sup>167</sup>, и в лучшем случае выглядит лишь «рационализацией оккультной памяти»<sup>168</sup>. Декарт и впредь не откажется ни от сведения всех явлений к причинам и всех причин к одной единственной, ни от установления взаимосвязи всех идей, однако, начиная уже со следующего шага разработки метода, с «Правил для руководства ума», он будет прилагать немало усилий, чтобы отделить друг от друга метод размышления и способ припоминания, требование ясности мысли и задачу восполнения несовершенной памяти. И близость к наскоро развенчанному искусству памяти, и многочисленные жесты отстранения памяти от дела мышления – всё это определяет контекст его мысли, те рамки, в которые вписывается история поиска и открытия принципиально нового метода познания.

О незавершенных и неопубликованных при жизни Декарта «Правилах», М. Мамардашвили говорил, что этот текст стал безразличен автору, как только мысль в нем установилась, опробовала себя на кончике пера, создала «механизм или состояние мысли, которое потом будет воспроизводиться»<sup>169</sup>. Все содержание трактата и есть не что иное, как путь определения мысли, и, пожалуй, судьба этого текста симптоматична для нового отношения к памяти: как и сама память, законченная работа *забыта*, как только мысль определилась и ее становление стало прошлым. Не удивительно, что комментаторы находят в этом

<sup>166</sup> Йейтс Фрэнсис. Цит. соч. С. 461.

<sup>167</sup> Rossi Paolo, Stephen Clucas. Op. cit. P. 114.

<sup>168</sup> Йейтс Фрэнсис. Цит. соч. С. 461.

<sup>169</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские медитации// Философские чтения. С-Пб.: Азбука-классика, 2002. С. 508.

рабочем тексте противоречия и терминологические неувязки: это касается и термина «интеллект», и противопоставления «духа» и «тела», и таких терминов, как «дедукция», «индукция» и «энумерация», которые в одних случаях строго разделяются, а в других используются Декартом как синонимы<sup>170</sup>.

Многозначность присуща и центральному термину, *ingenium*, в русском переводе: ум, во французском: *esprit*, в английском: *mind*, *native intelligence*. Дэннис Л. Сеппер, очерчивая область значений понятия в средневековой и ренессансной литературе, говорит об *ингениуме* как индивидуальном даре, большей или меньшей способности реализовать задатки, присущие человеку; речь идет о познавательных способностях, однако никакого принципиального различия мышления и тела при этом не предполагается<sup>171</sup>. По-видимому, и сам Декарт при выборе термина, еще не думает ни о каком дуализме души и тела, хотя по мере продвижения от правила к правилу внутренняя логика мысли ведет его ко все большему размежеванию чистых интуиций ума и способности памяти, телесной, а потому несовершенной.

Уже первое правило выражает одну из важнейших идей времени, созвучную и *ars magna* луллистов, и бэконовскому великому восстановлению наук: все науки связаны между собой и друг от друга зависимы, все питаются естественным светом и приумножают его<sup>172</sup>. Естественный свет больше не смешивается с представлением духовных сфер в чувственных образах: о задаче мыслить с помощью подобий и представлять невидимое посредством видимого Декарт будет говорить и позже, но акцент заметно перемещается с поиска единичных подобий на прояснение основных идей интуиции, простых, абсолютных, определяющих возможность любого мыслимого уподобления и порядка.

Интуиция, определяемая как «понимание ясного и внимательного ума», требует непосредственного всматривания разума в себя самого и, в отличии от смутных

---

<sup>170</sup> *Sepper Dennis L. Op. cit. P. 85.*

<sup>171</sup> *Ibid. P. 88.* Иезуиты использовали *ингениум* как одну из характеристик для своих учеников «более или менее синонимичную тому, что сегодня назвали бы «природной способностью», «талантом» или «сообразительностью». *Ingenium*, оцениваемый руководителем, был индивидуальной способностью к обучению, особой у каждого студента, причем в первую очередь ценились находчивость, проницательность и хорошая память». *Ibid. P. 91.*

<sup>172</sup> *Декарт Р. Цит. изд. С. 79.*

идей воображения и опыта, обеспечивает нас положениями, которые со временем не утрачивают достоверности. Неправильно направляет свое внимание тот, кто отдает предпочтение трудному, сложному и неясному вместо того, чтобы различать простое и, прежде всего, видеть сам мыслящий ум, очевидность того, что он мыслит и существует<sup>173</sup>.

Этот ранний вариант *Cogito* очерчивает область очевидности, лишенной прошлого и потому не нуждается ни в памяти, ни даже в Боге как гаранте непрерывности собственного существования. Только там, где мы переходим от абсолютных вещей к относительным, от интуиции к дедукции и тем более к эnumerации, мы направляем наше внимание от чистого ума к сфере опыта и потому не можем обойтись без опоры на память. Когда звенья дедукции сплетаются в длинные цепи размышления, мы не в состоянии «обозреть одним взором глаз всех промежуточных звеньев», нам приходится припоминать, а это значит – нам приходится «заимствовать достоверность у памяти»<sup>174</sup>. То, что Декарт называет дедукцией, по сути, представляет собой применение первых идей разума к определенным сферам опыта и воображения как, например, в геометрии, где мы рассуждаем о свойствах фигур, строим новые фигуры или устанавливаем различные пропорции. Именно поэтому Декарт то говорит об удержании дедуктивных цепочек в едином акте интуиции<sup>175</sup>, то, наоборот, сближает дедукцию с эnumerацией, которая сложна и темна, потому что все время выскальзывает из-под контроля нашего внимательного взгляда. В этом последнем случае нам ничего не остается, как идти на компромисс с памятью, рассчитывать на ее «достоверность», всегда сопряженную с опасностью ошибки, выпадения или смещения и смешения различных звеньев. Некогда открытое искусство «истинного припоминания» больше не призывается на помощь, но Декарт верит в возможность восполнения несовершенств памяти:

---

<sup>173</sup> Там же. С. 84.

<sup>174</sup> Там же. С. 85.

<sup>175</sup> Там же. С. 111.

так, если посредством многих действий я узнал сначала, каково отношение между первой и второй величинами, затем - между второй и третьей, потом - между третьей и четвертой и, наконец, между четвертой и пятой, то я не вижу при этом, каково отношение между первой и пятой величинами, и не могу вывести его из уже известных отношений, если не вспоминаю их все; вот почему мне необходимо снова и снова обозревать их мыслью, пока я не буду переходить от первого к последнему столь быстро, что, не оставляя памяти почти никаких частей, я, буду, по-видимому, созерцать все сразу<sup>176</sup>.

Прежняя взаимосвязь образов заменяется системой отношений между величинами, а работа памяти растворяется в непрерывном возвратном движении мысли. Вспоминая замечание Йейтс, можно сказать, что теперь Декарт пытается рационализировать саму *способность памяти* сведением ее к максимально расширенной интуиции. В какой-то момент возможность такой рационализации памяти вполне убеждает Декарта: в VIII правиле, перечисляя доступные нам средства познания, поначалу, помимо ума, он находит только воображение и чувство, и лишь спустя пару страниц добавляет к ним еще одно – память.

В XII правиле, самом значительном по объему, Декарт рассуждает о том, какие еще есть средства для познания, помимо разума, который один лишь «способен к постижению истины». Эти средства уже перечислялись, но теперь приходит время объяснить, как устроены и как действуют чувства, воображение и память. Внешние чувства «ощущают лишь посредством претерпевания, тем же самым способом, каким воск воспринимает фигуру от печати»<sup>177</sup>, и поскольку эти воздействия происходят в протяженности и передаются от одного тела к другому, то все особенности чувств и все качества воспринимаемых тел могут быть без

---

<sup>176</sup> Там же. Этой мысли Декарт придает особое значение, поскольку повторяет ее дважды. Приведенный фрагмент из XI правила почти дословно воспроизводит пассаж из VII-го: «нелегко припомнить весь путь, который привел нас к этому; потому мы и говорим, что слабость памяти нужно возместить неким последовательным движением мысли. Так, если, например, посредством различных действий я узнал прежде всего, каковым является отношение между величинами *A* и *B*, потом между *B* и *C*, затем между *C* и *D* и, наконец, между *D* и *E*, я не вижу еще, каково отношение между *A* и *E*, и не могу вполне понять его на основании уже известных отношений, если не вспомню их все. Вот почему я несколько раз пробегаю их неким последовательным движением мысли, созерцающей каждое отношение в отдельности и одновременно переходящей к другим, пока не научусь переходить от первого к последнему настолько быстро, что, не допуская почти никакого участия памяти, смогу, по-видимому, созерцать все сразу: ведь таким образом не только оказывается помощь памяти, но еще и преодолевается медлительность ума, и в некотором отношении расширяются его способности». Там же. С. 97.

<sup>177</sup> Там же. С. 114.

труда описаны разнообразием фигур, поступающих от разных органов чувств в «некую другую часть тела», называемую общим чувством<sup>178</sup>. Как нет никакого разрыва между движениями пера по бумаге и движением его противоположного конца в воздухе, так нет и зазора между запечатлением внешнего воздействия в том или ином органе чувств и передачей этого воздействия общему чувству, которое сводит различные движения в единство, чтобы опять же как в воске запечатлеть их в фантазии, или воображении. Тем самым внешнее воздействие становится внутренним образом воспринимающего тела, и лишь теперь на сцену выходит память, которая удерживает этот образ столько, сколько позволяет состояние тела<sup>179</sup>. Такая память «подобна воспоминанию животных, ничем не отличается от воображения»<sup>180</sup>, и не дает нам помощи в познании вещей бестелесных. Вот почему, помимо исключительно телесной памяти, необходимо мыслить некую иную память, связанную с действием ума. Декарт утверждает, что духовная сила, посредством которой мы только и познаем вещи, не ограничивается лишь областью бестелесного, но прилагается к фантазии, чтобы воспринять фигуры общего чувства, а также к памяти и сохраненным в ней отпечаткам. И она является одной и той же силой и тогда, когда пассивна и тогда, когда деятельна, и тогда, когда направлена на воображение и общее чувство и обозначается словами «видеть», «осознать» и т.д., и когда направлена на одно лишь воображение и обозначается словом «воображать» или «вспоминать»<sup>181</sup>.

Такое разделение памяти на чисто телесную способность восприятия и сохранения отпечатков и духовную деятельность припоминания воспроизводит аристотелевское различие *μνήμη* и *ἀνάμνησις*, но в декартовской версии есть интересная особенность. Как мы знаем, Аристотель связывал память с воображением и общим чувством, в которых он находил знание времени: опираясь на это знание, припоминание строит свое умозаключение о прошлом,

<sup>178</sup> Об аристотелевском понятии «общего чувства» и средневековых учениях о «внутренних чувствах» и их преломлениях в тексте Декарта см. главу «The Internal Senses and Descartes's Psychophysiology of Imagination» в книге Дэниела Сеппера.

<sup>179</sup> Там же. С. 115.

<sup>180</sup> Там же. С. 117.

<sup>181</sup> Там же. С. 116.

тогда как недвижимый разум не нуждается ни в знании времени, ни в припоминании. В противоположность Аристотелю Декарт видит в природе чувства и воображения лишь протяженность и многообразие протяженных фигур, зато вместо недвижимого разума он говорит о духовной силе, которая становится восприятием, когда обращается к отпечаткам в органах чувств, или припоминанием, когда направляется к образам памяти и воображения. Время обнаруживается в действии самой этой силы, в мышлении, поскольку оно непрерывно возвращается к себе, ускоряется и захватывает в неделимое единство различные моменты последовательности, чтобы тем самым избежать ошибок телесной памяти. Как мы увидим, это отступление от аристотелевской модели приведет в более поздних текстах Декарта к существенному переосмыслению отношения памяти и мышления. Уже классическое искусство припоминания находило в памяти не только материал для приложения своих изысканных техник, но и некий образец для организации ума, обучающий навыку внутреннего взгляда, вниманию к внутреннему «пространству» души и тому, что может быть передано ему на сохранение. Декартовские «Правила» перенимают идею порядка и строгой взаимосвязи последовательных шагов дедукции, а также обращают внимание на использование вспомогательных средств, прежде всего, письменной символики<sup>182</sup>, но это не значит, что проблема памяти полностью растворяется в ясности мышления и в проницательности его интуиции. Прямо напротив, представление мышления как внутреннего взгляда, взора ума, ведет Декарта к пониманию самого мышления по образцу памяти, а разделение души и тела ставит перед мыслью задачу припоминания того, каким образом могло бы состояться их взаимодействие.

### 2.1.2. Телесные машины памяти

Вскоре после завершения «Правил» Декарт пишет «Трактат о свете», в котором разрабатывает строго механическую модель объяснения физических явлений и

---

<sup>182</sup> Там же. С. 146.



дополняет его отдельным произведением по физиологии, показывающим, как можно объяснить поведение человека (по крайней мере, значительную его часть) работой одного лишь телесного механизма, без участия разумной души. Трактат «Человек» не был опубликован при жизни Декарта, что несколько не означает отказа от его идей, поскольку многие из них находят свое выражение и в Части Пятой «Рассуждения о методе», и в описаниях телесной механики в «Страстях души», причем в этих текстах, как и в самом «Человеке», нет и следа прежнего единства души и тела<sup>183</sup>. Причем Декарт не столько освобождает от тела душу, которая не является здесь предметом исследования, сколько пытается показать автономию мира и тела, очистить физику и физиологию от предпосылки якобы неотъемлемой от них душевной субстанции, так называемых субстанциальных качеств. Память, наряду с чувствами и воображением, описывается как функция мозга, продукт его особого устройства и движения животных духов, обеспечивающих согласованную работу всего механизма в целом. Если отвлечься на мгновение от радикальных последствий, к которым ведет декартовское разделение души и тела, то в идеях «Человека» еще можно распознать известные нам рассуждения из «Правил», где также говорилось о телесной памяти, свойственной животным, но теперь, когда нам представлен весь телесный механизм, прежние рассуждения должны показаться лишь темным наследием аристотелевского учения о животной душе, неуместном в новом механическом мире.

Работа телесного механизма осуществляется благодаря движению крови, которая разогревается и расширяется в сердце и от него расходится по артериям ко всем частям тела; наиболее прямой путь ведет к мозгу<sup>184</sup>, что дает возможность самым тонким и сильным частицам крови разогнаться и таким образом отделиться от более грубых. Только те частицы, что приобретут стремительность

---

<sup>183</sup> Хотя в «Правилах» духовная сила ума противопоставляется материи чувств и воображения, мы можем видеть влияние аристотелевского понимания души как энтелехии тела в утверждении, что «тело оформляется умом» Там же. С. 113.

<sup>184</sup> *Descartes, Rene; Gaukroger, Stephen (Editor); Gaukroger, Stephen (Translator). Descartes: The World And Other Writings. Port Chester, NY, USA: Cambridge University Press, 1998. P. 104.*

чистого ветра или огня, смогут пройти сквозь узкие отверстия шишковидной железы, которая располагается в центре мозга, именно эти частицы, называемые *животными духами*, играют главную роль в координации движения всего тела. Учению о животных духах, *πνεύματα ψυχικά*, восходящему к медицине Галена и философии стоиков<sup>185</sup>, Декарт дает строго механическое истолкование. Чтобы пояснить свою мысль, он напоминает об устройстве дворцовых фонтанов, в которых «ожившие» фигуры Нептуна или Венеры изумляют посетителей, не замечаящих, что они сами наступают на рычаги и приводят в движение хитроумное устройство. В действительности в механизме действует лишь вода, искусно направляемая по трубам с помощью рычагов, и так же точно по трубкам и порам пробегают животные духи, создавая видимость самопроизвольности и осмысленности действия там, где имеется лишь тонкий расчет природы и механическое воздействие<sup>186</sup>. Свойства духов, определяющие характер их движения сводятся к количеству, форме, скорости и отношению, к тому, насколько они изобильны, грубы, возбуждены, подобны или не подобны по форме<sup>187</sup>. Возможно, в этом механическом движении духов для Декарта сохраняется какая-то связь с прежней образной, аналогической природой мышления из ранних заметок, по крайней мере, сравнение этого движения с пламенем свечи в «Страстях души» напоминает о воске, в котором когда-то сохранялись отпечатки внешних тел, но теперь воск переплавляется в поток стремительных духов, присовокупляя к прежней функции сохранения идей функцию их передачи к нервным окончаниям и далее – к внешним и внутренним органам тела.

---

<sup>185</sup> См. главу «Spirits, Bodies, & Souls» в книге *Sutton J. Philosophy and Memory Traces: Descartes to connectionism*. – Cambridge UP, 1998.

<sup>186</sup> *Descartes, Rene; Gaukroger, Stephen (Editor); Gaukroger, Stephen (Translator)*. *Descartes: The World And Other Writings*. Port Chester, NY, USA: Cambridge University Press, 1998. P. 107 В другом месте Декарт предлагает сравнение тела с органом. Животные духи движутся как воздух по трубам, а впечатления, получаемые органами чувств, управляют этим движением точно так же, как пальцы органиста управляют движением воздуха простым нажатием на клавиши. *Ibid*, P. 140.

<sup>187</sup> *Idid*. Хотя в «Правилах» духовная сила ума противопоставляется материи чувств и воображения, мы можем видеть влияние аристотелевского понимания души как энтелехии тела в утверждении, что «тело оформляется умом». *Декарт Р.* Сочинения в 2 т., Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 113.

Устройство мозга Декарт описывает следующим образом. К расположенной в его центре шишковидной железе, где поток крови превращается в чистый огонь животных духов, от органов чувств тянется множество нервных нитей, по которым передаются возбуждения, вызванные действием внешних тел. Благодаря этим нитям каждой точке внешнего объекта соответствует определенная точка на поверхности железы, которая от удара открывается и выпускает поток духов. Вырвавшиеся на свободу духи устремляются к нервам, управляющим двигательной системой, и вызывают соответствующие движения тела; например, если возникает угроза, тело мгновенно разворачивается, чтобы можно было бы спастись бегством. Согласно графической схеме мозга<sup>188</sup>, железа, расположенная в центре, окружена паутиной нитей-трубочек, передающих внешние воздействия к поверхности железы, чтобы прямо у этой поверхности передать их *образ* потоку животных духов, который перенесет его на периферию мозга и дальше к двигательной системе тела уже не просто как образ, но как команду к действию. Образы, направляющие потоки духов у поверхности железы, именуются идеями, а сама область, граничащая с железой, называется местом общего чувства и воображения<sup>189</sup>. Если в «Правилах» воображение и память почти не различаются, то теперь их различие получает четкую пространственную фиксацию. Область воображения и общего чувства, обозначенная на схеме буквой А, объемлется областью, обозначенной как В, где, как полагает Декарт, и находится место памяти. Эта – область тонкой и эластичной ткани мозга, способной сохранять следы предыдущего воздействия; Декарт сравнивает ее с гобеленом, в плетении которого, в промежутках и порах ткани, продвигаются духи после того, как в области А они разбегаются по трубкам в том или ином направлении. Их движение где-то расширяет поры ткани, а где-то уплотняет ткань, продавливая своего рода рисунок, набросок маршрутов и траекторий, которые помогут направить и

---

<sup>188</sup> Descartes, Rene; Gaukroger, Stephen (Editor); Gaukroger, Stephen (Translator). Descartes: The World And Other Writings. Port Chester, NY, USA: Cambridge University Press, 1998. P. 147.

<sup>189</sup> Ibid, P. 149.

ускорить движение в будущем, если возникнет подобное сочетание внешних воздействий и новый поток духов вновь проследует этими путями<sup>190</sup>.

Как пишет Десмонд М. Кларк, телесная память предстает не столько хранилищем идей и, соответственно, источником воспоминаний, сколько «предпосылкой к возникновению новых идей, которые схожи и являются следствием впечатлений, прежде воздействовавших на мозг»<sup>191</sup>. Эта модель объясняет способность тела ориентироваться в новых обстоятельствах, вырабатывать полезные привычки и даже создавать новые идеи, комбинируя элементы прежних образов. Поскольку Декарт не закрепляет за памятью одного единственного места, все пути, ведущие от области А к периферии мозга и далее к спинному мозгу и двигательной системе, оказываются пронизаны бесконечным множеством следов подобных складкам на бумаге или на одежде, которые, даже если они не заметны взгляду, принуждают материал повторять известные ему изгибы<sup>192</sup>. Новый образ распределяется вдоль множества уже отложенных следов, связанных с другими следами, и поэтому ведет к действию, которое также комбинируется из многих прежних, благодаря чему реагирует на любые нюансы новых впечатлений. Такая дистрибутивная модель памяти не требует для себя ни слишком большого места, ни бесконечного множества следов, поскольку одна и та же складка может соответствовать многим схожим вещам<sup>193</sup>, при этом мы получаем убедительное объяснение ассоциативных механизмов, а также произвольных ошибок памяти или образов фантазии, таких как химеры, гиппогрифы и т.п., неслучайно в рассуждениях Декарта современные комментаторы находят предпосылки павловской теории обучения и условных

---

<sup>190</sup> Ibid, P. 150.

<sup>191</sup> Clarke, Desmond M. *Descartes's Theory of Mind*. Clarendon Press Oxford, 2003.

<sup>192</sup> В 1640 году в письме Мейсонье Декарт пишет «Что касается впечатлений, которые сохраняются в памяти, я воображаю, что они подобны просто складкам, которые сохраняются в этой бумаге, стоит ее однажды согнуть». Ibid. P. 94.

<sup>193</sup> Ibid. P. 97.

рефлексов<sup>194</sup>, сходства с современными коннекционистскими моделями памяти и даже нейрофизиологическими теориями мозга<sup>195</sup>.

Если бы речь шла о телесной памяти как о памяти животных, которым декартовская метафизика отказывает в разумной душе, то разработанная модель выглядела бы вполне убедительной, но Декарт после сборки машины тела помещает в нее разумную душу, и здесь обнаруживается существенная трудность. Творцу мира не составляет труда соединить тело и душу в одно составное целое, этот вопрос не подлежит даже нашему обсуждению<sup>196</sup>, хотя мы и можем предположить, что наиболее подходящим местом для души будет центральная точка мозга, шишковидная железа<sup>197</sup>. Внешние воздействия, идущие к железе по многочисленным нитям, позволяют душе ориентироваться в мире, но и душа может изменять положение железы, управляя тем самым движением духов<sup>198</sup>. Однако, как мы помним, память отделена от этой центральной точки мозга областью воображения и общего чувства, и если бы движение животных духов имело чисто механическую природу, то, покидая шишковидную железу, они не могли бы вернуть душе никакие образы памяти. Запертая в центральной области мозга, душа оказалась бы беспамятной, и это при том, что Декарт вовсе не отказывает ей в *желании* помнить, о чем он говорит, например, в «Страстях души»<sup>199</sup>.

Чтобы память телесных автоматов могла стать частью желания души, ее аффектов и размышлений над образами прошлого, необходимо принять во внимание еще одно утверждение из «Страстей души», касающееся отношения души и тела:

надо знать, что душа действительно связана со всем телом и что, собственно, нельзя сказать, что она находится в какой-либо одной из его частей, а не в других, потому что тело едино и

---

<sup>194</sup> Ibid. P. 91.

<sup>195</sup> См., например, книгу Джона Саттона: *Sutton J. Philosophy and Memory Traces: Descartes to connectionism.* – Cambridge UP, 1998.

<sup>196</sup> См., напр., письмо к Елизавете от 21 мая 1643 г. *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994. С. 490.

<sup>197</sup> *Декарт Р.* Сочинения в 2 т., Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 495.

<sup>198</sup> Там же. С. 497.

<sup>199</sup> Там же. С. 500.

некоторым образом неделимо, ведь органы так расположены и так связаны друг с другом, что если удалить один из них, то и все тело претерпит ущерб<sup>200</sup>.

Это утверждение не отрицает следующего за ним тезиса о шишковидной железе как преимущественном месте души, поскольку здесь вообще речь не идет о фактическом пребывании души в телесной протяженности. Тело как всякая протяженность делимо, но здесь говорится о едином и неделимом теле как автономной *системе связей*, с которой и должна соотноситься душа, также единая и неделимая. Внутреннее единство тела и единство души связаны чем-то вроде подобия, а потому основание для их сообщения бессмысленно искать в том или ином акте души или в том или ином месте тела, но скорее в чем-то таком, в чем это единство может получить свое наиболее ясное выражение. Душа собирает себя в акте *Cogito*, что же касается тела, то здесь мы не находим у Декарта никаких однозначных указаний, но, как представляется, можно отыскать определенную связь между словами о единстве тела и концепцией телесной памяти, если взглянуть на этот вопрос с точки зрения декартовского учения о движении и природе материи, а так же о принципе объяснения материальных явлений из действия первых причин.

Памяти в физиологической модели Декарта выделена лишь определенная часть мозга, не столь важная для работы организма, как сердце, качающее кровь, или шишковидная железа, преобразующая кровь в животные духи. Тем не менее, именно в памяти происходит своеобразное замыкание и осуществление телесной системы в целом, и причина для этого та, что именно память – единственное, что вносит в систему поправку на саму эту систему как единичное сущее, автомат, обладающий собственным местом, опытом и способом ориентации. Иными словами, только в памяти тело соотносится с самим собой, преобразуя движение и покой материи в индивидуальную форму существования. Такая память, по-видимому, не объясняет появления осознанных воспоминаний, зато прекрасно объясняет формирование индивидуальных особенностей и привычек, избыточных

---

<sup>200</sup> Там же. С. 495.

для чистого автоматизма тела, но необходимых для выживания тела как индивида. Вот почему иногда Декарт вдруг отказывается от строгой локализации памяти. Раз движение духов повсюду следует складкам, оставленным в материи мозга траекториями прежних движений, то, по-видимому, прав Джон Саттон, когда пишет, что у Декарта «мозг целиком состоит из памяти»<sup>201</sup>. Но и весь мозг в целом может не исчерпывать область действия памяти, поскольку, как пишет Декарт в письме Мейсонье в январе 1640 года, «некоторые впечатления, используемые памятью, могут располагаться и в разных других частях тела, как в случае мастерства лютниста, которое не только в его голове, но также отчасти и в мышцах его рук и т.д.»<sup>202</sup>. При таком понимании телесной памяти не остается препятствий для души, желающей отыскать тот или иной образ, чтобы припомнить прошлое, причем не потому, что образы прошлого подступили к поверхности железы, где бы располагалась душа, а потому, что память собирает действие и сопротивление тела в неделимое единство, отличное от души, но столь схожее с ней, что Бог одним и тем же действием мог установить и различие души и тела, и их неразрывный земной союз.

Какое значение может иметь этот эффект единства телесной системы, вроде бы совершенно случайный, если учесть, что природа тела состоит в его бесконечной делимости, а также в движении, не ведающем цели и безразличном к существованию какой-либо единичности? И однако же механика *единичного* тела у Декарта вполне согласна со строением самой материи, механики мира в целом. Тело помнит, потому что сохраняются следы прежних воздействий, поры и каналы, проложенные движением духов в тканях мозга. Эти поры – не пустующие разрывы, а складки, образованные внутренним разделением на множество тончайших нитей, простейших элементов материи мозга. Декарт говорит о порах как промежутках между нитями, но это всего лишь более или менее точное сравнение, поскольку нет и не может быть (в мире без пустоты) никаких иных промежутков, кроме самого различия в нитях ткани, в разделении материи на

---

<sup>201</sup> Sutton J. Op. cit. P. 91.

<sup>202</sup> Clarke, Desmond M. Op. cit. P. 96.

элементы, которые сами и есть следы прошлого. Эта физиологическая модель из «Человека» полностью идентична физической модели «Трактата о свете», только в последнем говорится о Божественном действии на совокупную протяженность материи, которая этим действием дробится в складчатую бесконечность множества элементов. Поскольку, помимо протяженности, материя лишена других свойств, возникновение элементов происходит лишь в результате внешнего действия, причем в соответствии с его начальной направленностью и последующим расползанием первых трещин по всему пространству вселенной<sup>203</sup>. Можно сказать, что сами формы элементов есть своего рода *память* о моменте творения и Божественном действии, однако еще важнее то, что элементы не просто появляются в результате дробления протяженности, но и действие, приводящее к их созданию, *превращается* в силу, поддерживающую их существование. Только так можно объяснить силу сопротивления, о которой говорит Декарт<sup>204</sup>, и которая препятствует тому, чтобы каждое, даже самое малое, движение приводило к новому разделению элементов и их растворению в бесконечно малых величинах. На первый взгляд, такое превращение движения в форму и силу элементов должно противоречить закону сохранения количества движения, основному для декартовской механики. Но в том-то и дело, что Декарт выводит этот закон из неизменности божественной воли, причем речь идет о поддержании Богом одного и того же *количества* движения, а не о сохранении того же самого, раз и навсегда заданного импульса<sup>205</sup>. Таким образом, элемент не только произведен внешним действием, но и сохраняет в самом себе это действие, сопротивляясь дальнейшему распадению. Множество элементов предстает множеством следов, своего рода воском, достаточно размятым, чтобы вместить и

<sup>203</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т., Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 207.

<sup>204</sup> О силе сопротивления Декарт говорит неоднократно, например, при определении основных законов движения в «Трактате о свете» и в «Первоначалах философии». Там же. С. 203, 372. См. обсуждение этой концепции покоя как «своего рода антивращения» у Александра Койре: Койре А. Очерки истории философской мысли. Москва: Прогресс, 1985. С. 219.

<sup>205</sup> В «Первоначалах философии» мы читаем: «Что касается первопричины, то мне кажется очевидным, что она может быть только Богом, чье всемогущество сотворило материю вместе с движением и покоем и своим обычным содействием сохраняет в универсуме столько же движения и покоя, сколько оно вложило в него при творении». Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 367.



выразить в себе образ Божественного действия. Поддерживая то же количество движения, Бог признаёт тем самым право единичного на существование, столь же избыточное в отношении абстрактных принципов делимости материи, сколь избыточна и память для абстрактной механики телесных автоматов. Невозможно отрицать бесконечную делимость протяженности, то есть принципиальную возможность для Бога разделить любой фрагмент протяженности, сколь бы малым он ни был, но, пишет Декарт, для нас также невозможно и постичь эту бесконечность деления<sup>206</sup>, ведь и сама душа полагается на неделимое далее существование единичного, на *Ego sum*.

Комментируя то, как понимается Декартом неизменность Божественной воли при изменчивом составе природных элементов и их движений, П. П. Гайденко отмечает «остаток в декартовском мышлении традиционного, восходящего еще к античности понимания единого как начала неизменности, а материи – как принципа изменчивости»<sup>207</sup>. По-видимому, можно говорить только об «остатке» этого принципа в декартовском мышлении и языке, тогда как настоящая новизна состоит в том, что Бог с момента творения больше не действует извне, а лишь поддерживает в материи движение и взаимодействие элементов, благодаря чему существование каждого элемента оказывается своего рода припоминанием изначального действия и, более того, утверждением высшей разумности этого действия, установившей раз и навсегда порядок принципиального соответствия единичного и всеобщего, физического и метафизического.

Сопоставляя принципы естественной философии Декарта и Ньютона, Александр Койре подчеркивает роль идеи неизменности Божественной воли как фундаментальной предпосылки для основных декартовских законов движения и в целом для построения декартовской физики<sup>208</sup>. О роли первых принципов яснее всего высказывается сам Декарт в письме к переводчику «Первоначал

<sup>206</sup> Там же. С. 366.

<sup>207</sup> Гайденко Пиама. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 128.

<sup>208</sup> Койре А. Очерки истории философской мысли. Москва: Прогресс, 1985. С. 214.

философии»<sup>209</sup>; здесь говорится, что все физические положения выводятся исключительно из ясных начал, к которым он относит принцип *Cogito*, а также тезис о бытии Бога и его справедливости<sup>210</sup>. Несмотря на подобного рода утверждения Декарта, современные исследователи вынуждены пересмотреть роль дедукции в его философии; например, по мнению Десмонда М. Кларка, такой способ объяснения противоречит методу Декарта, который требует выстраивать теоретические концепты по аналогии с более простыми, взятыми из опыта. Кларк предполагает, что Декарт сначала должен был построить свою натуральную философию и лишь затем свести ее к определенным эпистемологическим и метафизическим принципам<sup>211</sup>. Стивен Гокроджер в статье *The Sources of Descartes's Procedure of Deductive Demonstration in Metaphysics and Natural Philosophy* обращает внимание на то, что даже в «Геометрии» Декарт ищет, прежде всего, метод и инструменты для решения проблем, не предлагая никаких дедуктивных доказательств<sup>212</sup>. Если говорить в целом об отношении Декарта к дедуктивному методу построения науки, то надо признать, что «фактически Декарт никогда не применял дедукцию из первых принципов как метод открытия..., но действительно использовал ее как метод презентации»<sup>213</sup>.

Было бы несложно развести дедуктивный способ популярного изложения проблем и решений и индуктивный метод продвижения от опыта к гипотезам и обратно к опыту и новым гипотезам как инструмент решения проблем, если бы не то обстоятельство, что в важнейших пунктах своего учения Декарт идет на прямой конфликт с фактическим положением дел, противопоставляя опыту законы, выведенные строго априорно. Собственно, парадоксальность декартовских законов движения и дала повод Койре противопоставить

<sup>209</sup> Название этой части «Первоначал» полностью звучит как «Письмо автора к французскому переводчику «Первоначал философии», уместное здесь как предисловие»

<sup>210</sup> *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 306.

<sup>211</sup> *Clarke, Desmond M.* Op. cit. P. 5.

<sup>212</sup> *Gaukroger Stephen.* The Sources of Descartes's Procedure of Deductive Demonstration in Metaphysics and Natural Philosophy//Reason, will and sensation: studies in Descartes's metaphysics. Edited by John Cottingham. Clarendon Press Oxford, 2001. P. 49.

<sup>213</sup> "Descartes never in fact used deduction from first principles as a method of discovery or even suggested that it should be used as such, but he did use it as a method of presentation". Ibid. P. 49.

дедуктивный склад метафизики Декарта естественной философии Ньютона.

Сколь бы ни был важен опыт для Декарта как физика и физиолога, но в конечном итоге все зависит от того, как мы смотрим на результаты наших экспериментов и что мы можем в них увидеть:

будучи уверенным, что я не могу получить никакого знания о внешних объектах, кроме как через посредство приобретенных мною и пребывающих во мне идей, я тщательно остерегаюсь относить мои суждения непосредственно к вещам или приписывать вещам нечто позитивное, что не было мною предварительно подмечено в их идеях; но я также верю, что все имеющееся в этих идеях необходимо содержится и в вещах<sup>214</sup>.

Идеи позволяют видеть вещи в подлинном свете, даже если многое в вещах кажется несовместимым с идеями, однако у отношения идей и вещей есть и обратная сторона. В идеях содержится что-то, что требует «доказательства» со стороны вещей, по крайней мере, в «Рассуждении о методе» Декарт следующим образом определяет взаимоотношение причин и следствий в теории:

я надеюсь, что всех удовлетворю, поскольку доводы, как мне кажется, даны в такой очередности, что последние доказываются первыми, являющимися их причинами, а эти в свою очередь доказываются последними, представляющими их следствия. И не следует думать, что я совершаю ошибку, называемую логиками порочным кругом, так как опыт с полной достоверностью подтверждает большинство указываемых следствий; причины, из коих они выводятся, служат не столько для их доказательства, сколько для объяснения и, наоборот, сами доказываются следствиями<sup>215</sup>.

Причины *объясняют* следствия, тогда как следствия *доказывают* причины. Если теперь принять во внимание, что речь идет о самых первых метафизических причинах, то есть о существовании Бога, о его справедливости и неизменности его действия, то отношение, которое здесь устанавливает Декарт, предполагает ни много ни мало доказательство бытия Бога из наличного бытия вещей. Известные доказательства из «Рассуждения о методе» и «Размышлений о первой философии» позволяют нам надеяться, что Бог не обманщик и в его замыслы не входит водить нас за нос в нашем познании себя и мира. Но что именно

<sup>214</sup> Из письма к отцу Жибефу от 19 января 1642. *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 615.

<sup>215</sup> Там же. С. 294.

представляет собой мир, мы пока не знаем<sup>216</sup>, как и не знаем, почему всемогущий Бог не мог бы создать его полным произвола, чтобы мы познавали его не иначе, как беспорядочный и бессмысленный мир. Декарт, несомненно, верит в справедливого Бога, но как физик он нуждается в подтверждении этой справедливости из рационального устройства физических законов. Бог вложил в нас идею протяженности материи и ее бесконечной делимости, которую мы однако не в силах понять. Более того, именно эта бесконечная делимость ставит нас перед невозможностью знать, какие именно движения из множества равно возможных Бог избирает для создания конкретных вещей и событий. Нам нужен опыт, чтобы выбрать единственный путь<sup>217</sup>, но это значит, что опыт должен поставить некое ограничение на идею бесконечной делимости (что можно было бы уже считать и ограничением Божественного произвола).

Мамардашвили говорил, что для Декарта по-настоящему необходимыми являются только истины факта<sup>218</sup>. В подтверждение этого можно привести слова из «Первоначал» о заведомой ложности некоторых предпосылок физики, необходимых лишь для общего понимания материи и ее элементов, как будто бы они лишь постепенно выделялись из начального хаоса, тогда как истиной является, конечно же, библейский догмат о творении мира в несколько дней, в полном совершенстве его частей и населяющих его растений, животных и человека<sup>219</sup>. В этих словах говорит, очевидно, осторожность Декарта, что не отменяет и другой стороны дела: сотворение Богом именно такого, а не иного возможного мира есть факт, который придется считать полным произволом, если мы не найдем никакого соответствия между ним и идеями ума, то есть первыми

---

<sup>216</sup> В «Первоначалах» Декарт пишет: «мы погрешим, если вообразим, будто все сотворено им ради нас одних, или если даже будем полагать, что силой нашего духа могут быть постигнуты цели, для которых Бог создал мир». Там же. С. 387.

<sup>217</sup> Там же. С. 391.

<sup>218</sup> М. Мамардашвили называет эту фундаментальную фактичность «движением Бога»: «Все Божественные законы предполагают уже совершенный, сделанный шаг; это какое-то эмпирическое движение, и лишь потом они есть. Что-то потом стало истинным». Мамардашвили М. Цит. изд. С. 543.

<sup>219</sup> Декарт дает красноречивые названия параграфам с 43 по 45: *Маловероятно, чтобы причины, из коих возможно вывести все явления, были ложны; Не решаюсь тем не менее утверждать, что изложенные мною причины истинны; Даже предположу некоторые, кои считаю ложными.* Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 390.

причинами. Доказательство истинности причин, извлекаемое из их следствий, стало быть должно доказывать разумность творения, а это значит, что мы возвращаемся к утверждению о неслучайности единичного. Бог может сотворить какой угодно мир, состоящий из какого угодно бесконечного множества элементов, но он избирает лишь один из возможных путей, предпочитая безмерности определенную меру. Он не обманщик не только потому, что совершенен, но и потому, что изначально установил некий договор с единичностью мыслящей души и единичностью движущегося тела, и, на самом деле, все наше знание первых причин и, среди них, наше знание божественной справедливости, не будет иметь никакой силы, если не сохранится памяти об этой договоренности, больше того, если *в самой памяти* не обнаружится меры, выделенной единичному существу, его телу и душе.

### 2.1.3. Интеллектуальная память

Как указывает Десмонд М. Кларк<sup>220</sup>, одна из первых отсылок к *интеллектуальной* памяти появляется в 1640 году в письме к Мерсенну. Заканчивая долгое обсуждение телесной памяти, Декарт пишет, что он также признаёт и иную память, которая полностью интеллектуальна и принадлежит исключительно душе. Ничего иного, кроме факта существования этой памяти, Декарт пока не утверждает, и можно только предполагать, что речь не идет о простом запоминании наших мыслей, поскольку спустя чуть более года после письма Мерсенну Декарт дает разъяснение на сей счет в ответе на Пятые Возражения, адресованные его «Размышлениям» Пьером Гассенди: «для припоминания мыслей, посещающих наш ум все то время, что он бывает сопряжен с телом, нужно, чтобы какие-то следы этих мыслей запечатлелись в мозгу, и ум, обращаясь к этим следам, припоминал бы прошлое»<sup>221</sup>. Душа мыслит непрерывно, но помнит благодаря опоре на тело, вот почему то или иное

<sup>220</sup> Clarke, Desmond M. Op. cit. P. 99.

<sup>221</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994. С. 280. Та же мысль высказывается и в беседе с Бурманом. Там же. С. 451.

состояние тела может сделать невозможным припоминание прошлых мыслей, как это происходит в случае младенцев или людей, погруженных в летаргический сон.

В письме к Гиперасписту в 1641 году Декарт пишет, что «чисто духовное существо» должно быть лишено воспоминаний, поскольку для него не может быть никакого различия между первоначальным и последующим размышлением о чем бы то ни было<sup>222</sup>. Поскольку универсалии существуют вне времени и для чистого духа все мыслимое присутствует одновременно, то повод говорить об интеллектуальной памяти появляется у нас лишь в том случае, когда мы встаем перед вопросом об отношении души и тела, а точнее, перед вопросом о том, как именно душа должна ориентироваться в теле и что, собственно, она может знать о нем. Возможно, именно в этом причина того, что Декарт пытается установить аналогию интеллектуальной и телесной памяти. В письме к Мерсенну от 11 июня 1640 года он пишет, что первая имеет свои собственные следы, *especes*, независимые от материальных следов, прочерченных в складках мозга<sup>223</sup>. Ту же мысль мы находим и в письме 1644 года к отцу Мелану, хотя здесь Декарт специально оговаривает, что бестелесные следы не только полностью отличаются от следов в мозге, но и не могут даже поясняться примерами, заимствованными из области материальных вещей<sup>224</sup>.

Интеллектуальная память не должна мыслиться на манер воска и оттисков, оставленных на нем, либо на манер складок в бумаге или рисунка на ткани, сохраненного изгибами нитей и формами промежутков между ними. Все эти образы представляют воздействие одной телесной вещи на другую, тогда как Декарту нужен пример взаимодействия души и тела, и он находит его в распознавании значения слова. В беседе с Бурманом, состоявшейся в 1648 году и записанной последним по свежим воспоминаниям, встает вопрос о памяти, которая могла бы сохранять мысли, не полагаясь на запечатления в мозгу. Декарт

<sup>222</sup> Clarke, Desmond M. Op. cit. P. 100.

<sup>223</sup> Ibid. P. 100.

<sup>224</sup> Ibid. P. 101.

не отрицает подобной памяти, но дает ей истолкование отличное от того, которое предполагается заданным вопросом. С помощью этой памяти мы действительно вспоминаем свою мысль, но не потому, что она могла оставить телесный отпечаток и не потому, что совсем не нуждается в таковом, а потому, что мы вспоминаем *установленный* способ соотнесения буквы и значения (тела и души), причем совершенно произвольный и единичный, и именно поэтому не проходящий по ведомству дистрибутивной телесной памяти:

Когда, услышав, что слово Ц-А-Р-Ь означает верховную власть, я препоручаю его своей памяти, а впоследствии с помощью памяти воспроизвожу указанное значение, это совершается благодаря интеллектуальной памяти, ибо нет никакой непреложной связи между тремя этими буквами и их значением, из которого бы я их извлек<sup>225</sup>.

Даже при том, что интеллектуальная память, как дальше говорит Декарт, обращена скорее к универсалиям, в приведенном примере мы имеем дело не столько с припоминанием самих универсалий, сколько с припоминанием того момента, когда они были *узнаны* нами в материальной оболочке слов, когда мы, благодаря этому узнаванию их сквозь телесный покров, впервые *узнали, что знаем их*.

Таким образом, интеллектуальная память не просто удерживает и извлекает что-то из прошлого, но и наделяет определенным знанием, характер которого становится более понятным из переписки Декарта с Арно. В письме от 4 июня 1648 года<sup>226</sup>, объясняя отсутствие воспоминаний о периоде младенчества, трудностью сопоставления ранних ощущений с впечатлениями зрелого возраста, Декарт утверждает, что припоминание невозможно без рефлексии, которая сопровождала бы уже первое появление ощущений и их отпечатывание в мозгу. Эта рефлексия и есть интеллектуальная память, и ее нужно ясно отличать от мышления<sup>227</sup>. Последнее составляет сущность ума и поэтому осуществляется

<sup>225</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994. С. 452.

<sup>226</sup> Там же. С. 563.

<sup>227</sup> Это письмо продолжает диалог начатый Четвертыми Возражениями. Тогда в ответе на возражения Арно Декарт писал: «я сомневаюсь в том, что ум, с того самого мгновения, как он внедряется в тело младенца, начинает мыслить и *одновременно сознать свои мысли*, хотя позже об этом не вспоминает, поскольку такие мысли не удерживаются в его памяти» (курсив мой). Там же. С. 192. О самом термине «рефлексия» и близких ему терминах

непрерывно, знаем мы о нем или нет, тогда как рефлексия отсутствует не только у младенцев, но и у тех, кто спит без снов, например, у человека в летаргическом сне (о чем уже заходила речь в полемике с Пьером Гассенди).

В письме от 29 июля Декарт снова возвращается к понятию интеллектуальной памяти и рефлексии, дабы окончательно уточнить свою позицию. Здесь он уже прямо говорит, что следы, которые мышление оставляет в мозгу, сами по себе недостаточны для воспоминания, поскольку в известном смысле они никакими следами не являются, как не являются ими следы на равнине, «где мы не замечаем отпечатавшихся очертаний никакой человеческой стопы, хотя, быть может, на ней много неровностей, которые образованы человеческими стопами и потому в другом смысле могут быть названы следами людей»<sup>228</sup>. Чтобы стать однажды воспоминанием, вещь должна не только оставить телесный след, но и быть признанной разумом в определенном суждении, утверждающем, что эта вещь «нова, или не представлялась ему ранее», тогда как никакой чисто материальный «след новизны» попросту невозможен. Когда младенец воспринимает или переживает что-то, то его мысли подобны прямому видению, но взрослый человек, в отличие от младенца, может не только ощущать некую вещь, но и воспринимать, что *не ощущал ее ранее*, ему принадлежит дополнительное, как бы отраженное, восприятие, которое Декарт и называет *рефлексией*. Такое знание новизны принадлежит «лишь к разуму», притом «оно настолько связано с ощущением, что оба происходят одновременно и кажутся неотличимыми друг от друга»<sup>229</sup>.

Мы должны выделить три существенных момента в этом итоговом размышлении Декарта об интеллектуальной памяти. Непосредственным предлогом для них служит тезис о непрерывном мышлении, которое осуществляется душой, хотя и не откладывается в нашей памяти. Таким образом, память отчасти противопоставлена мышлению, но лишь настолько, чтобы дать

---

«reditio», «conversio» и «revolution» см. подраздел «История термина» в главе «Рефлексия в свете разума» в книге: Савчук В. В. Топологическая рефлексия. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С. 15-40.

<sup>228</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994. С. 564.

<sup>229</sup> Там же. С. 565.



нам возможность распознавать в самих себе деятельность мышления. Причем не имеет существенного значения, что выступает предметом нашего мышления, чистые универсалии или чувственные идеи, ибо на первый план выступает само *действие* припоминания как особого рода *суждение* о «новизне». Мы узнаём, что мыслим, поскольку мыслим о единичном действии, которое сами и совершаем. С этим связан и второй момент. Единичные действия, востребованные нашим пребыванием в теле, в интеллектуальной памяти соотносятся с субстанциальным мышлением души. Всеобщая природа последней признаёт тем самым право индивидуальной мысли как своего рода «бестелесной складки» души, внутренней меры мышления, без которой мы так и были бы обречены на беспмятство летаргиков и младенцев. И, наконец, в-третьих, неотличимость этой памяти от чувственного ощущения свидетельствует о том, что мы подходим здесь к границе предельного уподобления души и тела, на которой душа оказывается способной воспринять пространственную и временную разделенность материи, тогда как тело – выступить своего рода зеркалом, отображающим невидимую, непрерывно мыслящую душу. Вполне естественно, что в этом сцеплении и взаимоотражении души и тела может найти для себя место желание души помнить, о котором Декарт упоминает в «Страстях души», в последнем из написанных им сочинений.

Душа испытывает страсти в силу своей привязанности к телу, и хотя о теле говорится как о «нашей худшей части»<sup>230</sup>, тем не менее, в самой этой привязанности Декарт обнаруживает источник всей сладости и блаженства земной жизни<sup>231</sup>. Конечно, страсти могут причинять душе и бедствия, но в целом их назначение совершенно благое: «они настраивают душу желать того, что природа преподносит нам как полезное и не менять своего желания»<sup>232</sup>. Там, где память отмечает границу максимального уподобления души и тела, страсть, по-видимому, легко эту границу пересекает, сопрягая в загадочном единстве

<sup>230</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 540.

<sup>231</sup> Из письма 1648 года маркизу Ньюкаслу: «Философия, которую я разрабатываю, не является ни столь варварской, ни столь дикой, чтобы отбрасывать страсти; напротив, лишь в них я усматриваю всю сладость и блаженство сей жизни». Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994. С. 561.

<sup>232</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 506.

волнение души и беспокойство животных духов, усилие воли и действие тела. Вполне естественно, что в механику страсти оказывается вовлечена работа памяти, но интересно и то, что роль памяти определяется в этой механике двойственно: с одной стороны, именно воспоминания способствует формированию тех или иных страстей, когда, например, мы припоминаем благо или зло, связанное с той или иной вещью; с другой стороны, нередко и страсть помогает нам удерживать в памяти те или иные события, например, как удивительные, приятные или, наоборот, отталкивающие.

Остановимся на удивлении, первой из страстей декартовского списка. Мы реагируем удивлением на появление нового предмета, отличного от всех уже известных. Если отправляться от рассуждений о новизне из писем к Арно, приведенных выше, то такое удивление должно сопровождаться суждением рефлексии. И действительно, Декарт объясняет отсутствие при этой страсти каких-либо изменений в сердце и крови тем, что удивление связано лишь с *познанием* предмета, безотносительно к благу или злу<sup>233</sup>. В таком случае познающее суждение о новизне должно рассматриваться как необходимое условие удивления. Но дальше Декарт вносит еще одно важное дополнение. Помимо новизны, он указывает еще и на силу, которая придает новизне поражающий эффект неожиданности, и объясняет эту силу строго физиологически: мозг оказывается затронут в тех местах, где обычно не происходит возбуждения, и еще нет загрубелых тканей, готовых сопротивляться новому воздействию<sup>234</sup>. Удивление понимается здесь как реакция на движение животных духов и стало быть осознание новизны и рефлексия памяти рассматривается уже как следствие удивления<sup>235</sup>.

---

<sup>233</sup> Там же. С. 511.

<sup>234</sup> Там же. С. 512.

<sup>235</sup> Обсуждение этого вопроса в: *Clarke, Desmond M. Op. cit.* P. 105. Едва ли можно говорить, что удивление, вызванное движением духов, исчерпывает смысл новизны и, соответственно, телесной памяти достаточно для объяснения тех явлений, которые Декарт относит к памяти интеллектуальной. Во всяком случае, узнавание нового стихотворения или мелодии вовсе не требуют сильного физиологического потрясения от встречи с необычным, хотя бы уже потому, что стихи сложены из хорошо знакомых слов, мелодии — из знакомых звуков.

Двойственная причинность памяти и страсти, возможно, вызвана не столько двусмысленностью декартовского понимания памяти и, в частности, осознания «нового», сколько двойственностью *желания* души, которое с одной стороны возбуждается страстью и вовлекает душу в стихию тела, с другой – выражает стремление души к собственному благу. В таком случае страсть не является ни действительной причиной памяти, ни ее простым следствием, скорее – это сцепление души с самою собой, в predetermined для нее существовании в теле. В декартовском перечислении страстей желание действительно удваивается. Вначале оно полагается в основу страсти (поскольку страсти «настраивают душу желать того, что природа преподносит нам как полезное»), но затем уже рассматривается как одна из страстей<sup>236</sup>. Декарт объясняет это раздвоение желания тем, что в качестве отдельной страсти желание направляет душу к будущему благу, а в качестве исходного и более фундаментального желания стремится сохранить в будущем также и то благо, которым уже располагает. Иными словами, желание вносит временную складку в отношение души к самой себе и именно поэтому позволяет душе каждый раз заново узнавать себя и сохранять единство сознания в многообразии телесных испытаний и благ, то есть в многообразии других страстей. В письме к Пьеру Шаню от 1 февраля 1647 года желание определяется как страсть, или аффект, который связан с осознанием душой своего блага и решением его достичь<sup>237</sup>. Из продолжения того же письма мы узнаём, что по сути в роли такого «сознания» выступают сами страсти, которые и есть не что иное, как изначальное сцепление души и тела (своего рода, первичное познание добра и зла):

с первого же момента сопряжения нашей души с телом она, как весьма вероятно, испытывала радость, а непосредственно вслед за этим любовь, как затем, возможно, и ненависть и печаль; я считаю также, что те же состояния тела, вызывавшие в тот момент в душе эти страсти, впоследствии естественным образом продолжали сопровождать наши мысли. Я полагаю, что первой страстью души была радость, ибо невозможно поверить, что душа была

<sup>236</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 508.

<sup>237</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994. С. 545.

помещена в тело, не допустив, что оно было к этому расположено, а поскольку существовала такая расположенность, это естественно давало нам радость<sup>238</sup>.

Непосредственно перед процитированным пассажем, рассуждая о способности души «сопрягать каждую свою мысль с некоторыми аффектами или другими состояниями своего тела», Декарт приводит в пример соединение материальной оболочки и мыслимого значения в слове. Одно позволяет вспоминать другое, пишет Декарт, повторяя в точности то, что будет сказано Бурману по поводу интеллектуальной памяти. Душа распознаёт в знаке значение слова так же, как она распознаёт свою мысль в телесном аффекте, и как телесный знак несколько не похож на то, что он выражает, так и страсти могут казаться далекими от природы мышления. Но то, что мы обнаруживаем в этих страстях, помимо самого переживания блага или зла, так это «расположенность» тела принимать в себя душу; именно подобная «расположенность» тела делает наши страсти, нашу радость или печаль, неким, хотя, быть может, и смутным, суждением души о своем пребывании в теле. Душа стремится к благу и желает его вовсе не для того, чтобы в нем раствориться, а для того, чтобы, как раз напротив, узнать себя в слиянии с объектом (с собственным телом, прежде всего), несущим ей радость и наслаждение. Это слияние, которое однажды происходит как «новое», позволяет душе узнать себя во внутренней временности своего желания, в складке, превращающей желание в память, а мыслящую субстанцию – в душу, познающую себя в *меру* своего присутствия в теле, в сладостном и опасном мире желания и страстей.

Первичные страсти, такие как радость и печаль, любовь и ненависть, представляют собой совершенно неясные и смутные мысли, возникающие еще до рождения, в утробе матери, где, видимо, и происходит изначальное соединение души и тела<sup>239</sup>. Разумеется, душа не может удовлетвориться лишь этими зародышевыми переживаниями, она должна узнать себя в совершенно ясном суждении, в *Cogito*, но столь радикальное обращение к самой себе не происходит

---

<sup>238</sup> Там же. С. 547.

<sup>239</sup> Там же. С. 547.

спонтанно, как не есть оно и результат естественного физического развития и взросления. Методические усилия, направленные на достижение ясного самосознания, предполагают работу с ошибкой и сомнением, с воздержанием от суждения и подготовкой чистого усмотрения, и каждый из этих шагов так или иначе определяет отношение мышления к памяти и ее возможностям. Каким же способом работа памяти оказывается вписана в определенность мышления, как вневременная чистота мысли раскрывается во временности единичных актов сознания и припоминания?

Стоит напомнить, что в «Правилах», следуя традиции аристотелевской психологии, Декарт отделяет от чистого мышления телесную способность памяти, но в отличие от Аристотеля изымает из общего чувства и памяти сознание времени. В «Правилах» Декарт специально не останавливается на проблеме временности, но в его поздней переписке функцию временного сознания берет на себя интеллектуальная память, которая дает нам знание *нового*, а вместе с тем и знание *прошлого*, в котором *нового* еще не было. Эту форму *прошлого* можно было бы сравнить с ложными гипотезами из «Первоначал философии»: прошлое – не действительное положение вещей, а всего лишь необходимая структура нашей мысли, которая должна начать с того, чего нет, дабы воспринять как действительное и *новое* то, что есть. К этой методической «ошибочности» мышления Декарт обращается и в беседе с Бурманом. Здесь он сначала соглашается с тем, что вечность Бога единовременна и однократна, но затем говорит, что мы не можем познать ее саму по себе, и поэтому нам остается мыслить ее «сосуществование» с миром, измеряя ее меркой времени как в направлении *после*, так и *до* сотворения просто потому, что именно так устроено наше мышление<sup>240</sup>.

Изытое из ведома телесной памяти, время превратилось в структуру мышления, но тем самым обнаружилась проблема разделения субстанциальной

---

<sup>240</sup> Там же. С. 450. То же верно и в отношении последовательности вещей: «“раньше” и “позже” всякой длительности становятся известными мне через “раньше” и “позже” последовательной деятельности, которую я обнаруживаю в моем мышлении, с коим другие вещи сосуществуют». Письмо к Арно от 29 июля 1648 года. Там же. С. 566.

природы и отдельных актов мысли. Единичные акты осуществляются умом и принадлежат временной последовательности, но мыслящая природа, которая есть сущность ума и также обладает длительностью, не растворена в этих многообразных актах, как протяженность не растворена в изменяющемся пламени свечи. В письме к Арно Декарт подчеркивает, что мышление – «особая природа, которая воспринимает все эти модусы, подобно тому, как протяженность есть природа, которая воспринимает все фигуры»<sup>241</sup>. Мышление не является простым обобщением или формальным условием единства актов, оно само по себе действительно, и его действительность не зависит от того, осознается оно или нет, ведет оно к осуществлению единичных актов мышления или нет. Любопытно, что такое субстанциальное мышление души, непрерывное и при этом неосознаваемое, наводит Декарта и его оппонентов на образ сна без сновидений. Даже во сне мы сознаем свои мысли, полагает Декарт (хорошо понимая нелепость «неосознаваемых мыслей», о которой будет затем рассуждать Локк), но делаем это в тот самый момент, когда их мыслим, и затем просто забываем о них, переходя к новым мыслям и новому сознанию<sup>242</sup>. Таким образом, единичные акты мышления отличаются, прежде всего, возможностью припоминания. Они не растворяются бесследно в сменяющих их новых актах, но, как раз напротив, отражаются, рефлектируются один в другом, и все эти отражения, в конечном итоге, обуславливаются внутренней складкой души, поскольку душа желает блага и стремится к нему, соединяется с телом и узнает себя не иначе, как в теле, в его расположенности воспринять душу. Однако различие субстанциального мышления и единичных актов не имело бы существенной значимости, если бы не декартовский тезис *Cogito*, согласно которому единичному акту мысли открывается сам естественный свет разума, мыслящая природа, составляющая его сущность. Очевидно, что подобный акт дает нам такое ясное и непосредственное знание самих себя, какое недоступно ни страсти, ни рефлексии памяти, но остается вопрос, как в этой встрече с чистым светом мышления сохраняется

---

<sup>241</sup> Там же. С. 565.

<sup>242</sup> Там же. С. 565.

определенность единичного акта, или скажем иначе, пользуясь знакомым нам образом сна, как бодрствующее сознание может установить связь с блаженством беспмятного сна мыслящей души.

Несмотря на постулируемую в «Рассуждении о методе» самоочевидность *Cogito*, Декарт вынужден существенно дорабатывать свою аргументацию в «Размышлениях» и следующих за ними «Первоначалах». Недостатки исходного рассуждения оказываются почти столь же очевидными, как и сам тезис о несомненности существования того, кто мыслит, даже если он при этом и сомневается во всем на свете. Дело в том, что рассуждающий таким образом не идет до конца: сомневаясь во всем мыслимом, он не пытается усомниться в мыслящем «я», а потому не может и увериться в его несомненности<sup>243</sup>.

Существование «я» для нас вполне надежно и несомненно, но *что* оно собой представляет: бестелесную душу или случайный эффект тела, этого мы знать не можем, ибо всегда уже *предполагаем* его как данное, наличное еще до нашего сомнения и независимо от него. Недостаток первой аргументации переносится и на доказательство существования Бога. Идея положительного совершенства, которая должна обращать несовершенное существо к источнику этой идеи, к Богу, остается достаточной неясной, поскольку не ясны границы «я», а, следовательно, и действительный смысл его несовершенства и возможность для него обладать идеей совершенного Бога.

В исправлении этих неясностей и состоит задача «Размышлений», что достигается благодаря фигуре злого гения, сотворившего мир чистой видимости, совершенного обмана. Как полагают, Декарт воспользовался методом скептиков, но в своей гипотезе злого бога шагнул дальше традиционного скептицизма, потому что поставил под сомнение не то или иное суждение о мире, а само его существование. Оригинальность сомнения Декарта в том и состоит, что в силу гораздо большей радикальности, чем сомнение скептиков, оно находит основание

---

<sup>243</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 268.

для новой достоверности и позитивного знания<sup>244</sup>. То же, что верно в отношении существования мира, верно и в отношении «я»: только поставив под сомнение мыслящее «я», Декарт находит основание для утверждения его существования. В Первом Размышлении Декарт еще следует логике «Метода» и в конечном итоге приходит к пугающему пониманию недостоверности любого знания. Он по-прежнему что-то воспринимает и о чем-то судит, но при этом ощущает себя пленником, который доверился обману сна просто потому, что боится тяжкого пробуждения. Уже здесь читатель, знакомый с «Методом», может сделать вывод, что сам пленник существует, раз он видит сон и бежит от пугающей реальности обмана. Но Декарт откладывает этот вывод до начала Второго Размышления. Можно говорить всего лишь о драматической паузе, связанной с такой отсрочкой, тем более что, вернувшись на следующий день к прерванному размышлению, Декарт почти сразу возвращает нам утраченное чувство реальности. Он вспоминает, что сам убедил себя в недостоверности своих чувств, а раз убедил, то тем самым уже и существовал<sup>245</sup>. Однако именно в этом месте текста, при всем его соответствии логике «Метода», определяется существенное отличие аргументации «Размышлений». Дело в том, что теперь Декарт больше не останавливается на очевидности существовавшего и убеждавшего себя в чем-то «я». Это пред-положенное «я» может существовать с абсолютной непреложностью, но оно никогда *не совпадает* с тем «я», которое его мыслит и которое им не определяется; оно остается лишь пустым местом, чистой растерянностью, сравниваемой Декартом с состоянием человека, брошенного в омут. Это прошлое, известное «я», чтобы быть опознанным нами в качестве *самих себя*, должно сначала стать внутренней формой настоящего, если угодно внутренним следом, настоящим прошлым. И именно такое превращение совершается под взглядом злого гения.

<sup>244</sup> Larmore Charles. Descartes and Skepticism//The Blackwell Guide to Descartes' *Meditations*. Edited by Stephen Gaukroger. Blackwell Publishing, 2006. P. 18.

<sup>245</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994. С. 21.



Оставив под вопросом прежний вывод о существовании «я», поскольку оно убеждает и сомневается, Декарт пишет: «Но существует также некий неведомый мне обманщик, чрезвычайно могущественный и хитрый, который всегда намеренно вводит меня в заблуждение. А раз он меня обманывает, значит, я существую»<sup>246</sup>. Таким образом, речь больше не идет об уверенном в себе действии субъекта, сомневающемся во всем, кроме себя самого и своего выбора в пользу сомнения. Нет никакого понятия «я», предшествующего обману, но именно потому «я», которое определяется в этом обмане, зависит исключительно от самого акта самосознания. Обман непрерывно осуществляется в настоящем, и *непосредственным ответом* на него является сознание субъектом самого себя. В такой непосредственности существенной составной частью является состояние претерпевания, в которое субъект ввергнут по воле злого гения; достаточно любопытно, что Декарт ставит под сомнение данные чувств, но приходит первоначально к несомненности претерпевания («меня обманывают») и лишь затем – действия («я мыслю»). Иными словами, именно *претерпевание* и есть то, что «я» узнает о себе в *акте Cogito*. Это некое предшествующее место, предоставляемое другим (злым или добрым Богом) как свидетельство *признания* им «я». В структуру *Cogito* это свидетельство входит как возможность узнавания себя, внутренний взгляд, позволяющий распознать в аподиктичности мысли принадлежность этой мысли «я». «Я» мыслит не потому, что существует до акта сомнения и мысли, но потому что акт мысли в момент осуществления встречается с предшествующим ему взглядом того, кто признает его право быть частью существующего целого, и только это признание и обещает продолжение существования в будущем, даже в тот момент, когда «я», возможно, перестанет мыслить. В действительности Декарт оставляет небольшой зазор в своем аргументе. Если бы обман происходил актуально в самом суждении «меня обманывают, — следовательно, я существую», то оно было бы лишено смысла, потому что в таком случае «я» оставалось бы пустым знаком, никак не связанным

---

<sup>246</sup> Там же.

со склоняемой формой «меня». Этот допускаемый зазор, своего рода зеркало для *Cogito*, как раз и состоит в пред-оставлении места, в котором совершается узнавание «я», так что *Cogito* обретает здесь память о том, чем оно на самом деле уже было до акта мысли благодаря соотнесенности части и целого, единичного акта и сущностной природы мышления.

Интересно, что в отличие от «Метода», где мы имеем дело с воспоминанием о проделанном жизненном пути и новооткрытом методе исследования, в «Размышлениях» говорится о поиске и сомнениях, происходящих прямо сейчас, под взглядом прямо здесь присутствующего читателя. Именно этот обращенный к декартовской мысли взгляд так важен для логики самосознания, вся цель которой в том и состоит, чтобы найти для мысли точку обращения к самой себе, присвоить позицию иного взгляда как определенность собственного знания о себе. Эта внутренняя-внешняя определенность и есть *мера души*, которая соотносит часть с целым, опираясь на некое предполагаемое соглашение, бездоказательный, но несомненный договор с Богом, свидетельством которого и является память, поскольку наделяет мгновенную очевидность мысли знанием уже присущего этой мысли, узнающего себя в ней «я».

## 2.2. Складка сознания

### 2.2.1. Восприятие, рефлексия, память

Историю субъекта, как правило, начинают с декартовского *Cogito*, хотя не менее важна фигура Джона Локка, «Опыту» которого мы обязаны появлением самих понятий «сознание» и «самость»<sup>247</sup>, а также первой попыткой подступиться к проблеме субъективной реальности через анализ личного тождества. Локк кладет в основу своего анализа сознания и личности понятие памяти, отмечая тот момент, когда память превращается в сугубо внутреннюю способность, право человека знать себя и быть своей собственной автобиографией. По мере того, как будет возрастать статус сознания, проблематика памяти начнет все глубже отступать в его тень, но этим не отменяется тот факт, что понятие сознания появляется в одной из точек скрещения достаточно традиционных для философии вопросов познания и памяти. Строго говоря, уже платоновская концепция анамнесиса рисует не только путь постижения истины, но и своеобразие того, что можно назвать «субъективным» опытом знания. Начиная с понимания своего незнания и далее вплоть до созерцания высшего мира, этот путь мыслится как высвобождение природы познающей души, как отражение ее в предмете познания и определение себя в соответствии с этим предметом. Похожим образом все еще мыслит Декарт: единичное «я» проходит через опыт сомнения, но в акте *Cogito* оно открывает в себе субстанциальную природу мыслящей души, которая не нуждается в сознании; вся «субъективная» часть познания остается на долю чувственности, воображения и памяти. Локк не отказывается от чувственности и памяти; более того, как мы увидим, в его концепции именно память и скрепляет собой всю сферу разума. Что изменяется, так это взгляд на *природу* знания, поскольку вместо прежнего исследования врожденных идей, на первый план выходит противопоставление данностей опыта и собственной активности субъекта, направленной на связывание и систематизацию чувственных идей.

---

<sup>247</sup> Рикер Поль. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. С. 144.

Таким образом, концепт сознания задается как способ определения собственного *права субъективности на существование*, как возможность выхода из анонимности пустого понятия вместилища (то, что Локк называет «empty cabinet»), к определению себя в качестве личности, независимой от рамок, обусловленных субстанциальной природой души или тела<sup>248</sup>.

Концепцию Локка можно охарактеризовать, как философию ответственности человека за собственное знание и действие. Все наши познания сводятся к идеям восприятия и рефлексии, которая также определяется как особого рода восприятие, хотя и восприятие не ощущений, а деятельности ума<sup>249</sup>.

Чувственному восприятию присуща пассивность, поскольку мы вынуждены воспринимать и никак не можем от этого уклониться<sup>250</sup>, и, по сути, в такой пассивности нет места ни для познающего, ни для самого познания как установления связи идей и заключения от простых идей к сложным, вот почему Локк отыскивает возможность действия, позволяющего разуму заявить о своей активности, не в восприятии, а в созерцании и памяти, а именно в *удержании* прошлого в настоящем и в *препровождении* настоящего в прошлое. Эта чисто эмпирическая деятельность памяти приобретет первостепенное значение в учении о личности, однако по существу она выступает основой всего познания, основой рефлексии и языка.

Во *Введении* к первой книге «Опыта о человеческом разумении» Локк определяет свой *метод* как исследование *происхождения идей*, поясняя, что его интересует не «физическое изучение души» и не поиск ее «сущности», и не связь ощущений и идей с движениями души или же переменами в теле, но исключительно «познавательные способности, как они применяются к объектам, с

<sup>248</sup> Гилберт Райл, критикуя миф о «призраке в машине», объединяет концепции Декарта и Локка, указывая в качестве их источника «протестантское понятие совести». Райл, Гилберт. Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 161. Действительно, как мы увидим дальше, Локк часто называет способности ума «естественным откровением», однако в его концепции метафора «света» отнюдь не играет такого же значения, как у Декарта. Вместо «теории фосфоресцирующего сознания» Локк предлагает исследование деятельности ума, вполне совместимого с тем пониманием сознания, которое предлагается и самим Райлом. Там же. С. 163.

<sup>249</sup> Рефлексия определяется, как «внутреннее восприятие действий нашего ума, когда он занимается приобретенными им идеями». Локк, Джон. Сочинения в трех томах: Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 155.

<sup>250</sup> «...при голом восприятии ум в большинстве случаев только пассивен и не может не воспринимать то, что воспринимает». Там же. С. 192.

которыми имеют дело»<sup>251</sup>. Он собирается говорить лишь о тех идеях, «которые человек замечает и сознает наличествующими в своей душе»<sup>252</sup>, ограничивая тем самым вопрос о происхождении анализом способов *осознания* идей и соединения простых идей в сложные. Что бы ни было причиной возникновения наших идей, термин «идея» (который может употребляться вместо столь разных слов, как «вид», «понятие» или даже «фантом») должен означать, прежде всего, нашу деятельность, или то, «чем может быть занята душа во время мышления»<sup>253</sup>.

Место памяти в ряду способностей познания (и идей рефлексии) определяется во второй книге «Опыта», но еще до этого Локк обращается к свидетельству памяти как аргументу против теории врожденных идей. Обсуждение данного вопроса строится вокруг следующей апории: возможно ли иметь знание и не знать о нем, иметь идеи и не сознавать их? Декарт утверждал, что душа сознает свое мышление в каждом акте мысли, однако возвращаться к своим мыслям и вспоминать их она не может, если эти мысли не оставят после себя неких телесных следов<sup>254</sup>. По мысли Локка подобное беспамятное мышление было бы не только бесполезно<sup>255</sup>, но и невозможно, поскольку мыслить – значит иметь идеи, которые не только были восприняты, но и обратили на себя внимание, были удержаны в памяти и затем извлечены из нее в качестве прошлых восприятий<sup>256</sup>. Только это *множество действий с идеями* (восприятие, удержание в памяти, воспоминание) и составляет, собственно, их *осознание*; оно не пристраивается дополнительно к мышлению, поскольку оно и есть само мышление. Нельзя сказать, что Локк здесь сводит сознание к памяти или противопоставляет одно другому; термин «сознание» не используется им как наименование *общей*

---

<sup>251</sup> Там же. С. 91.

<sup>252</sup> Там же. С. 92.

<sup>253</sup> Там же. С. 95.

<sup>254</sup> Так Декарт определяет свою позицию в Ответе на Пятое Возражение, адресованные ему Пьером Гассенди. *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994. С. 208.

<sup>255</sup> Локк. Цит. изд. С. 163.

<sup>256</sup> Там же. С. 193.

*способности*, скорее, им обозначается множество различных, хотя и взаимосвязанных действий<sup>257</sup>.

Идеи ощущений являются нашими первыми воспитателями, пока к ним не прибавляется память, чтобы «вести запись времени и порядка»<sup>258</sup>, соответственно, и первая простая идея рефлексии – это восприятие<sup>259</sup>, и лишь затем следует память, необходимая разумному существу «почти в такой же степени, как восприятие»<sup>260</sup>. Однако при всей значимости чувственного восприятия, мы вполне можем иметь множество ощущений, совершенно не обращая на них внимания; необходимо усилие, которое способно удержать их в поле зрения, и это усилие, определяемое Локком как созерцание, уже знаменует переход от восприятия к памяти<sup>261</sup>. Именно в памяти мы не только удерживаем идеи в настоящем, но также и откладываем их на время, образуя «кладовую» (или «склад») идей, отделенную от света восприятия, но открытую способности нашего ума «восстанавливать их, когда захочет, и, так сказать, заново рисовать их в себе, одни с большим, другие с меньшим напряжением, одни более живо, другие более смутно»<sup>262</sup>.

Аристотелевская философия подчеркивал чувственную природу памяти и связанную с ней неполноту и недостоверность ее свидетельств; Локк также признаёт, что даже сильной памяти приходится мириться с угасанием идей, которые забываются и «часто совершенно исчезают из разума»<sup>263</sup>, хотя и при отсутствии забывания память может оказаться настолько медлительной, что ее запасы не принесут уму никакой пользы<sup>264</sup>, и все-таки даже эти очевидные недостатки еще не основание отделять память от мышления. Все дело в том, что именно в памяти, а не в пассивном восприятии, мы впервые обнаруживаем

---

<sup>257</sup> Насколько тесно сплетаются и накладываются друг на друга значения терминов «восприятие», «память» и «сознание» можно видеть на примере следующей цитаты: «вспоминать – значит воспринимать памятью или сознанием то, что было известно или воспринято раньше». Там же. С. 147.

<sup>258</sup> Там же. С. 156.

<sup>259</sup> Там же. С. 192.

<sup>260</sup> Там же. С. 202.

<sup>261</sup> Там же. С. 199.

<sup>262</sup> Там же.

<sup>263</sup> Там же. С. 200.

<sup>264</sup> Там же. С. 202.

пробуждение воли. Безусловно, при воспоминании ум отчасти сохраняет установку пассивного восприятия, но он может быть и активен, поскольку «сам предпринимает поиски некоторых скрытых идей и устремляет на них, так сказать, взор души»<sup>265</sup>. Таким образом, удержание и откладывание идей в памяти уже отмечает границу, где пассивное восприятие дополняется *спонтанным* восприятием прошлого. *Воспринимая прошлое*, память не только воспроизводит бывшее восприятие, но и полностью изменяет его природу: в ней происходит *превращение восприятия в действие* и представление этого действия в качестве нового, теперь уже не пассивного, а спонтанного, восприятия. Подобное восприятие прошедшего делает первый шаг в направлении рефлексии (определяемой, напомним, как восприятие действия ума), поскольку устанавливает порядок и связь наших идей, соединяет внешнее и внутреннее (новые восприятия и уже воспринятые и присвоенные умом идеи) непрерывностью временного следования.

Мысль об активности воспоминания – не новость, однако действие припоминания, о котором учит Аристотель, или суждение рефлексии, о котором сообщает Декарт, опираются на изначальную интуицию ума, мыслимого как недвижимый *νοῦς* или знающее себя *Cogito*, тогда как Локк, исключивший любую предпосылку чистого мышления, открывает именно в памяти (в активности удержания, откладывания и припоминания) основание всей спонтанной деятельности ума. В связи с этим стоит ближе присмотреться к столь сходным и вместе с тем принципиально различным понятиям, для коих Декарт и Локк выбирают одно и то же обозначение, заимствованное из оптики, – термин «рефлексия». Как мы помним, Декарт характеризует с его помощью дополнительный взгляд, который возникает тогда, когда в настоящем акте мысли воскрешается память о предшествующих актах. Это суждение рефлексии предполагает знание самих себя не в смысле чистого субъекта *Cogito*, но в смысле индивидуального «я», то есть существа конечного, причастного времени и

---

<sup>265</sup> Там же. С. 201.

чувствующему телу, забывчивому и тем не менее не беспамятному. Рефлексия в качестве интеллектуальной памяти наделяет нас знанием исключительности нового, и если новые фактические знания о мире в итоге будут сведены к небольшому списку ясных и отчетливых идей ума, то факты индивидуальной жизни не утратят значимости даже после смерти, когда как раз интеллектуальная память и сохранит за индивидуальной душой ее внутреннюю идентичность. Рассуждения Декарта об интеллектуальной памяти движутся в сторону признания некой *меры* индивидуальной души, мышление которой целиком полагается на субстанциальную природу мышления, но, даже находясь на дистанции от актуального *Cogito*, не растворяется в небытии, а осознаёт себя внутри отраженного света рефлексии.

Как может показаться, Локк полностью переосмысляет понятие рефлексии, предпочитая представлять рефлексию по образцу восприятия, а не памяти. Действительно, если рефлексия Локка и ориентирована на признание новизны своих объектов, то лишь в качестве восприятия, что же касается памяти, то она судит не о том, чего раньше *не было*, как полагал Декарт, а, наоборот, о прежде *бывшем* и уже присвоенном уму. Отраженный взгляд рефлексии у Декарта не может наделить нас столь же ясными идеями, что и непосредственный акт *Cogito*, однако принцип ясности и отчетливости допускает возможность множества переходных ступеней, более или менее ясных идей и суждений, начиная от совершенно невнятных идей младенцев или даже зародышей в материнской утробе. Такая неопределенность критерия ясности и отчетливости вызывает недовольство Локка; в итоге он предпочитает говорить об *определенности* объектов ума, подразумевая под *определенностью* связь идеи с «членораздельным звуком», то есть именем, обозначением<sup>266</sup>. Поскольку *определенность* предполагает однозначное соответствие идеи и знака, можно заметить, что в ней находит завершение целая сеть соответствий, из которых, собственно, и

---

<sup>266</sup> «Мне думается, *определенной* идеей можно справедливо назвать такую, которая, находясь в данное время объективно в уме и тем самым *определенная* там, соединена и неизменно *связывается* с некоторым названием или членораздельным звуком, который должен быть устойчивым знаком этого самого объекта ума, или *определенной* идеи». Там же. С. 88 (курсив автора).



выстраивается у Локка вся область знания: 1) ощущения соответствуют качествам в вещах; 2) телесным ощущениям в восприятии соответствуют идеи; 3) идеи, в свою очередь, определяются с помощью имен. Важно то, что в именах пассивное восприятие идей сменяется *действием* обозначения (произнесением «членораздельного звука»), а потому именно в восприятии и понимании имен мы впервые достигаем *знания* собственных действий, то есть, согласно локковскому определению, получаем искомые идеи рефлексии. Очевидно, что в подобном понимании рефлексии уже нельзя видеть простую замену «интеллектуальной памяти» положением (довольно неясным) о некоем существующем у нас внутреннем восприятии; скорее, локковский анализ «происхождения идей» находит в рефлексии завершающий момент превращения восприятия в *спонтанное действие ума*, начало которому было положено усилием памяти. Стоит добавить, что, согласно Локку, имена и были изначально придуманы для подкрепления памяти, и лишь затем стали находить себе применение в общении между людьми<sup>267</sup>.

#### 2.2.2. Тожество личности

Для Декарта в структуре интеллектуальной памяти определялась мера индивидуальной души, сохраняющей свою особенность не только в соединении с телом, но и после разрешения от него. Неясность, присущая этой форме мышления, не отменяет позитивную ценность самой единичной меры существования, и в этом отношении позиция Локка (при всех ее отличиях) оказывается максимально близка декартовской. Конечное и несовершенное действие памяти не случайно удваивается и усиливается в именах, удерживающих идеи в поле зрения: определившись раньше всего в усилии памяти, действие ума обнаруживает меру своего собственного существования, меру воспроизведения и удвоения сознания в рефлексии (вплоть до возможности бесконечного

---

<sup>267</sup> Там же. С. 462.

повторения<sup>268</sup>). Философию Локка нередко оценивают по знаменитой метафоре чистой доски, на которую восприятие записывает идеи внешних чувств, притом образ чистой и невинной души оказывается совершенно неотделим от идеи пассивного и несамостоятельного ума, прикованного к бессмысленной единичности ощущений, однако такое понимание никак не соответствует содержанию «Опыта», поскольку уже идеи ощущений, несмотря на тезис о пассивности восприятия, свидетельствуют о значительной автономии познающей души.

По определению Локка, идея – всё, чем занят познающий ум, то есть, прежде всего, мера его *деятельности*, направленной на данные ощущений. Более того, когда речь заходит о свободе и самостоятельности мышления, Локк настаивает на том, что никто не может внушить нам новых идей, поскольку наши чувства суть способности, данные в собственность человеку Богом в качестве «естественного откровения»<sup>269</sup>. О самом термине «идея» (рекордсмене по количеству употреблений в тексте «Опыта») стоит сказать, что он отсылает не столько к платонической традиции, сколько к последекартовской философии, в которой под идеями понимаются объекты деятельности человеческого ума, а не некие божественные сущности<sup>270</sup>, и даже о врожденных идеях говорится как о заложенных в самом человеке способностях мышления<sup>271</sup>. Вот почему, отвергая наличие у нас врожденных идей и определяя при этом восприятие и память как способности ума, Локк еще не отступает от Декарта, зато в его размышлениях гораздо чаще, чем у Декарта, подчеркивается активность познания, способная навязать ощущениям не только определенные формы, но даже и совершенно новое содержание. Например, Локк посвящает целое рассуждение идеям, которые

---

<sup>268</sup> Интересно, что, рассуждая об идеях рефлексии, Локк, с одной стороны, отказывает в осмысленности понятиям, претендующим на знание пространственной бесконечности или вечности Бога, но при этом не только допускает движение ума за пределы воспринимаемого пространства и времени (что дает идею потенциальной бесконечности), но, более того, считает допустимым применять конечную человеческую меру для измерения пространства и времени вне мира, а именно пустого пространства за границами вещей и времени до сотворения мира. Там же. С. 226, 242.

<sup>269</sup> Локк, Джон. Сочинения в трех томах: Т. 2. М.: Мысль, 1985. С. 179.

<sup>270</sup> (Jolley, pp. 42-44)

<sup>271</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 605.

рождаются из «отрицательных причин», а, по сути, в отсутствие причин (например, «безвкусный», «тишина», «ничто») <sup>272</sup>, в другом месте он говорит о том, как может измениться восприятие под воздействием предвзятого суждения <sup>273</sup>. Интересно, что в последнем случае мы действуем на восприятие, не замечая своего действия, но это действие, оставаясь невидимым, тем не менее воплощается в саму воспринимаемую нами идею, таким образом, здесь, пусть и на примере ошибочного восприятия, Локк фактически анализирует структуру рефлексии, которая также проистекает из действия ума, но представляет это действие в превращенной форме – не как действие, а как восприятие.

Соединение пассивности восприятия и активности действия в идее – то, что, собственно, и делает ее началом познания, границей разделения и сплетения с внешним миром, осуществления действия ума в его предметах. Именно это сплетение и определяет собой саму возможность субъективности познающего, сознание личности, «я». Рассуждение о личности и основании ее тождества Локк добавляет во втором издании «Опыта» по совету Уильяма Молине, который предлагает философу, дабы привлечь внимание ученых Оксфорда к своему труду, высказать мнение по какой-нибудь из известных схоластических проблем, таких как вечные истины или *principium individuationis* <sup>274</sup>. Локк берется переработать и расширить главу о тождестве, где в итоге и появляется исследование проблемы тождества личности, идеи «я». Важно отметить, что в этой главе тождество определяется не как первичная характеристика идеи, а как отношение, о котором мы узнаём при сравнении настоящего момента и прошлого: «...когда, принимая какую-нибудь вещь за существующую в определенное время и в определенном месте, мы сравниваем ее с нею же самой, существующей в другое время, и на основании этого образуем *идеи тождества и различия*» (курсив автора) <sup>275</sup>.

<sup>272</sup> Локк, Джон. Сочинения в трех томах: Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 183.

<sup>273</sup> Там же. С. 194.

<sup>274</sup> Forstrom, K. Joanna S. John Locke and Personal Identity: Immortality and Bodily Resurrection in 17<sup>th</sup>-Century Philosophy. London, GBR: Continuum International Publishing, 2010. P. 12.

<sup>275</sup> Локк, Джон. Сочинения в трех томах: Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 380.

На первый взгляд, постановка вопроса о сравнении идеи «с нею же самой» в другие моменты времени уже должна предполагать принцип тождества, однако Локк явно противится размышлению в духе трансцендентальной логики оснований. Он полагает, что мы сравниваем прошлое и настоящее некой вещи не потому, что уже обладаем идеей тождества, но потому, что вынуждены отталкиваться от распада нашего опыта во времени, и в этом случае только усилие удержания прошлого момента может связать его в единство с моментом настоящего. Воспринимаемая вещь – это вещь настоящая, однако *той же самой*, что и вчера или час назад, она становится лишь благодаря воспоминанию и сравнению. Раз тождество оказывается идеей производной, нет никакой трудности в различении его видов, например, тождества вещей или организмов, тождества человека и тождества личности. В случае вещей или организмов тождество идей, разделенных во времени, устанавливается на основе внешнего сравнения, и именно о нем Локк говорит как о *сложной* идее; совершенно иначе обстоит дело с идеей личного тождества, поскольку здесь память, связывая прошлое и настоящее, сводит *отношение* тождества к *простой* идее «я», неделимой единичной самости.

Личность определяется как разумное существо, которое, обладая разумом и рефлексией, «может рассматривать себя как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах только благодаря тому сознанию, которое неотделимо от мышления»; «именно в [сознании] и состоит *тождество личности*»<sup>276</sup>, причем под сознанием здесь понимается «лишь теперешнее изображение, представляющее прошедшее действие»<sup>277</sup>, то есть, собственно, память, призванная здесь не только связать прошлые моменты с настоящими, но и определить в каждом его «я». Говоря то о памяти прошлых моментов, то о сознании как о форме тождества «я», Локк допускает очевидную двусмысленность, ставшую основанием для резкой критики уже со стороны его

---

<sup>276</sup> Там же. С. 387.

<sup>277</sup> Там же. С. 390.

современников<sup>278</sup>. Действительно, если под памятью понимать лишь воспоминания о прошедших периодах жизни, то естественно возникает вопрос: как быть с той частью истории «я», воспоминания о которой утрачены или вообще непрерывно утрачиваются как в случае сна без сновидений? Локк и сам признаёт, что если бы человек во сне имел память прежних снов, причем в бодрствующем состоянии мог помнить только свою дневную жизнь, мы имели бы две совершенно разные личности, соединенные в одном теле<sup>279</sup>, то есть, даже принимая неизбежность парадокса, он не собирается отказываться от идеи тождества личности, основанной на памяти. И дело здесь в том, что сколь бы значимы ни были моменты прошлого, которые мы осознаем и принимаем в состав своего «я», тождество личности составляют вовсе не они, а лишь само *действие* сознания, само усилие удержания настоящего и изображения в нем прошлого, осуществляемое памятью. В этом отношении важное замечание делает Поль Рикер, когда пишет, что у Локка память «существует без воспоминаний»<sup>280</sup>, ведь пока мы не удержали само прошлое в качестве сознания «я», никакое прошлое действие не могло бы стать воспоминанием о нашем «я».

Тождество личности парадоксально постольку, поскольку соединяет в себе простоту идеи «я», и сложность отношения прошлого и настоящего. С этим парадоксом в частности связана угроза ложных воспоминаний. Поскольку сознание «не есть один и тот же отдельный акт», «почему какая-нибудь мыслящая субстанция не может представить себе в качестве своего собственного действия то, чего она никогда не делала и что, быть может, было сделано каким-нибудь другим существом»?<sup>281</sup> Если даже восприятие изменяется под воздействием предвзятого суждения, что может воспрепятствовать ошибке памяти? В этом вопросе заложена не меньшая опасность, чем в декартовском предположении о

---

<sup>278</sup> Как мы увидим дальше, Лейбниц не признаёт память достаточным основанием тождества, поскольку реальная история и, соответственно, реальное тождество монады бесконечно больше области осознанных воспоминаний, не говоря о том, что и внешние свидетельства других людей могут приниматься в расчет, когда речь заходит об ответственности личности за ее действия.

<sup>279</sup> Там же. С. 398.

<sup>280</sup> Рикер Поль. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. С. 149.

<sup>281</sup> Локк, Джон. Сочинения в трех томах: Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 390.

кознях злого гения, однако Локк не спешит следовать путем сомнения и вытекающих из него следствий относительно души и тела. Как и разум, признаваемый в качестве «естественного откровения», личность предстает у Локка свидетельством некой меры человеческого существования, предопределенной «благодатью Бога»: «А что этого [представления] никогда не бывает, мы (пока у нас не будет более ясных воззрений на природу мыслящих субстанций) всего лучше сможем объяснить благодатью Бога, который не станет – поскольку это касается счастья или несчастья каждого из его способных к ощущению существ, – из-за этого рокового заблуждения переносить с одного на другое [лицо] такое сознание, которое влечет за собой награду или наказание»<sup>282</sup>. Этой ссылкой на «благодать Бога» Локк выводит проблематику тождества личности за рамки чисто метафизического размышления, но тем самым открывает возможность принципиально нового – этического – разворота проблемы.

Тождество личности предоставлено человеку как право собственности на себя и ответственности за действие и познание, за прошлое и настоящее сознание «Я».

Локк говорит не о настоящем счастье и несчастье, но о том, которое связано с наградой или наказанием, и потому он предполагает, что в каждый момент человек совершает действие, за которое он *уже сейчас* должен быть готов ответить *в будущем*. Именно эта ответственность за свои действия не позволяет ждать, когда действие станет прошлым, чтобы затем припомнить его и внести в реестр вещей, определяющих личную идентичность. Если память у Локка и лишена воспоминаний прошлого, то тем более она занята удержанием самого настоящего момента действия в качестве *будущего воспоминания*, в качестве прошлого-для-будущего. Подобное настоящее как прошлое-для-будущего и есть, по существу, *память как сознание*, или же – та мера души, которая именно в памяти находит для себя место осуществления и действия, отправную точку для связывания чувственных идей в единство опыта и осознания этого единства в качестве «я». Настоящее сознания и памяти – настоящее уже не восприятия, а

---

<sup>282</sup> Там же. С. 391.

*действия* восприятия, и только оно способно придать нашему опыту качество субъективности, поскольку, пронизывая собой множество идей ощущения, любую из идей оно может использовать как начальную точку собственной манифестации.

Помимо неясности в отношении памяти и воспоминания, о которой уже шла речь, локковская постановка проблемы тождества ведет к еще одной принципиальной двусмысленности. По-видимому, Локк, как и многие его последователи и критики, полагает, что должно быть одно-единственное решение этой проблемы, хотя уже сама ее постановка исключает подобную возможность. Поскольку персона, прежде всего, юридический термин, проблема тождества и ответственности личности неизбежно несет в себе социальный смысл, что в общем и подчеркивается рассуждениями о награде и наказании; с другой стороны, сведение личного тождества к сознанию предлагает решение вопроса в форме сугубо внутренней самореференции субъекта. Попытка отыскать для двух частей проблемы одно общее решение может принять различные формы редукции внутреннего сознания «я» к социально значимым способам удержания непрерывности настоящего и прошлого, однако сам Локк, по-видимому, не обнаруживает никакой склонности к подобной редукции проблемы сознания и субъективности. Поскольку в момент совершения действия человек помнит о возможности будущего наказания, его «я» осознается в отношении к неопределенности будущего, связанного с надеждой, выбором, верой и убеждениями. Никакие воспоминания прошлых действий не имели бы решающего значения для сознания «я», если бы мы не узнавали в этом прошлом ожиданий, планов и надежд, исполнением или разочарованным отказом от которых смогло, в конце концов, предстать настоящее.

Метод Локка, состоящий в исследовании происхождения идей, ведет к пониманию того, что идеи ощущения, чтобы стать знанием, должны быть не просто восприняты, но и стать действием ума. В присвоении этих идей, осуществляемом памятью, впервые возникает «запись времени и порядка» и тем самым устанавливается исходная структура, мера души, которая раскрывается затем в единстве сознания. В четвертой книге «Опыта» Локк снова возвращается

к источникам познания и говорит уже не об ощущении и рефлексии, а об интуиции и дедукции. В отличие от идей ощущения, которые позволяют разуму «думать ясно и отчетливо одновременно только об одной вещи»<sup>283</sup>, интуиция расширяет рамки мышления, предоставляя нам возможность видеть отношение двух идей, ухватывать их «в тот же момент, когда они приходят на ум»<sup>284</sup>. Поскольку интуиция схватывает отношения тождества и различия (включая и познание нашего собственного бытия<sup>285</sup>), то очевидно, что ее опорой служит память, но опять же не память воспоминаний, а память мгновенного усилия и удержания простой сложности идей и их отношений. Если платоновское припоминание, необходимое для начала исследования, выступало в качестве своеобразного минимума бытия знания, то Локк фактически переворачивает такое отношение, предлагая именно в памяти искать тот *максимум* бытия знания и знающего, для которого как раз и вводятся новые термины «сознание» и «самость». Поскольку идеи ощущения образуют непрерывный поток внешних воздействий, то утверждение себя в этом потоке требует постоянной сосредоточенности усилия и интуиции, которые были бы невозможны, если бы не стали самой основой нашего существования. Показывая абсурдность непрерывно мыслящей и при этом беспамятной субстанции Декарта, Локк предлагает новое понимание субъективности и познания, согласно которому мера субъективности и сознания определяется не сущностью души и тела, а избыточностью памяти, своего рода непосредственному свидетельству «благости Бога».

---

<sup>283</sup> Локк, Джон. Сочинения в трех томах: Т. 2. М.: Мысль, 1985. С. 6.

<sup>284</sup> Там же. С. 6.

<sup>285</sup> Локк, Джон. Сочинения в трех томах: Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 30.



## 2.3. Истины памяти

### 2.3.1. Память и разум

Фрэнсис Йейтс отводит Лейбницу роль последнего великого наследника ренессансной традиции *ars memoria*, потому что Лейбниц столько же заимствует методы и правила магической мнемотехники, сколько и полностью преобразует их, отдавая большее предпочтение открытию и изобретению нового, чем припоминанию известного, ясным математическим принципам новой науки, нежели темному символизму и магии древности<sup>286</sup>. При этом, если Декарт и Локк мало интересуются предшественниками, по крайней мере, редко признают их влияние, то Лейбниц, напротив, охотно говорит о своей зависимости как от наследия древней, так и о влиянии на его идеи новой философии. Более того, если говорить о понятии памяти, то именно эта зависимость и принуждает Лейбница выстраивать свою собственную неповторимую линию размышления, поскольку симпатия одновременно к платоновской и аристотелевской концепциям памяти ведет его мысль по самой границе различения этих двух принципиальных позиций.

В «Монадологии» воспроизводится сходное с аристотелевским противопоставление разумной и животной души, причем в качестве существенного признака животной души здесь выбрана память, впрочем, понятая не только как пассивность чувственного запечатления образов, но и как активность припоминания – «умозаключение» о последовательности<sup>287</sup>. Пассивность памяти выражается в зависимости воспоминания от дополнительного усилия, от подходящего момента и случайности, однако причина этому не только в чувственной природе памяти, как было у Аристотеля; слабость памяти укоренена в природе души, ее внутренней несоизмеримости, вместившей бесконечность перцепций в ограниченность единичной монады.

<sup>286</sup> Йейтс Фрэнсис. Искусство памяти. Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга». С-Пб. 1987. С. 472-474.

<sup>287</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 417.

Можно сказать, что сама идея монадологии ведет от аристотелевской памяти к концепции анамнесиса, хорошо известной Лейбницу по «Менону» и «Федру». Лейбниц не разделяет теорию метемпсихоза, но предлагает взглянуть на припоминание как на развертывание заложенных в душе семян знания, о чем говорится уже в диалоге 1676 года «Пацидий – Филалету», причем поводом для этого становится не что иное, как рассуждение о действенности сократического диалога, путем вопросов и ответов ведущего к пробуждению скрытого знания<sup>288</sup>. В более позднем диалоге, в «Новых опытах о человеческом разумении», Лейбниц вновь заговорит о ценности подобного пробуждающего искусства припоминания, противопоставляя его методам традиционной мнемотехники, осколку магического искусства памяти<sup>289</sup>.

Хотя память позволяет «умозаключать» о последовательности случайных событий (таково «обучение» животных), в ней нет и не может быть ясности истин разума; впрочем, признаёт Лейбниц, мы лишь изредка следуем разуму, тогда как три четверти наших размышлений – это размышления в духе врачей эмпириков, полагающихся только на свой опыт и память<sup>290</sup>. Природа случайных истин такова, что предикат здесь, как и в чисто аналитических понятиях, включен в субъект и в принципе может быть познан путем анализа, однако основание этого включения столь глубоко, что требуется анализ поистине бесконечный, то есть божественный<sup>291</sup>; что же касается смертных, то им приходится довольствоваться памятью как несовершенным подобием высшего разума. Подлинный анализ открыл бы в природе каждого атома непрерывное изменение, бесконечное множество следов прошлых состояний в каждом мгновении настоящего, но никакая сила нашего разума не способна охватить собой подобной картины мира. Только память позволяет в опыте сознательного припоминания, и даже больше – в опыте случайно всплывающих воспоминаний, заглянуть в глубину неясного и

<sup>288</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1984. С. 228.

<sup>289</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 208.

<sup>290</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 418.

<sup>291</sup> Parkinson H.R. Philosophy and logic// Nicholas Jolley. "The Cambridge Companion to Leibniz." Cambridge University Press, 1995. P. 201.

неотчетливого, чтобы представить, каким могло бы быть адекватное знание, окажись оно нам доступным.

Принимая и позицию Декарта (память как «разумность» животных), и позицию Локка (память как основание «морального тождества»), Лейбниц признает так же ограниченность любой подобной «специализации» памяти, распределяя память вдоль *всех* доступных нам областей ясности и отчетливости как это можно видеть, прежде всего, в «Новых опытах», в которых Лейбниц спорит не только с философией Локка, но и с принципом *Cogito* как фундаментом картезианской метафизики. Несмотря на внешнее достаточно скромное место памяти в «Монадологии» и «Новых опытах», мы увидим, что именно память дает важное подтверждение *гипотезе* предустановленной гармонии; пусть Лейбниц не связывает с памятью амбициозных проектов формирования и продвижения нового научного знания, в известной мере он остается верен традициям Луллия и Бруно, описывая память как своего рода магическую поверхность монады, зеркала мира.

В отличие от точки, движение которой по предустановленной линии не предполагает «ни памяти, ни предчувствия» («если так можно выразиться», оговаривается Лейбниц), подлинные атомы природы, энтелехии, обладают спонтанностью движения, то есть способностью «выражать всю предустановленную кривую», и двигаться без столкновения с другими атомами путем внутреннего изменения, от собственного прошлого к настоящему и будущему<sup>292</sup>. Память и предчувствие принадлежат по преимуществу монадам-душам, но, очевидно, речь должна идти не о прибавлении нового качества к основе голых монад, а о развитии принципа, заложенного в природе каждой энтелехии. Согласно «Монадологии», «память дает душам род *связи по последовательности*, которая походит на разум (*raison*), но которую нужно отличать от него»<sup>293</sup> (курсив автора). Пример с собакой, которая устрашается

<sup>292</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 331. Ср. в «Монадологии»: «И так как всякое настоящее состояние простой субстанции, естественно, есть следствие ее предыдущего состояния, то настоящее ее чревато будущим». Там же. С. 416-417.

<sup>293</sup> Там же.

палки, позволяет уточнить, как выявляется в памяти определенная цепочка последовательности: «животные при восприятии чего-нибудь их поражающего, от чего они имели до этого подобное же восприятие, благодаря памяти ожидают того, что было соединено в этом предшествовавшем восприятии, и в них возбуждаются чувства, подобные тем, какие они тогда имели»<sup>294</sup>. То, что поражает, устрашает, причиняет боль, то и обращает на себя внимание, фиксируется как отправная точка, как разметка последовательности. Бесконечная цепь смутных перцепций составляет существо каждой монады, но это еще не память в собственном смысле слова, ибо необходимо сильное впечатление, которое может сразу произвести «действие долгой *привычки* или множества повторенных умеренных восприятий»<sup>295</sup> (курсив автора).

Схожие размышления мы помним у Декарта в «Страстях души», где так же подчеркивался поражающий характер аффекта и устанавливалась связь аффекта и памяти. Волнение, в которое приходит тело, приковывает к себе внимание души, пробуждая ее к присутствию в телесном мире, к суждению и действию. Вопрос не в том, чтобы установить связь одного события с другим, поскольку и для Лейбница, и для Декарта эта связь уже установлена либо в самом порядке изменений монады, либо в движении животных духов в тканях тела, – но в том, чтобы *выделить* определенные перцепции, определенные цепочки, связь которых воспринимается как «знание» (как *подобие* знания), поскольку замыкается на узнавании душой самой себя. При этом Лейбниц, в отличие от Декарта, не соглашается видеть в животных бездушные автоматы, поскольку находит в животном зародыш разумной души, опознающей себя как «я»; более того, он видит в животной душе такое состояние монады, которое может оказаться всего лишь промежуточным этапом само-припоминания<sup>296</sup>.

---

<sup>294</sup> Там же.

<sup>295</sup> Там же.

<sup>296</sup> Несмотря на всю принципиальность различия монад душ и монад духов Лейбниц признает в «Теодицее», что все разумные монады, существующие с сотворения мира, пребывают в животных душах, пока не придет час их появления на свет и «приобретения разума». *Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 198. В этом контексте приобретает особый интерес тезис об *индивидуальном* бессмертии животных душ. См. параграф 77 «Монадологии».

Всякая монада представляет собой зеркало мира, но разумные души являются также зеркалами Бога<sup>297</sup>. Мы созданы для познания вечных истин и через «их отвлечения мы возвышаемся до *рефлексивных актов*, которые дают нам мысль о том, что называется «я», и усматриваем в себе существование того или другого; а мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге, постигая, что то, что в нас ограничено, в нем беспредельно»<sup>298</sup> (курсив автора). Существенно, что говоря о познании «я» с помощью вечных истин, Лейбниц обращается к понятию *рефлексии*. Поскольку Лейбниц не принимает локковский тезис о том, что истины разума впервые появляются благодаря рефлексии, стоит заключить, что он, скорее, ориентируется на декартовское понимание рефлексии как интеллектуальной памяти, являющей собой отраженный свет знания, *знание о знании*, благодаря которому универсальная природа мышления предоставляет в себе место индивидуальной сознающей себя душе. Действительно, у Лейбница разумная душа познает себя, поскольку устанавливает связь единичной, монадической, субстанции с универсумом всех других монад<sup>299</sup> (подобно тому, как до этого память монад-душ устанавливала связь с перцепциями и аффектами). Не случайно эта «рефлексивная», зеркальная, связь называется не только познанием, но и «общением с Богом», ведь она открывает бесконечную перспективу в прошлое и будущее – к событию сотворения мира, и к признанию его высшего совершенства, его предустановленной гармонии.

У Декарта рефлексия остается в тени чистого акта *Cogito*, но позиция Лейбница определяется совсем не так однозначно. Стоит вспомнить, что Лейбниц весьма

<sup>297</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 428.

<sup>298</sup> Там же. С. 418. Ср.: Jolley, Nicholas. The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes. Clarendon Press · Oxford, 1990. P. 179.

<sup>299</sup> О понимании Лейбницем памяти в соответствии с традицией противопоставления телесной и интеллектуальной памяти см.: Bella, Stefano Di. The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance. Topoi Library, Volume 6, 2005. P. 123. Разумеется, подобная аналогия с декартовской рефлексией не должна упускать существенные различия в трактовке мышления и природы идей у Лейбница и Декарта. Николас Джолли в исследовании, посвященном теориям идей у Декарта, Лейбница и Мальбранша, указывает, что хотя Лейбниц, как и Декарт, признает врожденные идеи, выступая тем самым против концепции видения идей «в Боге» Мальбранша, он отказывается видеть в них абстрактные сущности, характеризуя свою позицию в отношении идей как номинализм. Быть зеркалом Бога для монады значит открывать вечные истины *осуществленными* в собственной природе и природе Бога как высшей монады. Jolley. Op. Cit. Pp. 132, 168.

осторожно относится и к декартовскому сомнению, и к принципу «Я мыслю». Подлинное сомнение для нас невозможно, поэтому, полагает Лейбниц, Декарт скорее играл на публику, нежели и в самом деле отбрасывал веру в истины разума. Сомнение предполагает эти истины, но, выходит, мы никогда не достигаем абсолютной адекватности в их познании, и даже прославленное «Я мыслю» всего лишь абстракция от более подлинной, но и более сложной и смутной интуиции: «Я мыслю многообразное»<sup>300</sup>. То, что *Cogito* не может претендовать на статус начальной точки мышления, не подрывает ценности научного знания, основанного на подлинно начальных принципах непротиворечия и достаточного основания, однако под вопросом оказывается нечто другое, а именно предложенное Декартом доказательство бытия Бога. Принцип непротиворечия требует, чтобы любое понятие было обосновано с точки зрения его возможности (то есть отсутствия в нем скрытых противоречий), и отказывает в доверии слишком субъективному и обманчивому критерию ясности и отчетливости<sup>301</sup>. Доказать возможность понятия Бога как совершенного существа – значит показать непротиворечивость понятия мира как наилучшего из возможных миров. Эту великую задачу Лейбниц попытается разрешить в «Теодицеи», однако, важнейшей предпосылкой к такой работе должно стать решение задачи более частной, но не менее насущной.

Лейбниц противопоставляет декартовскому субъективному принципу ясности и отчетливости идеал божественного адекватного знания, отдаленным образом которого является не только ясность и отчетливость интуиции, но и темнота и спутанность малых перцепций, неисчислимых следов прошлого и предзнаменований будущего. Обосновать тот факт, что наш разум и воля могут представлять ценность в глазах Бога и учитываться в плане предустановленной гармонии, значит показать, что ясность нашего сознания и определенность наших решений действительно *соизмеримы* с бесконечностью неосознаваемого. Непосредственной «очевидностью» такой соизмеримости как раз и выступает

<sup>300</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1984. С. 175.

<sup>301</sup> Там же. С. 177.

возможность припоминания забытого, внезапное пробуждение сокрытого в душе врожденного знания, и, главное, – та непрерывность мышления и памяти, которая составляет наше «я» и сохраняется вопреки беспамятству сна, обморока и самой смерти<sup>302</sup>. Появление на свет «Новых опытов», в которых обстоятельно обсуждаются все эти вопросы, должно было стать ответом концепции Локка, однако предпринятый Лейбницем критический анализ «Опыта о человеческом разумении» мог бы показаться слишком масштабным, если не принять во внимание того, что Лейбниц пытается решить здесь задачу гораздо более важную, по сути, *ту же самую* задачу, что решается им в «Теодицее».

### 2.3.2. Несознаваемые воспоминания

Изменение монады представляет собой не только смену одного состояния другим, но и конфликт двух состояний, определяющих саму ее внутреннюю динамику, – состояния пассивности и активности<sup>303</sup>. Внутреннее изменение ведет либо к возрастанию, либо к убыванию активности, или совершенства, монады; в первом случае возрастают отчетливость и ясность перцепций, во втором – отчетливость сменяется спутанностью<sup>304</sup>. В монадах-душах и духах именно память оказывается на границе этих двух состояний, сопровождая нас в переходе от пассивности к активности в воспоминании, и в обратном направлении – в сохранении или забывании. Таким образом, память дает нам знание связи прошлого и настоящего не в смысле знания *о чем-то*, но в смысле непосредственного знания *самого* превращения настоящего в прошлое, вытеснения прошлого новым настоящим, угасания прежнего в новом,

<sup>302</sup> Речь идет именно о соразмерности божественного знания и присущего монаде самосознания, а не всего заключенного в ней виртуального знания, которое мыслится бесконечным. По этому поводу Джолли пишет: «Лейбниц был первым, кто утверждал, что человеческое знание может быть уподоблено божественному знанию по своему масштабу. Лейбниц не ощущал никакой робости относительно того, что эта мораль вытекала из его учения о том, что каждая субстанция есть выражение всего универсума». Jolley. Op. Cit. P. 149. Джолли также признает, что несмотря на свою явную ограниченность, именно самосознание, рефлексия, является для Лейбница необходимым, хотя и апостериорным, удостоверением того, что душа есть субстанция. Ibid. P. 186. Наш тезис, что память в качестве основы рефлексии является завершающим аргументом в пользу гипотезы предустановленной гармонии, представляет собой не более, чем развитием этого замечания Джолли.

<sup>303</sup> Rutherford, Donald. Metaphysics: The late period // Nicholas Jolley. "The Cambridge Companion to Leibniz." Cambridge University Press, 1995. P. 139.

<sup>304</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 421.

превращения его в простую возможность нового, в одну из незаметных определенностей актуального. Именно поэтому память нельзя свести к одному лишь удержанию прошлого; она обращает нас к природе самих идей как «предрасположенностей», «склонностей», «естественных потенций», незаметных, но не безразличных и не абсолютно бездейственных<sup>305</sup>. Она наделяет нас (или сама является) рефлексией, то есть вниманием, направленным на то, что заключается в нас, и на нас самих, поскольку, «мы, так сказать, врожденны самим себе»<sup>306</sup>.

В разных текстах Лейбниц приводит пример с глыбой мрамора, прожилки которого подобны врожденным идеям; они направляют руку скульптора, и тем самым уже заключают в себе, пусть еще в потенции, формы будущей статуи. Этот пример появляется и в аргументации «Новых опытов», причем разъясняется здесь на материале внутреннего опыта, в связи с динамикой памяти:

В самом деле, приобретенные привычки и накопленные в памяти впечатления не всегда осознаются нами и даже не всегда являются нам на помощь при нужде, хотя часто они легко приходят нам в голову по какому-нибудь ничтожному поводу, вызывающему их в памяти, подобно тому как для нас достаточно начала песни, чтобы вспомнить ее продолжение<sup>307</sup>.

Вовсе не обязательно быть платониками (впрочем, оговаривает Лейбниц, их точка зрения и «не противоречит, хотя бы отчасти, чистому разуму»), чтобы признать, что прошлое сознание (*aperceptions*) не ограничивается образами прошлых внешних восприятий; помимо образов, постоянно забывается и снова припоминается специфическая текстура пресловутой *tabula rasa*, ее неоднородность, определенная индивидуальным своеобразием, динамикой ее изменений. Эту текстуру души составляет бесконечное множество восприятий, которые либо слишком слабы и многочисленны, либо слишком однородны, чтобы обратить на себя взор сознания, однако они могут стать предметом нашего внимания, если получат помощь со стороны памяти, «так сказать,

<sup>305</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 52.

<sup>306</sup> Там же. С. 51.

<sup>307</sup> Там же. С. 52.



предупреждение обратить внимание». Лейбниц сравнивает это действие памяти с тем, как если бы кто-то другой обратил наше внимание на только что пронесшийся шум, который мы также слышали, хотя он и остался при этом для нас незамеченным и не осознанным: «то были восприятия, которых мы не осознали немедленно; осознание их появилось лишь тогда, когда на них обратили наше внимание через некоторый, пусть совсем ничтожный, промежуток времени»<sup>308</sup>.

Даже самый ничтожный, хотя бы и бесконечно малый, промежуток времени уже представляет собой все время, в непрерывности которого и состоит действительность монады. Воспринять навязчивый шум мельницы она может не иначе, как превратив этот шум в восприятие собственного времени, в знание последовательности перцепций, в припоминание себя, которое одновременно слышит и не замечает шум, состоит из перцепции шума и отличается от нее как отличается новое от прежнего, актуальное от уже прошедшего. Этот промежуток времени не является, впрочем, разрывом, отделяющим нас от прошлого некой стеной. Когда мы обратим, наконец, внимание на преследующий нас шум, мы поймем, что прошлое уже было едва слышным началом этого шума, оно прорисовывалось в определенном ощущении, принуждая наше настоящее принять его в себя, обратить на него внимание. Наше сознание было бы бессильно осознать что-либо, если бы оно выбирало из необозримого шума мелких перцепций, но благодаря памяти эти перцепции «образуют те не поддающиеся определению вкусы, те образы чувственных качеств, ясных в совокупности, но неотчетливых в своих частях, те впечатления, которые производят на нас окружающие нас тела и которые заключают в себе бесконечность, – ту связь, в которой находится каждое существо со всей остальной вселенной»<sup>309</sup>.

Как указывает Марта Болтон, осознание происходит в тот момент, когда мы достигаем определенного порога отчетливости перцепций, и происходит оно благодаря тому, что прошлые перцепции удерживаются в памяти. Анализируя

---

<sup>308</sup> Там же. С. 53.

<sup>309</sup> Там же. С. 54.

пример с шумом мельницы, Болтон показывает, что осознание, или рефлексия, следует за внезапным пробуждением внимания к уже отошедшей в прошлое перцепции и потому привходит в деятельность монады не иначе, как в виде апперцепции прошлого восприятия, то есть в виде памяти<sup>310</sup>. Связь прошлых и будущих перцепций составляет основу тождества каждого индивида, независимо от того, имеем мы определенные воспоминания о прошлом либо ощущения его или же не имеем. Важно, что при необходимости и «путем периодических преобразований, могущих некогда произойти» мы рано или поздно сможем восстановить нужное воспоминание<sup>311</sup>. В этом месте Лейбниц, по-видимому, отсылает нас к ассоциативным методикам искусства памяти, хотя очевидна и связь его слов о «преобразованиях» с концепций аналитических доказательств, позволяющих доказывать истинность утверждений путем сведения их исходным аксиомам<sup>312</sup>. Как мы помним, это верно также и для случайных утверждений, устанавливающих определенную связь перцепций, хотя здесь речь шла бы о бесконечном анализе, доступном одному божественному разуму. Но припоминание, которое происходит в нужное время путем тех или иных преобразований, все же предоставляет нам *образ* этого бесконечного разума, совпадающий с самой возможностью всматриваться в себя, в собственную уникальность. Иначе говоря, слабость и несовершенство памяти, подразумеваемые здесь Лейбницем, мыслятся отнюдь не негативно – как неизбежный итог некой вторичной, телесной, чувственной, природы памяти, но вполне положительно – как совершенно особый тип *знания* монады о самой себе, идентичной во множестве сменяющих друг друга или сосуществующих, перцепций.

Ясные и отчетливые идеи составляют совершенство действия разума, но мы, к сожалению, не способны удерживать одновременно и те идеи, которые нам известны, причем, доверившись памяти, часто не можем припомнить их в нужный

---

<sup>310</sup> Bolton, Martha. Leibniz's Theory of Cognition//The Continuum Companion to Leibniz, editor, London and New York: Continuum, 2011. P. 147.

<sup>311</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 55.

<sup>312</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1984. С. 139-140.

момент. Нет никакого противоречия в том, чтобы идеи долгое время оставались в подобном виртуальном состоянии, а потому не может быть и принципиального возражения против существования неосознаваемых врожденных идей. Последние дают более широкое понятие разума, тогда как его видовыми спецификациями будут, с одной стороны, наши инстинкты, то есть неотчетливое осознание врожденных идей в виде некоего «естественного чувства», а, с другой стороны, собственно, природный разум – предельная актуализация все *тех же* идей, более узкая, но и более ясная и определенная область сознания<sup>313</sup>. И инстинкт, и природный разум обязаны своей возможностью врожденным идеям, однако если мы не привлечем к рассмотрению память, эта связь так и останется для нас чем-то непонятным и мы будем придерживаться позиции Локка и его последователей, которые считают сам по себе разум пустым и сводят знание к смутным идеям внешнего восприятия. Они не замечают, что память не только припоминает известное, но и позволяет *самому разуму обратиться к себе*, и именно *избыточность* этого обращения удостоверяет нас в наличии идей, не вызванных извне, а изначально заложенных в душе, не реализованных в ее действии, но присутствующих в ней виртуально, прежде всего, в самой склонности к рефлексии, в складчатости ее текстуры, в определяющем наше «я» знании о знании.

Чтобы не полагаться на ненадежную память в случае длинных цепочек рассуждений, Декарт предлагал либо пользоваться записью (что не вполне избавляет от возможности ошибки), либо упражняться в повторении умозаключений до тех пор, пока ум не научится переходить от одной мысли к другой так быстро, что уже не будет нуждаться в опоре на память<sup>314</sup>. Схожую идею мы находим и у Лейбница в небольшой (по-видимому, довольно ранней) работе, получившей от издателей заглавие «О мудрости». Здесь не ставится задача освободиться от пут памяти, и говорится лишь о том, что сложная вещь заслуживает целостного видения, которое складывается лишь в результате

<sup>313</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 96.

<sup>314</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 111.

детального ее рассмотрения, хотя затем отдельные детали могут быть приведены к тому, чтобы путем неоднократного повторения анализа мы сумели увидеть «вещь всю целиком одним духовным взором»<sup>315</sup>. Мышление не может совсем не полагаться на память, но далеко не всегда работа памяти должна отмечаться такими маркерами как «припоминание» забытого или «узнавание» поначалу неузнанного. В таком неявном присутствии памяти, конечно, таится опасность ошибок и обмана, однако Лейбниц в отличие от Декарта относится к таким ошибкам вполне снисходительно и, похоже, видит в них меньшую опасность, чем в излишнем доверии к сомнению и полученным с его помощью ясным и отчетливым истинам. По крайней мере, он не только не озабочен достоверностью дедуктивных цепочек, но, напротив, приветствует использование чисто формального, слепого, или символического, мышления<sup>316</sup>, несовместимого с интуитивной очевидностью, однако едва ли возможного без хорошей памяти.

Опыт целостного духовного видения, как и опыт мгновенного «механического» узнавания, сводит к минимуму различие настоящего и прошлого, но во вселенной Лейбница даже бесконечно малое различие продолжает сохранять свое значение, и, более того, именно оно по-настоящему и важно, потому что им гарантируется непрерывность мышления. Постулированное Декартом различие мышления и памяти, превращается у Лейбница в непрерывность их взаимосвязи, причем память неузнаваемо присутствует в «чистой интуиции» так же точно, как и само мышление присутствует за границей ясной и отчетливой области осознанного, в неразличимых и спутанных образах сна, мелькающих в памяти в момент пробуждения<sup>317</sup>. Мы не осознаём врожденные идеи как воспоминания, но нам незачем, по примеру платоников, считать, что такие идеи некогда мыслились актуально, потому что мышление может пребывать и потенциально, то есть не как акт или объект акта, а как сама *предрасположенность* мыслить.

<sup>315</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1984. С. 98.

<sup>316</sup> Там же. С. 103.

<sup>317</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 115.

Локк полагает, что осознание врожденных идей должно было бы осуществляться как воспоминание<sup>318</sup>, но, отвечает Лейбниц, не только мышление может пребывать виртуально в памяти, но и память осуществляется в мышлении неосознанно. Известен «случай, когда человеку показалось, что он сочинил новое стихотворение; в действительности же оказалось, что он задолго до того дословно прочитал его у одного древнего поэта», точно так же нам бывает «необычайно легко понять некоторые вещи благодаря тому, что мы их поняли уже раньше, хотя и не помним этого»<sup>319</sup>. Подобные примеры из «Новых опытов» должны показать, что воспоминание может приходить на ум как нечто «новое», не открывая нам свою связь с прошлым. В конце концов, почему бы не предположить, что, как и в случае более заурядных воспоминаний, нам просто требуется подходящее время для осознания этой связи? Например, мы могли бы вспомнить на Страшном суде момент сотворения души, а вместе с тем и – момент вложения в душу самых первых истин и почему же не предположить, что блаженство святых и муки осужденных являются подобным воспоминанием о встрече с Богом?

То, что воспоминание не осознаётся как воспоминание, не означает, что мы выходим за пределы памяти. Примеры Лейбница показывают, что даже там, где мы не осознаём связь настоящего с прошлым, именно память обеспечивает переход от пассивности прошлых перцепций к актуальности мышления, от виртуальности врожденных истин – к ясному и отчетливому их осознанию. Соединяя в своей спонтанности пассивность и активность, предрасположенность и действие, память обеспечивает внутреннюю *непрерывность* опыта монады, хотя осмыслить такую позицию памяти в отношении мышления можно лишь при условии, что мы откажемся от неясного представления о памяти как «способности» или же отважимся лучше прояснить само это понятие:

Я удивляюсь, что Вы все еще обращаетесь к этим голым *силам*, или *способностям*, которые Вы отвергли бы, конечно, у представителей схоластической философии. Следовало бы объяснить несколько более отчетливо, в чем заключается эта способность и как она

<sup>318</sup> Локк, Джон. Сочинения в трех томах: Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 147.

<sup>319</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 107.

обнаруживается, и это показало бы, что в душе, равно как и в теле, имеются предрасположения, являющиеся остатками прошлых впечатлений, но которые мы сознаем лишь тогда, когда у памяти окажется какой-нибудь повод к этому. Если бы от прошлых мыслей не оставалось ничего, лишь только мы переставали бы думать о них, то нельзя было бы объяснить, каким образом мы можем сохранить о них воспоминание, а прибегать для объяснения этого к какой-то голой способности – это все равно что ничего не объяснять<sup>320</sup> (курсив автора).

### 2.3.3. Предустановленная свобода

Монада, определяемая Лейбницем как *concreta*, представляет собой *сращение* многого, причем единство каждой монады – в уникальности отображения в ней бесконечности всех других монад; вследствие присущего всякой монаде несовершенства подобное восприятие мира остается почти полностью виртуальным, тогда как актуально осуществляется лишь временная последовательность различных перцепций (для разумных монад – это состояния ясности и отчетливости мышления, но так же и состояния сна, обморока, смерти). Вот почему идеальное единство монады в действительности существует лишь как *непрерывность в изменении*, как сохранение следов прошлых перцепций в перцепциях настоящих и будущих. Этой природной памятью монады определяется возможность ее собственного знания о себе как единице, возможность рефлексивного видения себя в качестве конкретного лица, *личности*.

Ко времени Лейбница понятие личности давно уже стало моральным и юридическим, утратив свое преимущественно религиозное содержание, но, как и в контексте древних споров о Троице, оно по-прежнему определяло соотношение на уровне индивида части и целого, единичности свободного действия и всеобщности закона. В философии это понятие появляется благодаря Локку вместе с представлением об ответственности «я» за самого себя, и, как мы помним, Локка интересует, прежде всего, вопрос *внутреннего* критерия того, что есть личность. Поскольку ответственность есть то, что, так сказать, пред-стоит всякому действию, отложено на (близкое или отдаленное) будущее, *сознание*

<sup>320</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 140.

ответственности предполагает, что само настоящее должно рассматриваться как прошлое для будущего (мы должны помнить о будущих наказаниях и наградах), то есть быть на в действительности *воспоминанием* о настоящем, благодаря чему память оценивается Локком как необходимый и достаточный критерий тождественности «я». Лейбниц отчасти принимает позицию Локка, квалифицируя сознание «я» как «моральное тождество», однако он совершенно не приемлет отказа Локка от поиска субстанциального тождества; более того, в самой памяти он находит не только принцип сознания и тождества «я», но и доказательство соответствия морального и реального тождества, и, следовательно, доказательство гармонии единичного и всеобщего, внутреннего самосознания «я» и субстанциального порядка мира. Понять это доказательство мы можем только в том случае, если примем во внимание уже встречавшееся нам различие памяти и воспоминания, то есть *неосознаваемого*, но значимого, присутствия прошлого в настоящем, с одной стороны, и, с другой, – *осознания* этого присутствия, происходящего не постоянно, но согласно моменту и обстоятельствам, пробуждающим воспоминание как пробуждается само сознание ото сна.

Вопрос о тождестве личности поднимается уже в Предисловии к «Новым Опытам». Размышляя о мельчайших перцепциях, Лейбниц сравнивает «сознание» подобных перцепций со сновидением и противопоставляет ему сознание «разумных душ, которым предназначено навеки сохранить личность, а стало быть и память», причем такое сознание в царствие божием «сделает их более восприимчивыми к наградам и наказаниям»<sup>321</sup>. В этом, пока еще вводном, рассуждении нет никаких заметных отличий от концепции Локка, однако точно такой же пассаж в «Рассуждении о метафизике» дополняется существенно новой постановкой вопроса. В параграфе 34 «Рассуждения» Лейбниц говорит о сознании «я» как памяти, которая делает нас способными к награде и наказанию, прибавляя, что без воспоминания «бессмертие не имело бы ничего привлекательного». Лейбниц воображает человека, который сделался вдруг

---

<sup>321</sup> Там же. С. 58.

китайским императором, но позабыл, кем он был прежде, и делает вывод, что подобное беспамятство равносильно смерти прежнего и рождению нового человека<sup>322</sup>. Очевидно, что награда должна состоять в приобретении, а наказание – в утрате, поэтому и первая, и второе будут лишены смысла, если не сохранится память о прошлом. Поскольку всякая монада стремится к большему совершенству, то для нее остаться без памяти значит попросту перестать понимать себя, утратить не столько то, что мы могли бы назвать непосредственным сознанием «я», сколько то, что можно назвать *ценностью* этого знания себя, то есть удовольствием или страданием от *сознания* «я».

То, что у Локка, в духе простой веры в будущие награды и наказания вынесено за границы сознания «я», введено Лейбницем в само понятие личности. Память не только удерживает прошлое, но и истолковывает настоящее, делает нас в самом настоящем «восприимчивыми» к наказанию и награде, и именно поэтому принуждает задаваться вопросом о бессмертии. Сознание личности ни в коем случае не может быть замкнуто в области чистой морали, свободной от метафизики, напротив, в нем самом устанавливается действительное равновесие морального и метафизического, единичного «я» и всеобщей гармонии. В параграфе 35 Лейбниц пишет:

Чтобы из естественных оснований вывести заключение, что Бог всегда будет сохранять не только нашу субстанцию, но и нашу личность, т. е. память и сознание о том, что мы такое (хотя отчетливое осознание этого иногда приостанавливается во время сна и обмороков), нужно нравственное учение сочетать с метафизикой, т. е. на Бога нужно смотреть не только как на начало и причину всех субстанций и всех существ, но и как на главу всех личностей, или одаренных разумом субстанций, и как на абсолютного Монарха совершеннейшей общины (*cit  *) или государства (*republique*), которое представляет собой универсум, состоящий из всех духов в совокупности, причем Бог есть столько же наиболее совершенный из всех духов, сколько и величайшее из всех существ<sup>323</sup>.

«Естественные причины», позволяющие перейти к метафизическому доказательству, представляют собой вечные истины тождества и достаточного

<sup>322</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 160.

<sup>323</sup> Там же. С. 160-161.



основания, но это не значит, что моральное сознание «я» только ставит вопрос о поддержании Богом нашего бытия, дабы затем полностью устранившись с пути метафизического доказательства. Напротив, необходимо сознание ответственности «я», опыт внутренней непрерывности этого сознания, чтобы стал возможным вывод о *достаточном основании этой непрерывности*, о предусмотренном для нее месте в порядке вселенной. Здесь как раз и возникает потребность провести различие между памятью как собственно *опытом непрерывности* и воспоминанием, которое, как мы видели, наделяет нас сознанием «я» и удовольствием от этого сознания, но само по себе необходимой непрерывностью не обладает.

В «Новых опытах» Лейбниц выстраивает свою аргументацию вокруг известных фактов потери памяти. Так, «говорят, будто Слейдан перед смертью забыл все, что он знал. Есть немало других примеров этой печальной участи. Предположим, что такой человек помолодел бы и узнал все снова; стал бы он из-за этого другим человеком? Стало быть, не от памяти зависит тождественность человека»<sup>324</sup>.

Воспоминание может отсутствовать не только в силу возраста или болезни, но и в силу необъятного множества впечатлений, хотя это и не значит, что оно совершенно невозможно. Восстановление памяти (даже самой отдаленной и глубоко захороненной) возможно, потому что, как мы знаем, всякая душа сохраняет все предыдущие впечатления, а ее будущее теснейшим образом связано с прошедшим, и вот эта-то непрерывная связь «и составляет тождество личности»<sup>325</sup>.

Нужно заметить, что Лейбниц колеблется в отношении значения терминов и сам признаёт трудность выбора определенной терминологии<sup>326</sup>. Иногда он отождествляет «личность» и «сознание», иногда, наоборот, отличает тождество «сознания» от тождества «человека» как «индивида» и «личности». То же верно и в отношении терминов «сознание» и «память», которые то сливаются, то

<sup>324</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 114.

<sup>325</sup> Там же. С. 114.

<sup>326</sup> Там же. С. 235.

различаются посредством введения дополнительного термина «воспоминание». Подобная ситуация совершенно не случайна и связана с трудностью самого предмета анализа. Действительно, память – как непрерывность продолжения прошлого в настоящем – обнаруживает себя, прежде всего, в воспоминании, но воспоминание не создает саму память и, более того, наше *доверие к воспоминанию* строится целиком на том, что в нем, то есть в воспоминании, опознается непрерывность памяти, которая ощущается нами еще *прежде* его ясного осознания в воспоминании<sup>327</sup>. Строго говоря, достоверность сознания может только актуализировать эту внутреннюю достоверность, но ничего существенно не прибавляет к ней. Мы можем легко ошибиться, рассуждает Лейбниц, когда пытаемся вернуться в воспоминании к отдаленному прошлому, однако

непосредственное воспоминание или же воспоминание о том, что произошло непосредственно перед теперешним моментом, т.е. сознание, или рефлексия, сопровождающее внутреннее действие, не может естественным образом обмануть, в противном случае нельзя было бы быть уверенным даже в том, что мы думаем о том или другом, так как это тоже говорят себе только о прошлом действии, а не о том действии, которое это говорит. Но если непосредственный внутренний опыт недостоверен, то нет такой фактической истины, в которой можно быть уверенным<sup>328</sup>.

На место декартовской достоверности непосредственного мышления, которое мыслит себя мыслящим в то самое время, в которое оно себя мыслит, и потому встает перед проблемой продолжения своего существования в каждом будущем моменте времени<sup>329</sup>, Лейбниц устанавливает достоверность непосредственного воспоминания, значимого даже тогда, когда мы вовсе не осознаём его как

---

<sup>327</sup> Марк Эллиот Бобро также обращает внимание на различие терминов *mémoire* и *souvenir* у Лейбница. *Souvenir*, то есть акт восстановления прошлых перцепций, не является необходимой структурой личности (*personhood*), поэтому воспоминания могут быть утеряны без разрушения личного тождества. Но, в отличие от воспоминаний, память – это так же основа самосознания, рефлексии, поэтому ее место в структуре личности Бобро предлагает сравнить с функцией контрфорсов средневековых соборов, разрушение которых привело бы к падению и *сознания* личности (стен), и *рациональности* (крыши) присущего человеку *способа мышления*. Хотя тождество личности не может полагаться на память и нуждается, по Лейбницу, в поддержке со стороны тождества субстанции, без памяти мы были бы лишены возможности осознания этого тождества. *Bobro, Marc Elliott. Self and Substance in Leibniz. Kluwer Academic Publishers, 2004. P. 35.*

<sup>328</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 239.

<sup>329</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994. С. 41.

воспоминание, а просто опираемся на него в акте познания фактических истин. В этом случае прошлое в настоящем мыслится абсолютно достоверно, но не обязательно ясно осознается как *прошлое*, зато оно представлено как осознаваемый *опыт внутренней непрерывности*, как память и тождественная себе личность, даже если сопровождается отсутствием или полной утратой воспоминаний (впрочем, только временными отсутствием и утратой).

Не удивительно, что в этой достоверной, хотя и недостаточно определенной области самосознания, трудно провести четкие терминологические различия, зато именно здесь весьма кстати приходится достигнутое прежде понимание памяти как *границы* перехода от виртуального к актуальному, от пассивности простого сохранения следов прошлого к действительности их осознания в воспоминании, и, в конечном итоге, к осознанию самого этого действия воспоминания как тождественного себе «я», узнающего себя в своем выборе и поступках, в заслуженных наградах и наказаниях. Сквозь поверхность сознания «я» в качестве его непосредственной основы всегда просматривается память, достоверный опыт непрерывности, который по мысли Лейбница освобождает нас от локковского сведения личности к воспоминанию и позволяет разглядеть принципиальное единство морального и реального тождества, внутреннего «я» и бесконечного величия предустановленной гармонии<sup>330</sup>.

Сознание «я» сопряжено с отчетливым восприятием настоящего в его отличии от прошлого, восприятием действительного в его отличии от неактуального или только возможного. Декарт и Локк, каждый по-своему, выражают обостренное ощущение этой точечной и ограниченной актуальности настоящего, но Лейбницу совершенно незнакомы подобные переживания, ему представляются необоснованными декартовские размышления о воле Бога, поддерживающей наше бытие, предполагающие дискретность времени и непредопределенность каждого нового момента существования<sup>331</sup>. Вместо этого он настаивает, что будущее уже содержится в прошлом, и тождество личности определяется не

<sup>330</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 237.

<sup>331</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1984. С. 179.

столько сознанием настоящего, сколько непрерывностью памяти. Каждая монада выражает в своем настоящем изначально заложенные черты характера, семена знания и действий, проще говоря – содержание индивидуального понятия, *haecceitatem*, которое в момент творения было определено столь полно, что Бог выводит из него с необходимостью все будущее Александра, Цезаря и любого иного человека<sup>332</sup>.

Впрочем, нельзя сказать, что действительность для Бога – лишь извлечение самоочевидных следствий из заданных понятий. Как мы знаем, каждое из этих понятий выражает полноту мира, но действительность прибавляет известный момент ограничения и ущемления полноты, поскольку из всех возможностей реализации Бог выбирает только одну единственную – мир наилучший, но все равно не совершенный и не полный. В этом мире мы встречаемся с определенным выбором Бога, и хотя речь идет о выборе наилучшего целого, обстоятельства, которые нас окружают, и наши действия под влиянием этих обстоятельств отнюдь не обязательно опознаются нами как наилучшие. Иными словами, действительность предстает как непрерывный конфликт целого и части, совершеннейшего в своей идеальной полноте и несовершенного в своей ограниченности, более того – как внутренний конфликт *каждого* единичного действия, в котором спонтанность воли сталкивается с принуждающим диктатом избранного Богом миропорядка.

Несовершенство наилучшего мира (как и всех возможных миров) в конечном итоге определено ограниченностью монад, несовершенством их воли, так что, отражая в себе весь мир, каждая монада принимает отражение и своей собственной воли, рассеянное в бесконечности других монад и их воль<sup>333</sup>. Вся драма действительного и действующего «я» в том и состоит, что ему нужно распознать в своем акте, сколь угодно безрассудном, спровоцированном

<sup>332</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 132, 331. Подробнее см., например, Cover J. A., O'Leary-Hawthorne, J. Substance and Individuation in Leibniz. Cambridge University Press, 2003. Pp. 182-183.

<sup>333</sup> «...В простых субстанциях бывает только *идеальное* влияние одной монады на другую, которое может происходить лишь через посредство Бога, поскольку в идеях Божьих одна монада с основанием требует, чтобы Бог, устанавливая в начале вещей порядок между другими монадами, принял в соображение и ее». Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 421-422 (курсив автора).

страстями или внешними обстоятельствами, проявление своей свободы и, более того, признание этой свободы Богом в предустановленной им гармонии мира. Достичь этого мы можем лишь в том случае, если признаем в основе каждого своего выбора наличие предрасположенности, восходящей к идеальной определенности монады, к субстанциальному тождеству «я», в котором определяется начальная точка последовательности, памяти и сознания. Как бы ни была тягостна форма временной последовательности, ограничивающая возможности нашего восприятия и действия, она есть лишь определенная мера, в которой запечатлелась готовность воспринимать и действовать в мире, некая естественная память, обеспечивающая нас возможностью соотнесения с самими собой. Лейбниц говорит об этой мере как *объеме* души, позволяющем монаде заключать в самой себе все, что с ней происходит, выражая в единичности самой себя безмерность Бога и бесконечность мира<sup>334</sup>. Собственно, эта мера и есть единственный способ распознать в отдельном действии предшествующий свободный выбор, в обстоятельствах этого действия – фрагмент наилучшего из возможных миров, и, наконец, в осознании *своей* воли как *склоненной* к определенному выбору – встречу с волей Бога, что и будет окончательным доказательством бытия Бога, то есть возможности понятия Бога и действительности предустановленной гармонии.

Действительный мир непостижим для разума, поскольку его основанием является бездонная воля Бога, вот почему гипотеза предустановленной гармонии оставалась бы недоказанной, если бы априорное рассуждение из принципа достаточного основания не могло быть подкреплено *апостериорным* доказательством из очевидности согласия свободной воли и мирового порядка. В «Теодицее» Лейбниц указывает, что Бог создает монаду как сущность до случайных свойств, как природу до ее действия<sup>335</sup>. Воля сотворенной монады полностью автономна, то есть определяет саму себя, в ней нет греха, нет ни актуальности действия, ни пассивности страдания. Однако в этой сущности

<sup>334</sup> Там же. С. 153.

<sup>335</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 384.

идеально уже определены все возможные отношения ее с другими монадами, все возможности действия и восприятия, и последующий выбор наилучшего из возможных миров означает, что каждое действие одной монады будет дополняться теперь страданием другой и, наоборот, ее страданию будет соответствовать чужое действие<sup>336</sup>. То, что в сущности было уникальностью точки, разворачивается теперь во временную непрерывность действительности, в которой смесь пассивного и активного, материального и духовного, вынужденных поступков и свободных действий может показаться сколь угодно бессмысленной и нелепой, ведь, действуя, мы совершенно не замечаем воспринимающей природы других монад, и точно так же в своем восприятии, в бесконечности мельчайших перцепций, не узнаём осуществление чужого действия<sup>337</sup>. Именно поэтому так важно, что в самой непрерывности прошлого и настоящего нам открывается своеобразная материальность, то есть пассивность, нас самих, которую мы опознаём как память, как тождественность «я», восприимчивую к суждению и воздействию других. Скрепляя в единстве сознания действие и страдание, память позволяет узнавать *себя* и признавать свою свободную волю и ответственность *не только* в полностью произвольном действии, *но и* в подчинении, которое также осознается как *свое*, как свободное и необходимое, однако уже не в смысле абсолютной, а в смысле моральной необходимости. Как мы помним из «Монадологии», память – есть знание последовательности, невозможное без выделения начального момента и выбора первой

<sup>336</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 422.

<sup>337</sup> В связи с этим стоит обратить внимание на различие интерпретаций непрерывности у Лейбница, вызванное тем, что его тексты дают повод к утверждению как объективной, так и чисто субъективной, феноменалистической непрерывности. Дэниел Гарбер указывает, что, по-видимому, сам Лейбниц до конца не мог определиться, как именно взаимодействуют монады и физические тела: «он просто не знает, что делать. Иногда он придает больший вес и значимость телам, и тогда мы считаем его реалистом. Иногда он придает больше реальности монадам, и тогда мы называем его идеалистом. Но, по крайней мере, в последние годы и монады, и тела всегда присутствуют у него в том или иной виде». Garber Daniel. Leibniz: Body, Substance, Monad. Oxford University Press, 2009. P. 387. Возможно, причина этого колебания в том, что соответствие объективного взаимодействия монад и субъективного восприятия этого взаимодействия каждой отдельной монадой мыслится Лейбницем настолько абсолютным, что принимает в конечном итоге вполне парадоксальный характер, достаточно точно выраженный Жилем Делезом: «С одной стороны, мир, где согрешил Адам, только и существует, что в согрешившем Адаме (и во всех прочих субъектах, составляющих этот мир). С другой, Бог сотворил не грешника Адама, а мир, где согрешил Адам. Иными словами, если мир находится в субъекте, то субъект тем не менее существует *для мира*. Бог создал мир “перед” тем, как сотворить души, потому что сотворил он их ради этого мира, который он в них вложил». Делез, Жиль. Складка. Лейбниц и барокко. М.: издательство «Логос», 1997. С. 46.

определенности, поэтому каждое прибавление нового звена в цепочке следования, каждое действие, опознаваемое в последовательности как *свое*, становится *воспоминанием*, сознательным и при этом неосознанным, самой первой определенности, которая и есть уникальность монады, идеальная автономия и свобода.

Завершая в «Теодицее» доказательство бытия Бога, Лейбниц упорно избегает вопроса, который ставит под угрозу всю его концепцию возможных миров: зачем Бог творит действительный мир? Если Бог создает в вечности бесконечное множество идеальных миров, то зачем он приводит к действительности наилучший, если знает, что даже наилучший несовершенен? Уже идеальный мир – есть мир неких осуществленных выборов, поскольку каждая монада предстает как набор возможностей, принадлежащих исключительно ей одной; вглядываясь в эту идеальную сущность, Бог вычитывает все возможности ее будущего, не оставляя ничего на долю чистой случайности или неопределенности<sup>338</sup>. Но, по-видимому, приходится признать, что, зная будущее, сам Бог этим будущим не обладает, ведь именно время отличает действительность избранного им мира от идеального бытия всех только возможных. Выбор наилучшего мира свидетельствует, что и для Бога значим раскол настоящего и будущего; иначе говоря, созданием действительного мира Бог признаёт собственное право монад на уникальность, на недоступную его воле инаковость единичного. Оценивая совершенство возможных миров, он признаёт тот выбор, который созданные им монады совершили в отношении своего творца, и делает ставку на сценарий, в котором его присутствие и его слава, будут наибольшими<sup>339</sup>. В то время как наш

<sup>338</sup> Показателен пример с Тарквинием, который обсуждается в завершающем «Теодицею» диалоге Валлы с Антонио. *Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 395-6.

<sup>339</sup> Лейбниц признаёт два грехопадения: ангелов, которые совершили выбор в пользу Бога или в пользу Люцифера, и Адама и Евы, которые совершили выбор уже не столько в отношении Бога, сколько в отношении мира. Выбор ангелов вполне сопоставим с идеальным определением монад, тогда как выбор Адама и Евы выводит нас из бесконечности возможного в действительность этого мира. Знаменитый «оптимизм» учения о наилучшем из возможных миров, не должен заслонять того факта, что речь у Лейбница идет о гармонии выборов, которые сами по себе могут быть сколь угодно плохими, и наилучшим этот мир является с точки зрения целого, поскольку оно репрезентирует Бога, но не обязательно с точки зрения тех, кто требует учесть в системе целого их собственную уникальность и волю. См. у Делеза о барокко как «эпохе длительного кризиса, когда обычное утешение уже не годилось», и о философии Лейбница как мировоззрении вселенской тревоги. *Делез Ж.* Цит. изд. С. 120.

разум может лишь предполагать, каким является подобный бесконечный сценарий, *память* позволяет в непосредственном опыте усматривать то, что мир, отраженный в несчетности мельчайших перцепций, действительно *соразмерен* нашему «я», что мы *признаны* этим миром, и потому, пробуждаясь от сна, являемся себе как *те же самые*, что и прежде, какими бы неясными, бессвязными и чуждыми ни казались нам в эту минуту виртуальные миры наших снов.



## 2.4. Внутренняя каузальность

### 2.4.1. Порядок ассоциаций

Философия Дэвида Юма традиционно определяется как скептическая, иногда с той оговоркой, что речь идет о некой позитивной программе скептицизма. Действительно, Юм анонсирует создание новой науки о человеке, ориентированной на опыт и принципы ньютонианского естествознания<sup>340</sup>. В современной литературе можно встретить оценку этой философии как постскептической; так, Дэвид Фэйт Нортон замечает, что Юм прекрасно знал и полностью признавал скептические аргументы в отношении существования внешнего мира, причинности и взаимодействия души и тела, разработанные предшествующей философией от Декарта и Локка до Мальбранша, Бейля и Беркли; поэтому вопрос, который ставит Юм, является, скорее, вопросом о том, как возможно знание и действие человека, при условии, что эти аргументы действительно неопровержимы<sup>341</sup>. Барри Страуд также подчеркивает позитивную направленность мысли Юма: философ ставит вопрос о тех свойствах природы человека, которые позволяют ему мыслить, чувствовать и действовать, и в этом отношении его подход вполне подобен кантовскому с той существенной разницей, что решение Юм находит не в трансцендентализме, а в «эмпирическом исследовании способа существования человека, случайного, однако не меняющегося»<sup>342</sup>. Жиль Делез также находит в размышлениях Юма «единственно возможное основание эмпиризма»: без ограничения себя одной лишь сферой чувственного опыта и без обращения к сфере трансцендентального<sup>343</sup>.

Действительно, философия Юма – прежде всего, эмпиризм, выраженный тезисом о первичности чувственных впечатлений, и дополняющий его тезис о

<sup>340</sup> О «ньютонианстве» Юма: *Грязнов А.Ф.* Разумный скептицизм в жизни и философии//*Юм Д.* Сочинения в 2 т. Т. I. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 10.

<sup>341</sup> *David Fate Norton.* An introduction to Hume's thought// *The Cambridge Companion to Hume.* Cambridge University Press, 1994. P. 8.

<sup>342</sup> *Barry Stroud.* Hume (Arguments of the Philosophers). Routledge, 1977. P. 11.

<sup>343</sup> *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму// *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М. : ПЕР СЭ, 2001. С. 11.

свободе воображения, которая сдерживается тремя законами ассоциаций и направляется привычкой. В этой связке исходных принципов – впечатлений, воображения и привычки – несколько неясной и двусмысленной остается назначение еще одной важной для Юма способности: памяти. В «Исследовании о человеческом познании» (1748), которое представляет собой не столько исследование, сколько ответ критикам, извлечение из собственной философии самых определенных и стройных положений относительно познания, мы почти не найдем отсылок к памяти, однако в фундаментальном «Трактате о человеческой природе» (1739–1740), в котором философия Юма предстает в полный рост и еще не боится встречи ни с внутренними, ни с внешними трудностями, память появляется едва ли не повсюду, где речь заходит об определении исходных принципов юмовской системы, их различении и взаимодействии. Юм говорит о памяти в связи с сохранением и припоминанием впечатлений, и, несомненно, в этом качестве функция памяти остается сугубо служебной и вполне обоснованно противопоставляется всему тому, что дает новое знание, а именно ощущениям, комбинации идей, а также вере в то, что будущее повторит прошлое, что определенная причина вызовет определенное следствие. Но, как мы покажем, Юм вовсе не довольствуется столь простым пониманием памяти, поскольку сама логика его мысли побуждает обращаться к памяти там, где оголяются стыки трех основных принципов. В этом случае психология памяти уступает место философскому ее пониманию, а собственная роль памяти определяется в структуре познания и его субъекта как инстанция, которая позволяет нам сохранять здравый смысл и уверенность в суждении вопреки (а отчасти и благодаря) скептическим аргументам разума.

Все знания и мысли человека сводятся к перцепциям, а те в свою очередь суть либо впечатления, либо идеи. «Различие между ними состоит в той степени силы и живости, с которой они входят в наш ум и прокладывают свой путь в наше мышление или сознание»<sup>344</sup>. «Наибольшая сила и неудержимость» отличает

---

<sup>344</sup> Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. I. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 62.

впечатления, тогда как идеи – это лишь слабые, но, что важно, *точные* образы, или копии, впечатлений. Различие в степени силы у этих двух видов перцепций Юм считает совершенно очевидным, «хотя в отдельных случаях они могут сильно приближаться друг к другу»<sup>345</sup>. Между впечатлениями и идеями существует очень строгое соотношение. Разумеется, в воображении мы можем как угодно комбинировать идеи, не заботясь о точном воспроизведении впечатлений, однако это верно лишь для составных идей, тогда как простые (например, идея определенного цвета) всегда соотнесены с простыми впечатлениями<sup>346</sup>. Простые идеи следуют за простыми впечатлениями и вторят им, более того, Юм вполне определенно говорит, что идеи *производятся* впечатлениями. Иначе говоря, связь между ними не исчерпывается отношением внешнего уподобления; по сути, эта связь – первое наше знакомство с отношением причины и следствия<sup>347</sup>.

Юм пишет, что под впечатлениями он вовсе не имеет в виду способ порождения восприятий, а лишь сами восприятия. Знаменитый образ отпечатка на воске, с помощью которого еще Платон и Аристотель описывали работу памяти, уходит в тень непосредственного ощущения жизненности и силы, однако в дальнейшем мы заметим, что связка впечатления и памяти по-прежнему предполагается Юмом, и, в отличие от идей воображения, впечатления памяти будут удерживать в себе не только точность, но и живость чувственных впечатлений<sup>348</sup>. Идеи пребывают в воображении и здесь возможно любое их соединение и разделение, поскольку нет ни субъекта, который мог бы воспрепятствовать этому, ни прежней силы впечатлений, однако есть нечто, что ограничивает свободу воображения и вносит в многообразие идей порядок, который может показаться вполне произвольным, и тем не менее именно в нем, как ни в чем ином, выражается внутренняя необходимость самой природы человека, его познания. Речь идет о трех принципах ассоциации идей,

---

<sup>345</sup> Там же.

<sup>346</sup> Там же. С. 64.

<sup>347</sup> «Постоянное соединение наших сходных восприятий убедительный довод в пользу того, что одни из них являются причинами других, а первичность впечатлений столь же убедительный довод, в пользу того, что причинами наших идей являются наши впечатления, а не наоборот». Там же. С. 65.

<sup>348</sup> Там же. С. 139.

устанавливающих связь по причинности, смежности и сходству<sup>349</sup>. Принцип ассоциации был известен еще античным исследователям памяти и успешно применялся в разных версиях *ars memoria*, однако, несомненно, Юм первый, кто видит в ассоциации полностью автономный принцип связи идей. Если сходство еще опирается на качества самих идей, хотя и выступает новым для них отношением, то смежность и тем более причинность устанавливают принципиальную независимость ассоциации в отношении приводимых к связи идей. Именно в действии ассоциации выражает себя природа человека и, следовательно, только в этом выражении нашей природы мы находим защиту от скептицизма философского разума. Для познания необходимы впечатления и сцепление идей в воображении, но посмотрим, не найдем ли мы в ассоциации впечатлений и идей неброскую работу памяти, которая позволит нам связать две различные стороны концепции Юма: перцепции и ассоциации, познание и природу.

Ассоциации связывают идеи в воображении, однако их действие намечено уже в центральном различии, проводимом Юмом, поскольку, как мы знаем, *впечатления и идеи* связаны отношением причинности, сходства и временной смежности. Юм не говорит об ассоциации впечатлений и идей, но вместо этого указывает на промежуточную позицию, которую в отношении тех и других занимает память. Когда впечатление теряет свою живость, оно становится идеей воображения, но если «значительная степень ее первоначальной живости сохраняется», то оно оказывается чем-то по сути «средним между впечатлением и идеей»<sup>350</sup>. Это «среднее», которое Юм в одних случаях называет впечатлением памяти, а в других – ее идеей, не является в определенном смысле ни тем, ни другим, потому что, как мы увидим дальше, *способность памяти* – это настоящая непрерывность градаций живости и силы, а вместе с тем и способ передачи, или

<sup>349</sup> Там же. С. 70. Ср.: «ассоциация — с тремя ее принципами (смежность, сходство и причинность) — выходит за пределы воображения, является чем-то иным, нежели воображение. Ассоциация воздействует на воображение, аффектирует последнее. ... Ассоциация — это качество, объединяющее идеи, но не качество самих идей». Делез Ж. Цит. изд. С. 10.

<sup>350</sup> Юм Д. Цит. изд. С. 69.

перераспределения, живости и силы от впечатлений к идеям воображения. Воспоминания могут «насиловать вторгаться» в сознание, затмевая бледные идеи воображения, однако сама по себе сила прошлых впечатлений не будет их главным отличительным признаком памяти. Воображение ограничено порядком ассоциаций, но вполне свободно от порядка и даже формы первичных впечатлений, тогда как «главное в деятельности памяти состоит в сохранении не самих простых идей, но их порядка и расположения»<sup>351</sup>. Таким образом, память — не просто формальная связка впечатлений и идей, которая вводится только для того, чтобы обозначить необходимость сохранения впечатлений на пути их превращения в идеи воображения, а затем и сохранения самих этих идей. Скорее, память сообщает нам о чем-то другом и гораздо более важном. Живость и сила впечатлений удерживаются в памяти не сами по себе, но вместе с удержанием порядка и расположения идей, их последовательности, а, следовательно, и их формы.

Когда Юм настаивает на том, что идеи представляют собой *точные* копии впечатлений, то законным кажется вопрос, *что* же позволяет нам судить об этой точности воспроизведения? По всей видимости, критерием может быть только память, но и она не была бы надежным свидетелем, если бы не сохраняла порядок впечатлений, который позволяет переходить от внешних границ идеи к ее содержанию и тем самым подтверждать ее точное соответствие прежнему впечатлению. Юм приводит удивительный пример подобного перехода. Речь, правда, идет о некоем контрпримере, который мог бы опровергнуть установленное соотношение впечатлений и идей, если бы не был чисто мысленным и единственным в своем роде исключением из правила. В этом примере Юм показывает, как строгий порядок впечатлений может произвести на свет идею, которая требуется установленной последовательностью, даже если ей не соответствует никакое предшествующее впечатление. Согласно гипотезе Юма, если мы соединим все возможные цвета и оттенки каждого цвета в определенном

---

<sup>351</sup> Там же.

порядке перехода, например, от самого темного к самому светлому, но пропустим хотя бы один единственный оттенок, который, допустим, остался нам неизвестен по прежнему опыту, то, несомненно, мы заметим такой пропуск и почувствуем, что в этом месте есть большая разница между смежными цветами, чем в остальных. Далее, Юм полагает, что в этом случае мы способны сами составить идею соответствующего оттенка без опоры на предшествующее впечатление<sup>352</sup>. Интересно, что этот пример, который появляется не только в «Трактате», но и в более позднем и намного более сухом и осторожном «Исследовании»<sup>353</sup>, приводится как исключение, из которого, однако, Юм не делает никакого вывода, словно он важен сам по себе – как свидетельство простой интуиции. По существу, Юм признаёт здесь тот же факт, что окажется затем в центре учения о причинности: чем строже порядок, тем проще сохранить жизненность идеи и, даже более того, – *произвести* ее.

Об ассоциациях говорится, что они «заменяют в воображении ту нерасторжимую связь, которая соединяет идеи в памяти»<sup>354</sup>. Под заменой здесь понимается, с одной стороны, появление совершенно новой связи, но вместе с тем замена потому и возможна, что идеи сохраняются не столько сами по себе, сколько в отношении порядка, задающего точность их соотнесения с впечатлениями. Действие ассоциаций сродни притяжению, причем Юм говорит не просто об аналогии, но буквально о принадлежности одному роду действия, проявляющемуся в умственном мире так же, как и в мире природном<sup>355</sup>. Притяжение не ограничено каким-то одним видом, не объясняется простым механическим взаимодействием, и восходит к тем началам природы, знание которых нам недоступно<sup>356</sup>. Однако это родство предполагает не столько подчинение умственного порядка порядку материальному, сколько наличие некоего важного соответствия одного мира другому. Ассоциации притягивают

---

<sup>352</sup> Там же. С. 67.

<sup>353</sup> Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. II. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 18.

<sup>354</sup> Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. I. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 72.

<sup>355</sup> Там же. С. 72.

<sup>356</sup> Там же. С. 73.

друг к другу идеи, ибо те уже отмечены отношением порядка в памяти, и такая отметка тем более важна, что ассоциации вовсе не связывают подряд все идеи (в конце концов, каждая может оказаться в чем-то сходной с каждой и каждая окружена бесконечными цепочками смежных идей), но устанавливают связь в целях действия, соотнося благодаря привычке идеи памяти с новыми и пока еще неизвестными обстоятельствами внешнего мира. В таком случае именно порядок ассоциаций и делает нас соразмерными воздействиям мира, при условии, что мы сохраняем живость впечатлений в порядке памяти и способны прочитывать отношение прошлого и будущего с помощью внутренней каузальности памяти, а именно знакомого нам отношения впечатлений и идей.

Появление идеи без соответствующего впечатления возможно лишь в исключительном случае, однако определенное воздействие порядка ассоциаций на память и впечатления в памяти вполне естественно. Например, соединение простых идей в идеях субстанции и модуса, а также наделение этого соединения особым именем позволяют нам лучше ориентироваться в памяти и вызывать необходимые впечатления не только у самих себя, но и у других людей<sup>357</sup>. Живость впечатлений и идей памяти противостоит бессильным идеям воображения, но мы видели, что подобная утрата силы сопровождается высвобождением силы соединять и разъединять идеи, которая подчиняется лишь «гравитационной» силе ассоциаций. В точке перехода от силы впечатлений к силе ассоциаций как раз и располагается способность памяти, а важной особенностью этого перехода является то, что он связан с единичностью определенного порядка памяти, иначе говоря, с индивидуальностью опыта, его исключительной маркировкой, позволяющей спокойно передвигаться сразу в двух направлениях: и от памяти к воображению и, наоборот, от воображения к памяти:

Часто бывает, что один из двух людей, присутствовавших при каком-нибудь событии, запоминает последнее лучше, чем другой, и лишь с величайшим трудом вызывает это событие в памяти своего товарища. Напрасно перечисляет он различные подробности, упоминает время, место действия, всех присутствовавших, все, что было сказано и сделано каждым из них, пока,

---

<sup>357</sup> Там же. С. 75.

наконец, ему не удастся напасть на какую-нибудь счастливую подробность, которая воскресит целое и в совершенстве вызовет все без исключения в памяти его друга. В данном случае лицо, забывшее событие, сперва получает из рассказа другого лица идеи со всеми подробностями времени и места, хотя и считает их простой фикцией воображения; но тотчас после упоминания подробности, пробуждающей его память, те же самые идеи появляются в новом свете и как бы чувствуются им иначе, чем раньше<sup>358</sup>.

Память неоднородна, поскольку в ней недавнее сохраняет большую силу и жизненность, чем давно прошедшее, так что отдаленные впечатления почти не отличаются от «чистейшего продукта моей фантазии», но

если идея памяти, потеряв свою силу и живость, может до такой степени ослабеть, что будет принята за идею воображения, то, с другой стороны, идея воображения может достигнуть такой силы и живости, что сойдет за идею памяти и окажет одинаковое с последней воздействие на веру и суждение<sup>359</sup>.

Это хорошо видно на примере лжецов, которые начинают верить в собственные вымыслы, здесь привычка оказывает почти такое же действие, которое оказала бы сама природа, вызвав в нас подобные впечатления. Таким образом, дело не в простом разделении впечатлений и идей, силы впечатлений и силы ассоциации. Идеи воображения могут наполняться жизненностью, а впечатления угасать в памяти, поскольку все они вступают в некое дополнительное отношение, которое маркирует их как принадлежность единственному в своем роде порядку повторения, называемому привычкой. Но прежде чем перейти к этому важнейшему для Юма понятию привычки, нужно напомнить, что порядок привычки лишь вторит порядку памяти, превращая его в основу действия.

Удерживая порядок впечатлений и идей, память связывает в единичности порядка многообразие впечатлений и простоту принципов ассоциации, открывая путь любым возможным переходам не только от впечатления к идее, но и обратно от идей к впечатлениям. Этот переход и есть собственное действие нашего ума, который не только производит идеи как копии впечатлений, но способен так же точно двигаться от идей к впечатлениям в *суждении* о причинно-следственной

---

<sup>358</sup> Там же. С. 141.

<sup>359</sup> Там же. С. 142.



связи. *Действие* суждения есть не что иное, как передаваемая от впечатления к ассоциации и от ассоциации к впечатлению живость и сила, или то, что Юм называет *верой*, или согласием, сопровождающим нашу память и чувства:

верить значит переживать (to feel) непосредственное впечатление чувств или повторение этого впечатления в памяти. Только в силе и живости восприятия и состоит первый акт суждения, кладущий начало тому заключению, которое мы строим, исходя из него, когда устанавливаем отношение причины и действия<sup>360</sup>.

По сути своей, веру отличает от впечатления некий избыток, *согласие*, которое выражается по поводу впечатления, и, на самом деле, именно *согласие* и есть *живость и сила*, о которой так много говорит Юм. Речь идет о своего рода первичной *субъективации* впечатления, которая вводит его в порядок памяти, чтобы тем самым уже снять с него копию, произвести идею и подчинить свободе ассоциаций. Это действие описывается и более специфично в качестве действия и впечатления рефлексии. В отличие от Локка, Юм видит в рефлексии не столько бесстрастное восприятие умом собственных действий, сколько проникновение аффективности в процесс познания; не столько начало разделения субъекта и объекта познания, сколько внутреннюю субъективацию впечатлений, маркирование каждого из них аффектами желания и отвращения, надежды и страха, что собственно и делает их элементами единичной цепочки перцепций, *эмпирическим* единством сознания<sup>361</sup>. Мы увидим дальше, что сознание «я» не предполагается Юмом, а устанавливается как связка впечатлений и аффектов<sup>362</sup>, как эффект некой маркировки впечатлений, начальным действием которой служит удержание впечатлений в определенности порядка и расположения, то есть в памяти, позволяющей передать жизненность впечатлений силе привычки, и далее – вере, то есть нашему суждению о будущем как эффекте настоящего и прошлого.

---

<sup>360</sup> Там же. С. 142.

<sup>361</sup> Там же. С. 68.

<sup>362</sup> Ср.: «Субъективность задается как эффект, как впечатление рефлексии. Душа, когда на нее оказывают воздействие принципы, становится субъектом». Делез Ж. Цит. изд. С. 14.

#### 2.4.2. Проблема причинности

В «Исследовании» говорится, что «несуществование всего существующего без исключения – это такая же ясная и очевидная идея, как и его существование»<sup>363</sup>. Такое суждение может быть ложным, но в нем нет ничего абсурдного хотя бы потому, что вне идеи нет никого и ничего мыслящего, нет воображения или рассудка, которые могли бы уверить нас, будто их бытие противоречит идее несуществования. Сравнивая в «Трактате» восприятие с театром, Юм оговаривается, что сравнение «не должно вводить нас в заблуждение: дух состоит из одних только восприятий, следующих друг за другом, и у нас нет ни малейшего представления о том месте, в котором разыгрываются эти сцены, и о том материале, из которого этот театр состоит»<sup>364</sup>. Таким образом, то, что Юм называет познанием и природой человека, не может быть представлено в качестве заданной трансцендентальной структуры, поскольку речь идет исключительно о процессе, о внутренней каузальности субъекта, который только потому и возникает, что впечатления преобразуются в идеи, их живость и сила передаются памяти и привычке, рефлексии и вере, и все это множество впечатлений и идей плотно сплетается в пучок прошлого и настоящего, скорее единичный, чем всеобщий, еще безличный, но способный породить определенное «я». В этом процессе особое значение придается привычке, и теперь нам нужно попытаться уточнить весьма непростое отношение привычки и памяти.

Вполне очевиден тот факт, что действие привычки невозможно без впечатлений, которые хранятся в памяти. При этом Юм скорее противопоставляет привычку и память, подчеркивая, что память только сохраняет прошлое, тогда как привычка устанавливает совершенно новое отношение к будущему, позволяя приспособить средства к целям и ожидать следствия, зная причины<sup>365</sup>. Привычка создается повторением связанных впечатлений, и решающим здесь является не связь порядка и расположения, а превращение этой прошлой связи в *новое*

<sup>363</sup> Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. II. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 142.

<sup>364</sup> Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. I. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 299.

<sup>365</sup> Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. II. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 38.

качество, которое Юм определяет как «акт нашего ума»<sup>366</sup>, выражающий себя в суждении, или вере. Нельзя сказать, что мы судим *на основании* повторения впечатлений, поскольку это так же мало приближало бы нас к будущему, как и отдельные воспоминания о прошлом. Правильнее будет сказать, что мы присваиваем повторяющиеся впечатления в качестве совершенно нового свойства нашего духа. Довольно любопытно, что Юм часто сопровождает свои рассуждения о впечатлениях и идеях отсылкой к «жизненным духам», которые к первой половине XVIII века еще не успели полностью утратить свой авторитет в глазах физиологов. Как правило, Юм лишь упоминает о них, чтобы тем лучше отделить свой метод исследования от других подобного рода объяснения, однако в отношении привычки он отступает от своего правила и берется пояснить происходящее преобразование прошлых впечатлений именно с помощью физиологической модели. Предложенная модель объясняет два первичных действия привычки на наш дух: то, что «она дает возможность легко производить любой акт или представление любого объекта», и «вызывает стремление или склонность к таковым». Как мы узнаём, этих двух действий достаточно, чтобы «объяснить все другие действия привычки, как бы необычны они ни были»<sup>367</sup>, и, значит, здесь мы как никогда близко подходим к тайне, создающей привычку духовной механики, и ничто иное не может раскрыть нам смысл этой механики лучше, чем призванная на помощь физиологическая конструкция.

Сама по себе модель довольно проста. Как полагает Юм (вполне в духе декартовского «Человека» или «Страстей души»), новое представление сталкивается с известной неподатливостью души, что выражается в затруднениях, которые «жизненные духи» встречают на пути своего следования. Затруднения побуждают к более интенсивному движению, и оно-то и ощущается нами как возбуждение и удивление, связанные с новизной. Это состояние приятно, но легко может переходить в обратное переживание недовольства и раздражения, поэтому, когда при частом повторении похожих впечатлений сопротивление души

<sup>366</sup> Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. I. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 82.

<sup>367</sup> Там же. С. 464.

уменьшается и движение «духов» становится плавным, на смену возбуждению приходят спокойствие и легкость в действиях души, а также приятное освобождение от недовольства и раздражения. Мы получаем привычку в тот самый момент, когда новые пути «жизненных духов», а это и есть впечатления ощущения и памяти, становятся *внутренними* маршрутами души, ее свойствами, «естественным» началом ее собственных действий и суждений. Вернемся теперь к отношению привычки и памяти. У Декарта память представляла собой набор следов, которые прокладывались «жизненными духами» в складчатой материи мозга. В сравнении с памятью привычка, и у Декарта, и у Юма, лишь углубляет следы и делает естественным восприятие новых впечатлений по аналогии с прежними. Это не умаляет различия памяти и привычки, однако ведет нас не столько к их противопоставлению, сколько к пониманию того, что привычка просто завершает превращение впечатлений в идеи, начатое уже в памяти и выраженное в сохранении не идей, но их «порядка и расположения». В привычке мы обретаем *собственное* действие души, которое, тем не менее, совершается на основе памяти.

Чтобы лучше понять это превращение стоит взглянуть на то, как Юм анализирует восприятие времени. Отрицая наличие какого-либо особого чувства, или впечатления, времени, он сводит понятие времени к простой последовательности впечатлений<sup>368</sup>. При этом воспроизводится локковский аргумент, согласно которому нашим восприятиям положен определенный порог длительности, так что все восприятия сводятся к минимальным впечатлениям, полностью лишенным внутренней длительности и образующим вместе одну временную последовательность<sup>369</sup>. Здесь неизбежно возникает вопрос, как же воспринимается сама последовательность, если иных восприятий, кроме восприятия каждой из сменяющих друг друга идей, природой человека не предусмотрено? Юм не дает на этот вопрос никакого ответа, кроме довольно неопределенного указания, что речь должна идти не столько о восприятии,

---

<sup>368</sup> Там же. С. 94.

<sup>369</sup> Там же. С. 97.

сколько «о способе появления впечатлений в уме»<sup>370</sup>. Несмотря на свою неясность, это указание приобретает чрезвычайную ценность в контексте наших рассуждений о памяти и привычке как *превращении* впечатлений в *собственную* активность ума. Действительно, если представить, что уже простейшее впечатление *присваивается* умом и благодаря этому только и наделяется живостью и силой веры и согласия<sup>371</sup>, то станет ясно, что восприятие нового впечатления уже в самом своем *действии* содержит отношение к предшествующему, и даже в том случае, когда это предшествующее не вспоминается нами определенно, мы воспринимаем временную последовательность в самом «способе появления» нового впечатления. Итак, восприятие временной последовательности, память и привычка размечают собой определенные вехи в превращении внешнего восприятия в собственное действие души, и хотя Юм отдает предпочтение привычке, мы увидим дальше, что именно память задает основную форму этого действия, поскольку в ней определяется единичность действующего субъекта, тождество «я».

Особую ценность привычке придает ее роль в разрешении проблемы причинности. Как мы видели, Юм вводит поначалу отношение причинности в качестве третьей разновидности ассоциации, но в отличие от смежности и сходства ассоциация причинности представляет собой определенный парадокс, поскольку, не ограничиваясь рамками опыта, ведет нас от наличных впечатлений и идей к суждению о будущих впечатлениях<sup>372</sup>. Вопреки собственным словам о предельном характере ассоциаций как принципов человеческой природы и о невозможности исследования причин этих принципов, Юм предпринимает анализ понятия причинности и раскрывает роль привычки в установлении причинно-

---

<sup>370</sup> Там же. С. 96.

<sup>371</sup> Собственно, это присвоение происходит и на уровне выбора терминологии. Юм пользуется термином «впечатление», но, как мы видели, сразу же отвлекается от действия нанесения отпечатка, чтобы иметь дело лишь с внутренними фактами ума, то есть с отпечатками, уже присвоенными в качестве элементов самой познающей души.

<sup>372</sup> «Итак, по-видимому, из трех отношений, не зависящих от самих идей, единственное отношение, которое может выводить нас за пределы наших чувств и которое сообщает нам о существовании и объектах, нами не видимых и неосознанных, есть причинность. Поэтому, прежде чем покончить с вопросом о познании, мы постараемся вполне выяснить это отношение». Там же. С. 131.

следственной связи. Поскольку *сами по себе* идеи никак не связаны друг с другом, простое наличие в опыте одной из них не может вести к заключению о ее воздействии на какую-либо другую идею. Наблюдая бильярдный шар в момент его столкновения с другим шаром, мы не можем из самой идеи шара вывести последующее движение второго шара, если в прежнем нашем опыте еще не наблюдалось подобной связи идей и действий. Это означает, что суждение о причинности не может обойтись без опоры на память, но здесь сразу приходится оговориться. Во-первых, нам не обязательно помнить прошлые впечатления и их связи, чтобы делать вывод о будущих событиях, поскольку даже там, где «впечатления совершенно изгладились из нашей памяти, убеждение, порожденное ими, могло все же остаться»<sup>373</sup>. Например, «идея погружения так тесно связана с идеей воды, а идея захлебывания – с идеей погружения, что наш ум совершает переход без помощи памяти»<sup>374</sup>. А, во-вторых, сами по себе прошлые впечатления совершенно не способны породить суждение о впечатлениях, еще не воспринятых, то есть совершенно новых.

Вот почему на помощь памяти должна прийти привычка, которая принимает в расчет уже не отдельные впечатления прошлого, а многократное повторение этих впечатлений в определенном порядке. Впрочем, здесь возникает все та же сложность, ведь и повторенные многократно впечатления остаются впечатлениями прошлого и сами по себе еще ничего не говорят нам о будущем. Юм прекрасно понимает это затруднение, и признаёт, что решающим моментом в установлении причинности является даже не сама привычка, а порождаемое ею «впечатление рефлексии», ощущение *принуждающей необходимости*, то есть не что иное, как вера<sup>375</sup>. Именно вера замыкает полный круг суждения, которое отталкивается от наличного впечатления, обнаруживает схожее впечатление в памяти, и затем путем привычной связи мгновенно переходит к идее, связанной в прошлом с данным впечатлением, чтобы передать этой идее всю силу и живость

---

<sup>373</sup> Там же. С. 140.

<sup>374</sup> Там же. С. 160.

<sup>375</sup> Там же. С. 218.

*настоящего*, заставляя нас тем самым ожидать еще не совершённое действие как необходимое и вполне реальное. Таким образом, суждение причинности охватывает все прежде рассмотренные способности ума, при этом решающим в мгновенной и почти неосознаваемой нами передачи жизненности и силы наличного впечатления еще не существующему будущему, согласно Юму выступает, конечно, действие привычки. В «Исследовании» он говорит о ней как о «роде предустановленной гармонии», существующей «между ходом природы и сменой наших идей», необходимой «для существования человеческого рода и регулирования нашего поведения при любых обстоятельствах и случайностях нашей жизни»<sup>376</sup>.

Таким образом, решение проблемы причинности состоит в том, что «новое», о котором как о следствии мы заключаем из наличной причины, строго говоря, не является знанием «нового» следствия. Вместо фиктивного знания причины как некой внутренней «силы» вещей, мы узнаем в суждении о причинности *собственную природу*, способную превращать впечатления в идеи и затем снова наделять идеи живостью и силой, сопоставимой с силой впечатлений. Именно эта внутренняя каузальность души и опознается как «предустановленная гармония», позволяющая действовать в согласии с природой мира, хотя все еще остается вопрос: что же служит для нас первичной очевидностью подобной каузальности? Ответ Юма выражается в форме общего принципа, который не выводится из «каких-либо аргументов, но проистекает исключительно из привычки». Согласно ему «*будущее похоже на прошлое*», причем Юм снова говорит не столько о привычке, сколько о принуждении, о внутреннем импульсе, заставляющем нас переходить от данности впечатлений к идеям воображения и переносить на них живость и силу веры<sup>377</sup>. Иными словами, привычка сама оказывается лишь способом *применения* этого принципа к множеству впечатлений и идей, в то время как единственной очевидностью соответствия («точного»!) прошлого и будущего остается память, поскольку именно в ней впечатление становится

<sup>376</sup> Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. II. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 47.

<sup>377</sup> Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. I. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 188.

прошлым, порождая в настоящем идею и передавая собственную жизненность и силу твердости и уверенности нашего суждения. Память не располагает идеей будущего, но в ней впервые обретает очертания тот субъект суждения и веры, который видит в будущем не одну лишь изменчивость и случайность природы, но и ее ограниченность рамками «предустановленной гармонии», то есть узнаваемыми формами прошлого опыта.

Необходимость наших суждений о причинности – это, по сути, внутренняя необходимость определения самого субъекта суждения, а потому речь вовсе не идет о чисто «субъективной» необходимости. Для нас такие суждения – свидетельства самой природы, отпечатанные в душе и устанавливающие ее связь с природой мира<sup>378</sup>. Вот почему, переходя к правилам суждения о причинах, Юм спокойно оставляет в стороне сложную механику привычки и веры и говорит об «объектах, которые производят действия», как будто бы заново признавая в них наличие действующих «сил». Все дело в том, что скептицизм сохраняет силу своих аргументов пока мы лишены непосредственной очевидности действия причины, но как только мы обретаем ее снова в привычках и в действии памяти (как это происходит уже повседневных заботах), нам больше не нужно оглядываться на скептиков, и мы спокойно соотносим цели и средства и предвидим следствия, опираясь на опыт и знание причин.

#### 2.4.3. Парадокс сознания «я»

Мы приступаем к самому сложному вопросу юмовской концепции, имеющему к тому же первостепенное значение для понимания работы памяти. Проблема тождества «я» ставится и решается как проблема памяти, однако, в отличие от Локка, Юм видит, что в решении этой проблемы мы сталкиваемся с пределами самой памяти. Парадоксальным образом тождество «я» и опирается на память, и распространяется за границы памяти, поскольку в «я» нет ничего, помимо

---

<sup>378</sup> Несколько иначе это формулирует Барри Страуд: «Полагая, что два события необходимо связаны, мы полагаем нечто о том способе, каким устроен мир, а не о том, что происходит в наших умах, хотя полагаем так только потому, что определенные вещи происходят в наших умах». *Barry Stroud. Op. cit.* P. 85.



впечатлений и идей, и однако мы вовсе не помним всех тех идей и впечатлений, которые составляли сознание «я» в прошлом; в конечном итоге, Юм вынужден просто указать на это затруднение как неразрешимое и даже признать в нем угрозу собственной теории<sup>379</sup>. Впрочем, для Юма угроза остается лишь чистой возможностью, по крайней мере, не мешает ему продолжать исследование и выстраивать целую теорию аффектов, в центре которой находится тождество «я», почему и стоит предположить, что, несмотря на незавершенность и даже парадоксальность концепции тождества, в основе ее лежит некая не подлежащая сомнению очевидность памяти и сознания «я», и к этой самой очевидности мы попытаемся теперь подобраться поближе.

Поскольку мы не располагаем иными идеями, кроме идей восприятия, полагает Юм, мы совершенно лишены идеи субстанции, и, соответственно, «я» не может быть субстанцией<sup>380</sup>, но оно не может быть и идеей восприятия, поскольку таковые идеи быстро сменяют друг друга, тогда как «я» должно оставаться «неизменно тождественным в течение всей нашей жизни»<sup>381</sup>. Единственное решение, которое видит здесь Юм, состоит в том, чтобы признать в «я» «связку или пучок различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении»<sup>382</sup>. Эта связка известна нам так же, как известны *отношения*, поэтому вопрос состоит в том, какие именно отношения увязывают поток впечатлений в единство «я». С точки зрения Юма, все дело в отношениях сходства и причинности. Как бы ни были разнообразны впечатления и идеи, но, по крайней мере, каждая идея сходна с первичным впечатлением, и чем больше таких сходств, тем легче воображение скользит от одного восприятия к другому, создавая ощущение единообразия и тождества. Но мы знаем, что именно память располагается в промежутке между впечатлениями и идеями, вот почему *«память не только открывает нам тождество, но и способствует его порождению, производя отношение сходства*

<sup>379</sup> Юм Д. Сочинения в 2 т. Т. I. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 323.

<sup>380</sup> Там же. С. 281.

<sup>381</sup> Там же. С. 297.

<sup>382</sup> Там же. С. 298.

между восприятиями»<sup>383</sup> (курсив мой). То же самое мы должны сказать и в связи с причинностью, поскольку здесь опять же подразумевается, что «наши впечатления вызывают соответствующие идеи», но прибавляется еще и обратная каузальность, поскольку «эти идеи в свою очередь вызывают другие впечатления», что происходит опять же благодаря памяти<sup>384</sup>. В итоге: «так как только память знакомит нас с непрерывностью и длительностью указанной последовательности восприятий, то в силу одного этого ее следует рассматривать как источник личного тождества»<sup>385</sup>.

Здесь мы и сталкиваемся с главной сложностью, которая угрожает разрушить нашу веру в память и тождество «я», хотя может и наоборот существенно дополнить представление о них. Действительно, приобретя благодаря памяти знание причинности и установив связь множества восприятий, опознанных как принадлежность нашего «я», мы способны теперь простирать цепь причин, а вместе с ней и тождество личности, за пределы самой памяти, охватывая мыслью времена и события совершенно забытые. Разве мы помним, что происходило с нами в каждый из дней прошлого года или в тот или иной день десять или пятнадцать лет назад, но разве это хоть сколько-нибудь опровергает наши представления о тождестве личности? А раз так, то мы вынуждены уточнить нашу прежнюю формулу и признать, что «память *не столько производит, сколько открывает* личное тождество, указывая на отношение причины и действия между нашими различными восприятиями»<sup>386</sup> (курсив мой).

Обе формулы, которые предлагает Юм, интересны тем, что память в них больше не ограничивается привычными рамками сохраняющей и воспроизводящей способности. Едва ли не впервые о памяти говорится как о *производящей* способности, причем в обеих формулировках произведение сопоставлено с *открытием*. Как бы ни расставлялись акценты, ясно, что память только потому и открывает нам тождество «я», что содействует его

---

<sup>383</sup> Там же. С. 306.

<sup>384</sup> Там же.

<sup>385</sup> Там же. С. 307.

<sup>386</sup> Там же.

произведению, и, наоборот, произведение «я», которое начинается с удержания в памяти цепочек причинности и сходства, в основе своей является неким открытием, то есть еще одним *источником знания*, потерявшимся до времени в тени воображения и привычки. Мы приходим к выводу, что трудность, с которой сталкивается Юм в понимании тождества личности, определяется не столько границами самой памяти, сколько ограниченностью ее упрощенного толкования. Если память действительно открывает нам тождество «я», то, возможно, она и не должна быть количественно равна этому тождеству, как не должна мыслимая нами причинность равняться всему мировому порядку, хотя при этом знание причинности, как мы видели, вполне может быть свидетельством «предустановленной гармонии», соразмеряющей природу человека и природу мира.

Поскольку дальнейшее определение фигуре «я» дается в теории аффектов, то, возможно, именно здесь мы получим ответ на вопрос, что же, собственно, открывает нам память по мере того, как ею открывается и производится тождество личности. Мы видели, что аффективность проявляет себя уже в рефлексии, и по сути дела нет такого впечатления и такой идеи, которые не вызывали бы в нас удовольствия или страдания. Но действительный центр нашей внутренней жизни – не эти простые аффекты, а аффекты гордости и униженности, любви и ненависти, объектом которых служат наше «я» и «я» других. Юм устанавливает на первый взгляд не очень понятное разделение причины и объекта аффекта. Различные впечатления, вызывая удовольствие или страдание, выступают в роли причины аффектов, но конечной целью их воздействия, объектом, который придает аффекту окончательный вид, выступает «я»<sup>387</sup>. Это кажется странным потому, что «я» – всего лишь пучок восприятий, не обладающий никакой субстанциальной природой. Впрочем, по Юму, аффект не просто направляется на «я» как объект, но и производит сам объект. Отчасти это тривиально, раз уж «я» – связка впечатлений, то и простейший аффект должен

---

<sup>387</sup> Там же. С. 330.

считаться соавтором «я»; но как быть с концепцией тождества «я», согласно которой отдельные впечатления и аффекты, как граждане в республике, могут сменяться другими, не разрушая целого, связанного единством законов и постановлений<sup>388</sup>?

Похоже, что речь идет о более сложном механизме причинности, нежели простое выведение «я» из аффектов. Мы знаем, что тождество личности определяется внутренней каузальностью, поскольку каждая идея возникает из впечатления и, в свою очередь, может производить новые впечатления. Что *не может* внутри описанной системы воздействовать друг на друга, так это сами первичные впечатления и аффекты. Машинерия аффектов, о которой говорит Юм, полностью полагается на посредничество идей. Мы можем испытывать очень сложные и даже противоречивые эмоции лишь постольку, поскольку первичные аффекты соединяются друг с другом посредством идей воображения. Если теперь взглянуть на концепцию Юма в целом, то мы увидим, что, по сути, у идей *нет* иных функций, помимо координации впечатлений и аффектов, направления потоков живости и силы и сведения многообразия внутренних и внешних импульсов к единству действия. В таком случае фигура «я», как это определяется сравнением ее с республикой, является лишь способом представительства и примирения различных первичных интересов, и, прежде всего, примирения внутренней природы человека и внешнего мира, воздействия которого отдаются в нас аффектами удовольствия и страдания. Идея и есть наш способ *разделить* впечатление на чистую *форму* (безжизненную и бессильную его *копию*), позволяющую нам спокойно ориентироваться в мире, и свободную живость и силу *веры*, которую мы присваиваем себе в качестве суждения, или согласия, устанавливающего единственную в своем роде специфичность, или субъективность, нашего опыта. Таким образом, аффекты производят «я» в том смысле, что запускают механизм различения впечатлений, установления связи и упорядочивания их в единой цепочке опыта, и вся эта цепочка, на самом деле,

---

<sup>388</sup> Там же. С. 306.

является настолько же нашим познанием мира, насколько истолкованием самих себя, то есть тех первичных импульсов, которые проявляются как раз в аффектах. Юм называет эти импульсы первичными качествами или предрасположениями<sup>389</sup>, причем именно их впервые не просто фиксирует, но и *открывает* память, когда, направляя нас от первых впечатлений к идеям, вводит эти импульсы в пространство их определения и осознания.

Можно сказать, что Юм предлагает программу философии, которая позволит избежать крайностей скептицизма и догматизма благодаря тому, что всерьез отнесется к свидетельству природы человека, практическому смыслу, который полагается на опыт и привычку, на чувство удовольствия и страдания, на симпатию к другим людям и согласие с принципами справедливости. Для этого им устанавливается в качестве фундаментального начала познания различие впечатлений и идей, а также правила ассоциации идей и действие привычки, причем все эти элементы познания связываются работой памяти, поскольку именно память передает живость и силу впечатлений идеям, при этом сохраняя порядок впечатлений и тем самым гарантируя точность соответствия идей впечатлениям и, наконец, возможность обратного воздействия идей на впечатления. Далее, именно память обуславливает применение законов ассоциации, поскольку придает идеям специфическую маркировку и в конечном итоге объединяет их в единичную цепь впечатлений и идей, определяемую как тождество личности, индивидуальное «я», но, главное, вся эта деятельность памяти позволяет координировать множество впечатлений (внешних чувств и рефлексии) и идей с целью истолкования первичных импульсов, или предрасположений, которые собственно и являются предельными свидетельствами человеческой природы.

---

<sup>389</sup> Там же. С. 332, 336.

## 2.5. Суждения памяти

### 2.5.1. Соединение разнородного

В размышлениях о памяти Декарта, Локка, Лейбница, Юма не трудно найти положения, восходящие к Аристотелю и Платону, однако, как уже отмечалось, к традиционным представлениям прибавляется и совершенно новый подход, связанный с определением места памяти в формации субъекта и принадлежащих ему способов обладания истиной. Обретенный в самом субъекте критерий истинности неизбежно изменяет оценку прошлого: выражая недовольство засильем призраков прошлого, властью авторитетов и инерцией традиции, философы Нового времени видят едва ли не единственное достоинство его в том, что оно прошло, закончилось, больше не существует и тем самым высвобождает место новому настоящему. Таким образом, граница, которую проводит память, отличает теперь не истинное от мнимого или вневременное от преходящего, но позволяет отелить власть прошлого от власти настоящего. Поскольку настоящее охвачено и одержимо прошлым, пронизано его бесчисленными осколками, силой инерции и властью привычки, восстановление прошлого в памяти помогает избавляться от него, отодвигая на безопасную *дистанцию воспоминания*. Проведение этой границы осуществляет своеобразную артикуляцию опыта, устанавливая *меру присутствия* в настоящем, всегда актуальную и при этом рассеянную во множестве ее приложений, очевидную, но практически незаметную в ее тотальном использовании. Определение такой меры достигается различными способами, однако наиболее интересным и принципиально новым, определяющим собственно новоевропейскую философию памяти, представляется ее выражение в форме особого типа *суждений* памяти, способных дать знание, которое не может быть получено никаким иным путем. Подобные суждения уже встречались нам в предыдущих главах, и теперь пришло время указать на их общую природу особенность, а заодно выявить их существенное сходство с

кантовской формой внутреннего чувства, иначе говоря, представлением времени как *последовательности* явлений.

Вернемся к декартовскому различению телесной и интеллектуальной памяти. Следы прошлых впечатлений могут сплетаться в сколь угодно сложную текстуру памяти, но воспоминание прошлого – это, прежде всего, различение настоящего и прошлого, а потому, пишет Декарт, те следы достаточны для припоминания, «относительно которых мы, когда они напечатлеваются, замечаем посредством чистого разума, что они новы»<sup>390</sup>. Дабы стать затем воспоминанием, восприятие должно быть признано разумом в определенном *суждении*, утверждающем, что вещь «нова, или не представлялась ему ранее». Особенность этого суждения в том, что оно настолько тесно связано с ощущением, что, как кажется, сама душа здесь почти неотличима от тела, и все же в этом слиянии с ним остается от него существенно отличной, наделяя нас знанием нового, а тем самым и – знанием прошлого. Когда мы распознаем значение слов, память проводит нас от чувственных образов к обозначаемым универсалиям, поскольку возвращает к тому моменту, когда эти универсалии были впервые *узнаны* в материальной оболочке слов, когда мы, усмотрев их сквозь телесный покров, впервые *узнали, что знаем их*. Нечто подобное происходит и в суждении о новизне, поскольку отличие *нового* устанавливается вместе с определенным соответствием нового хорошо знакомому прошлому, как в том случае, когда мы приветствуем новое стихотворение или новую мелодию, сравнивая их достоинства с достоинствами уже нам известных. Различая специфические черты прежнего, отчасти отличные от нового, отчасти с ним общие, раздвоенный взгляд рефлексии позволяет Декарту, с одной стороны, увидеть самого себя в конечном облике настоящего с определенным багажом прошлого; с другой стороны, он позволяет видеть в собственной конечности меру восприятия мира и необходимого соответствия этой меры материальной природе, что и составляет

---

<sup>390</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994. С. 564.

принадлежащее памяти рефлексивное *знание о знании*, существенно отличное от чистой и тождественной себе манифестации *Cogito*.

Предикатом в декартовском суждении памяти является «новизна», однако очевидно, что подобное суждение невозможно признать определяющим в смысле Канта, поскольку в нем устанавливается лишь вполне эмпирическое и случайное отношение, не претендующее на общезначимость. Как и в случае кантовских суждений вкуса, мы имеем здесь *форму* объективного суждения, но основанием для суждения выступает индивидуальная эмпирическая тотальность, наличный опыт, который при всей своей значимости не достаточен для того, чтобы быть действительной формой *знания*. Такой взгляд, однако, противоречит смыслу рассуждений Декарта, ведь суждение о новизне – это на самом деле *единственный* способ *знать* прошлый опыт, различая следы ощущений в воспоминании. Иными словами, в этом суждении устанавливается не столько отношение того или иного события к конкретному субъекту, его удовольствию или неудовольствию, его прежнему опыту и знаниям, сколько сама *возможность соотнесения субъекта и мира*, внешних воздействий и внутренней работы превращения этих воздействий в следы и воспоминания прошлого. Размышления об интеллектуальной памяти появляются в связи с вопросом об индивидуальном бессмертии души, и ответить на этот вопрос Декарт может лишь при условии, что укажет на возможность соотнесения единичного и общего, субстанциальной природы мышления и протяженности тела, на принципиальную осуществимость той единичной меры присутствия души в теле, которую называют личностью. Эта единичная *мера присутствия* в конечном итоге и есть то *знание*, которое сообщается нам суждением памяти.

Согласно Локку, удержание и сохранение чувственных идей в памяти дает при воспоминании «добавочное восприятие», сообщающее, что эти идеи уже были известны прежде<sup>391</sup>. Подобное восприятие прошлого нельзя назвать суждением памяти, но мы обращали внимание на тот факт, что чувственные идеи мыслятся

---

<sup>391</sup> Локк, Джон. Сочинения в трех томах: Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 199.



Локком как пассивные восприятия, а память, наоборот, пробуждает собственную деятельность ума. Локк не признает спонтанности мышления в смысле *Cogito*, но это не мешает ему в понимании рефлексии как восприятия и действия подойти чрезвычайно близко к декартовской концепции интеллектуальной памяти. Такое тесное сплетение рефлексии и памяти позволяет понять, почему, говоря о сознании, Локк практически не отличает его от памяти и определенно отождествляет сознание и память, когда приступает к анализу личной идентичности, то есть к сознанию «я». Личность есть мера ответственности человека за свои действия, способность соизмерять их с будущими наградами или наказаниями, что предполагает возможность *оценивать* настоящее действие как *прошлое для будущего*. Вот почему тождество «я» предстает не набором воспоминаний, а определенным *суждением* памяти, которое дает принципиально новое знание *самости*, сознание «я».

Отчасти принимая, отчасти оспаривая локковскую концепцию тождества, Лейбниц предпочитает не доверяться памяти и искать более надежную опору. Сознание способно обеспечить моральное, но никак не реальное тождество «я», а потому и суждение памяти не может претендовать на установление тождества, его *создание* из ничего, однако оно оказывает бесценную помощь в его *выявлении*. В сознании «я» преломляется вся бесконечность присущего монаде содержания: неисчислимых следов прошлого, знаков зарождающегося будущего, бесконечно малых перцепций настоящего. Подобное было бы невозможно, если бы мы пытались подвергнуть рефлексии каждую перцепцию, но раз уж само сознание рождается из глубины виртуального содержания субстанции, достаточно, чтобы при пробуждении мы могли вспомнить себя, и это простое *узнавание себя* будет не чем иным, как *суждением* о конкретном, собранном из неопределимой множественности, единстве монады. Если концепция Локка превращает память в способность, которая фактически учреждает тождество «я», то Лейбниц, как кажется, требует от памяти гораздо меньшего, когда определяет ее в качестве простого свидетельства внутренней непрерывности и единства монады. Однако при ближайшем рассмотрении это свидетельство не выглядит таким уж

скромным. Опыт внутренней непрерывности сознания, то есть память и узнавание себя, совершенно необходимы для суждения о достаточном основании этой непрерывности и предустановленном для него месте в порядке вселенной.

При всем различии взглядов Лейбница и Юма их, безусловно, сближает внимание к внутренней каузальности, убеждение в том, что существенные положения о внешнем мире диктуются не только перцепциями, но также внутренними импульсами и предрасположенностями души. Чувственные впечатления у Юма запускают механизм порождения идей, позволяющий перенаправить жизненность и силу этих впечатлений в порядок памяти и привычки; таким образом, разрешается основной парадокс Юма – парадокс *суждения причинности*. Философ определяет суждение как некую веру, или согласие, в отношении впечатления, иначе говоря, как *субъективацию* впечатления, которая вводит его в порядок памяти, чтобы снять копию, произвести идею и подчинить свободе ассоциаций, причем описанный механизм субъективации потому и позволяет объяснить суждение *о* причинности, что сам действует *как внутренняя причинность*, производя идеи и их связи, суждения и даже новые впечатления. В этом действии прошлое и настоящее предстают моментами одной и той же силы, а память, которая и есть не что иное, как форма преобразования этой силы, наделяет необходимостью знание причинности посредством суждения *«Будущее похоже на прошлое»*<sup>392</sup>.

В философии Нового времени форма знания определяется действием субъекта, которое совершается в настоящем, но захватывает также и будущее благодаря проекту преобразования наук, развертыванию методологических принципов. В этой перспективе прошлое неизбежно отодвигается в тень, отчасти как условие действия, но по большей мере – как негативное условие, предшествующая история заблуждения, детское состояние неясного и неотчетливого мышления. Отделяя себя от своего прошлого, от его идолов и предрассудков, настоящее обретает подлинную форму знания; тем самым память прошлого утрачивает свою

---

<sup>392</sup> Там же. С. 188.

значимость, но, как и положено памяти, забываясь, она заново пробуждается на окраинах новых форм знания и суждения, чтобы обозначить неустранимую *границу субъекта*, будь то с новым, прошедшим или еще неизвестным будущим. Речь идет о знании, которым субъект обладает лишь как *конечное целое*, поскольку он и различает новое, и различается им, воспринимает его как печать своего иного и приспосабливается к присутствию в своем ином. В самом деле, раз уж субъект вообще способен обладать памятью, он вынужден отстаивать собственную автономию не в чистом размежевании со своим объектом, то есть со своим *иным* (неясным и неотчетливым, телесным, чувственным, пассивным, лишенным силы и живости), но, наоборот, *в своем ином*, в превращениях времени, в чувственности и аффектах, мыслимых исключительно как *соизмерение* существенно *различного, разнородного*.

Сказанным, по-видимому, объясняется тот немаловажный факт, что память почти не выходит на передний план, обсуждается по случаю в письмах (Декарт), в добавлениях ко второму изданию (Локк), всплывает в полемике с другим философом (Лейбниц), не входит в список основных способностей познания (Юм), но неизменно напоминает о себе в ситуации внутренней неразрешимости, парадоксальности установленной системы мысли. Мыслящая субстанция Декарта, как и пассивность чувственных идей Локка, не предоставляют места *единичному* субъекту знания, лишая той самой очевидности, из которой, казалось бы, эти концепции произрастают. Юм, принимая в целом послышки Локка, изначально формулирует ситуацию познания как парадокс умозаключения о причинности, незаконного для разума, но необходимого для практической деятельности. Но, как мы полагаем, память и есть практический парадокс, а потому обращение к суждениям памяти, хотя бы они и не были окончательным решением концептуального затруднения, дает право видеть в парадоксе не ошибку и случайность, а необходимость, определяющую логику самого мышления.

Суждения знания устанавливают определяющий принцип, общее основание, охватывающее единой формой познания или бытия многообразие вещей. Суждения памяти лишены такого основания, однако ими фиксируется различие,

которое может уходить дальше любого основания, раскалывать единство принципа, представляя подобное иным, в точности таким же, но при этом новым, уже прошлым или еще только будущим. Таким образом, само единство основания оказывается тем принципом, которое улавливает предшествующее ему различие. Мы говорили во *Введении*, что любой принцип, различающий истину и ложь, может быть представлен как суждение, из которого при одних условиях следует истина, а при иных – ложь. Эта странная особенность мышления полагать принципы, ведущие к собственной противоположности, не лишает их ценности, потому что, определяя меру знания, эти принципы позволяют до известной степени примириться и с тем, для чего эта мера неприменима, – с несоизмеримым. Подобными несоизмеримостями как раз и предстают мышление и протяженность у Декарта, пассивность чувств и продуктивность рефлексии у Локка, единичность монады и виртуальная бесконечность ее знания у Лейбница, впечатления настоящего и необходимость заключения о будущем у Юма.

Признавая *соотнесенность несоизмеримого*, то есть разнородного, лишеного единого основания, суждения памяти устанавливают тем самым парадоксальную меру присутствия, которая остается мерой самой себя, мерой собственной единичности не иначе, как в своем *ином*, во всеобщности мышления и множественности материи. Различая себя, эта мера позволяет тем самым говорить о своем ином, выступая не только в качестве *единичного субъекта* знания (как индивидуальная душа у Декарта или сознание «я» у Локка и Лейбница), но и в качестве собственно *знания*, то есть *полагания* того, что подобная мера вообще возможна, что несоизмеримое может быть приведено к *встрече*, что *одно* может стать *продолжением своего иного*, не подчиняя его себе и не растворяясь в нем бесследно.

### 2.5.2. Последовательность

Попытка представить память в качестве формы знания, очевидно, разбивается о неприступные стены, возведенные кантовской критикой. Если предшествующая философия отводит памяти далеко не первую, но все же заметную роль, то Кант

вовсе вычеркивает ее из списка познавательных способностей. В «Критике чистого разума» лишь бегло говорится о репродуктивном воображении, причем из «Антропологии» мы узнаём, что эту способность нужно отличать от памяти; что же касается данного «Антропологии» определения памяти, то оно выглядит достаточно противоречивым. Очевидно, что в отличие от категорий рассудка, а также чистых форм созерцания, память представляется способностью сугубо эмпирической, хотя, противопоставляя ее репродуктивному воображению, Кант говорит о присущей памяти *свободе* обращаться к тому или иному событию либо предмету, а также о верности припоминания, которой не должна быть препятствием игра воображения. Однако и свобода, и верность припоминания в конечном итоге определены тем, что память осуществляет себя во времени<sup>393</sup>, а поскольку время – это форма внутреннего чувства, продукт способности воображения, стоит заключить, что свобода в отношении репродуктивного (чисто эмпирического) воображения нисколько не наделяет память самостоятельностью, оставляя ее целиком в тени трансцендентальной способности воображения.

Можно сказать, что память запирается Кантом в промежутке между эмпирическим и трансцендентальным, на той самой границе, которую устанавливает критика, дабы избежать антиномий догматической философии, и поскольку место памяти – это место парадоксов знания, то Кант действует вполне последовательно, лишая память права голоса и ссылая всю ее проблематику в область антропологии. Единственное, что сигнализирует о памяти, утраченной трансцендентальным субъектом, – сама форма времени, *последовательность* представлений, известная Лейбницу как форма памяти у монад-душ. В качестве формы созерцания время разделено в себе, поскольку является и результатом *действия рассудка*, и объектом этого действия, *пассивностью внутреннего чувства*; именно потому Кант отделяет названную форму от суждений рассудка и, конечно, даже не думает о возможности суждений памяти. Поскольку время определяется как форма внутреннего чувства и, более того, как форма действия

<sup>393</sup> Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 205.

рассудка на внутреннее чувство<sup>394</sup>, подлинная значимость этой формы состоит именно в том, что в ней сходятся два основных ствола познания, чувственность и рассудок, задавая основу, на которую наносится рисунок всех прочих, не только апостериорных, но и априорных знаний. Исключение составляет лишь знание трансцендентального «Я», которое утверждается в чистом акте апперцепции «Я мыслю» и потому никоим образом не зависит от чувственности<sup>395</sup>. Но здесь как раз и обнаруживается существенная трудность, состоящая в том, что помимо чистого знания у нас есть еще и совершенно другое знание самих себя, основанное на представлении себя как объекта, и такое представление дается нам в форме внутреннего чувства, то есть в форме времени<sup>396</sup>. По Канту, у нас нет ответа на вопрос, как два различных «Я», действующее и ощущающее, могут признаваться одним и тем же или, иными словами, как определяющее *действие* рассудка может быть формой *явления*, единой и вместе с тем многообразной; именно в этом и состоит *парадокс внутреннего чувства*<sup>397</sup>.

Поскольку под знанием самих себя мы понимаем как действие, так и представление себя в качестве объекта этого действия, то мы допускаем, что действие не только схватывает и определяет некий объект, но и само оказывается уловлено объектом, запутывается в паутине отношений последовательности и сосуществования, и если это так, то мы можем обратить неразрешимый вопрос о внутреннем чувстве и спросить уже не о том, как можем узнать тождество в различии, единство двух ипостасей «Я», а, наоборот, как возможно распадение единого действия в множественность явлений, и еще – не сохраняет ли форма внутреннего чувства, то есть время, всего лишь *память* того распада, границей которого она является; не обнаруживает ли она всего лишь присущее всякому *действию* субъекта начало рецептивности, *страдания*? Возможно, этот вопрос не имел бы особого значения, если бы Кант показал, как именно рассудок

<sup>394</sup> Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. С. 140.

<sup>395</sup> Там же. С. 129.

<sup>396</sup> Там же. С. 75.

<sup>397</sup> Там же. С. 141.

мог осуществиться в форме времени, то есть *как нам опознать в последовательности представлений форму действия рассудка*, а не прирожденный порядок восприятия, инстинкт или же случайность привычки.

Временную последовательность составляют моменты «раньше» и «позже», и если при содержательной интерпретации потока ощущений «раньше» будет происходить то, что сможет восприниматься без всякого «позже», то отношение «раньше» и «позже» в качестве *формы* созерцания требует их полной взаимоопределенности, которое, как и утверждает Кант, не может вытекать из данностей опыта. Именно в такой форме и должно воплотиться действие рассудка, причем последовательность действия и претерпевания не может составить искомую связку «раньше» и «позже», ведь в этом случае мы бы заранее предполагали то, что еще только пытаемся обосновать. Итак, если для создания формы времени необходимо воздействие рассудка на внутреннее чувство, то либо различие «до» и «после» определяется в самой природе этого действия, либо его определяет сам момент превращения ноуменального акта в форму явления как своего рода растраты чистого действия в явлении.

Кант исключает возможность временного разделения чистого акта: поскольку время – способ существования мира явлений, трансцендентальное основание знания должно мыслиться вне времени. Это значит, что в промежутке между действием, свободным от временного порядка, и претерпеванием, схваченным отношением «раньше» и «позже», нет никакой иной возможности для определения формы времени, кроме *превращения* самого действия в *претерпевание*, то есть разделения действия единого в самом себе в действие, которое есть также и страдание. В различии «раньше» и «позже» одно не мыслится без другого, но никогда не сосуществует с другим на равных основаниях: когда есть одно, другого уже или еще нет; одно здесь устанавливает границу другого, присутствуя лишь в качестве самой *границы* возникновения или изменения, исчезновения или возвращения. Поскольку действие рассудка не содержит подобного различия, приходится признать, что возникающая в ощущении форма времени выражает не только определенность чувственности

действием, но и *обратную* определенность действия страданием. Речь идет о разделении акта в самом себе, о своеобразном *предоставлении места* и данностям ощущения, и новым актам, очерчивающим границу каждого актуального момента. В этом специфическом *акте потери*, предшествующем действительности восприятия, как раз и находит себе основание синтез времени, а вместе с тем и тот синтез субъекта, в котором могли бы объединиться два различных «Я» кантовского парадокса.

В кантовских терминах подобный акт растраты можно было бы назвать ослеплением рассудка. В самом деле, воображение и рассудок определяются как разные проявления одной и той же спонтанности разума<sup>398</sup>, но если рассудок мыслит и видит, то воображение, напротив, предстает слепой способностью<sup>399</sup>, которая не определяет многообразие ощущений, но скорее одержима и ослеплена чувственностью. Воображение не способно видеть то, что оно само предоставляет рассудку в качестве видимого образа, а потому и рассудок не в состоянии за этой слепотой воображения разглядеть ничего, кроме собственного единства, чистой апперцепции «Я». Вот почему Кант не может просто признать парадокс внутреннего чувства и отодвинуть его в сторону вместе с другими неразрешимыми для разума вопросами, ведь обратной стороной парадокса оказывается вопрос о существовании внешнего мира, а значит – и вопрос о том, может ли форма внутреннего чувства быть способом представления этого существования. Поскольку Кант дает на этот вопрос положительный ответ, он признаёт тем самым, что форма времени есть также и некое *суждение о границе субъекта*, не прямое и не слепое, а отраженное (рефлексивное в смысле Декарта) видение субъектом самого себя через посредство своего иного, а именно внешнего мира, что, собственно, и составляет предмет суждений памяти.

Дабы доказать реальность вещей вне нас, полагает Кант, достаточно выявить тот факт, что *форма данности* таковых вещей, то есть *пространство*, выступает необходимой предпосылкой времени. Пространство, как и время, – априорная

---

<sup>398</sup> Там же. С. 147.

<sup>399</sup> Там же. С. 108.



форма явлений, и его существенное отличие определяется тем, что это форма *внешних* чувств, тех самых, что задают границу субъекта. Если временная последовательность определяется воздействием рассудка на внутреннее чувство и потому поток сменяющих друг друга событий вполне может оказаться простой игрой воображения, то *внешнее сосуществование* пространственных объектов с очевидностью являет то, что действие рассудка здесь не господствует, а всего лишь сочетается с воздействием вещей извне. Впрочем, сама по себе форма сосуществования еще не является достаточным свидетельством, ведь, будучи априорной, она целиком пребывает на стороне субъекта, и поэтому проводит границу с внешним, которое вполне может быть чисто мыслимым, а отнюдь не реальным внешним. Во всяком случае, Кант в «Критике чистого разума» и в тематически связанных с ней черновых заметках, решающим считает аргумент, основанный не на *отношении частей* пространства или времени, а на *природе* самой формы созерцания, а точнее на вопросе *осознания* этой формы<sup>400</sup>.

Во времени представления сменяют друг друга, однако созерцание этой смены еще не является *сознанием последовательности* как *формы*, а именно как *устойчивого* и *необходимого* порядка явлений. Действительно, мы можем отличать новое от предшествующего, реагировать на определенный стимул по мере его появления, даже улавливать некий ритм явлений без того, чтобы понимать смену явлений как общую для них форму существования. Иными словами, форме времени должно сопутствовать некое *дополнительное созерцание*, или сознание, самой этой формы, а поскольку речь идет о форме чувственности, Кант не считает возможным подменить это чувственное (представляющее) сознание сознанием рассудочным, то есть действующим (и поэтому не представляющим)<sup>401</sup>. В таком *постоянстве* формы времени, не принадлежащем ни рассудку, ни внутреннему чувству, Кант и находит в качестве его предпосылки пространство как форму воздействия на чувственность не зависящей от субъекта *реальности мира*. «Мы нуждаемся в пространстве для того, чтобы

<sup>400</sup> Там же. С. 223; Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 652.

<sup>401</sup> Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 654.

конструировать время, и, таким образом, определяем последнее посредством первого. Пространство, которое представляет внешнее, предшествует, таким образом, возможности временного определения»<sup>402</sup>. То же стоит сказать и о постоянстве «Я», поскольку речь идет не о единстве апперцепции, а о понимании того, что мы «*для самих себя являемся прежде всего предметом внешнего чувства, ибо иначе мы не могли бы воспринимать нашего места в мире и созерцать себя в отношении с другими предметами*»<sup>403</sup>.

Итак, пространство предстает первичным *a priori* в том смысле, что оно устанавливает наше отношение к вещам еще до того, как содержание опыта будет подчинено временной форме внутреннего чувства и станет предметом суждений рассудка. Пространство – чистое *предшествование*, по отношению к которому время всегда запаздывает; чистая внешность границы, благодаря которой все воспринимаемое в пространстве предстает в форме внешних отношений; наконец, это та чистая форма и необходимость восприятия, по отношению к которой само время уже является не просто формой, а способом «схватывания», то есть сознания и суждения о том, что существует вне нас и определяет наше место среди вещей в качестве «мирового существа»<sup>404</sup>. Пространственные отношения могут быть выражены разнообразными суждениями о том, что находится ближе или дальше, справа или слева, выше или ниже, однако подобные формы сосуществования неизбежно вписаны для нас в порядок перечисления, последовательность обращения внимания, выделения отправных точек, иными словами, все они необходимым образом опосредованы сознанием времени. И чтобы в подобном опосредовании пространственные суждения не утрачивали свой объект и не лишались значения, они должны поддерживаться формой чисто внешнего отношения, отсылать к тому, что всегда предшествует субъекту, потому что предшествует самому времени.

---

<sup>402</sup> Там же. С. 652.

<sup>403</sup> Там же. С. 655.

<sup>404</sup> Там же. С. 657-8.

Форма внешнего чувства, как и признание реальности *вещей в себе*, предстают настоящим парадоксом для кантовской мысли, поскольку одним движением проводят границу применения разума и принуждают выходить за эту границу. Парадоксы внешнего и внутреннего чувства Кант не столько пытается разрешить, сколько – проиллюстрировать *возможность* разрешения этого парадокса. Мы не можем, пишет Кант, представить само по себе время, но можем провести прямую линию и затем, когда отвлечемся от пространства и обратим внимание на действие, подчиняющее себе многообразие ощущений, получим понятие последовательности; точно так же мы ухватываем в чувственном представлении самого себя как объекта чистую апперцепцию «Я»<sup>405</sup>. Чтобы признать существование внешнего мира, как мы видели, Кант также обращает нас к пространству, но уже не в форме представления, а в форме *действия* внешнего мира, которым поддерживается постоянство временной формы. Общее у этих двух апелляций к пространству то, что время каждый раз утрачивает свою определенность в качестве *формы созерцания* и предстает, скорее, как *суждение*: с одной стороны, суждения о пространстве и реальном мире, с другой стороны, суждением о рассудке и его действии.

Пространство, всегда внешнее, всегда опережающее наши усилия схватить и удержать многообразие явлений в форме временной последовательности, намечает схему отношений познавательных способностей, которая впоследствии будет представлена Кантом в виде рефлектирующих суждений. В рефлексии, полагает Кант, мы движемся не от единства рассудка к единичным данным, которые определяются нами посредством категорий, а, наоборот, побуждаемые ощущением, посредством своего рода «внутренней каузальности» чувства<sup>406</sup>, мы ищем взаимосвязь единичного, как если бы такая связь действительно собирала вещи в единство природы, подражая тем самым единству разума<sup>407</sup>. У разума нет объективного критерия, чтобы обосновать выбор того или иного способа

<sup>405</sup> Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. С. 142.

<sup>406</sup> Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. С. 59.

<sup>407</sup> Там же. С. 34.

суждения о единстве опыта, но на выручку приходит субъективный критерий удовольствия от игры познавательных способностей, позволяющий осуществить субъективный синтез в форме суждений вкуса о прекрасном и возвышенном, а также гипотетических суждений о внутренней целесообразности природы и ее творений. Общность схемы становится очевидной в случае суждений о возвышенном: усилие, которым мы пытаемся в форме времени ухватить тотальность пространства, превращается здесь в усилие воображения, когда перед лицом безмерного пространства или безудержной мощи природы, оно совершенно исчерпывает себя, пытаясь охватить объект в едином представлении. Несоизмеримость образа и объекта разрешается при помощи разума, примиряющего с конечностью воображения и в целом с нашей чувственной природой тем, что открывает перспективу морального предназначения. Такое подкрепление со стороны разума не прибавляет ничего к познанию мира, и в этом состоит фундаментальное отличие рефлектирующих суждений от форм пространства и времени. Субъективная мера, найденная в способности желания, в чувстве удовольствия и неудовольствия может свидетельствовать лишь о самом человеке, тогда как время, поскольку оно продолжает привязывать нас в каждом восприятии и действии к открытому пространству внешнего мира, должно, очевидно, определяться совершенно иной мерой, соотносящей человека и реальность воздействующих на него вещей. В этом своем качестве суждение о временной последовательности оказывается в полной мере определяющим, каким бы значительным не казалось его сходство с рефлектирующими суждениями. Иное дело, что *основанием определения* здесь выступает не рассудок, не единство апперцепции, а нечто совсем иное – общая граница субъекта и мира, обозначаемая Кантом как форма пространства.

Простая очевидность последовательности как формы созерцания состоит в том, что в опыте на место одного непрерывно приходит нечто новое, но существенным при этом является не само по себе вытеснение одного другим, которое может и не происходить. Существенным для определения *формы* последовательности является то, что как более позднее, так и предшествующее получают в этом

порядке своего появления новую определенность. Как же новое может быть определено тем, чего уже нет? Как оно в свою очередь может пытаться придать дополнительную определенность тому, чего уже нет? Очевидно, в этой парадоксальной игре определенности выявляет себя нечто, что присутствует неизменно, хотя и узнается только через форму последовательности. Именно так и рассуждает Кант, когда настаивает, что условием устойчивости временной формы является пространство. Однако пространство – всего лишь форма внешнего чувства, чистая граница с иным, о которой единственным содержательным свидетельством в свою очередь является форма времени, форма соотнесения нового и бывшего, внешнего и внутреннего, то есть то самое суждение, которое докантовской философии известно как суждение памяти<sup>408</sup>.

Суждения памяти – это, прежде всего, суждения о временном порядке, о его единстве или различии образующих его моментов, однако на примере кантовских размышлений мы могли убедиться, насколько тесно сплетены эти суждения с формой пространства. Мы знаем, что устройство и работа памяти традиционно поясняются фигурами внутренней архитектуры, пещерами и дворцами памяти, лабиринтами следов, закоулками и подвалами, складами и хранилищами памяти. Иногда именно пространственные образы и принимают за истину суждений о памяти и суждений самой памяти, хотя тем самым мы уже утрачиваем понимание собственной значимости этих суждений, то есть *знания*, которым располагает сама память. Кантовский анализ позволяет понять, что форма времени может быть суждением памяти лишь тогда, когда пространство выступает его условием, и при этом пространство остается лишь границей

---

<sup>408</sup> Таким образом, суждение о последовательности связывает вместе известные нам суждения о новизне, о тождестве и внутренней каузальности. Без нового невозможно запоминание прошлого, однако само новое определяется *всем* предшествующим прошлым, то есть оно не только должно отличать прошлое в целом, но и размечать в этом целом определенный порядок. Мы видели, что Юм находит существенную трудность в сознании личного тождества, состоящую в том, что невозможно помнить все моменты прошлого, которое мы привычно считаем *своим* прошлым. В этом случае последовательность дополняет суждение тождества, предлагая определенный порядок преемственности сознания «я» без выделения, но и без отбрасывания моментов, о которых у нас не осталось никаких воспоминаний. Так же и в случае суждения о будущем у Юма мы получаем дополнительную опору в форме последовательности, поскольку сама мысль о будущем лишена какой-либо иной содержательности кроме чисто формального представления о том, что будущее – это время, которое следует за настоящим.

субъекта, которая обретает свою определенность в суждениях памяти. Такое соединение разнородного, пространственных образов и временных суждений, как раз и есть память как необходимая форма знания, *конечная мера души*, определяющая способ быть в мире, растрчивая и обретая себя в его внешней реальности.

## 2.6. Логика самосознания

### 2.6.1. Привычка

Признание за памятью особого знания с присущим ему способом определения предмета не просто добавляет новый момент (суждение памяти) к уже известным со времен античности способам анализа памяти; оно также изменяет взгляд на вполне традиционные вопросы, связанные с памятью, такие, прежде всего, как привычка, воспоминание и, наконец, язык, сцепляющий в единый узел идеальное и телесное, размечающий и считывающий внутреннее и внешнее пространство памяти. Эти изменения находят отражение в гегелевской «Философии духа», в которой дается систематический анализ памяти, ее роли в самопознании и самополагании духа, и которую можно считать окончательным итогом новоевропейской философии памяти. Мы начнем с привычки и покажем как привычка развивается в форму самосознания, чтобы предстать в качестве воспоминания, и как затем воспоминание и воображение подготавливают принципиально новый уровень осуществления духа – язык.

Декарт называл привычками души ее добродетели, а также наслаждение, испытываемое душой, следующей путем добродетели<sup>409</sup>. Дабы оставаться добродетельной, душа должна сохранять верность себе во множестве обстоятельств, которые так плотно вплетаются в ткань существования, что становятся одновременно и причиной и следствием мыслей и движений души и тела. Соединение души и тела в одном существе предполагает область максимального уподобления, взаимоотражения одного и другого, и именно этим подобием тела в душе и предстает привычка, так же как подобием разума в теле являются механизмы телесной памяти<sup>410</sup>. Привычка – добродетель души, потому что она делает возможным целомудренное присутствие души в многообразных отправлениях тела, но, кроме того, она позволяет принимать во внимание и само

<sup>409</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 552, 562

<sup>410</sup> Об этом взаимном уподоблении души и тела в формах телесной и интеллектуальной памяти уже шла речь в части, посвященной Декарту.

тело, существующее в согласии с собственной природой, видеть правильность и отлаженность телесных механизмов, без которых земное существование было бы невыносимо, а то и попросту невозможно. Иными словами, привычка не только наделяется позитивным смыслом (здесь нет и намека на ее осуждение в духе жалоб Августина на «привычки плоти»), но и позволяет, если не разрешить, то все же примириться с дуализмом души и тела.

Если Декарт отличает привычки души от телесной памяти, то Юм почти буквально воспроизводит декартовские рассуждения о телесной памяти для объяснения действия привычки. За простой очевидностью «акта ума», каковым предстает для нас привычность суждений, Юм угадывает работу мозга, по каналам которого несутся потоки жизненных духов, а повторение впечатлений делает движение по одним каналам более свободным и быстрым, чем по другим. Немаловажно, что, подобно Декарту, Юм видит в привычке способ примирения с парадоксом, лежащим в основе его собственной философии, только это не парадокс соединения души и тела в одном существе, а проблема причинно-следственных суждений. Таким образом, и у Декарта, и у Юма, привычка действует там, где разум не находит опоры для истинного суждения, при этом сама она есть подобие знания и суждения: размечая границу мышления и механики тела, привычка обнаруживает меру действия души, простую единичность души, которая в каждом действии и в каждом выборе сохраняется как знание самой себя, как способ установления связи разрозненных элементов внутреннего и внешнего опыта.

Именно эту особенность привычки берет за основу Гегель, когда обращается к ней в третьем томе «Энциклопедии философских наук». Движение истины, начатое в Науке Логики, прошедшее путь самоотчуждения в Природе ради обретения себя в качестве Духа, приводит к опасной черте, на которой противоречие чувственной единичности тела и абстрактной всеобщности души угрожает перерасти в неразрешимый конфликт духа с самим собой, в болезненное и бессильное чувство себя в стихии умопомешательства, поскольку пробуждение духа оборачивается безумием человека как природного существа. В



«Антропологии» (первой части раздела «Субъективный дух») Гегель берется представить способ превращения этого тлеющего безумия в конкретность действительной души, переступившей собственную пассивность, рабскую зависимость от тела и единичности чувственного. Подобный переход от чувствующей души к действующей, «преодоление существующего в помешательстве внутреннего противоречия духа, посредством снятия полной разорванности нашей самости» и есть, собственно, привычка<sup>411</sup>. Именно в привычке чувство и действие, пассивность и спонтанность образуют совершенно новое единство, благодаря которому «привычка есть механизм чувства самого себя, подобно тому как память есть механизм интеллигенции»<sup>412</sup>.

Абстрактное единство души в привычке еще бессознательно, оно представляет собой всеобщность, осуществленную в теле в качестве внешнего соединения единичностей телесного опыта в самом их явлении, без выделения «Я», без сознания тела как субъекта собственных ощущений и действий. Такое абстрактное бытие души Гегель противопоставляет кантовским формам созерцания и рассудка, аргументируя это тем, что прежде, чем мы научимся выделять нечто пространственное и нечто временное, мы должны уже обрести привычку к восприятию, к координации разных ощущений, связыванию восприятий и действий<sup>413</sup>. Как и чистое бытие в начале «Науки логики», пустая всеобщность души в привычке задает лишь начало становления и вхождения духа в обладание собой; дух здесь есть «совершенно чистое бессознательное созерцание, но в то же время и основа сознания»; он еще растворен в телесности, однако его бытие уже «сняло в себе телесность, субъективной субстанцией которой оно является и которая составляет для него предел»<sup>414</sup>. Предположенное таким образом бытие привычки оказывается бытием чистого предшествования, чистого прошлого духа, из которого он только и может вырваться в собственное настоящее и будущее. Это внутреннее прошлое определяет связь,

<sup>411</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: «Мысль», 1977. С. 206.

<sup>412</sup> Там же. С. 202.

<sup>413</sup> Там же. С. 294.

<sup>414</sup> Там же. С. 201.

устанавливаемую привычкой, необходимость природы, которая предшествует духу, но также и полагается им:

привычка справедливо была названа второй природой: *природой* – ибо она есть непосредственное бытие души; *второй* – ибо она есть *положенная* душой непосредственность; она входит в телесность и проникает насквозь телесность, присущую определениям чувства как таковым, а определенностям представления и воли, поскольку они воплощены в теле<sup>415</sup>.  
(Курсив автора).

В привычке дух все еще привязан к единичным содержаниям ощущения, но, связывая одну единичность с другой, он отрицает каждую из них в отдельности, снимая их внешнюю определенность в определенности собственного восприятия и действия, так что существенно здесь уже не подчинение, хотя еще и не свобода, а лишь сам процесс освобождения<sup>416</sup>. В этом движении от единичного к единичному, подчиняющем многообразие чувственного пустой всеобщности формы, можно найти достаточно точное соответствие кантовскому понятию рефлектирующей способности суждения<sup>417</sup>, но, в отличие от суждений вкуса, привычка не сводится к простой игре познавательных способностей. У Канта игра задана тем, что нечто неизвестное, общее начало познания и действительности, обнаруживает себя не как принцип, лежащий в основании, а как итог, спонтанно возникающее целое в полной взаимосвязанности его частей. У Гегеля, напротив, подобная *игра* лежит в *основе* всей диалектики духа, ведущей от чистой негативности, предположенности совершенно пустого принципа, к самопознанию духа, причем изначальность этого принципа доказывается именно тем, он выявляется как истина завершения, как цель всей истории духа. Кантовской игре удовольствия Гегель противопоставляет рискованную игру потери и обретения духом себя в своем ином, и именно привычка становится первой отметкой

<sup>415</sup> Там же. С. 202.

<sup>416</sup> Там же. Этот процесс освобождения впервые намечает собственный путь становления духа, присутствуя затем в самых разных формах его самоутверждения, например в «привычке воли стоять прямо», в привычке зрения сопрягать «в едином акте множество определений ощущения, сознания, созерцания, рассудка и т.д.», наконец, в непосредственности мышления, потому что «только благодаря привычке я *существую* как мыслящее существо для себя» (курсив автора). Там же. С. 204.

<sup>417</sup> Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. С. 34. Как мы знаем, Юм так же видит в привычке некое суждение, причем не столько познавательное суждение в обычном смысле, сколько некую практическую уловку, своего рода игру ума, наделяющую нас верой и подобием знания там, где подлинное знание недоступно.

установленного равновесия потери и обретения, возможностью как утверждения себя в существовании, так и полной растраты в нем.

Привычка формируется повторением, отрицающим собственную определенность единичного и сохраняющим ее лишь в качестве момента некоего нового состояния; так, отрицание непосредственности ощущения дает нам закаленность в отношении тела и невзгод, равнодушие в отношении желаний и наслаждений, наконец, ловкость как умение подчинять свое тело субъективным целям<sup>418</sup>. Впрочем, само по себе повторение не составляет содержания привычки. Позволяя вложить действие в материю чувств, привычка преобразует эту материю в предмет знания, вот почему мы сохраняем способность заметить отклонение в цепочке привычных действий, отследить возникший сбой, вернуться к месту отклонения, чтобы попытаться найти его причину. Привычка не сводится к повторению, но в ней живет опасность подчинения чистой негативности, полной подмены субъекта действия абстрактным автоматизмом повторения. Так, старость живет одной лишь привычкой и воспоминаниями, отделяя себя от жизни мертвым прошлым, повторением одного и того же<sup>419</sup>, и даже саму смерть можно определить как привычку к жизни<sup>420</sup>. И все же равновесие потери и обретения в привычке нарушаться скорее в сторону жизни, а не смерти, поскольку привычка – не застывшая и окаменевшая форма прошлого, а, прежде всего, *форма знания*, необходимый момент в самом движении познания. Повторение ведет дух к пониманию еще совершенно абстрактной всеобщности, но сам этот *переход* от единичного к всеобщему становится *предметом* знания по мере того, как в единичности внешних явлений, например, в тех или иных изменениях внешности человека, в его лице и его жестах, мы по привычке начинаем различать *знаки* присутствия субстанциальной всеобщности, знаки движений души, ее состояний и склонностей<sup>421</sup>. Сколь бы произвольным и ненадежным ни казалось это знание, трудно переоценить его ценность, поскольку оно впервые открывает саму

---

<sup>418</sup> Гегель. Цит. изд. С. 203.

<sup>419</sup> Там же. С. 91.

<sup>420</sup> Там же. С. 204.

<sup>421</sup> Там же. С. 212.

*возможность значения* как способ присутствия одного в другом – духа в материи, всеобщего в единичном, внешней определенности в определенности внутренней.

### 2.6.2. Представление

Привычка предстает чем-то вроде не осознающего себя сознания природного человека, однако «развитая в сфере духовного как такового и проявившая свою деятельность» привычка *есть* «воспоминание и память»<sup>422</sup>. Механизм привычки в своей основе тот же, что и у памяти, но при этом их разделяет и различает то, что сам Гегель признает наиболее существенным – *развитие* духа и проявление им своей *деятельности*. Припоминание и память рассматриваются в третьей части раздела «Субъективный дух» под названием «Психология», и отделяет их от анализа привычки из первой части того же раздела диалектика явления духа – *феноменология*. Уже в привычке мы находим определенную предпосылку для развития сознания, но только пробуждение и раскрытие сознания в феноменологии позволяет перейти к воспоминанию и памяти как развитой привычке и сознательной деятельности. Если традиционная психология выделяет множество душевных сил, или психических способностей, из которых, будто из отдельных элементов, душа собирается в подобие вещи или агрегата, то для Гегеля каждая такая сила – только момент, или ступень, в развитии духа и познании им себя<sup>423</sup>; это значит, что воспоминание и память действительно представляют собой развитую привычку, но именно поэтому они есть также и некое новое знание духом самого себя; в них хранится знание того, что стало главным свершением и смыслом феноменологии, что, собственно, состоялось в промежутке между привычкой и памятью в форме *сознания* и *самосознания* духа.

Во Введении, набрасывая общий контур движения духа, Гегель противопоставляет *психологию* предшествующему ей этапу *феноменологии* тем, что в первой дух «относится только к самому себе» и «имеет дело только со

---

<sup>422</sup> Там же. С. 204.

<sup>423</sup> Там же. С. 264.

своими собственными определениями, постигает свое собственное понятие»<sup>424</sup>, тогда как во второй идеальное тождество «Я» определяется лишь в качестве противоположности к своему другому, обусловлено другим, из которого оно происходит, «только *является*, только стоит в отношении к действительности, не есть еще *действительный дух*»<sup>425</sup> (курсив автора). В психологии мы узнаём, что воспоминание и память есть способ присвоения духом внешних содержаний в качестве содержания и знания его самого, и все отличие от подобного присвоения внешних содержаний в привычке заключается в совершенно новом понятии *себя* и своего *другого*, возникающем в феноменологии еще до пробуждения памяти, но, как мы увидим дальше, уже не без помощи воспоминания. Негативность духа, которая ведет его путем становления, развития и познания, открывается в воспоминании и памяти как *другой*, который не может быть снят и полностью присвоен, как и не может быть отторгнут и отделен, поскольку вся история духа и есть возвращение к себе через посредство этого другого, через познание себя в этом ином и иного в самом себе.

В «Психологии» припоминание возникает как момент теоретического духа в первой части главы о *представлении* (во второй и третьей частях речь идет, соответственно, о воображении и памяти), связующим звеном между *созерцанием* и *мышлением*. В моментах созерцания, а именно в чувствовании, внимании и собственно созерцании, дух проходит путь от растворения в предмете до присвоения его, причем уже действие внимания приобретает «характер воспоминания», поскольку требует некоторой подготовки и тренировки, умения следовать внешним взаимосвязям предметов и отвлекаться от спонтанных внутренних побуждений<sup>426</sup>; созерцание же в целом, в отличие от ощущения, стремится не к схватыванию чувственных единичностей, а к удержанию их связи в полноте опосредования<sup>427</sup>. Таким образом, созерцание дает нам знание, но не может показать, как осуществляется пробуждение и развитие в этом знании духа,

---

<sup>424</sup> Там же. С. 42.

<sup>425</sup> Там же. С. 41.

<sup>426</sup> Там же. С. 271.

<sup>427</sup> Там же. С. 277.

что станет возможным лишь на следующем этапе, на ступени представления. Переход к этому этапу подготовлен созерцанием, поскольку в нем субстанциальная всеобщность духа уже воплотилась в форме *предметной связи*, но теперь необходимо присвоить себе *само созерцание*, пропитать его собой, *вспомнить себя* в нем, чтобы стать в нем наличным и свободным для себя<sup>428</sup>. Воспоминание открывает собой этап представления, потому что производит его на свет; более того, оно дает начало представлению, потому что и есть то самое *движение*, которым дух приходит к пониманию и знанию самого себя как прошедшего, но сохраненного, отчужденного, но возвращенного, как иного себе настоящему, но как часть себя будущего. Вся глубина этого преобразования духа, присвоения им себя, полагает Гегель, уже выражается в языке, когда мы говорим: я это видел (*ich habe Dies gesehen*):

Употребленное в прошедшем совершенном слово «иметь» (*haben*), прямо указывает на настоящее; то, что я видел, есть нечто, что я не только *имел*, но и *продолжаю иметь*, следовательно, нечто наличествующее во мне в настоящее время. В этом употреблении слова *иметь* (*haben*) можно усмотреть *всеобщее обозначение* внутреннего характера современного духа, который обращает свое внимание не только на то, что прошедшее, взятое в своей непосредственности, прошло, но также и на то, что оно еще сохраняется в духе<sup>429</sup>. (Курсив автора).

Припоминание (*Erinnerung*) открывает дух познанию себя, делая предметом его прошлое, то, чем он обладает как своим внутренним содержанием и силой. Разумеется, это все еще абстрактнейшая ступень интеллигенции, поскольку речь идет о воспроизведении прошлых созерцаний, произвольном, но уже независимом от внешних чувств, а потому в принципе свободном. В припоминании содержание лишается облика чувственной единичности, являясь не как вещь, а как образ, вне связи со случайностью своего положения в пространстве и времени, в полном подчинении произвольности «Я»:

в созерцании время становится для нас *коротким*, когда мы созерцаем *многое*, и, напротив, *долгим*, когда недостаток данного материала побуждает нас к рассмотрению нашей

---

<sup>428</sup> Там же. С. 279.

<sup>429</sup> Там же. С. 280.

бессодержательной субъективности; наоборот, в *представлении* те промежутки времени, в которые мы были многообразно заняты, кажутся нам *долгими*, тогда как те, напротив, когда мы были *мало* заняты, кажутся нам *короткими*. Здесь, в *припоминании*, мы постигаем нашу субъективность, наш *внутренний* мир и определяем меру времени сообразно тому *интересу*, который оно для нас имело<sup>430</sup>. (Курсив автора).

Образ припоминания обращает нас к тому, что лежит в его основе, внутреннему измерению интеллигенции, «бессознательному тайнику», где образы хранятся не в порядке мест или фибр мозга, а в чистой, уже без-образной, различенности духа, в свободе его отношения к самому себе как своему иному<sup>431</sup>. Эта сила интеллигенции, «имеющая возможность овнешнить свою собственность», «этот синтез внутреннего образа с ушедшим внутрь наличным бытием и есть в собственном смысле слова *представление*, поскольку внутренняя сторона образа имеет назначение быть *поставленной* перед интеллигенцией, чтобы и в ней получить свое наличное бытие»<sup>432</sup> (курсив автора). Таким образом, Erinnerung как присвоение внешнего содержания в качестве внутреннего момента духа, оказывается также и полной своей противоположностью, а именно, превращением внутреннего во внешнее, в пред-ставленное, выделенное духом из самого себя. Этот нерастворимый и неснимаемый осколок внешнего остается не только в представлении, но и в мышлении, и причина его – в припоминании, в воспроизведении прошлого, всегда проходящего, но не прошедшего и не завершенного.

Гегель определяет припоминание как воспроизведение<sup>433</sup>, что же касается *сохранения* содержания, то его можно было считать неким неотъемлемым свойством духа в целом, присутствием при себе в каждом из пройденных моментов, снятием конечных форм ради превращения их в начальную точку новых шагов развития. Сознательное припоминание в таком случае будет полагаться на сохранение, но все дело в том, что припоминание появляется лишь

---

<sup>430</sup> Там же. С. 283.

<sup>431</sup> Там же. С. 284.

<sup>432</sup> Там же. С. 285.

<sup>433</sup> Там же. С. 281.

тогда, когда воспроизведение прошлого возвращает также и *различие* сознания и его предмета, непосредственного созерцания и того, что припоминается. Иначе говоря, либо снятие духом конечных определенностей и присвоение внешних содержаний в качестве внутренних моментов является лишь присвоением и снятием, которое ничего общего не имеет с сохранением и припоминанием, а значит никак не объясняет явление памяти; либо снятие *всегда* есть сохранение *в форме* припоминания, то есть удержание и воспроизведение не только содержания, но и его инаковости, которое не может быть полностью снято и присвоено. Действительно, в системе «Науки логики» нет никакой необходимости в том, чтобы видеть в снятых формах нечто большее, чем момент новой определенности. Негативность, ведущая понятие к его полному развитию, проводит в нем внутренние различия, сама же остается исключительно внешней, чистой абстракцией движения и предела; здесь нет места ни для сохранения прошлого, ни для его припоминания, нет нужды в воспроизведении пройденной границы различения со своим иным. Однако Дух – не только Логика, но и полагание своего другого в форме откровения мира как Природы и Истории. Лишь жертва дает право знать<sup>434</sup>, лишь головокружительный выход в инобытие дает право возвращаться и вспоминать (*erinnern*), о чем Гегель пишет уже во Введении к «Философии природы»<sup>435</sup>. С момента этого отпускания Духом самого себя в свое иное, мы можем говорить о *снятии* и *сохранении* как о *вспоминании* и *воспроизведении*, как удержании прошлого в качестве необходимой предпосылки будущего, а о диалектике в целом – как о вспоминании будущего, в котором истина памяти одновременно предшествует и запаздывает, как предшествует и запаздывает Дух в отношении Природы, предположенной самому себе в виде предпосылки. Такое обращение Духа вокруг себя по оси предшествующего и последующего было бы невозможно, если бы в памяти в качестве средства от головокружения не сохранялось неснимаемое отношение к другому. Именно это, как мы знаем, и есть содержание феноменологии, знание себя *в явлении*

<sup>434</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М.: Академический Проект, 2008. С. 611.

<sup>435</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М.: «Мысль», 1975. С. 40.



посредством отражения в другом, и вот почему суть воспоминания, то, что делает его *сознанием*, отличая от простой умелости привычки, – остается для нас неопределимым без отступления к этому важнейшему этапу, где Дух свидетельствует о себе в форме самосознания.

Невозможно представить движение Духа без работы памяти, без воспоминания, которое пробуждается уже в природе и достигает своей полноты в Абсолютном знании. Вопрос, следовательно, стоит не о том, видеть ли в феноменологии ступень сознания, предшествующую памяти и лишенную ее, равно и не о том, что является здесь основой будущего осуществления памяти. Мы должны считать, скорее, *всю* феноменологию в целом вступлением Духа в обладание собой и собственной памятью, и потому здесь важно не столько воспроизвести известный путь борьбы за признание, перипетии диалектики Раба и Господина, сколько взглянуть на то, как Гегель подводит итог этого пути в последней главе «Феноменологии Духа», названной «Абсолютное знание». Идея знания как чистого понятия равного самому себе противопоставляется здесь совершенно другому знанию, которое кажется чем-то меньшим, но на самом деле является чем-то существенно большим, поскольку, помимо достоверного соотношения себя самого с предметом, оно знает и несовершенство такого соотношения как несвободы. Это знание свободно в той мере, в какой оно знает свой предел, а «знать свой предел – значит уметь собою жертвовать. Это жертвование есть отрешение, в котором дух проявляет свое становление духом в форме *свободного случайного* [исторического] *события*, созерцая свою чистую самость как время вовне себя, а свое *бытие* – как пространство»<sup>436</sup> (курсив автора). Природа и история образуют то внешнее духу бытие, которое позволяет ему достичь главного – погрузиться внутрь себя, в толщу собственной субстанциальности, чтобы постичь ее во всей ее глубине. Это погружение есть продвижение в ночной мрак своего самосознания, и каждый шаг здесь представляет некую потерю себя и начинание сызнова «словно все предшествующее было потеряно для него и

---

<sup>436</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М.: Академический Проект, 2008. С. 611.

словно он ничему не научился из опыта предыдущих духов». Поразительным образом, Дух, о котором здесь пишет Гегель, действительно каждый раз есть новый, *другой* Дух, он продвигается вглубь себя как в абсолютную инаковость, которая делает его иным самому себе, единичным и индивидуальным, а потому конечным и смертным, но, принимая смерть, он тем самым принимает инаковость и признает ее, делает ее саму неотъемлемой частью своего продвижения. Именно взаимопризнание духа и его непроглядной ночи и есть «*воспоминание* (die Erinnerung)» (курсив автора), которое «сохранило этот опыт и есть внутреннее (das Innere) и фактически более высокая форма субстанции»<sup>437</sup>. Только такое воспоминание способно превратить последовательный ряд духов, фактическую историю их смены во времени, в «царство духов», в котором негативность пространства и времени снята, и которое само и есть откровение глубины, или Абсолютное знание. В таком знании фактическая история и феноменология как наука о явлении и переходе одной формы сознания в другую остаются неустранимым внутренним пределом, «воспоминанием абсолютного Духа и его Голгофой», всегда открытым *другим* Духа, «истиной и достоверностью его престола, без которого он был бы безжизненным и одиноким»<sup>438</sup>.

То, что пробуждение воспоминания невозможно без участия другого, знал прекрасно Платон, представивший сократовский диалог формой майевтики и припоминания; знание самого себя, как об этом говорится в «Федре», невозможно без присутствия учителя и возлюбленного и воспроизводит оно созерцание бога, за которым шествовала душа до рождения и в котором она видела и знала саму себя. Таким же припоминающим обращением к другому была и «Исповедь» Августина, но уже для Декарта опора мышления находится там, где удастся отвернуться от другого, найти спасение от козней злого гения. Не удивительно, что Декарт не доверяет и памяти, и если *Cogito* не лишено ее полностью, то лишь потому, что Декарт вынужден предоставить место личной истории души и охраняющей ее интеллектуальной памяти, рефлексии. Собирая единичности

---

<sup>437</sup> Там же. С. 612.

<sup>438</sup> Там же.

чувственного опыта под надзором единства разума, рефлексия становится моментом логики самосознания и уже у Канта утрачивает какую-либо отсылку и к памяти, и к другому. Наконец, чисто логическим моментом рефлексия представлена и в гегелевской «Науке логики», где она определяется как переход от отрицания определенности наличного бытия к отрицанию видимости самого бытия, и далее – к утверждению чистой отрицательности, в котором дух собирается в качестве сущности явлений<sup>439</sup>. Тем самым логическая рефлексия снимает и утрачивает *память* отрицания как *другого* себе, и если в феноменологии это знание появляется снова, то уже не как рефлексия, а как *воспоминание* Духа, восстановление прошедшего в качестве своего иного, внутреннего и внешнего предела, поскольку лишь в проживании собственной смерти, собственного предела, Дух поистине бесконечен.

### 2.6.3. Материя означающего

Александр Кожев, вслед за Койре, видит в истоке гегелевской диалектики понимание времени как проекта, который начинает с отрицания настоящего и прошлого, чтобы реализовать себя и быть прежде всего своим будущим<sup>440</sup>. Дабы придать завершенность настоящему и прошлому, Гегель начинает с завершенности будущего и тем самым на вершине Абсолютного знания не может говорить ни о чем ином, кроме как о воспоминании. Разумеется, не стоит сводить это рассуждение о воспоминании к привычному представлению, согласно которому в памяти мы удерживаем то или иное случайное событие прошлого (с него Гегель только начинает свой анализ памяти в «Философии духа», но, как мы увидим, им не ограничивается). Действительно, память совершенно не нужна для сохранения прошедшего, поскольку прошлое и так окружает нас повсюду во множестве следов и осколков случившегося, хороших и дурных привычках, в том, что мы называем своим «характером», «принципами» и «убеждениями» и т.п. Память нужна лишь там, где воспоминание *проводит различие* настоящего и

<sup>439</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х т. Т. 2. М., «Мысль», 1971. С. 19-20.

<sup>440</sup> Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: «Наука», 2003. С. 458.

прошлого, позволяя тем самым не только взваливать на себя, но также и освобождаться от непомерного груза прошлого. В этом смысле память по существу своему есть суждение, причем как о прошлом, так и о настоящем; она отличает настоящее от прошлого, и, далее, проводит собственную границу настоящего как прошлого для будущего, как *места*, в котором должно открыться и состояться нечто иное, новое. Суждение памяти, таким образом, не просто фиксирует совершившееся, но и заново артикулирует происходящее, различая в настоящем множественность встреч и продолжений одного в другом, из которых рождается *реальность* будущего как *всеобщность*. Память различает настоящее и прошлое как конечность единичного и как *связь* и *продолжение* одного единичного в другом во всеобщности будущего, являя единственно возможный способ артикуляции всеобщего посредством единичного, будущего – посредством исчезающего настоящего. В таком качестве *память* есть не что иное, как *язык*, о чем мы и узнаем из продолжения гегелевской «Философии духа».

В воспоминании внешние определенности присваиваются в форме внутренней различенности Духа, из которой впервые порождается образ как внутренний инструмент преобразования воспоминания в представление. В «Философии духа» воображение выполняет роль связующего звена между припоминанием и речью, осуществлением памяти в качестве языка: удержанное *различие* настоящего и прошлого отступает в тень *образов*, чтобы вернуться затем в качестве их *значения*. В противовес случайным воспоминаниям, возвращающим прошлое в единичных образах, воображение являет себя как сила, сцепляющая один образ с другим в строе ассоциаций, и пусть подобное соединение остается внешним и лишено понимания самой связи, оно в произвольности воображения впервые заявляет о себе спонтанность и свобода Духа<sup>441</sup>. Именно в этот момент телесное становится вместилищем души, *символом* невидимого духовного, тогда как

---

<sup>441</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: «Мысль», 1977. С. 288.

интеллигенция, наоборот, предстает здесь единичностью, «конкретной субъективностью», «внутренней мастерской духа»<sup>442</sup>.

Образ, отсылающий к ряду ассоциированных с ним образов, все еще ограничен в возможности означать нечто духовное, это еще не знак, а лишь символ, который связан подобием с тем, что символизирует, и поэтому не способен провести существенное различие настоящего и будущего, а значит, и выразить нечто существенно новое. Как только символ замещается условным знаком, например кокардой, флагом, надгробным камнем, дух открывает для себя знание границы, где встречается и соединяется нерасторжимой связью различное, разнородное; это соединение есть «созидающая знак деятельность», которая «может быть по преимуществу названа *продуктивной памятью* (первоначально отвлеченная Мнемозина), способностью припоминания, поскольку память, в обычной жизни нередко смешиваемая с припоминанием, а также с представлением и силой воображения и даже употребляемая в одинаковом с ними смысле, вообще имеет дело только со знаками»<sup>443</sup> (курсив автора).

Знаки, о которых шла речь, принадлежат пространству, и в этом смысле остаются на уровне созерцания, но пространственная неподвижность бытия снимается в становлении временем, открывая тот факт, что пространство, как бытие в «Науке логики», было только предпосылкой, уловкой Духа, необходимой, дабы он мог встретиться с собой в своем ином. Таким снятым бытием знака, «исчезновением наличного бытия в то самое время, как оно есть» является звук, его звучание и непрерывное угасание представляют собой то бытие вне себя, которое позволяет душе обнаружиться вовне, заявить о себе как субъекте, выступающем на границе своего исчезновения, в артикулированном звуке, в голосе и *речи*<sup>444</sup>. Распадающееся множество наличного бытия обретает тем самым в речи свою систему и предстает уже как *язык*, который есть совершенно новое

---

<sup>442</sup> Там же. С. 292.

<sup>443</sup> Там же. С. 295.

<sup>444</sup> Там же.

бытие, открытое Духом в самой его негативности, узнавание себя в другом и признание другого в самом себе.

*Имя* – простой знак для «простого, не разложимого на свои определения и не сложенного из них, представления»<sup>445</sup>, и поскольку под представлением имелось в виду ни что иное, как способность делать внешнее содержание внутренним и, прямо наоборот, овнешнять внутреннее и представлять его, мы получаем в слове простую форму проведения границы в самих себе, «внутреннее внешнее», явленность другого в себе. Артикуляция различает поток звуков, разбивая его на множество распознаваемых и уже поэтому значимых элементов; в звучании речи эти элементы – то, что сопротивляется исчезновению, определяя меру присутствия единичного, сохранения прошлого для будущего в качестве настоящего. Посему тождество этих элементов – не пустое тождество повторения, а уникальность следа, который не может быть снят, ибо различает уже не только звук, но и мышление. Хотя в имени соединяется значение и созерцание<sup>446</sup>, созерцание не пытается отобразить значение в образе<sup>447</sup>; оно существует, исчезая и переходя в другое, являя Духу его собственную единичность, необходимость отличаться от другого и продолжаться в другом, что и предполагает собой движение речи. Так различение единичного в языке становится различием всеобщего, артикуляция звука – артикуляцией мысли: для нас невозможно мыслить без имен, подобное мышление было бы равносильно безумию<sup>448</sup>.

Память подводит дух к мышлению, но присущая памяти конечность не снимается и не растворяется в мышлении, как не растворяется в Духе предпосланная им самому себе природа и история. В этих предпосылках Духа раскрывается причина его беспокойства и неутомимого движения к развитию и самопознанию, поскольку движение обнаруживает свою отнесенность к чистому

---

<sup>445</sup> Там же. С. 299.

<sup>446</sup> «Имя, как сочетание продуцированного интеллигенцией созерцания с его значением, является прежде всего *единичным* преходящим продуктом и сочетанием представления как чего-то внутреннего с созерцанием как чем-то внешним, и потому само есть нечто *внешнее*. Припоминание этой внешности и есть *память*». Там же. С. 301.

<sup>447</sup> Там же. С. 302.

<sup>448</sup> Там же. С. 303.

предшествованию, не поддающейся фиксации негативности другого, одновременно внешнего и внутреннего, определенного и определяющего. Память позволяет удерживать это предшествование в качестве имен прошлого, но не случайно Гегель завершает анализ памяти признанием того, насколько сложно установить подлинное место памяти в мышлении<sup>449</sup>. Прошлое предшествует лишь благодаря законченности, которую придает времени свершенность будущего, это значит, что воспоминание никогда не перестает быть свидетельством нового, а память каждый раз заново включается в производство новых значимостей и новых знаков, размечая поворотные моменты выбора, в которых Дух опознает себя, признавая присутствие иного как условие выбора, условие собственного беспокойства и желания. Дух испытывает желание и доверие к своему иному как Сыну Божию, пишет Гегель, а посему мы должны понимать *знание памяти* как *знание родства*, как признание присутствия другого в сущности духа и присутствия самого духа в его другом. Эта мера продолжения одного другим как раз и осуществляется в памяти как артикуляция и именование, как доверие к речи, в которой одно имя всегда пробуждает к жизни другое имя, одно всегда говорит о другом.

Философия Нового времени обретает себя в фигуре субъекта и в формах знания, выступающих также формами *самосознания*, установления истины субъективного. В этой сфере субъективности античные концепции памяти как припоминания вечных форм или отслеживания порядка движения теряют свое значение и вытесняются на периферию, однако именно пограничное место памяти наделяет ее совершенно новой функцией. Прежняя роль служанки знания, тени, отбрасываемой светом истины при встрече с материей, заменяется представлением, согласно которому память обладает собственной истиной и знанием, определяющим возможность для субъекта быть автономным в конечности своего существования, становиться и быть собой во встрече со своим иным, обретать себя в продолжении другого и предоставлять место другому в

---

<sup>449</sup> Там же.

самом себе. Поскольку субъектом познания мыслится человеческий разум, а его иным предстает природа или Бог, память призывается для решения таких парадоксов, как возможность знания души о теле и мире или осмысленность суждения о прошлом и будущем. Очевидно, что в философии Гегеля эти парадоксы снимаются, как только сцену вступает абсолютный субъект, мировой Дух, однако мы замечаем, что сам этот субъект представляет неразрешимый парадокс, поскольку в самой основе его деятельности, его желания и знания, застряла неустранимая негативность другого, чистое предшествование, определяющее необходимость искать себя через потерю и собирание себя в другом, путем припоминания себя, которое есть в той же мере припоминание другого.



## 2.7. Память в *системах* новоевропейской философии

Если мы сбиваемся со счета, это не ставит под сомнение ни наше знание счета, ни тем более правильность числового ряда, поскольку в момент перехода от предыдущего числа к последующему мы просто забыли, какое число было названо последним. Отсюда следует лишь то, что *использование* знания в каждый момент осуществляется на границе с инаковостью потери и забвения, причем именно память определяется в качестве меры присутствия субъекта на этой самой границе. Независимо от того, лучше или хуже мы владеем счетом, ясно, что мы только потому и выучили счет, что нашли способ удерживаться на этой границе, отслеживая последовательность впечатлений, слов и чисел, и мы *знаем* счет, ибо каждый раз заново переносим наше знание из прошлого в будущее. Есть определенная непрозрачность в таком осуществлении памяти, поскольку оно не только ставит конечного субъекта в соответствие вневременным предметам его знания, как бы изымая и его самого из порядка времени, но и потому, что выделяет присущую субъекту меру как *меру его автономии* внутри конечности и временности существования.

Примерами подобного осуществления памяти для философов Нового времени были рефлексия, а также воспоминания, конституирующие единство «я», привычки (от привычек восприятия до привычек мышления), естественные знаки вроде жестов или выражений лица и, наконец, речь и в целом система языка. Очевидно, что дело не в каком-то неординарном свершении памяти, пробуждающем от сна земной жизни к высшему знанию, а, наоборот, о настолько обыденном знании памяти, что оно как раз и остается практически не заметным. Так, откладывая книгу и затем возвращаясь к ней, замечаешь, что взгляд падает на то самое место, на котором остановилось чтение, как если бы это место было специально отмечено, хотя размеченным оказывается не страница, а обращенный к ней взгляд. В такой разметке взгляда нет никакого *сознаваемого* обращения к прошлому, но сама она и есть отношение к прошлому, исходный уровень памяти,

на котором прошлое непрерывно отодвигается и отделяется от настоящего ради предоставления места новому восприятию и новому действию. Этим невидимым жестом память делает необратимым наше присутствие в настоящем, ибо обращает к нему взгляд, позволяя узнавать себя не во вневременном основании действия, а *в самом действии*, в непосредственном осуществлении взгляда. Отделяя случившееся и воспринятое как прошлое, память задает иную *практику* определения субъекта – не в качестве сущности, права обладания собой и наследования своего имущества, а через присутствие в *совершающемся* настоящем, в распознавании нового, в угадывании изменений и приближении будущего.

Но память не только проводит границу прошлого и настоящего в субъекте, она служит столь же необходимым условием разметки явлений внешнего опыта, как и опыта внутреннего. Она делает необратимым присутствие субъекта в настоящем, причем, выделяя субъекта в качестве определенности настоящего, она предопределяет и возможность автономии его действия, выбора подходящего способа артикуляции его присутствия. Этим парадоксальным соединением необратимости и выбора, предопределенности и свободы во многом обуславливается отношение памяти к тому, что принято называть *сознанием*. Понятие сознания, которое появляется в философии Локка вместе с понятием самости и тождества «я», позволяет выразить известную свободу субъекта в отношении предмета знания. Поскольку в каждом акте ума мыслится не только тот или иной объект знания, но и само *действие познания*, объект более не определяет собой *всей* истины знания, оставляя познающему свободу в отношении метода, способа определения предмета, выделения тех или иных предметных взаимосвязей. Однако, как мы видим у Локка, сознание лишь отчасти освобождает субъекта в его отношении к предмету, ведь, имея возможность выбирать, на что направить свое внимание, мы не можем одновременно *знать* предмет и *не сознавать* этого знания. Сознание дает субъекту свободу, но оказывается также невыносимым бременем, поскольку каждый акт сознания, чтобы быть знанием, сам в свою очередь должен осознаваться. Это неудобство

отмечает уже Лейбниц, подчеркивая в противовес рефлексии Локка роль памяти и неосознаваемых перцепций, которые могут припоминаться, но могут быть забыты и неопределенно долго уклоняться от осознания. Иначе говоря, память поддерживает сознание и его непрерывность, но она предоставляет также свободу в отношении предмета знания, не требуя от нас держать в сознании все, что мы знаем, и не требуя знать истину всего, что мы создаем. Память удерживает отношение с настоящим и прошлым, потому что дает субъекту знание собственной меры присутствия, отличной от истины внешнего мира и соотнесенной с этой истиной в форме встречи существенно различного, разнородного.

Столь своеобразную работу памяти прекрасно иллюстрирует знаменитый случай с Кантом, который записал напоминание «Забыть Лампе», чтобы облегчить расставание со своим слугой. Такое напоминание выглядит вдвойне абсурдным, ведь в качестве заметки на память оно сохраняет воспоминание и о том, кого следует забыть, если же Кант надеется подчинить память императиву сознания, то задача становится и вовсе невыполнимой, ибо память о слуге из разряда отдельного воспоминания переходит в порядок знания как устойчивого представления. И все же кантовская уловка выглядит вполне действенной, если мы допустим, что Кант сознаёт всю ее парадоксальность и пытается таким способом разыграть парадоксальную партию самой памяти. Помнить о том, что нужно забыть – значит удерживать то, что мы хотим забыть, в сознании, но если память – это, прежде всего, отделение и отдаление прошлого, то постоянное напоминание о прошлом позволяет сознавать и непрерывно возрастающую дистанцию, отделяющую от него. В таком случае память не только поддерживает сознание, но и непрерывно изменяет его, изменяя предмет этого сознания и истину этого предмета. Своим напоминанием Кант признаёт, что не может избавиться от сознания прошлого, но раз уж работа памяти есть и удержание, и забывание прошлого, то, выходит, что она есть и сознание, и возможность отказа от сознания, свобода в отношении истины знания ради сознания свободы, свобода

забыть без обязательного сохранения в памяти того, кто или что должны быть забыты.

Кантовское напоминание кажется парадоксальным, потому что забвение чаще всего связано для нас с отвлечением и переключением на другое, вытеснением прежнего чем-то новым, но в действительности в этих обычных правилах забывания нет существенного отличия от метода Канта. Прошное, которое мы удерживаем в памяти, не является *тем же самым* настоящим, каким оно было прежде, просто в большем или меньшем отдалении от нового настоящего. Крайне редко воспоминание возвращает нас к переживанию того же самого и еще реже мы действительно желаем подобного возвращения. То, что мы называем прошлым, – не просто отдаление от настоящего того, что прошло, но и наш собственный способ *быть другим* и сознавать себя другим, встречать новое и обретать себя в этой встрече. Работа памяти определяет бытие субъекта как необратимость его присутствия и самоопределения в другом, опосредуя припоминание самого себя непрерывностью потерь и забываний, изменяющих сознание и оценку того, что полагается этим сознанием как настоящее и прошлое. И чем важнее события прошлого, тем в большей мере воспоминание о них опосредуется вызванным ими же изменениями, исключая саму возможность возвращения к событию, каким оно было на самом деле, без своего продолжения в памяти, без продолжения памяти в новом настоящем. Вот почему парадокс памяти, каким его видит уже Платон, – вовсе не парадокс отсутствия и небытия прошлого, а парадокс присутствия в бытии инаковости, инобытия, или, если пользоваться гегелевским языком, парадокс отчуждения бытия в самом себе, но также продолжения существования в своем ином.

Память отделяет прошлое от настоящего не как вещь, которую прячут подальше от глаз; по крайней мере, очевидно, что прошлое продолжает присутствовать в настоящем как прочерченный след, как установленный этим следом способ различения и выделения, артикуляции и проговаривания нового настоящего. В этом и состоит смысл гегелевского определения памяти как языка, однако это определение кажется слишком широким и неопределенным, потому

что не позволяет уточнить, как же именно в многообразной стихии языка проявляет себя память и что, помимо удержания произвольной связи означающего и означаемого, она дает языковому значению. По мысли Гегеля, в языке чувственная единичность становится способом выражения всеобщего, и потому язык сразу же мыслится как система, без которой само удержание всеобщего в теле единичного было бы невозможным. Поскольку здесь чувственный опыт возводится до уровня *знака* всеобщего, то можно считать снятой и более не существенной проблему референции, однако возникает совершенно иная проблема, связанная с возможностью *определения* всеобщего, а тем самым и с возможностью определения *смысла* высказываний, иначе говоря, с возможностью для самой системы языка порождать осмысленные суждения.

Для Гегеля необходимой гарантией определения всеобщего служит движение отрицания, которое даже на вершине Абсолютного знания сохраняет неустранимое присутствие другого, позволяющее Духу обращаться к собственной темной глубине. В языке этому присутствию соответствует мерцающая оболочка знака, ускользающая и снова воспроизводимая; именно ее удерживает память, а заодно и связанное с ней внутреннее-внешнее пространство для обращения к себе и самоопределения. Поскольку это пространство есть определенное ограничение Духа его другим, самопознание Духа оказывается также способом выражения этого другого, иначе говоря, самопознание открывает как истину Духа, так и истину его другого. В известной мере, эта ситуация парадоксальна, потому что система языка должна представить всю совокупность знания, но она достигает этого только тем, что включает в себя так же и признание истины другого, то есть неизвестного; таким образом, определенность всеобщего, выражаемая системой в целом, помимо того, чтобы быть абсолютной истиной самой себя, оказывается еще и способом референции и наделения значением своего иного. Именно этот неустранимый парадокс и маркируется как знание памяти; более того, память только для того и призывается, чтобы быть стражем этого парадокса, без которого язык рискует потерять собственную осмысленность. В этом смысле философия Нового времени делает лишь более строгими те правила обращения к памяти,

которые были значимы уже для античной мысли, что и понятно, ведь выдвижение ясных критериев и принципов мышления, как и создание внутренне связанных систем знания, наделяется здесь фундаментальной значимостью.

Мы видели, как это происходит уже на примере декартовского отношения к памяти. Первоначально проблема памяти остается целиком в тени новых правил познания, однако последовательное разделение души и тела приводит Декарта к невозможности мыслить действие тела без некоторого уподобления друг другу мышления и протяженности: машина тела способна точно симулировать любые движения души, причем предельного уподобления она достигает в телесной памяти. Очевидно, что такое сближение души и тела превратилось бы в угрозу основополагающим принципам декартовской философии, если бы память не была в одинаковой мере и способом уподобления, и способом удержания различия, что и достигается в идее интеллектуальной памяти и представлении деятельности этой памяти в форме суждения. Память возвращается из забвения, дабы стать присущим самой мысли *суждением о границе*, знанием знания, своего рода метафилософским гарантом ясности и отчетливости основных понятий картезианской философии. Отношение к памяти в философии Локка во многом схоже с декартовским, поскольку апелляция к памяти позволяет одновременно и снять, и сохранить неразрешимое противоречие основных принципов локковской философии (пассивности чувственных идей и активной, ответственной позиции познающего); несколько иным видится назначение памяти в построениях Лейбница и Юма, ибо здесь вопрос стоит о соответствии системы знания миру вне ее (бесконечности Бога, природе), а потому место памяти приходится не только на внутреннюю, но и на внешнюю границу разума, свидетельствуя о предустановленной гармонии, уравнивающей бытие и способы его познания. Наконец, Гегель закладывает парадокс в основу построения своей системы, а потому и памяти отводится роль не столько введения парадокса, сколько проговаривания его принципиальной, систематической неразрешимости. Неудивительно, что наряду с серьезным скептицизмом философов Нового времени в отношении памяти, нам встречаются высказывания о полном доверии к

ее свидетельствам и у Декарта<sup>450</sup>, и у Лейбница<sup>451</sup>, и принадлежащее Локку признание памяти «благодатью Бога».

Память очерчивает внутреннюю-внешнюю границу философского языка, и по этой причине никогда не опознается в качестве центральной проблемы, иногда совершенно исчезая из поля зрения, как это происходит, например, в кантовском анализе форм пространства и времени. Мы не находим определенного места, закрепленного за ней, и в системах Фихте и Шеллинга, развертывающих все свое содержание из предпосылки бесконечного полагания «Я» или бесконечности божественного самосознания; однако и в размышлениях этих философов можно указать момент, когда обращение к памяти оказывается внутренне необходимым. В обоих случаях неудовлетворенность исходными вариантами систем ведет к размышлениям о связи прошлого как чистого предшествования и будущего, в котором единичность познающего разума приходит в согласие с полнотой божественного бытия. Фихте ставит эту проблему в поздних «Фактах сознания» как проблему явления Бога, которое осуществимо лишь ценой ограничения и подчинения высшей воле единичного человеческого «Я». Чтобы показать, как возможна вообще свобода и автономия этого «Я» и как эта свобода и автономия должна подчинить себя высшей цели познания, Фихте обращается к трансцендентальной способности воспоминания<sup>452</sup>. Как мы знаем, у Канта репродуктивное воображение остается эмпирической способностью, отличной и от продуктивного воображения и от памяти, но у Фихте речь идет о чистой репродукции, связанной с рефлексией<sup>453</sup>; именно она позволяет индивидуальному «Я» определить свою свободу в пространстве опыта, чтобы стать затем выражением божественной сущности. Это выражение, впрочем, достигается не в отдельном «Я», а в последовательности индивидуальных волей, отказавшихся от

<sup>450</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994. С. 449.

<sup>451</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 239.

<sup>452</sup> Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т. II. СПб.: Мифрил, 1993. С. 658.

<sup>453</sup> «Способность воспоминания не есть случайное явление в сознании, которое можно было бы предоставить психологии под названием памяти, но это необходимая и нераздельная часть сознания и входит в описание единого и абсолютного сознания, каким является настоящее описание, и должно вместе с целым сознанием быть обосновано в наукоучении». Там же.

своей свободы ради того, чтобы быть способом проявления Бога, так что история мира выстраивается здесь как кантовская форма времени, для которой божественная неизменность остается вечно предшествующей предпосылкой и вечно грядущей целью, настоящей кантовской вещью в себе, соединившей в себе свойства чистой внешности пространства и внутреннего голоса морального закона<sup>454</sup>. В идущем через множество последовательно существующих миров выявлении Бога только воспоминание и образует ткань непрерывности выявления, представая одновременно и как воспоминание отдельных «Я», пробуждающихся от чувственного опыта к своему высшему предназначению<sup>455</sup>, и как воспоминание Бога, которое сохраняет прошлые жизни в единстве истории, гарантируя единичным «Я» личное бессмертие<sup>456</sup>.

Очевидно, что в этой картине можно отыскать немало общих черт с написанной почти одновременно с «Фактами сознания» гегелевской «Феноменологией Духа», в которой Абсолютное знание так же осуществляется как воспоминание, соединяющее разрозненных во времени субъектов истории в идеальное пространство «царства духов». Несколько иным образом конструкции Гегеля и Фихте сближаются с размышлениями Шеллинга из «Философии мифологии», в которой историчности человека отвечает исторический характер божественного явления. Человеку Бог предстает, прежде всего, не в вечном своем бытии, а в некоем событии явления, совершившемся до разделения народов, в чистом предшествовании истории; однако признание Бога предполагает период забвения и отделения от него, чтобы распознать его затем как обещанного и будущего<sup>457</sup>. Мифология народов представляется Шеллингу памятью этого прошлого и будущего явления Бога, и в таком последовательном движении от забывания к откровению она сохраняет место самосознанию и свободе человека внутри

---

<sup>454</sup> Там же. С. 754-6.

<sup>455</sup> Там же. С. 759.

<sup>456</sup> Фихте И. Г. Сочинения. СПб.: Наука, 2008. С. 414.

<sup>457</sup> Шеллинг Ф. В. Философия мифологии. В 2-х т. Т. I. Введение в философию мифологии. СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та, 2013. С. 119-137.



свершившегося изначально самосознания Бога<sup>458</sup>. Можно сказать, что ранняя философия как Фихте, так и Шеллинга, растворяет проблему единичности в предпосылке бесконечного самосознания, что делает проблематичным определение самой всеобщности; для Фихте это означает невозможность отличить в абсолютном «Я» божественное самосознание от субъективного и единичного «Я», для Шеллинга, наоборот, – невозможность отыскать в опыте спекулятивного мышления место единичности и свободе человека. В обоих случаях обращение к памяти связано с попыткой разрешить трудность, возникающую в самой системе и, прежде всего, определить эту трудность как неизбежный и присущий системе парадокс: как освобождение единичности необходимое для ее последующего подчинения или, наоборот, как забывчивость и подчиненность единичности, определяющую возможность ее будущего освобождения ради познания Бога.

Если античный парадокс прочерчивает границу, чтобы отделить тем самым один уровень бытия от другого, истинную позицию от заведомо противоречивой и ложной, то философия Нового времени начинается с того, что на самой этой границе субъект заявляет о себе как носителе истины, создателе или гаранте системы. Однако развертывание системы ведет к тому, что истина может рано или поздно слиться с ложью, если этому смешению не воспрепятствует признание парадокса как разрыва настоящего и прошлого, как присутствия в самой системе мысли принципиально иного – не истинного и не ложного, не соизмеримого с самой мыслью, но известного благодаря памяти как присущей нам меры несоизмеримого, единственной в своем роде встречи с другим, и даже более того – присутствия в другом по ту сторону настоящего.

---

<sup>458</sup> Это, впрочем, верно не только для мифологии, как ее понимает Шеллинг, но и для его собственной философии, которую в лекциях «К истории новейшей философии» он характеризует в целом (не выделяя ее ранние или поздние этапы) не иначе, как анамнесис осуществившего себя в природе и духе божественного самосознания. См.: Шеллинг Ф. В. И. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 468.

### Итоги Главы Второй

В этой части была исследована роль памяти в философских построениях Нового времени и немецкой классической философии. В начале этого периода обращение к памяти используется Декартом как способ размежевания с ренессансными теориями искусной памяти и выделения области чистой интуиции ума. В результате в физических и физиологических трудах Декарта возникает идея полного разделения ума и тела, причем действие тела напрямую зависит от памяти как *аналога мышления* в телесном автомате. Впрочем, анализ памяти важен и для понимания разумной души, по крайней мере, разработка Декартом понятия *интеллектуальной памяти* позволяет подыскать ключ к проблеме временности и отношения единичного и субстанциального в акте мышления. Таким образом, проблема памяти отмечает границу максимального сближения мыслящей души и телесной машины, что выражается в идее дополнительного, *рефлексивного*, видения, сопровождающем непосредственное чувственное восприятие. В философии Локка рефлексия мыслится уже как отдельный источник познания, независимый от памяти, и, однако, именно память обуславливает возможность взаимосвязи и взаимоперехода пассивности восприятия и активности рефлексии; этим определяется и ее основополагающая роль в *сознании «я»* и установлении *личного тождества*. Память оказывается тем узловым пунктом, благодаря которому определяется специфика сознания, поскольку памятью заданы границы автономии и собственной активности познающего в отношении идей восприятия.

В метафизике Лейбница память также служит основой личного сознания, но на первое место здесь выходит не тождество «я», основу которого Лейбниц ищет в субстанциальном единстве монады, а сохранение единства сознания в переходе от прошлого к настоящему, *опыт внутренней непрерывности сознания*, позволяющий судить о достаточном основании этой непрерывности. Таким образом Лейбниц получает основание для апостериорного доказательства предустановленной гармонии, то есть возможность суждения об универсальном

порядке мира. Аналогичный переход от внутренней связи перцепций и идей к выводу о принципиальной гармонии познания и объективного порядка допускается и в философии Юма, причем и в этом случае ключевая роль принадлежит памяти и обусловленному памятью *суждению привычки*. Важно иметь в виду, что разработка проблемы памяти встроена в двойственную задачу юмовской философии, представляющей, с одной стороны, осторожный скептицизм в отношении познания мира, а, с другой стороны, проект построения новой науки о человеке и человеческой природе. Скептицизм Юма строится вокруг парадокса причинности и тождества "я", однако неразрешимыми эти парадоксы видятся лишь с точки зрения разума, тогда как в обычной жизни они изначально разрешены благодаря внутренней каузальности природы человека, причем непосредственным *свидетельством этой природы*, естественной формой доверия к ней, более того, верой в соответствие этой природы природе внешнего мира, как полагает Юм, является не что иное, как привычка и память.

Мы видим, что в философии Нового времени память наделяется определенной функцией в системе знания, либо координирующей работу различных способностей познания, либо устанавливающей связь системы познания с объективным порядком мира. Этой функции памяти соответствует выделение особого типа *суждений памяти*, в числе которых мы находим суждение о *новизне, тождестве «я», подобии прошлого и будущего*. Было показано, что список этих суждений может быть дополнен суждением о *последовательности*. Речь идет о кантовской форме времени, поскольку она мыслится не только как форма созерцания, но и как способ *истолкования* пространства, а именно предшествующей всякому познанию данности внешнего мира, убеждающей нас, как полагает Кант, в реальности мира за пределами познания. Хотя Кант в данном случае не говорит о памяти, структура подобного суждения последовательности полностью соответствует той форме суждений памяти, которая была выявлена в системе рассуждений о памяти у Декарта, Локка и Юма.

Философия Гегеля подводит итог пониманию памяти как специфической форме знания и необходимому моменту в структуре духа и в диалектике его

самосознания. Здесь важнейшим моментом является роль памяти в формировании *представления*, благодаря которому происходит высвобождение духа из-под власти чувственного настоящего и его единичных содержаний, а затем и превращение чувственности в средство *артикуляции* всеобщего в *системе языка*, причем о памяти Гегель прямо говорит, как о преимущественно языковой способности духа. Воспоминание и память определяют ступени самосознания духа, но достижение каждой ступени есть также способ познания духом своего *иного*, включения его в свой состав и признание неустранимости его присутствия, благодаря чему дух утверждается лишь на границе самого себя, никогда не замыкаясь в одиночестве абсолютного тождества себе самому. Таким образом, Гегель показывает, насколько неслучайным является место памяти как в системе языка вообще, так и в языке самой философии.

### *Глава Третья. Память как свидетель*

В философии Нового времени память выполняет незаметную, но при этом незаменимую роль хранителя внутренних и внешних границ мысли, сумрачной области разделения неразличимого, непосредственного соприкосновения с реальным, для которого нет иной меры, кроме *системы в целом*. Память проводит черту, которой гарантирована автономия мышления, привилегия души на обладание собой и совершенное самосознание, но тем самым допускается и обратная возможность: возможность утраты суверенности, беспамятства, стирающего все следы законодательства разума. В философии после Гегеля эта возможность становится действительностью, классические системы сменяет совершенно новый способ мышления, для которого парадокс служит не крайним средством сохранения понятийной конструкции, а существом самой мысли, неустранимым кризисом ее оснований. Разделению и упорядочиванию всего поля значений, предпочитается метод выделения крайних точек, пределов, между которыми обнаруживается пространство переходов и промежуточных позиций, в равной мере *имманентных* движению мысли и *эксцентричных*, исключительных и включенных в процесс становления и осуществления в своем ином. В парадоксальной текстуре философских смыслов все может быть границей с иным, не предполагая при этом обращения к памяти, связанной с сознанием и рефлексией, порядком последовательности и тождества Я; но точно так же все может быть поставлено в зависимость от памяти, от ее усилия связывать прошлое и настоящее, сжимать рассеянное множество ощущений в единство длительности, удерживать след утраченного на границе необратимой утраты. Память больше не определяет ни отдельной способности души, ни особой функции в построении системы, но по-прежнему остается для мысли возможностью определять свою

границу во временности и конечности существования, границу с абсолютно *иным* – материальным и божественным, нечеловеческим и сверхчеловеческим.

В современной философии не остается места парадоксам бытия или познания, поскольку не предполагается, что реальное обладает логической структурой, допускающей возможность смысла, как и бессмыслицы; другое дело, что реальное лишено также и структуры языка, и это ставит нас перед парадоксом высказывания о бытии, свидетельствующем лишь о мере собственной несоизмеримости бытию, о *долге* и – одновременно – о *невозможности свидетельства*. Современная философия – бесконечная и неразрешимая проблема смысла и значения, проблема референции как встречи с бытием, которая стирает прежнюю фигуру субъекта ради исчезающей и неизменно возвращающейся субъективности, отмечающей неустойчивые, но единственно значимые зоны сплетения сознания и бытия. В этих зонах заново определяется значение памяти как свидетельства о том, что не может быть высказано, поскольку предшествует языку, и все же проговаривается как некий предел и внутренняя невозможность языка, прерывание и замирание речи, обращающее к утраченному. В этой части мы покажем, как ставится сама *проблема* свидетельства в жесте чистого сопротивления утрате, повторения и возвращения утраченного; каким образом свидетельство исполняется как *смысл*, одушевляющий воспоминание и интуицию; как явление и утрата артикулируются в качестве исходной для свидетельства памяти и временности *области значений*; какие способы *выражения* находит для себя это свидетельство; наконец, что оно привносит в обыденную речь настоящего, каким образом заставляет настоящее взглянуть в собственное его *бытие*.

### 3.1. Требование и обещание

#### 3.1.1. Повторение

Гегелевская система обещала дать всему объяснение и охватить весь мир в едином всемирно-историческом обзоре, но совершенно упустила главный вопрос метафизики – вопрос существования и его предназначения, исполнимого лишь в движении веры. Логическое опосредование пытается имитировать это движение, но подлинный переход достигается не в опосредовании, а в повторении, и хотя эта категория еще не разработана философией, именно она, считает Кьеркегор, «проясняет соотношение между учениями элеатов и Гераклита»<sup>459</sup> и дает «исчерпывающее выражение для того, что у древних греков называлось *воспоминанием*»<sup>460</sup>. Собственно, «повторение и воспоминание – одно и то же движение, только в противоположных направлениях: воспоминание обращает человека вспять, вынуждает его повторять то, что было, в обратном порядке, – подлинное же повторение заставляет человека, вспоминая, предвосхищать то, что будет»<sup>461</sup>. Повторение трансцендентно и является делом веры, а не чистого мышления, и потому введение этой категории равносильно отказу от любой спекулятивной системы; впрочем, это не означает отказа от памяти, напротив, именно в воспоминании Кьеркегор находит основу и прообраз для повторения; более того, с воспоминания он начинает движение в сторону единственно подлинного повторения – религиозного. Чтобы понять, как устанавливается связь двух нераздельных, но противоположных движений – воспоминания и повторения – стоит обратиться к свидетельству памяти на тех стадиях существования, что предшествуют религиозной, а именно: эстетической и этической.

К воспоминанию Кьеркегор обращается в трактате «Или – или», законченном спустя полгода после разрыва помолвки с Региной Ольсен. В первой части книги,

<sup>459</sup> Кьеркегор С. Повторение. М.: «Лабиринт», 1997. С. 30.

<sup>460</sup> Там же. С. 7.

<sup>461</sup> Там же.

представляющей позицию «эстетика», воспоминание появляется как оппозиция временному потоку жизни: подхватывая ускользающий момент настоящего, повторяя его в качестве прошлого, а не настоящего, оно открывает в нем завершенность вечности, удовольствие, которое «полнее, чем любая реальность, – да и гораздо надежнее ее»<sup>462</sup>. Прошлое радует, потому что оно прошло и более не подвластно времени, однако своим блаженством оно обрекает нас на потерянность в настоящем, на участь несчастного, который всегда промахивается мимо момента счастья, либо предаваясь надежде на будущее, либо уходя с головой в воспоминание утраченного удовольствия. Счастье «эстетика» – в чувственном мгновении, но такое мгновение неудержимо; привязанность к нему не позволяет обрести устойчивость в настоящем, разделяя сознание между настоящим и прошлым, настоящим и ожидаемым будущим. В «Феноменологии духа» Гегель называет несчастным сознание, которое впервые обретает свободу в отношении наличного бытия, но тем самым оказывается обреченным на удвоение и неразрешимое противоречие в самом себе<sup>463</sup>. Во фрагменте, названном «Несчастнейший», Кьеркегор предлагает свое осмысление этого понятия: «эстетик», как и скептик у Гегеля, утрачивает наличную реальность настоящего; очарованный воспоминанием или надеждой, он обречен быть раздвоенным в себе и потому всегда отсутствует для себя, обречен быть слишком рано или поздно, и потому никогда не успевает, обречен быть бессильным, потому что «его собственная сила делает его бессильным»<sup>464</sup>. Вывод Кьеркегора: «воспоминание – это поистине главный, действительный компонент несчастного сознания»<sup>465</sup>.

<sup>462</sup> Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора. ТИД Амфора, 2011. С. 57.

<sup>463</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М.: Академический Проект, 2008. С. 194.

<sup>464</sup> Цит. изд. С. 256.

<sup>465</sup> Там же. С. 253. В. Подорога точно подмечает своеобразие кьеркегоровской временности, хотя важно помнить, что речь в этом случае идет лишь об *эстетическом* переживании времени: «На равном расстоянии между моим настоящим и моим будущим – прошлое, которое настолько мгновенно переводит восприятие в воспоминание, что само восприятие становится лишь одной из форм воспоминания. Я воспринимаю только потому, что вспоминаю; воспринятое, отражаясь, становится воспоминанием». Подорога Валерий. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX веков; 2-е изд., перераб. и доп. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. С. 100.



Размышление о воспоминании, каким оно предстает на эстетической стадии существования, вполне точно воспроизводит основные моменты гегелевской концепции памяти. Разрыву с настоящим, определяющим и у Гегеля, и у Кьеркегора акт воспоминания, предшествует упоение созерцанием – эстетическое существование в чистом виде: у Кьеркегора его ведет за собой желание, а идеальное выражение оно находит для себя в музыке. За воспоминанием у Гегеля следует воображение и память как способность к речи; Кьеркегор воспроизводит и этот момент, поскольку выше музыки он ставит поэзию, и, как мы увидим, в «Повторении» именно отчаяние влюбленного, не способного больше удовлетвориться ни настоящим моментом, ни образом воспоминания, превращает его в поэта и поклонника идеи, пусть и отличной от идеи в гегелевском духе. Однако на этом сходство с гегелевской концепцией заканчивается, и мы подступаем к тому моменту, где разворачивается уже собственно кьеркегоровская трактовка памяти как движения, направленного одновременно к воспоминанию и повторению, к прошлому и будущему, к отчаянию и вере.

Вторая часть «Или – или» выражает позицию этического субъекта, для которого память и сама временность определяются абсолютной значимостью выбора себя, принятием полной ответственности за свое существование. Судья Вильгельм, автор писем, обращенных к эстетическому персонажу из первой части книги, полагает, что в несчастном сознании для «эстетика» появляется шанс пережить по-настоящему глубокую страсть – отчаяние, способное подвести его к этическому выбору. Его логика вторит логике практического разума: голос долга может быть услышан лишь в страдании, и чем глубже страдание, тем более возвышенным является уважение к долгу, вырывающее из плена эстетической (у Канта – патологической) субъективности. При этом кантовский моральный субъект должен быть полностью вырван из порядка временного существования, тогда как у Кьеркегора мы находим несколько иную ситуацию. Выбор впервые придает времени действительную упорядоченность, поскольку учит видеть в настоящем не только быстротечные моменты чувственного переживания, но также длительность отношений с другими людьми, воспроизведение любви и

верности мужа по отношению к жене, повторение моментов полноты и счастья во взаимной привязанности существований<sup>466</sup>. Это не прежнее воспоминание, наполнявшее эстетическое существование, «не память на то или иное событие, не память на мысли, остроумные словечки или диалектические извивы»; это «память на собственную жизнь, на то, что пережито в этой жизни»<sup>467</sup>. Этический выбор, подчеркивает судья Вильгельм, не опровергает эстетическое существование, но пронизывает его собой и преображает, наполняя отдельные мгновения времени значимостью высшей силы, на которую человек не может не опираться в своем выборе; в это мгновение «он понимает себя самого как того, чью память не сотрет никакое время, когда он в некоем серьезном и необманном смысле осознает себя как того, кем он есть»<sup>468</sup>.

Поскольку мы не творим самих себя из ничего, и не растворяемся в ничто ради всеобщности морального закона, временность и память оказываются глубочайшим образом включены в осуществляемый выбор. В этом выборе принимается существо, которое уже присутствует в бесконечной множественности своего прошлого и настоящего, а потому принять его можно лишь в качестве уникальной *истории* существования, иначе было бы невозможно признать тождество самих себя<sup>469</sup>. Но выбор – это не только принятие своего бытия, но также признание вины перед Богом и раскаяние в том, что мы всегда опаздываем к моменту творения. Собственно, это неустранимое чувство вины и есть память самих себя, причем признание вины содержит в себе и наше оправдание Богом, что превращает временную память в память нестираемую и вечную<sup>470</sup>. Здесь, впрочем, в рассуждениях «этика» возникает определенная сложность, ибо выбор представляется абсолютным актом, обращенным одновременно ко всему прошлому и будущему, однако никак не определена мера того бытия, дарованного создателем, которое должно быть выбрано «этиком» и

---

<sup>466</sup> Там же. С. 618.

<sup>467</sup> Там же. С. 674.

<sup>468</sup> Там же. С. 682.

<sup>469</sup> Там же. С. 691.

<sup>470</sup> Там же. С. 692.

взято им под личную ответственность. Более того, судья Вильгельм учит не только о едином выборе себя, но и о различных стадиях этического выбора, обращающих индивида к разным сферам жизни, не только к личным, но также гражданским, и политическим добродетелям.

Очевидно, Кьеркегору важен не только выбор предзаданной меры бытия, ведь и сам выбор есть установление некой меры существования, явленной в отчаянии и раскаянии человека, в страхе перед собственным ничто и в страсти, с которой он решается на ничто как на возможность собственного существования. Это значит, что *память* принимается не только как благодать Бога (как это происходит у Локка, у которого выбор всегда уже предполагает память и поэтому представляет собой расчет издержек и выгод в перспективе будущих наград и наказаний), но и утверждается самим выбором в качестве *свидетельства* принятого решения. Показательно, что пример, скрепляющий рассуждения судьи, призванный пояснить непосредственность, но также – силу и осознанность выбора, связан именно с запоминанием, и выделяются в нем две различные модальности памяти: прирожденная способность запоминания и память соприродная воле, свидетельствующая о значимости принятого решения. Судья рассказывает, как в пять лет, отправившись в школу, он получил на дом задание выучить десять строк из учебника. Хорошая память позволила быстро справиться с делом, а несколько повторений вечером и утром закрепили знание заученного, но спустя годы судья вспоминает не этот успех природной способности к запоминанию, а нечто совсем иное. «Мне казалось», пишет он,

что небо и земля непременно рухнут, если я не выучу своего урока; с другой же стороны, мне казалось, что, даже рухну на деле небо и земля, такое потрясение никоим образом не освободит меня от обязательств, которыми я был связан, то есть от подготовки моего урока... Я могу усмехнуться теперь над этим маленьким карапузом, который берется за дело с подобной страстью, и однако же, уверяю тебя, нет у меня желаний выше, чем надежда в каждый период жизни браться за свою работу с такой же энергией, с такой же этической серьезностью, что и тогда<sup>471</sup>.

---

<sup>471</sup> Там же. С. 743.

То, что вспоминается судьбе, не является ни раскаянием и виной, ни историей, определяющей тождество этического субъекта, скорее это момент, с которого впервые начинается определенная история, поскольку ребенок не просто заучивает урок, но принимает это дело памяти как ответственность перед настоящим, перед миром, в котором он только так и обретает собственное настоящее, перед самим собой, на котором отныне держится настоящее этого мира. Его память сохраняет не случай из прошлого, когда ему удалось хорошо распорядиться своей памятью, но событие, определившее *необратимость* его существования как непрерывного выбора себя, свидетельством чего и является воспоминание.

Позиция «этика» подводит к вопросу о том, что должен представлять собой выбор в отношении не только конечного существования человека, но и в отношении Бога. Раскаяние и вина ставят перед парадоксом этического выбора как выбора самих себя, но никак не разрешают этого парадокса, поскольку каждый выбор все еще остается конечным выбором и не может вместить в себя полноты вечной жизни, как бы авторитетно не настаивал на этом судья из «Или – или». В повести «Повторение» размышление над парадоксом бесконечного выбора не только позволяет приблизиться к границе религиозного выбора, но бросает новый свет и на проблему воспоминания. Уже в начале книги автор заявляет о необходимости введения и разработки новой категории повторения и, как мы видели, эта категория не только призвана разрешить античную проблему движения, в ней также должна найти свое подлинное выражение платоновская проблема припоминания как соединения в познания идеи и становления, вечного бытия и временности существования. Этот платоновский мотив находит весьма своеобразное выражение в повествовательной структуре «Повторения», и чтобы раскрыть его действительный смысл, необходимо присмотреться к событиям и персонажам этой небольшой повести.

«Повторение» написано во время второй поездки в Берлин, куда Кьеркегор сбегает в апреле 1843 года после случайной встречи в церкви с Региной Ольсен, как это было и с его первым отъездом в Берлин, последовавшим за разрывом

помолвки и скандалом, поднятым семьей Регины. Таким образом, появление повести обязано повторению; повторение, по сути, пронизывает и все ее содержание, начиная с имени рассказчика и вымышленного автора повести – Константина Констанция. Впрочем, это имя представляет пока лишь формальное повторение тавтологии, простую возможность, осуществление которой будет найдено в конце повести в фигуре верного Иова; не удивительно поэтому, что эксперимент, который затевает наш автор для доказательства реальности повторения, в итоге провален, и К. К. вынужден признать, что для него повторения не существует. Как ни важно для нас это признание автора, оно лишь создает фон для совершенно иного свидетельства и иной фигуры – влюбленного молодого человека, который выбирает К. К. своим наперсником, благодаря чему история его любви становится достоянием читателя. Этот молодой человек преисполнен страсти, но меланхолический строй души принуждает его тяготиться настоящим и, едва влюбившись, он уже пестует воспоминание о возлюбленной и томится в ее присутствии. Иными словами, молодой человек предстает нам несчастнейшим из «Или – или», его отношения с невестой заведомо обречены, и вопрос, который отныне стоит перед ним, – это вопрос вины и свободы, составляющий все напряжение и смысл его поисков повторения.

Две части трактата «Или – или», как утверждает их составитель, объединены случайно, а потому вместо диалога двух экзистенциальных стратегий, перед нами письма судьи, которые не получают ответа, и его рассуждения об «эстетических» замечках значимы лишь для прояснения его «этической» позиции. Нечто подобное мы находим и в «Повторении». Молодой человек приходит к К. К., чтобы найти в нем собеседника и доверенное лицо, хотя ему нужен лишь человек, «в присутствии которого он мог бы вслух разговаривать с самим собой»<sup>472</sup>. Таким образом, автору отводится роль не столько доверенного друга, сколько включенного наблюдателя, причем дальше дело принимает и вовсе странный оборот, когда сбежавший от своей невесты молодой человек возобновляет

---

<sup>472</sup> Керкегор С. Повторение. М.: «Лабиринт», 1997. С. 12.

прерванную связь со своим поверенным посредством писем без обратного адреса, используя его как безответного адресата своих жалоб на судьбу и размышлений о повторении. Как мы узнаем из писем молодого человека, К. К. для него – это просто регистратор, человек в достаточной мере ненормальный, чтобы быть не участником жизни, а лишь средством ее фиксации и контроля, повторением и отражением ее действительных участников. И в самом деле, невозможно узнать, что же переживает сам автор, а значит – существует ли он вообще, или его слова и рассуждения – это лишь формы чужой рефлексии, мнимое существование автора, который претендует на знание, но может быть лишь условием чужого знания, внутренним свидетельством этого знания о самом себе.

Позиция К. К. – это позиция повторения, которое не открывает новых возможностей, но зато определяет во временности существования конечную границу, или, можно сказать, ту самую конечность субъекта, которая как раз и позволяет ему определиться с самим собой и совершить выбор в отношении собственной жизни. Иными словами, К. К. и есть *то самое* повторение, о котором он же и рассуждает как о категории, призванной разрешить спор Парменида и Гераклита. Этой границе неподвижного бытия и становления соответствует порядок повторяющихся моментов времени как воспроизведение одного и того же состояния, именно таким временным маятником К. К. и предстает в повести Кьеркегора<sup>473</sup>. Таким образом, К. К. – не столько собеседник молодого человека, сколько способ его бегства в себя, многократное повторение собственных вопросов и сомнений, имитация решений и выборов. Его слова вторят и рассуждениям «эстетика» из первой части «Или – или», и голосу судьи из второй его части. Весь план побега, придуманный им для того, чтобы освободить девушку от любви к молодому человеку, выглядит пародией на этический жест самоотречения и приводит в ужас молодого человека своим совершенным безумием, подменой непосредственного выбора и движения страсти расчетливым

---

<sup>473</sup> К.К. и в другом отношении предстает как воплощение временного порядка: он – воплощение наблюдательности и анализа, и именно время называется им самим универсальным средством самоанализа, своеобразным духовным скальпелем. Там же. С. 22.

и бесстрастным самоустранением. Не удивительно, что в конечном итоге это бегство в себя завершается действительным бегством молодого человека от своей невесты и от К. К., что значит – к полному отказу от позиции рефлексии как воспоминания и повторения того же самого, от позиции замкнутой на себе конечности как эстетического, так и этического существования.

Отказ от рефлексии завершает первую часть повести: бегство молодого человека заставляет К. К. отправиться в Берлин и убедиться на опыте, что повторение того же самого неосуществимо, причем разочарование Константина Констанция выражает и настроение самого Кьеркегора (он признается: «заканчивая первую часть книжки, я отчаивался в возможности повторения»<sup>474</sup>). По-видимому, в словах автора о том, что он смотрел свысока на молодого человека, не верившего в возможность повторения, но теперь-то он «сам и есть тот молодой человек»<sup>475</sup>, можно видеть момент предельного сближения главного героя повести и двух ее авторов – реального и мнимого. Но это сближение не может стать полным совпадением позиций, поскольку речь идет об отчаянии, а значит и о некотором поворотном пункте, настоящем тупике, выход из которого возможен лишь посредством исключительного личного выбора. Молодой человек начинает с эстетической стадии, и его поверенный замечает, что ему мешает не только его меланхолический склад, но и отсутствие иронии, которая позволила бы подняться над переживанием своих страстей и сделать шаг, возможно, к более уравновешенной позиции «этика»<sup>476</sup>. Нашему герою не доступно повторение «этика», которое придает серьезность эстетическому воспоминанию, преображая его в личную память, в счастье и смысл жизни, и даже в «любимую жену, которая никогда не наскучит»<sup>477</sup>. Но ирония не единственный выход, и мы видим, что молодой человек следует, скорее, совету судьи Вильгельма, зарываясь в

---

<sup>474</sup> Там же. С. 124.

<sup>475</sup> Там же. С. 59.

<sup>476</sup> Безусловно, это лишь одна из возможных интерпретаций, в защиту которой говорит то, что «судя по некоторым высказываниям Кьеркегора, ирония служит своего рода промежуточным звеном между эстетической и этической стадиями существования, тогда как юмор выступает в качестве ступеньки между этической и религиозной стадиями». *Исаева Н., Исаев С.* Лестница в небо – виртуальный проект// *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. С. 13.

<sup>477</sup> *Керкегор С.* Повторение. М.: «Лабиринт», 1997. С. 8.

безысходное отчаяние, и именно в нем находя силы для бегства, а затем и для поисков нового решения. Точка, в которой предельно сближаются и расходятся пути автора и героя, определяется как раз как пограничная точка этической позиции, в которой встает мучительный вопрос раскаяния и вины.

План К. К. состоял в том, чтобы убедить девушку в измене со стороны молодого человека, то есть, по сути, в том, чтобы посредством этой мнимой измены признать свою вину перед ней и искупить ее ценой отречения и потери лица в глазах возлюбленной; этот полностью осознанный жест отречения вернул бы ему право располагать собой, он наделил бы его совершенно новой, уже не эстетической, а этической, идентичностью. Исполнение этого плана стало бы апофеозом повторения как возвращения себя, обретения той внутренней и внешней неизменности, которая символизируется самим именем Константина Констанция. Даже разочаровавшись в повторении, он по-прежнему рассуждает о совершенстве своего плана, и одно это заставляет думать, что он разочарован совсем не в том повторении, которого избегал молодой человек, то есть не в эстетическом, и не в этическом повторении, но, как и сам Кьеркегор в момент завершения первой части повести, он не верит только в возможность религиозного повторения<sup>478</sup>, не видит выхода для беспокойной памяти молодого человека, который не знает, как пережить свою вину перед девушкой, как вообще искупить вину, которая кажется тем более безысходной, что не была его собственной виной, как пережить свою любовь, которая никогда не была делом его простого выбора.

Вторая часть «Повторения» перечеркивает голос рефлексии К. К. прямой речью молодого человека, его исповедью в письмах, отмечающих путь бегства от себя к новому обретению себя и к вере в вечное повторение. Отчаяние первых писем

---

<sup>478</sup> Интересно, что окончательное разочарование в повторении настигает К. К. в берлинском театре, где дают представление комедии, а точнее фарса. Фарс, как утверждает К. К., - это представление, которое не дает гарантий, потому что создается непосредственным вдохновением актеров и их импровизацией (Там же. С. 44). Это – повторение без повторения того же самого, но весь комизм ситуации состоит в том, что сам К. К. ждет как раз повторения того же самого и, конечно, не находит его. Кьеркегор признает, что в этой сцене «набросал пародию» на повторение (Там же. С. 141), и если это так, то мы находим в этой фарсе уже не просто иронию, но испытание юмором, которое К. К. не проходит, а значит так и остается фигурой этической рефлексии, закрытой для веры в религиозное повторение.



сменяется надеждой, которую дает пример Иова, потерявшего все, но не утратившего веры в собственную невиновность перед Богом. Бог лишил Иова всех благ и наградил проказой как даром мучительной памяти и печатью неискупленной вины перед Богом. Этот знак отчаяния мгновенно распознан этической способностью суждения, и друзья Иова призывают его, подобно судье Вильгельму из «Или – или», признать свою вину, в чем бы она ни состояла, раскаяться и просить прощения у Бога. Иов не признает себя виновным, и именно это упорство в сознании своей правоты вдохновляет молодого человека, который не считает виной свою любовь, не может признать *своей* виной то, что страсть разрушает его отношения с возлюбленной и надежду на счастливый брак.

Этический взгляд опознает виновность человека в том, что тот приходит поздно и, принимая дар бытия как источник собственного наслаждения и дело собственного выбора, удерживает его лишь как утрату и воспоминание о том, что было и уже не повторится. Вот почему воспоминание в самом начале книги определяется как повторение в обратную сторону, ведь повторяется не бытие, а момент его утраты и забывания. Однако Иов не держится за это бытие, и не живет его утратой как виной перед Богом; его память – не разделение между прошлым и настоящим, а простота, с которой он остается верен себе в каждый момент времени, а это и есть его конечное присутствие целиком и без остатка перед Богом, единственное основание его требования, обращенного к Богу. В своем бытии он виновен, но в своем требовании он оправдан Богом, потому что его виновность была лишь *искушением*, которое он победил своей верой.

Искушение, убежден молодой человек, не эстетическая и не этическая, и даже не догматическая категория. Как и само повторение, эта категория трансцендентна, ибо обращает человека к вечности, но при этом она же является категорией *временной*<sup>479</sup>, принадлежит конечности человека, устанавливая меру парадоксального соизмерения временности существования и вечности признания этого существования Богом. В этой мере и состоит вся суть *требования* Иова,

---

<sup>479</sup> Там же. С. 102.

убежденного в том, что он *всегда был* невиновен, а потому его прошлое должно быть принято в вечности так же, как и настоящее, должно вернуться в повторении, без утраты и муки воспоминания как мгновение всей полноты конечного. Этого мгновения молодой человек ждет как «удара грома» и обретает его в известии о новой помолвке своей возлюбленной. Известно, что завершение повести было переписано Кьеркегором, как только пришло известие о новой помолвке Регины Ольсен, и, наверное, в словах молодого человека читается некая поспешность решения, когда он признает в помолвке своей бывшей невесты спасительное разрешение его ожиданий. Он видит в ней освобождение от призрака реального повторения ради веры в повторение духовное и трансцендентное, как будто его невеста была бытием, которым он искушался как Иов, и в награду всей абсурдной верности своей любви, мучительному желанию вернуть свободу себе и своей возлюбленной, он получил, наконец, свидетельство своей невиновности, возвратил себя самого, освободив память от безысходной муки воспоминания.

Даже если развязка истории и выглядит немного поспешной, ее оправдывает то, что повторение – это, в конце концов, решимость, которая осуществляется «силой абсурда»<sup>480</sup>, и мы не должны искать в нем иной логики, кроме логики парадокса, в котором длительность отчаяния и мучительного ожидания сжимается в мгновение трансцендентного движения веры. Эта логика представлена уже в столкновении вины и невиновности, выражением которого является требование Иова: «Так Иов оказался неправым? Да! Навеки. Ибо нет судилища выше того, которое осудило его. Оправдан ли Иов? Да! Навеки. В силу того, что оказался неправ *перед Богом*»<sup>481</sup>. Неправота Иова зафиксирована еще судьей Вильгельмом, наставлявшим о раскаянии и вине каждого человека, поскольку тот выбирает себя и тем самым присваивает себе божественный дар бытия. Быть «Я» значит нести во временности «Я» память об этом даре и признание вины, которая проявляет себя в раскаянии и отчаянии, в страхе и трепете. Однако позиция Иова – это

---

<sup>480</sup> Там же. С. 146.

<sup>481</sup> Там же. С. 103.

позиция веры в то, что Бог, наделяя бытием человека, выбрал его быть хранителем бытия и соучастником творения. Страх ничто открывается человеку в желании быть<sup>482</sup>, но требование Иова трансцендентно этому желанию, ибо обращено к моменту, когда, избранный Богом, он изначально обретает бытие. Таким образом, требование являет собой более радикальную память, чем этическая память вины, оно – память изначальной невинности, и потому Иов действительно виновен и невинен перед Богом, его вера абсурдна, но в абсурде достигнута соразмерность конечного бытия человека и вечности Бога.

Одновременно с «Повторением» Кьеркегор пишет «Страх и трепет»<sup>483</sup>, в котором размышляет о вере как движении «силой абсурда» на примере Авраама, отправившегося в землю Мориа, чтобы принести в жертву Богу своего единственного сына Исаака. Весь его путь к горе Мориа есть движение абсурда, потому что Авраам беззаветно любит своего сына и до конца надеется на то, что тот будет спасен, но он также беспредельно верен Богу и выполняет его волю, осудившую Исаака на смерть. Все существо «рыцаря веры» предстает абсолютной несоизмеримостью его привязанности к конечному и веры в бесконечное, но эта вера верит также, что «для Бога все возможно», и сын Авраама будет спасен. Жалобы Иова кажутся нам понятными, и сам Кьеркегор говорит об Иове как о самой человеческой фигуре из всего Ветхого завета<sup>484</sup>. В отличие от него Авраам не кричит и не призывает Бога к ответу, он молчит, и его молчание выражает страх и трепет перед невыразимым и нечеловеческим в его собственной вере. Авраам не наставник и не учитель, как Иов, а свидетель того, что бесконечно превосходит его существование<sup>485</sup>, и, очевидно, только в этом свидетельстве единичность человеческого существования предстает соразмерным бесконечности Бога<sup>486</sup>.

<sup>482</sup> Это определение Кьеркегор дает в «Понятии страха»: *Кьеркегор С. Страх и трепет*. М.: Республика, 1993. С. 145.

<sup>483</sup> Обе книги выходят в свет в один день 16 октября 1843 года.

<sup>484</sup> *Кьеркегор С. Повторение*. М.: «Лабиринт», 1997. С. 95.

<sup>485</sup> «Истинный рыцарь веры – это свидетель, и никогда – учитель». *Кьеркегор С. Страх и трепет*. М.: Республика, 1993. С. 76

<sup>486</sup> «Вера – это как раз такой парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего, единичный оправдан перед всеобщим, не подчинен ему, но превосходит его, правда таким образом, что

Свидетель не объясняет и не учит, потому что не опирается на всеобщность знания или долга, а просто передает то, что видел и пережил. Он – тот, кто смог вынести вид бытия, для которого нет названия и нет другого подтверждения, помимо самого этого свидетельства, но поскольку в испытании этим бытием свидетель уже *был*, его претерпевание стало для него *памятью* пережитого и началом его собственного действия и собственного бытия. Для веры Авраама и Иова нет иной меры понимания, кроме приводящего в трепет молчания или вызова, брошенного Богу, но то же можно сказать и о других свидетельствах, которые исходят из некой необъяснимой меры переживания. В этом смысле «Повторение» Кьеркегора есть поразительное свидетельство его личной драмы, сплетение отсрочек, рефлексий, жалоб, умолчаний и признаний, в которых пережитое отлито в исключительную *меру* существования – экзистенцию, которая есть память и «аббревиатура»<sup>487</sup> конечного и бесконечного, необратимое движение в будущее и прошлое, раскрывающее временность человека вечности повторения.

### 3.1.2. Воля к становлению

Свидетельство памяти у Кьеркегора подводит к пониманию экзистенции как предельно возможного страдания человека и переживания им утраты себя, причем эта утрата совершается не на границе с внешним и чуждым субъекту миром, но проживается как глубокая вовлеченность *в само бытие* другого, как парадоксальное *присутствие другого* в самом субъекте – в качестве овладевающего им желания и воли, прямого вторжения и насилия, в качестве невыносимого и невозполнимого лишения, зияющего отсутствия другого.

Поставленный вопрос о повторении вполне отчетливо фиксирует произошедшую

---

единичный индивид, после того как он в качестве единичного был подчинен всеобщему, теперь посредством этого всеобщего становится единичным, который в качестве единичного превосходит всеобщее; вера – это парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту». Там же. С. 54.

<sup>487</sup> «Экзистенция, по словам Кьеркегора, - лишь «аббревиатура», общепринятое сокращение, - своего рода сжатая шифровка не поддающегося объективации бытия человека, которое только сам он и может открыть «изнутри», точнее – эмоционально пережить». *Исаева Н., Исаев С.* Лестница в небо – виртуальный проект// *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. С. 4.

переоценку памяти. Мы могли бы представить повторение как суждение памяти, которое так же точно, как суждения о новизне, тождестве или последовательности, устанавливает границы настоящего. Однако в суждении повторения (вида «А повторяет В» или «А повторяется»), будет проблематично выделить предикат или отношение, потому что речь в нем идет о событии, которое не предполагает появления новых свойств в субъекте, причем здесь не утверждается и простое тождество субъекта, потому что повторение происходит как отказ от временной идентичности, как утверждение возможности для прошлого повториться и быть вопреки тому, что оно уже прошло и стало несущим. Если повторение и определяет некое новое свойство и отношение, то лишь ценой пересмотра того, что уже было известно об онтологическом статусе субъекта суждения. Таким образом, оно не столько предстает предикатом суждения, сколько представляет собой способ подвешивания суждения и отказа от него, превращения суждения в вопрос и вызов, обращенный к существующей системе понятий и суждений. Более того, под вопросом оказывается не только определенный порядок суждений, но и позиция того, кто эти суждения выносит. Размывая границы существующих определений, повторение навязывает чистое присутствие предмета, присутствие без предикатов, которое вторгается во внутреннюю речь познающего как «голос» самого объекта, как трансцендентность его бытия, которую Кьеркегор осмысляет в понятии искушения.

Повторение – свидетельство познающего о границе, где голос его растворяется в молчании бытия или в его шуме и ярости, и продолжает звучать только в повторении самого этого свидетельства. В нем, почти неразличимом, беззвучном или, наоборот, слишком громком и прерывистом, философ отныне заимствует право голоса и суждения, и в известной мере вся современная философия может быть представлена как спор о природе этого свидетельства, так же как классическая философия Нового времени была спором о полномочиях субъекта, его автономии и истине, границах его познания и деятельности. Интерес к памяти теперь уже не ограничен тем, как проявляет себя память в познании, что она

привносит в него, каковы ее сильные и слабые стороны; вопрос стоит о том, что представляют собой сами *желание*, или *воля*, помнить, что *принуждает* человека считать себя ответственным за свое (и даже – за чужое) прошлое, наконец, что есть сам человек, природа которого обращена к прошлому, которое больше не существует, но которое продолжает повторяться и воскресать в настоящем в качестве ирреального и даже невозможного прошлого.

Наиболее ясную постановку вопроса о *воле* к памяти как глубочайшем сдвиге, который изменяет природу животного и определяет существование такого животного как человек, мы находим в размышлениях Ницше. В эссе «О пользе и вреде истории» счастье беспамятных созданий противопоставляется человеческой склонности к меланхолии и пресыщению прошлым:

Человек может, пожалуй, спросить животное: «Почему ты ничего не говоришь о твоём счастье, а только смотришь на меня?» Животное не прочь ответить и сказать: «Это происходит потому, что я сейчас же забываю то, что хочу сказать», - но тут же оно забывает и этот ответ и молчит, что немало удивляет человека<sup>488</sup>.

Беспамятство животного равноценно его блаженной немоте, именно это и приводит в удивление человека, поскольку за молчанием от него скрывается его собственная животная природа, оставляя его наедине с бессонницей памяти, которая «не может научиться забвению» и прикована к прошлому мгновению, которое «возвращается снова, как призрак, и нарушает покой другого, позднейшего мгновения»<sup>489</sup>. Еще ребенок не знает тяжести прошлого, но стоит ему научиться значению слова «было», и он изгоняется из рая неисторического бытия, чтобы попасть в реальность борьбы, страдания и пресыщения, в жизнь, которая «живет постоянным самоотречением, самопожиранием и самопротиворечием»<sup>490</sup>.

Человек не может и не хочет забыть, потому что это означало бы раствориться в гераклитовском потоке становления и утратить самого себя, но держаться за

---

<sup>488</sup> «историю могут вынести только сильные личности, слабых же она совершенно подавляет». *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1990. С. 161.

<sup>489</sup> Там же.

<sup>490</sup> Там же. С. 162.

прошлое и таким образом удерживаться в собственном настоящем – слишком опасная игра, в которой удержать равновесие способен лишь тот, кто готов усваивать и переваривать прошлое, подчинять его нуждам настоящего и забывать его, как только память начнет подтачивать и разрушать определенность действия, простую и ясную ограниченность жизненного горизонта<sup>491</sup>. Вот почему нет добродетели ни в накоплении знания прошлого, ни в педантичной заботе о точности этого знания, ни в самом беспокойстве об истинности его – все это так же чуждо жизни, как и здоровью памяти, которое совершенно немыслимо без забывания. Более того, единственное оправдание памяти в том и состоит, чтобы являть силу настоящего, его волю к завершению, что спешит превратить любое мгновение в прошедшее и присвоить его остаточную силу новому настоящему, раскрыть в этом новом настоящем большую действительность и силу<sup>492</sup>.

Что же позволяет или, скорее, что принуждает нас помнить прошедшее, завершать его в памяти, чтобы претворить в силу или, наоборот, в болезненность и слабость настоящего? Иначе говоря, что делает нас историческими и тем самым только и делает нас людьми? Эти вопросы встают перед Ницше в связи с его генеалогическими исследованиями в форме вопроса о происхождении и закреплении определенного способа и меры оценивания жизни. Смысл исторического подхода к морали определяется таким образом, что изменчивыми должны считаться не только конкретные трактовки добра и зла в различные эпохи, но и сама природа этих моральных категорий. Иными словами, родословную добра и зла стоит начинать с тех принципов, которые вовсе не являются моральными принципами в современном понимании, что не уменьшает их значимости в качестве ценностей жизни.

Как известно, Ницше различает мораль господ и мораль рабов, доказывая, что само понятие хорошего, или доброго, в своем первоначальном смысле есть не что иное, как самонаименование господствующей воинской элиты, оценивающей себя

---

<sup>491</sup> Там же. С. 189.

<sup>492</sup> «знание прошлого во все времена признавалось желательным только в интересах будущего и настоящего, а не для ослабления современности, не для подрывания устоев жизнеспособности будущего». Там же. С. 179.

в качестве лучшей, наиболее достойной части общества. В первом рассмотрении «К генеалогии морали» Ницше указывает, что ориентиром, «выводящим на правильный путь», для него стал вопрос об этимологии слов, обозначающих в различных языках понятие «хорошего»<sup>493</sup>. Этот методологический принцип представляет для нас особый интерес, потому что этимология в данном случае выступает свидетельством о прошлом, которое в остальном остается глубоко захороненным в моральном сознании современной Европы. Вопрос стоит не о разрозненных следах, едва заметных даже для внимательного толкователя, а о достаточно внушительной подборке примеров, демонстрирующих обоснованность концепции Ницше. С чем же можно сравнить это свидетельство? Во втором рассмотрении, где речь идет о происхождении «нечистой совести», Ницше касается роли наказания в системе права, и предлагает разделить происхождение и цели наказания. Для исторического исследования, замечает философ, нет «более важного положения», чем то, что «причина возникновения какой-либо вещи и ее конечная полезность, ее фактическое применение и ее включенность в систему целей *toto coelo* расходятся между собой»<sup>494</sup>. Система таких целей и смыслов текуча, она изменяется вместе с переменой в расстановке сил и подчиняется не предзаданному продвижению к конечной цели, а непрерывному утверждению воли к власти, при этом сам институт наказания, вопреки смене форм его исторического существования, а также толкований его назначения и смысла, сохраняет в себе неизменный след своего возникновения, отсылающий к событию, которое подобно этимологии слов является одновременно и историческим и сверх-историческим, поскольку дает свидетельство, далеко выступающее за рамки истории как процесса становления и непрерывной изменчивости.

Этот методологический принцип, несомненно, сохраняет свою значимость и при рассуждении Ницше о памяти. Во втором рассмотрении вопрос стоит о том, что значит для человека давать обещания, то есть признавать свой долг и

<sup>493</sup> Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 418.

<sup>494</sup> Там же. С. 455.



ответственность перед другими. Ницше сходу отбрасывает рассуждения в духе смысла и целей, ради которых человек должен держаться данного слова, однако, чтобы прийти к пониманию того тектонического сдвига, который привел к происхождению совести и рождению морали, ему нужна путеводная нить подобная проделанным ранее этимологическим разысканиям. Отличие в том, что теперь нужен след, оставленный не в языке или социальных институтах, а отпечатанный в природе самого человека, в организации того, что мы называем своей душой и ее естественными способностями. Именно этим следом, то есть, по сути дела, клеймом, отметившим существование человека, как раз и предстает у Ницше память – не то или иное воспоминание о прошлом, но сама *способность припоминания*, что означает здесь – *сила*, или *воля*, к припоминанию. Стать животным, «смеющим обещать», значит пробудить к жизни силу, способную сопротивляться столь естественной для животного забывчивости, причем нужно помнить (и об этом уже говорилось в «О пользе и вреде истории»), что забывчивость является вовсе не простым отсутствием памяти, тупостью души, но обратной стороной инстинкта жизни, предпочитающего действовать и утверждаться в настоящем, а не томиться отсутствующим и разрушающим самое себя прошлым. И вот «именно это по необходимости забывчивое животное, в котором забвение представляет собой силу, форму *могучего* здоровья, взрастило в себе противоположную способность, память, с помощью которой забывчивость в некоторых случаях упраздняется – в тех именно случаях, где речь идет об обещании»<sup>495</sup>. Уже одно это означает, что память – вовсе не какое-то

пассивное неумение отделаться от вцарапанного однажды впечатления, не просто несварение данного однажды ручательства, с которым нельзя уже справиться, но активное *нежелание* отделаться, непрерывное воление однажды поволенного, – настоящая *память воли*, так что между изначальным «я хочу», «я сделаю» и собственным разряжением воли, ее *актом* спокойно может быть вставлен целый мир новых и чуждых вещей, обстоятельств, даже волевых актов, без того, чтобы эта длинная цепь лопнула<sup>496</sup>.

---

<sup>495</sup> Там же. С. 440.

<sup>496</sup> Там же.

Память, и мы говорим здесь, разумеется, не о памяти вообще, в той мере, в какой памятью обладает все живое, и о которой философы издавна рассуждали как о присущем животным и еще целиком бессознательном подобии мышления, так вот: память как сугубо *человеческая* способность, определяющая возможность совести и морали, возникает вместе с существенным изменением в природе желания и воли, в качестве свидетельства того *перенаправления* воли, которое создает человека как *историческое* существо. В этом одновременном возникновении памяти и истории важен момент, который особенно подчеркивает Ницше. Нежелание забывать, память обещания – все это не столько сохранение прошлого, сколько заявка на распоряжение будущим, уверенность в том, что обстоятельства, а главное – непостоянство самого человека не смогут воспрепятствовать предъявленной претензии на знание будущего и обладание им. Чтобы эта претензия стала возможной, чтобы она была понятна другим людям и признана ими, «человек должен был стать... *исчислимым, необходимым*, даже в собственном своем представлении»<sup>497</sup>. Память воли – это не просто трансформация, которая происходит в человеке, в структуре его желаний и способностей, но прежде всего – это трансформация самого человека, определение новой *меры человека*, которая впервые позволяет ему обрести понимание себя, определенность того, за что он отвечает, что принимает под свою ответственность. То, что превращает вольное животное в регулярное, однообразное, ответственное за себя существо по имени человек, есть работа доисторических практик, называемых Ницше «нравственностью нравов», «социальной смирительной рубашкой», чудовищной «мнемотехникой», суть которой сводится к причинению боли, а точнее – к вживлению в тело боли, которая никогда не проходит полностью, образуя новую ткань памяти, новообретенную нервную систему памяти:

Никогда не обходилось без крови, пыток, жертв, когда человек считал необходимым сотворить себе память; наиболее зловещие жертвы и залого (сюда относятся жертвоприношения первенцев), омерзительные увечья (например, кастрации), жесточайшие

---

<sup>497</sup> Там же.

ритуальные формы всех религиозных культов (а все религиозные системы в свое подоплеке суть системы жестокостей) – все это берет начало в том инстинкте, который разгадал в боли могущественнейшее подспорье мнемоники. В известном смысле сюда относится вся аскетика: нужно было сделать несколько идей неизгладимыми, постоянно присущими, незабвенными, «навязчивыми» в целях гипнотизации всей нервной и интеллектуальной системы посредством этих «навязчивых идей» - аскетические же процедуры и жизненные формы служат средством к тому, чтобы избавить эти идеи от конкуренции со всеми прочими идеями, сделать их «незабвенными»<sup>498</sup>.

Генеалогическая реконструкция Ницше отчасти (и совершенно иначе, нежели рассуждения судьи из «Или – или») воспроизводит кантовскую схему морального чувства. Согласно «Критике практического разума» подчинение чувствующего, патологического, субъекта голосу долга осуществляется благодаря страданию, в котором только и может зародиться возвышенное чувство уважения к моральному закону. Страдание – существенная черта чувственности, определяющая ее восприимчивость к внешнему воздействию, однако Кант показывает, что действие и страдание образуют также и внутреннюю структуру субъекта, причем не только этического, но и познающего. Эта структура определяется действием рассудка на внутреннее чувство, благодаря которому мы, в конечном итоге, получаем формы внутреннего и внешнего восприятия, то есть пространство и время. Причем интересно, что сам Кант в «Критике способности суждения», рассуждая об эстетическом переживании возвышенного, прямо говорит о насилии, которое осуществляет воображение в отношении внутреннего чувства<sup>499</sup>. Таким образом, именно насилие и страдание позволяет нам расслышать голос разума и смириться с невозможностью оставаться в мире с чувственностью, то есть собственно – в чувственном мире.

Очевидно, что место разума в реконструкции Ницше занимает система социальной мнемоники, а насилию над внутренним чувством в кантовском

<sup>498</sup> Там же. С. 442.

<sup>499</sup> В «Критике способности суждения» насилие предстает необходимой составляющей самой природы субъекта: «насилие, которому воображение подвергает субъекта, рассматривается для всего назначения души как целесообразное». *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. С. 97. По-видимому, то же верно и для морального субъекта, в любом случае здесь вполне достаточно замечания Ницше: «от категорического императива разит жестокостью». *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 445.

смысле, согласно этой реконструкции, предшествуют эксперименты с причинением физической боли, однако стоит обратить внимание не только на эти явные отличия. Кантовская схема позволяет объяснить, как может расслышать голос долга субъект чувственного опыта, но она даже не пытается поставить под вопрос действие самой воли, составляющее существо морального закона, однако для Ницше именно это действие, толкуемое им как воля к власти, представляет первостепенный интерес. Кантовская воля есть цель самой себя, и поэтому ее действие на чувственность, которое мы не можем объяснить и должны принять, поскольку признаем саму возможность морали, осмысляется согласно логики конечных целей, неприемлемой для исторического рассмотрения в духе Ницше. Это значит, что, заменив волю морального закона жестокостью социальных установлений, мы еще ничего не поняли относительно причины этой жестокости, а, следовательно, и причины происхождения и производства памяти. И действительно, жестокость, как полагает Ницше, не ставит никакой внешней цели, поскольку единственная ее «цель» – это само непосредственное причинение боли, удовольствие от страдания другого, а, в конечном итоге, и от собственного страдания. Боль всегда примешана к наслаждению, является продолжением и даже необходимым моментом наслаждения, возведением его в степень, в новое качество. В этом смысле насилие и жестокость – настоящий праздник жизненных сил, которые утверждаются и возрастают в боли и наслаждении, и именно в памяти обнаруживают тот порог, за которым это возрастание становится непрерывным. Память в этом смысле и есть не что иное, как *непрерывное воспроизведение боли*, удовольствие от самопричинения боли, от постоянной обостренности *чувства силы*, проливающего свет на подлинную, что значит для Ницше – не телеологическую, а историческую, природу кантовского морального субъекта, суверенность которого определяется действием самосознания как самоаффицирования<sup>500</sup>.

---

<sup>500</sup> Здесь уместно привести замечание Артура Данто из его работы о Ницше: «Именно универсальность жестокости имеет в виду Ницше, когда говорит о бесполезности пожелания, чтобы не было больше страданий, чтобы каждый был любезным и добрым. Ибо такова жизнь и таков человек. Но бывают, как мы видели, разные утонченные и видоизмененные формы жестокости. Военачальник варваров, о котором Ницше иногда говорит с каким-то

Память воли, которая позволяет обещать и держать обещание, создает суверенного субъекта морали, ответственного за свои поступки, свои мысли и слова, но в действительности сама память – лишь свидетельство преобразования и мощнейшего выброса жизненных сил, создающих человека как новую возможность утверждения воли к власти. Это свидетельство кажется менее значительным, чем желания и страсти, которыми наполнена человеческая жизнь, но, рассуждая таким образом, мы попадаем в плен видимости, которая мешает разглядеть то, что *память* на самом деле *есть действие и аффект*, восходящие к самому своему *основанию*, можно сказать, к максимальной интенсивности и температуре своего осуществления, и только потому, что мы отдалены от этого основания долгой историей привыкания к самим себе и собственной памяти, мы стали видеть в ней лишь механическую способность воспроизведения прошлого.

Ницше диагностирует современную ему эпоху как эпоху господства морали рабов, возможно, эпоху высшего триумфа этой морали, что означает, что инстинктивные основы жизни приобретают все более болезненный, обезображенный и неузнаваемый вид, и то мощное высвобождение жизненных сил, которое производит на свет совесть и волю к памяти, теперь напоминает о себе в уродливой форме «нечистой совести» и мелочной, пропитанной ядом памяти, которая характеризует мстительное и злобное существо *ressentiment*. В этом существе, то есть практически в каждом современном человеке, непосредственное удовольствие жестокости и боли маскируется другими страстями, для которых память служит лишь бесстрастным условием, инвертированной формой активности воли, инструментом нескончаемых моральных самокопаний, рефлексий и исповедей, но при этом совершенно

---

извращенным восторгом, в других местах описывается как существо, находящееся на низшей степени "длинной лестницы". На высшей же ступени этой лестницы, которая символизирует стадии развития цивилизации и смягчения жестокости, стоит отнюдь не белокурая бестия, а аскет. Он внутренне дисциплинирует себя, чем и выделяется среди других, направляя свою силу не против них, а против себя. Так и хочется сказать: ну перестаньте твердить, что тезис Ницше состоит в том, чтобы "давить слабого", что сила состоит именно в этом, и все это является как бы расплатой за жизнь как таковую! Аскет, управляющий самим собой, есть реальное воплощение того, что является личностью бестии, стоящей на низшей ступени лестницы эволюции». *Артур С. Данто*. Ницше как философ. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2001г. С. 211.

забытой остается древняя память высшей страсти и наслаждения, о которой еще Платон рассказывает как об одержимости души божественной силой, об эротическом и поэтическом преображении самой природы человека.

В «Воле к власти» Ницше поясняет центральное понятие своей философии (собственно, понятие воли к власти) через чувство непрерывно возрастающей силы, в котором на первый взгляд не может найтись места памяти. Удовольствие от разности силы в сторону ее «увеличения» не отсылает к прошлому, а перечеркивает и переступает его, тогда как память о сильных мгновениях прошлого – это уже признак декаданса и «обратной разности» силы, свидетельство ее уменьшения<sup>501</sup>. Однако удовольствие, как мы узнаем, обращено не только к настоящему и будущему, оно существенным образом включает в себя и прошлое – прошлое как стеснение и препятствие, которое должно было быть преодолено и завоевано, без которого сама деятельность силы не была бы осознана как победа и как творчество<sup>502</sup>. В этом смысле память не принадлежит к простейшим инстинктам жизни и способам утверждения воли, но зато ее появление утверждает господство над самими этими инстинктами. В афоризме 501 Ницше пишет:

Все формы мышления, суждения, восприятия, как *процессы сравнения*, имеют предпосылкой процесс *«принятия за равное»* и, еще раньше, уравнивания. «Уравнивание» – это то же самое, что усвоение приобретенной материи у амебы. «Воспоминание» возникает позднее, поскольку уравнивающее влечение является здесь уже *укрощенным*, тут различие также сохраняется<sup>503</sup>.

В перспективе моральной генеалогии нет сомнения, что уравнивание – это забота слабых, тогда как различие существенным образом принадлежит господству сильных, хотя их память – это не хранение обид на жизнь, нереализованных в прошлом действий, несбывшихся надежд, напротив, их память есть действие и проведение различия, подчеркивание своей особенности, *знание*

---

<sup>501</sup> Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005. С. 383.

<sup>502</sup> Там же. С. 361.

<sup>503</sup> Там же. С. 287.

своей особой *принадлежности к силам созидания*, творческой стихии самой жизни. Такой человек сам не подлежит уравнивающему пониманию его в качестве «индивида»: «Мы – нечто большее, чем индивид – мы, сверх того, вся *цепь*, вместе с задачами всех этапов будущего этой цепи»<sup>504</sup>; «Постигнув, насколько «индивидуум» есть заблуждение, – ибо на самом деле отдельное существо есть именно *весь процесс* по прямой линии (не просто унаследованный, а именно он сам...), – только тогда можно понять, сколь *неимоверно большое значение* имеет отдельное существо»<sup>505</sup>. Сверхчеловек, о котором проповедует Заратустра у Ницше, это не человек *вообще*, а прежде всего отдельный, особенный человек, но именно в нем мир находит себе завершение как «*весь процесс*». Этот человек столь же беспамятен (в понимании памяти у *ressantiment*), сколько воплощает собой саму *память становления мира*, принцип вечного возвращения всего совершившегося, всего утвердившегося в качестве воли и преодоления, вот почему сверхчеловек фактически раздваивается, являясь прошлым и будущим, пророком Заратустрой и его обещанием, его пророчеством о сверхчеловеке: «Теперь я умираю и исчезаю... и через мгновение я буду ничем... Но связь причинности, в которую вплетен я, опять возвратится... Я сам принадлежу к причинам вечного возвращения... я буду вечно возвращаться к той же самой жизни... чтобы опять возвещать людям о сверхчеловеке»<sup>506</sup>.

---

<sup>504</sup> Там же. С. 379.

<sup>505</sup> Там же. С. 425.

<sup>506</sup> *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 161.

### 3.2. Жизненный порыв

#### 3.2.1. Парадокс длительности

Воля к власти есть воля к становлению как единственной подлинной реальности, тотальности «всего процесса», в которой настоящее предстает лишь одним из эффектов, мгновенным срезом внутри непрерывности движения. В этом потоке память выполняет роль ступени, ведущей к возрастанию воли к власти, к формированию человеческой воли как воли к подчинению и исчислению себя, собиранию себя в целостность сознания на новом уровне господства и силы, вот почему ее деятельность по сути остается пред-сознательной, сферой решающего сплетения и сжатия различий, образующих непрерывность струящейся ткани – глубочайшей и вместе с тем самой, что ни есть внешней и поверхностной основы сознания. Вопрос о сознании длительности, связывающей настоящее с прошлым и будущим, восходит по меньшей мере к рассуждению Августина о времени как «растяжении души». Однако, говоря о «настоящем прошлого», «настоящем будущего» и «настоящем настоящего», Августин апеллирует к очевидности настоящего как символу божественной полноты времен, благодаря чему проблема длительности без остатка растворяется в классической проблематике образа и образца, временного и вечного. Это отношение полностью отбрасывается в философии Ницше, в которой настоящее являет собой лишь пульсацию силы, бесконечную игру утверждения настоящего в своем будущем, будущего – в возвращении прошлого и новой утрате его. Мы могли бы сказать, что Ницше находит условие возможности любой будущей философии длительности, и хотя слава создания подобной философии вполне заслуженно принадлежит Бергсону, в его размышлениях о жизненном порыве можно найти немало пересечений с центральными идеями «Воли к власти».

Поскольку философия длительности осуществляет переоценку настоящего, существенно изменяется и постановка проблемы памяти. Если прежде мы говорили о памяти в связи с определением границ настоящего, отделением прошлого от настоящего, то теперь встает вопрос о памяти как определении



природы *самого настоящего*. Свидетельство памяти обращено к бытию, которое принципиально отлично от настоящего, и потому не может быть просто измерено им как прошлое настоящее, то есть как неустойчивое и потому проходящее или уже завершённое, *прошедшее настоящее*. Эту несоразмерность настоящего прошлому можно охарактеризовать как «*бывшее*», то есть как бытие, которое состоялось, исполнилось, и в отношении которого само настоящее (не только некое текущее, припозднившееся, но именно – *всякое* настоящее) предстает лишь чем-то более или менее случайным и преходящим. Суждения памяти позволяли придать форму нашему знанию прошлого, однако в отличие от прошлого «*бывшее*» невозможно так же строго отделить от настоящего. Оно может быть отнесено как в неопределенную даль воспоминания, так и обнаружить свою жизненность в самом настоящем – в отчаянии или боли, узнавании и интуиции, в необратимости потока длительности и в парадоксальной обратимости повторения. «*Бывшее*» отличает себя от настоящего в самом настоящем, и потому только в отношении к этому *иному себе* бытию прошлого настоящее определяется в собственном существе – как форма сознания и действия, то, что *есть* в отличие от того, что по существу своему всегда остается «*бывшим*».

В этом состоит определенная парадоксальность не только памяти, обращенной из сознания настоящего к моментам прошлого, но и самого *сознания* настоящего как *длительного*. Поясним это на примере. Бывает, что, просыпаясь, успеваешь осознать ясность своего бодрствования, и в тот же момент слышишь щелчок стрелок, и следующий за ним звон будильника. Когда эта последовательность повторяется снова, понимаешь, что сначала должен был раздаться звонок, а пробуждение стало лишь результатом этого шума, и все-таки в самый миг пробуждения все выстроилось в точности в обратном порядке. Поскольку щелчок и звонок существуют лишь для сознания, они действительно должны были случиться «после» него, но – и это самое главное – они воспринимаются сознанием «непосредственно» как актуальность настоящего, которая, однако,

заступает не из будущего, а из уже состоявшегося прошлого<sup>507</sup>. Сознание настоящего оказывается одновременно *до* и *после*, потому что, являясь для самого себя отправной точкой, оно при этом необратимо опаздывает к собственному прошлому и отстаивает свою автономию, лишь вытесняя и забывая сам момент вхождения в сознание. Как было сказано, этот парадокс определяет собой опыт длительности, и теперь, уяснив этот принципиальный момент, мы можем перейти к концепции длительности Бергсона, которая по существу и есть не что иное, как развертывание этого парадокса в представлении о виртуальности или в понятии сжатия памятью внешних воздействий в качества и образы, составляющие сознание настоящего.

Вся философия Бергсона – следование идее длительности, в основе которой – интуиция простоты движения, знаменитого жизненного порыва. Бергсон отправляется от размышлений об элейских апориях, которые разделяют движение в соответствии с природой пройденного пути и подменяют неделимость изменения и длительности делимостью и неподвижностью пустого пространства; этой ориентации на внешнее пространство противопоставляется непосредственная очевидность движения во внутреннем опыте; в непрерывности и множественности потока сознания нам дано свидетельство «чистой творческой энергии», то есть подлинная природа движения (и самая суть человеческого духа как главного интереса метафизики<sup>508</sup>). Интуиция длительности, таким образом, соединяет в себе и простоту движения, и множественность присущих ему моментов, причем собиранием и выявлением этой множественности в неделимой ткани длительности является не что иное, как память.

Впрочем, в своей первой книге – в «Опыте о непосредственных данных сознания» – Бергсон представляет идею длительности вне какой-либо связи с проблемой памяти. Эта проблема возникнет как принципиально новый вызов, и

<sup>507</sup> В «Анализе ощущений» Мах делится сходным наблюдением: «Погруженный в работу, сидел я в своей комнате, а в соседней комнате проводились опыты со взрывами. Совершенно правильно я замечал следующее: сперва я вздрагивал от испуга и только затем слышал звук». Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. С. 220.

<sup>508</sup> Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. М.: «Московский Клуб», 1992. С. 164.

ответом на него станет работа «Материя и память», на подготовку которой у Бергсона уйдет семь лет. Говоря об отношении этих двух книг, Бергсон определит метод собственной философии как «метод, требующий от разума всецело нового усилия для решения всякой новой проблемы»<sup>509</sup>. В «Материи и памяти» такой проблемой является отношение души и тела, при этом речь идет не о каком-то частном приложении идеи длительности; Бергсон настаивает на принципиально «новом усилии» исследования, и это значит, что память должна рассматриваться как возможность существенного углубления этой идеи, для чего данные «Опыта» могут служить лишь достаточно поверхностным и беглым наброском, общим контуром без проработки важных деталей, без прослеживания существенных «линий фактов», раскраивающих поверхность опыта ради выражения глубинной жизни духа. Чтобы проследить направление «нового усилия», совпадающего с постановкой проблемы памяти, стоит начать именно с общего контура и выделить те детали исходного наброска, которые открывают путь новому вызову.

Своеобразие длительности состоит в ее принципиальном отличии от пространства, однородного и распадающегося на множество дискретных элементов. Для характеристики этого множества мы пользуемся количественным представлениям, которое затем прикладываем к данностям внутреннего опыта, однако тем самым вводим себя в заблуждение. Что же отличает качества внутренних состояний сознания? Анализ эмоций и эстетических переживаний показывает, что они не отделяются друг от друга, а *перетекают* друг в друга, *пронизывают* друг друга, *окрашивают* собой другие качества, не теряя при этом своей особенности: «большинство эмоций таит в себе тысячи пронизывающих их ощущений, чувств или представлений; каждое из них, таким образом, – состояние единственное в своем роде, неопределимое»<sup>510</sup>. «Состояния сознания, даже последовательные, проникают друг друга, и в самом простом из них может отразиться вся душа»<sup>511</sup>. Перетекание качеств и непрерывное их присутствие и

---

<sup>509</sup> Там же. С. 149.

<sup>510</sup> Там же. С. 58.

<sup>511</sup> Там же. С. 92.

осуществление «одного в другом», «взаимопроникновение», «последовательность без различения»<sup>512</sup> – это и есть определяющие для «Опыта» характеристики длительности.

Опыт длительности дан каждому непосредственно, однако, чтобы обратиться к нему, нужно отвлечься от привычек пространственного представления, а сделать это совсем непросто. Более всего этому препятствует убеждение, что чувства могут переживаться с разной степенью интенсивности, причем интенсивность является естественной мерой качеств, составляющих опыт длительности. Об интенсивной величине пишет Кант в «Критике чистого разума» в главе, посвященной системе основоположений чистого рассудка<sup>513</sup>, и очевидно, что для него речь идет как раз о способе приведения материала чувств к принципам рассудочных суждений, которые Бергсоном оцениваются как способ реализации пространственного представления. Пытаясь оценить то или иное переживание согласно мере его интенсивности, мы тем самым предполагаем его отделенность от других переживаний, его делимость на части, возможность сложения, умножения и возведения в степень этих частей, и в конечном итоге подменяем непосредственный опыт переживания количественным, квази-атомарным его истолкованием. На самом деле мы смешиваем чистое качество переживания с множеством неосознаваемых телесных реакций, зарождающихся как бы на фоне этого качества: чем больше возникает таких реакций, тем более сильным, возросшим в своей интенсивности нам начинается казаться наше исходное переживание<sup>514</sup>. Легкий укол вызывает чувство боли, которая кажется почти незаметной, но позволяет обратить внимание на место укола и его причину, и в этом случае почти не отличается от внешнего восприятия. Однако, чем дольше длится боль, или чем глубже проникает в тело игла, тем больше зарождается в теле ответных реакций, мускульных усилий, которые мобилизуются для

---

<sup>512</sup> Там же. С. 93.

<sup>513</sup> Кант излагает свое понимание интенсивной величины в подразделе *Антиципации восприятия*, согласно его определению принцип этих антиципаций таков: «*реальное, составляющее предмет ощущения, имеет во всех явлениях интенсивную величину, т.е. степень*». Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. С.176 и дальше.

<sup>514</sup> Цит. изд. С. 71.

освобождения от боли. Не получая выхода во внешнем действии, эти усилия нагнетают напряжение в самом теле, захватывая все больше его участков, заставляя воспринимать уже не внешнюю причину, а само это возросшее внутреннее напряжение, создавая в итоге впечатление нарастающей интенсивности боли. Именно это впечатление и является ошибочным, потому что само *качество* боли остается неизменным, и вся ее возросшая «сила» является не более, чем мерой ее нестерпимости для тела, невозможности ответной реакции, которая была бы соразмерна причиняющему боль внешнему воздействию<sup>515</sup>.

Таким образом, единству и внутренней неделимости качества переживания Бергсон противопоставляет множество телесных реакций, как будто возвращая нас к платоновской проблематике единого и многого. Качество не делится, но окрашивает собой множество других состояний, и если нам кажется, что нарастание интенсивности ведет нас к новой высшей степени переживания, как в том случае, когда тоска перерастает в отчаяние, или когда легкое щекотание переходит сначала в ощущение прикосновения, а затем уже – в боль, то в действительности мы переживаем не разные степени одного и того же переживания, а переходим от одного качества к другому как к новой «разновидности одного и того же рода»<sup>516</sup>. Впрочем, качества, о которых идет речь, отнюдь не представляются формами замкнутого на себе бытия, наоборот, как мы видели, они проникают друг в друга, более того, их внутренняя определенность задана их отношением к процессу, к моментам протекания из прошлого в настоящее и будущее<sup>517</sup>. Само единство этих качеств в потоке длительности являет собой не нечто совершенно бес-качественное и без-образное, но как раз напротив характеризуется Бергсоном как «чистая разнородность»<sup>518</sup> и «образ внутренней множественности состояний»<sup>519</sup>.

---

<sup>515</sup> Там же. С. 66.

<sup>516</sup> Там же. С. 68.

<sup>517</sup> Так, например, эмоция печали определяется через привязанность к прошлому, а эмоция радости или эстетическое переживание грации, наоборот, через отношение души к будущему. Там же. С. 55.

<sup>518</sup> Там же. С. 94.

<sup>519</sup> Там же. С. 81.

Возьмем один из примеров, поясняющих отличие этой множественности качественных состояний от пространства и составляющих его дискретных множеств. Когда я слышу бой часов, рассуждает Бергсон, первые удары могут остаться без внимания и будут пропущены; последовательный счет в этом случае уже невозможен, однако у меня остается образ отзвучавшего боя и, обратившись к этому образу, я могу определить, что часы пробили четыре раза<sup>520</sup>. Поскольку пропущенные удары не фиксировались и не выделялись посредством счета, они не оставили отдельных следов наподобие отпечатков на восковой дощечке памяти, они воспринимались как некая мелодия, как если бы каждый прошедший момент был своего рода воском для нового момента, образуя не последовательность элементов, а глубину выявления одного момента в другом. Бой часов был услышан в отдельный момент времени, однако восприятие его подготовлено рассеянным вниманием к предшествующим ударам, благодаря чему мы замечаем, как прошедшее продолжает жить в длительности нового настоящего. Само различение моментов времени проживается как выделение их на фоне прошлого, как рождение из памяти и вместе с собственной памятью, без которой мы располагали бы лишь множеством отдельных, но совершенно одинаковых, неразличимых между собой элементов. Именно таким присутствием *всего* прошлого в каждом моменте настоящего является для Бергсона «Я»; тем самым решается классическая проблема свободы воли, поскольку каждый выбор детерминирован не внешними обстоятельствами или внутренними предпосылками действия, а всем целым, уникальным и неповторимым, вобравшим в себя необозримое многообразие пережитого, впрочем, здесь возникает новая проблема – проблема отношения этой свободы целого и всегда отдельного и ограниченного момента действия, иначе говоря, проблема отношения души и тела, ключом к которой, как мы уже знаем, должно стать исследование памяти.

---

<sup>520</sup> Там же. С. 105.

### 3.2.2. Динамическая структура памяти

«Опыт» непосредственно обращал нас к внутренней реальности духа, легко отбрасывая парадоксы, возникающие из-за неправомерного смешения длительности и протяженности. В Предисловии к «Материи и памяти» Бергсон снова настаивает на необходимости разделения чистого умознания и практического ума, направленного вовне, однако это разделение не является теперь единственным основоположением метода, а лишь одним из его начальных условий, позволяющим распознать подлинную проблему не в разделении, а в точке *соприкосновения* длительности и пространства, духа и материи. Душа и тело – это лишь крайние точки, полюса, между которыми протянута сеть множества сцеплений и взаимных переходов, парадоксальных осуществлений длительного в пространственном и, наоборот, разделений и побуждений к действию, идущих от протяженного мира к виртуальной тотальности длительного. Это поле парадоксального сближения и отталкивания полюсов есть место памяти, поскольку «воспоминание», как обещает показать Бергсон, «как раз и представляет собой точку пересечения духа и материи»<sup>521</sup>.

Разделение полюсов – дело традиционной метафизики, которая сначала разрывает единство опыта, а затем пытается вновь соединить разделенное, либо так, как это делают идеалисты, растворяя материю в представлении, либо, в духе реалистов, превращая ее в непонятную вещь, которая производит наши представления, и при этом сама по себе ничего общего с этими представлениями не имеет<sup>522</sup>. Оставляя в стороне обе крайности, Бергсон пытается встать на позицию здравого смысла, признавая реальностью материи множество «образов», под которыми им понимается «вид сущего, расположенный на полпути между «вещью» и «представлением»<sup>523</sup>. Образ – это то, что мы воспринимаем в мире, то есть формы и цвета вещей, их звучание и запахи, которые мы в повседневной жизни относим к свойствам самих вещей, не считаясь с философской привычкой

---

<sup>521</sup> Там же. С. 162.

<sup>522</sup> Там же. С. 160.

<sup>523</sup> Там же.

отделять их от вещей и выдавать за эффекты органов чувств и способов восприятия. Такая позиция, считает Бергсон, отнюдь не столь наивна, как думает метафизика, потому что она располагает наше восприятие среди вещей, в пространстве, где нам предстоит действовать, вместо того, чтобы поспешно заключить его во внутренних границах мозга и церебральных процессов. Если природа предназначила нас к жизни и деятельности, а не к разрешению чисто философских парадоксов познания, то естественно предположить, что повсюду в восприятии, в каждом его качестве и каждом образе, мы обращены вовне, и должны спрашивать не о том, как образы, возникающие в душе, проецируются в пространство, но, наоборот, о том, что позволяет в самом пространстве выделить некую внутреннюю область в качестве *центра* восприятия и действия, места координации и собирания качеств и образов.

Метафизика игнорирует практическую направленность ума, и поэтому постоянно смешивает восприятие и действие, признавая восприятие за некую готовую вещь и теряя из вида процесс, тем более не пытается заглянуть в существо самого процесса. Восприятие – это ответ на вопрос, поставленный миром нашей двигательной активности<sup>524</sup>, набросок возможных действий в отношении предметов в пространстве<sup>525</sup>, и поэтому определенность восприятия напрямую зависит от того, как проводится *различие* вопроса и ответа, наброска и действия, а именно – от того *центрального* образа, который вводит нас в процесс восприятия и действия. Эту роль выполняет образ *моего тела*, одновременно внешний и внутренний, данный как аффект, как процесс, приостановленный в момент взаимного перехода восприятия и действия<sup>526</sup>. Как указывает Бергсон, аффект возникает в зазоре между внешними воздействиями и естественными реакциями тела, и эта промежуточная позиция аффекта связана с тем, что в нем в одно и то же время содержится как «побуждение к действию», так и «разрешение выждать и даже вообще ничего не делать»<sup>527</sup>. Уже в «Опыте» аффект был

---

<sup>524</sup> Там же. С. 184.

<sup>525</sup> Там же. С. 169.

<sup>526</sup> Там же. С. 166.

<sup>527</sup> Там же. С. 167.



представлен как действие, обращенное не вовне, а на само тело; теперь речь идет о том, что аффект возникает из множества реакций, которые не продолжаются в реальном действии, а остановлены в самом начале, отсрочены, пережиты как набросок действия, как избыток и возможность воспринять во внешнем воздействии нечто новое, что было бы совершенно скрыто в случае мгновенной реакции. Любой сложный организм уже способен откладывать непосредственную реакцию и тем самым вносить в мир неопределенность действия, возможность и выбор, поэтому его восприятие по большей мере аффективно, богатство такого восприятия символизирует «растущую долю неопределенности, неоднозначности, имеющей место при выборе живым существом его поведения относительно окружающих его вещей»<sup>528</sup>.

Тело человека – это орган восприятия и действия, мозг – своего рода телефонная станция, задача которой принимать и передавать сигналы, обеспечивать соединение, но, при необходимости, так же отказывать в нем или задерживать его, распределять по множеству отводных путей, переводить единый сигнал во множество мелких, рассредоточенных действий или, наоборот, собирать рассеянные сигналы в единство сильного побуждения<sup>529</sup>. И если торможение и задержка действия отдается в нас аффектом, то возникающая в результате неоднозначность и возможность выбора знаменуют начало распределения и расчета усилий, оценки внешнего воздействия и ориентации в пространстве, то есть начало того, что мы собственно и называем сознанием<sup>530</sup>. Аффект и сознание образуют как бы две стороны одной складки, одного различия, обращенные, соответственно, к нашему телу и к телам внешнего мира, однако то, что их связывает в единство и при этом удерживает их различие, не является в полной мере ни аффектом, ни сознанием, а определяется в некоем движении от одного к другому, в *прогрессии*, захватывающей множество переходных моментов и состояний, и поэтому уловимой лишь в качестве

---

<sup>528</sup> Там же. С. 175.

<sup>529</sup> Там же.

<sup>530</sup> Там же. С. 176.

представления, *образа движения*, который уже известен нам как длительность, но теперь получает новую определенность в виде сложной *динамической структуры памяти*.

Поскольку в этом движении сознание рождается из восприятия и аффекта как представление и видение, о памяти, прежде всего, должно быть сказано в связи с происхождением видения, а точнее, как о некоем способе *производства* видения и представления. Мы ошибочно полагаем, что представление является чем-то непосредственным, неким светом, который изливается сознанием на объект и превращает его тем самым в предмет знания. Поскольку традиционная метафизика не отличает представление от образа, она не замечает того, что образы принадлежат самой действительности, существуют независимо от нашего представления и совершенно не нуждаются ни в каком дополнительном свете для того, чтобы быть увиденными. Мнимой «непосредственности» нашего представления предшествует ослепительный свет самой материи, в котором «восприятие» каждой материальной точки, каждого образа, «бесконечно более обширно и полно, чем наше», потому что его определяет «необходимость действовать *каждой* из своих точек на *все* точки других образов, противопоставлять каждому внешнему воздействию равное и противоположно направленное противодействие, одним словом, необходимость быть проводником всевозможных изменений, распространяющихся в бесконечности вселенной»<sup>531</sup>. Но именно потому, что свет материи разливается в бесконечность, увидеть его невозможно, если не внести в него толику затемнения и различия, сделать так, чтобы осязаемая часть воздействий осталась без продолжения, была остановлена, задержана, приторможена в бездействии и безразличии. Иными словами, необходим жест отмены, остановки или забвения этих воздействий, превращение их в фон своего собственного существования, в некую предысторию жеста – прошлое, которое осуществляется в самом настоящем этого жеста.

---

<sup>531</sup> Там же. С. 179.

Итак, чтобы увидеть картину, нам не нужен дополнительный свет сознания, наоборот, необходима тень, темный фон, который позволит очертить контур, ограничит и выделит рисунок ясной линией контраста, границей света и тени. В материи этим областям затемнения и фона соответствуют живые существа, привносящие в поток материальных взаимодействий неопределенность и приостановку действия, «зоны индетерминации» как своеобразные пятна цвета, в которых мы должны видеть первые опыты различения и представления, первые зачатки памяти и разума<sup>532</sup>. Поскольку живое существо способно к селекции, к отбору полезного и отсеиванию всего остального как безразличного, оно вносит в мир непрозрачность и глубину, в которую уходит без ответа огромное множество внешних воздействий, и лишь относительно немногие воздействия отражаются в ответной реакции как луч света, который, попадая из одной среды в другую, встречается с плотностью, не допускающей его дальнейшего продвижения. В последнем случае

образуется мнимое изображение светящейся точки, которое как бы символизирует невозможность для лучей света следовать своим путем. Восприятие – это явление того же рода. В наличии есть лишь совокупность образов материального мира вместе с совокупностью внутренних элементов. Но если предположить центры подлинной, то есть спонтанной активности, то лучи, которые их достигнут и вызовут их ответное действие, вместо того, чтобы пройти насквозь, будут как бы отброшены назад, обрисовав при этом очертания предмета, их посылающего<sup>533</sup>.

В предложенном Бергсоном образе для восприятия есть некая провокативная двусмысленность. Материя рисовалась как пространство света и совершенной прозрачности, поскольку любое воздействие здесь без промедления продолжалось в ответной реакции, однако теперь именно отражение воздействия, образующее световое пятно, мыслится как эффект непрозрачности среды, ее инородности внешним образам, спонтанной активности в отношении этих образов. Очевидно, отражение, о котором идет речь, отличается от обычной реакции, но в таком

---

<sup>532</sup> Там же. С. 181.

<sup>533</sup> Там же. С. 180.

случае оно не только является результатом отсечения избыточного света и оттенения контура, но и привносит тень внутрь самого светящегося образа, придавая ему не свойственную изначально множественность модуляций, виртуальную плотность качеств, открывающихся как разные грани единого образа. Эта плотность как раз и соответствует возможности отсрочки реакции, промедлению тела в самом себе, которое поэтому есть не только спонтанность действия, но и *восприятие самого этого действия*, его осуществление в теле в качестве аффекта, предваряющего и пронизывающего собой представление. Поскольку тело является образом среди прочих образов материи, оно пребывает вне себя, в пространстве внешних воздействий и непосредственных реакций: так оно реагирует на изменения температуры, давления, освещения и пр. – всего того, что определяет в значительной мере чувство реальности материи и мира. При этом есть и те воздействия, которые мы можем выделить и как бы присвоить себе в восприятии, поскольку нам до известной степени удастся этим воздействиям сопротивляться: так, организм сопротивляется тенденции к повышению или понижению температуры тела. Мы опознаем эти тенденции и тем самым устанавливаем также порог безразличия, в соответствии с которым различаем не только тепло и холод, но и оцениваем нечто как источник тела и холода, как возможность согревания или охлаждения. Так формируется сознательный уровень восприятия, который всегда в той или иной мере аффективен, при этом, чем больше отдален объект, тем более нейтрально его восприятие, а чем он ближе в качестве источника страдания или удовольствия, тем больше его воздействие оказывается сопряжено с торможением множества вызываемых им реакций, а, следовательно, тем больше требует усилия, направленного на само воспринимающее тело.

Двусмысленность предложенной Бергсоном картины представления напрямую связана с центральным вопросом о сопротивлении, которое оказывает внешним воздействиям живое существо, о торможении и отсрочивании реакций, которые отчасти являются следствием, отчасти – условием спонтанности действия, определяющим саму новизну представления в отношении чисто материального

образа. Лишь при первом очерке того, что понимается им под восприятием, Бергсон говорит о воздействиях, которые проходят незаметно, проваливаясь как будто в некую пустоту безразличия; на следующем шаге разъяснения мы уже встречаем совершенно иную картину, согласно которой сама эта пустота обладает определенной конфигурацией сопротивления, и образ восприятия возникает не как простое отбрасывание лишних моментов, а, наоборот, как насыщение его новыми качествами, своего рода ощупывание его множеством преломленных и отраженных воздействий, отсроченных реакций, отслеживание действий, которые не состоялись, но вполне могли бы состояться и потому присутствуют в самом восприятии как виртуальная ткань, возможность новых различений и выявления новых качеств. Очевидно, что живое существо только потому и остается невосприимчивым ко многим воздействиям, что оно *может* их не воспринимать, отсрочивать реакции и бездействовать, и действительно Бергсон часто говорит об «индетерминации» как свободе, однако мы видели уже прежде, что сама свобода является не чем иным, как собиранием в целое множества различий, возникающих в длительности как непрерывном потоке изменений. Это значит, что и здесь мы должны спрашивать не столько о свободе, сколько о *различении*, которое позволяет живому существу совершать отбор, выделяя значимое и отбрасывая или откладывая на время безразличное.

Сопротивление и отсрочивание реакции отмечают собой переход аффективности восприятия в сознательное представление, но их истоки стоит искать гораздо глубже, поскольку сами аффекты *уже* предполагают подобное сопротивление и отсрочивание. Селекция, которую осуществляет живое существо, уже опирается на определенную организацию этого существа, на отбор, осуществленный природой для того, чтобы вообще стало возможным появление этого существа. Это значит, что аффективность, пронизывающая собой любое восприятие, является для нас не столько непосредственным следствием спонтанности действия, определенным моментом отсрочки и сопротивления, обусловленным существованием «центров интерминации», сколько отсылкой, а точнее, началом бесконечного множества отсылок к предшествующим моментам

сопротивления и торможения действия. Эти отсылки позволяют разглядеть уже в самом элементарном представлении виртуальную глубину памяти, которая и есть собственно обратная сторона различения, его плотность, определенность проложенной им границы и выделенного этой границей качества. Это различение Бергсон иначе называет *сжатием* в памяти множества однородных воздействий<sup>534</sup>, которые, таким образом, не проваливаются бесследно в темный фон представления, а напротив, насыщают это представление настоящей плотностью, или плотью, воспринимаемых качеств. Как нет восприятия без аффекта<sup>535</sup>, так же точно нет даже мгновенного восприятия, которое не было бы дополнено сжатием памяти, и вот почему чистое восприятие, с рассуждения о котором начинает Бергсон, должно быть признано лишь неким идеальным фоном, принципом и схемой, или, можно было бы сказать, некой грезой материи, но отнюдь не той ее реальностью, в которой мы действительно существуем, и в которой пространство образов всегда уже перенасыщено длительностью памяти и представления<sup>536</sup>.

Этот переход к памяти предшествует анализу ее привычных форм, таких как воспоминание или узнавание, и потому о памяти здесь говорится не совсем в обычном смысле слова. Очевидно, здесь не идет речь о силе, способной удерживать прошлое, или форме, позволяющей сознать прошлое и воспроизводить его в настоящем. Память представляется как сжатие однородных воздействий, но невозможно сказать, что память и есть та сила, или способность, которая осуществляет это сжимание неделимых мгновений в длительность опыта. Зато именно память позволяет *приоткрыть* усилие сопротивления и торможения, всю ту непрерывную работу сжатия, которая происходит в глубине духа; в этом смысле память – найденное в складке представления и аффекта парадоксальное *сознание длительности*, возможность обращения к целостности духа, поскольку он собирается в целое именно в теле, в мгновении телесного восприятия и

---

<sup>534</sup> Там же. С. 200.

<sup>535</sup> Там же. С. 193.

<sup>536</sup> Там же. С. 200.

действия. В этом и состоит ее методологическая ценность как свидетельства: память *прослеживает путь* собирания и субъективации духа в материи; как пишет Бергсон, «если дух – это некая реальность, то именно здесь, в явлениях памяти, мы сможем его коснуться экспериментально»<sup>537</sup>.

Природа этого свидетельства весьма специфична. Если дух предстает деятельностью непрерывного собирания и утверждения, порывом, сметающим мертвые формы материи, и создающим новые формы жизни, то память в своей основе будет трактоваться, скорее, как остановка и устранение от деятельности, как без-деятельность и виртуальность. Однако речь идет о без-деятельности, которая возникает посреди потока движущейся материи как присвоение этого движения и превращение его в начало совершенно новой спонтанности духа и его действий. Таким образом, память предстанет не столько оппозицией действию, сколько присущим ему самому моментом приготовления к действию, своего рода зеркалом, в котором это действие отражается в момент своей готовности к тому, чтобы стать своим началом, отправной точкой движения духа. Свидетельство памяти в таком случае – это некий изначальный *аффект* как *предвкушение* действия, свобода для действия, но также свобода от действия, которая наделяет нас независимым взглядом, вовлеченным в действительность, и одновременно отстраненным от нее, взглядом фланера, который повсюду в потоке явлений находит, в первую голову, отражение своей свободы и только в ней признает подлинную интуицию духа.

Память появляется вместе с живыми телами, способными к сопротивлению внешним воздействиям, к торможению и отсрочиванию реакций, к сжатию начинающих движений в единство образа восприятия и действия, и именно это позволяет ей быть нашим проводником как к множественности материи, так и к

---

<sup>537</sup> Там же. С. 202. Фредерик Вормс пишет: «Философия Бергсона не является ни философией «духа», ни философией «жизни» в классическом смысле: это одно из философских учений или даже единственное в своем роде учение, для которого жизнь и дух строго *коэкстенсивны*, - и мы еще так до конца и не оценили оригинальность этой позиции». Вормс Фредерик. Как Бергсон вводит проблему жизни во французскую философию XX века//Логос #3 (71), 2009. С. 51. Мы можем добавить, что существенной особенностью этой позиции становится роль, которая предназначается в ней памяти, как единственному в своем роде свидетельству этой жизни духа, позволяющему отслеживать даже в самых бессознательных глубинах жизни незримую работу, ведущую к производству сознания.

глубине и целостности духа, быть живой мыслью, порожденной самим соединением материи и духа, тела и души. Такая двунаправленность памяти определяет ее и как непрекращающуюся деятельность в мире материальных взаимодействий, и как без-деятельное, свободное представление в мире духа, иначе говоря, как привычку и как чистое воспоминание, удержание повторяющихся действий и сохранение уникальных событий. Знаменитый пример с заученным уроком позволяет продемонстрировать различие этих двух видов памяти. Когда я учу урок, рассуждает Бергсон, то, читая и проговаривая вслух каждый абзац, я вынужден повторить урок несколько раз. Несмотря на видимую механичность этой процедуры, при каждом новом чтении что-то меняется: «слова связываются лучше и наконец организуются в целое»<sup>538</sup>. Определенным образом повторение перестраивает само целое урока, позволяя присвоить себе его содержание, при этом процедура запоминания вполне идентична формированию привычки. Как и привычка, она требует сначала разложения целого действия на части, а затем его восстановления, создавая нечто вроде готового механизма, «системы автоматических движений», легко приводимой в действие<sup>539</sup>. В выученном уроке слова существуют теперь только в качестве неразрывной связи последовательности, а само знание выученного отсылает не столько к работе опознания значения слов и заключению о значении целого, сколько предстает в своей механической завершенности, в автономном порядке следования *одного за другим*.

Выученный урок из порядка значений и смыслов был переведен в телесную механику скоординированных и следующих друг за другом восприятий и усилий артикуляции, и тем самым в множественность материальных взаимодействий был внесен принципиально новый синтез, в равной степени духовный и телесный. Это и есть первый синтез памяти, или первый вид памяти, хотя в большинстве случаев мы совершенно не осознаем подобные привычки и заученные уроки как свидетельства памяти, потому что само действие удержания прошлого, синтез

---

<sup>538</sup> Бергсон А. Цит. изд. С. 206.

<sup>539</sup> Там же. С. 207.



повторяющихся действий, чаще всего забыты в автоматизме наших навыков и привычности знаний. Стоит отметить важное различие в понимании привычки у Бергсона и Гегеля. У Гегеля в привычке дух обретает равновесие единичного и всеобщего в самом себе и вместе с этим получает гарантию дальнейшего продвижения в самосознании и подчинении единичности чувственного всеобщности понятия; напротив, Бергсон видит в привычке не только пробуждение памяти, но и возможность ее угасания и забвения, растворения духа в материи и угасания его творческого порыва. Именно поэтому под вопросом оказывается то, что должно оставаться незабвенным в действии, что сохраняется в устоявшихся привычках и замерших складках материи как память различения и свидетельство непрерывно возобновляющейся деятельности духа. С этим вопросом мы переходим к исследованию второго вида памяти – чистого представления, или воспоминания.

Трудность этого исследования состоит в том, что в воспоминании обычно пытаются увидеть разновидность восприятия, ослабленный, помутневший образ чувств, сохранившийся где-то на периферии текущего настоящего. Тем самым, как полагает Бергсон, мы закрываем для себя путь к пониманию бессознательной природы памяти в ее существенном своеобразии. Действительно, сознание всегда ориентировано на настоящее и действие в настоящем, оно, как и само настоящее, идеомоторно, тогда как память принадлежит прошлому, которое уже не действует, и, следовательно, существует лишь в качестве идеи<sup>540</sup>. Однако мы уже видели, что этому прошлому удастся вносить в настоящее значимые различия, определять выбор, разводить ряды повторяющихся действий. Вот почему помимо обретенной привычки, которой завершается заучивание урока, мы можем сохранить также и «воспоминание об одном отдельном чтении», которое есть уже не действие, а «представление и только представление; оно заключается в разумной интуиции, которую я могу по желанию продлить или сократить; я придаю ему произвольную длительность, и ничего не мешает мне охватить его

---

<sup>540</sup> Там же. С. 199.

сразу, как картину»<sup>541</sup>. Эта духовная память прорывается спонтанно, в обход прагматичной озабоченности привычки, как избыток свободы, которая позволяет пренебречь настоящим ради уникальных моментов прошлого, с их неповторимыми местами и датами<sup>542</sup>, и пусть эти образы прошлого подобны грезам, существует, как убеждает нас Бергсон, вполне определенное усилие, «позволяющее удержать образ как таковой на ограниченное время в поле зрения нашего сознания»<sup>543</sup>. По сути, именно в этом *усилии* нам и необходимо искать ключ к вопросу об отношении двух видов памяти, отношении прошлого и настоящего, длительности и протяженности, души и тела, однако, чтобы приблизиться к пониманию этого усилия, стоит сначала внимательнее присмотреться к той средней, промежуточной зоне, которая, являясь лишь смещением и взаимодействием двух видов памяти, по большей мере и известна нам как память, а именно к *образам* воспоминания.

До сих пор об образах речь шла как о простых данностях нашего восприятия мира, как об образах материи, которые составляют всю действительность взаимодействия тел, и, наконец, как о привычных образах тела, более сложных и внутренне артикулированных механизмах, которые определяют поведение живых существ, отбор ими значимых внешних воздействий и навык в обращении с ними. Разработанной формой подобных двигательных привычек Бергсон считает, например, артикуляцию речи, которая также воспринимается сперва как слитный образ, затем анализируется в серии попыток повторения и подражания услышанному и постепенно присваивается как образ внутренней последовательности наших мышечных усилий и движений артикуляции<sup>544</sup>. Очевидно, что сама возможность формирования такого образа как целого определяется сжатием множества моментов, плотностью, с которой одно усилие как бы прилегает к другому, опирается на другое и определяется им, не допуская неопределенности и колебания, не оставляя места для какого-либо иного образа,

---

<sup>541</sup> Там же. С. 207.

<sup>542</sup> Там же. С. 209.

<sup>543</sup> Там же. С. 210.

<sup>544</sup> Там же. С. 211.

не включенного в работу механизмов привычки. Тем не менее Бергсон находит пример, который не только демонстрирует, как память прошлого определяется моторным образом и получает в нем свое выражение, но и позволяет показать, что моторный образ скрывает от нашего взгляда образ совершенно иного типа, ускользающий, подобный фантому, но обладающий также своей специфичностью, особой целостностью, незнакомой образам телесной механики. Бергсон рассказывает об опытах, в ходе которых испытуемым в течение нескольких секунд показывали ряд букв, которые нужно было запомнить, но при этом,

чтобы не дать возможности выделить воспринятые буквы соответствующими движениями артикуляции, от испытуемых требовалось, чтобы они, глядя на буквы, постоянно повторяли определенный слог. В результате возникало особое психологическое состояние, когда испытуемые чувствовали, что они вполне овладели зрительным образом, «не будучи в то же время в состоянии воспроизвести в требуемый момент ни одной самой простой его части: к их великому изумлению, строчка исчезала». По словам одного из участников эксперимента, «в основе этого феномена было наличие *представление о совокупности в целом* – своего рода сложной всеобъемлющей идеи, в которой части обрели невыразимо ощутимое единство<sup>545</sup>».

Итак, мы видим, что помимо моторных и чувственных образов, составляющих плотность нашего опыта настоящего, и, боле того, в самих этих образах как совокупностях и целостностях пробуждаются сумеречные образы чистого прошлого, забытого синтеза, которые обращают нас к целостности духа, присущей ему деятельности сжатия моментов настоящего и собирания себя в протяженности материи. Эти образы появляются как медиаторы на пути движения от чистого воспоминания как виртуальности к чистому восприятию, погруженному в материю, и только по этому движению («прогрессии»), посредством которого прошлое развивается в образ настоящего, выступая «из сумерек на яркий свет», мы и можем судить о чистом воспоминании и его виртуальном содержимом. Это движение – в основе всей нашей деятельности, так

---

<sup>545</sup> Там же. С. 212.

же как прошлое – в основе нашего опыта настоящего: «мы никогда не достигли бы прошлого, если бы сразу не были в нем расположены»<sup>546</sup>.

Движение, связывающее чистое воспоминание с одной стороны и образы восприятия и схемы действия с другой, распознается в особом акте, в котором собственно и выражается синтетическая природа памяти, ее значимость для духа, реализующего себя в теле, в материи. В этом акте два вида памяти приходят к соединению и дополняют друг друга, возможно, так же, как образ артикуляции соединяется со значением, чтобы быть опознанным как слово. Речь идет об акте *узнавания*, хотя и здесь Бергсон говорит скорее об анализе «прогрессии», непрерывности и множественности переходов от одного состояния к другому, и поэтому представляет узнавание не столько единым и неделимым актом (таким актом является в конечном итоге только сам жизненный порыв), сколько областью промежуточных состояний памяти – от чисто механического узнавания привычных восприятий и действий<sup>547</sup> и вплоть до мгновенного узнавания единственного в своем роде образа, которое как бы прорывается из-за спины моторных привычек и возвращает к неповторимому моменту прошлого<sup>548</sup>.

Узнавание лежит в основе всех прочих актов сознания и постижения, потому что мы узнаем прежде, чем осмысливаем<sup>549</sup>. Хотя в действительности, само узнавание уже является достаточно сложным механизмом настраивания на восприятие, анализа и распознавания его элементов, поиска подходящей схемы для собирания выделенных элементов в единство, выдвижения гипотез и попыток отгадывания того, что последует за выделенным моментом. В этом сложном процессе как раз и достигается идеальное взаимодействие двух видов памяти, поскольку память повторения позволяет уравнивать и находить общее, тогда как память уникальных моментов прошлого устремляется в настоящее как орудие различения и анализа, как условие сжатия однородного под знаком различающего признака, как отточенное «лезвие, раскраивающее тот опыт, в который оно

---

<sup>546</sup> Там же. С. 244.

<sup>547</sup> Там же. С. 216.

<sup>548</sup> Там же. С. 218.

<sup>549</sup> Там же. С. 217.

проникает»<sup>550</sup>. Таким образом, виртуальное множество единичных образов воспоминания, или «туманность идеи», как его еще называет Бергсон, конденсируется в различаемые образы настоящего, а само прошлое в узнавании, пусть и в почти не опознаваемом облики, становится неотъемлемой составляющей практической жизни, *основой* интеллекта, внешне совершенно глухого к грезам и фантомам прошлого, направленного целиком на достижение жизненных целей<sup>551</sup>.

Чистые воспоминания развиваются в образы-воспоминания, постепенно приспособляясь к требованиям двигательной схемы, пока не сливаются с восприятием и обретают как бы тело действительного сознания, в ответ наделяя само это сознание формой различения и синтеза<sup>552</sup>. Действительность материи состоит в разделении на однородные моменты и повторении их в виде потока внешних воздействий, которые первоначально воспринимаются и присваиваются живым существом в синтезе привычки. Таким образом, привычка распознает общее, напротив, единичные образы воспоминания знакомят нас с отличным. Соединение двух видов памяти в узнавании позволяет образовать общую идею<sup>553</sup>; Бергсон полагает, что ошибка реалистов и номиналистов состояла в том, что они готовы были принять лишь одну сторону вопроса, настаивая на исключительной значимости общего либо единичного, если же мы оттолкнемся не от *предположений* о реальном и истинном, а от непосредственного *опыта узнавания* как ключевого действия памяти, то сразу окажемся в позиции, примиряющей обе крайности. В опыте исходным для нас являются не индивиды или формы общего, а нечто среднее, более или менее ясное «чувство характерного качества, или

---

<sup>550</sup> Там же. С. 225.

<sup>551</sup> Жорж Пуле следующим образом определяет это отношение прошлого и настоящего у Бергсона: «действие не отменяет прошлое, поскольку оно его использует. Но это использование выборочно. Кажущаяся полнота прошлого есть бесполезная и непонятная роскошь. Все, что есть в нас избыточного, глубинного, оттесняется на периферию нашей души и прочно скрыто от наблюдения. Все выглядит так, как будто по преимуществу положительный акт нашей жизни – действие, посредством которого мы изобретаем будущее, - в то же время характеризуется значительной долей негативности. Действие заставляет нас практически полностью отказаться от всей нашей предшествующей жизни и жить тем самым в почти абсолютном неведении собственной позитивной реальности». *Пуле Жорж*. Бергсон. Тема панорамного видения прошлого и рядоположение//Логос #3 (71), 2009. С. 228.

<sup>552</sup> Бергсон А. Цит. изд. С. 238.

<sup>553</sup> Там же. С. 258.

подобия»<sup>554</sup>, которое позволяет одновременно выделять индивидуальное по его особенным чертам, и удерживать сами эти черты в качестве общего для многих индивидов способа различения. Насыщая образы настоящего совокупным ресурсом прошлого, мы по существу всегда уже исходим из общего и поэтому движемся от общего к сходным вещам, а также всегда исходим из целого и переходим от целого к его частям, но само это движение к диссоциации (а не ассоциации) и к различению (а не обобщению) определяется в свою очередь тем, что дух как целое собирается и каждый раз заново различает свое присутствие в материи, не тянет за собой ворох образов, упакованных кое-как в хранилище мозга, а концентрирует их в бесконечной плотности каждого акта сознания. Именно эта плотность памяти в каждом действии и в каждом моменте настоящего подводит нас к вопросу о реальности прошлого и памяти в целом, об особом усилии и действии памяти, для характеристики которого Бергсон выбирает понятие виртуальности, или, согласно его определению, бездейственности<sup>555</sup>.

### 3.2.3. Интуиция и память

Прошное выключено из настоящего, не действительно и не осознается нами, поскольку природой сознания является внимание к жизни и к действию; тем не менее прошлое продолжает существовать, и мы сразу же обнаруживаем это, как только вываливаемся из потока настоящего, как бы теряя равновесие и впадая в некую мечтательность, своеобразное умопомрачение<sup>556</sup>. Не стоит думать, что такие моменты совсем уж необычны, как если бы речь шла о настоящей встрече с фантомом и призраком из прошлого. Простейшее воспоминание, поскольку оно отвлекает от настоящего, уже погружает нас в прошлое, и не просто возвращает его каким-то магическим действием, а скорее открывает нам то, что мы все время пребываем посреди своего прошлого, и только поэтому и можем вспоминать то или иное. Важно правильно поставить вопрос о воспоминании. Он может казаться

---

<sup>554</sup> Там же. С. 260.

<sup>555</sup> Там же. С. 248.

<sup>556</sup> Там же. С. 269.

не столь уж существенным по сравнению с памятью как непрерывной работой сжатия и удержания образов, выработки привычки и осуществления узнавания, и все же его значимость чрезвычайно велика. В отсутствии воспоминаний мы не только были бы лишены ясных свидетельств работы памяти, но, по-видимому, и вся работа памяти была бы несравненно беднее. Нет смысла сводить всю память к воспоминанию, но стоит признать, что в действительности мы *непрерывно* что-то вспоминаем, как бы постоянно оживляя и удерживая на поверхности связь сознания с подземной работой памяти. Таким образом, воспоминание вносит в саму работу памяти в настоящем некий дополнительный момент различения, позволяющий оценивать настоящее в целом и как единство, и как внутреннюю различенность, оно, более того, позволяет сознавать саму *включенность* в настоящее и, изнутри этой включенности, определять тот или иной выбор действия. Виртуальность прошлого не в его абсолютной бездейственности, а в осуществлении принципиально *иного действия*, отличного от мгновенных и фрагментарных реакций тела. Бергсон говорит о сжатии моментов прошлого, о давлении, оказываемом прошлым на настоящее<sup>557</sup>, о настройке воспоминания наподобие фокуса фотоаппарата<sup>558</sup>. Само воспоминание известно нам, прежде всего, как движение, потому что образ, будь то образ восприятия или воспоминания, остается лишь данностью, и в этом смысле он принадлежит настоящему и только настоящему<sup>559</sup>, но его появление, пробуждение, всплывание в настоящем открывает само прошлое, взволнованное и приведенное в движение, как если бы виртуальность была неутолимым влечением к настоящему, желанием осуществиться в материи, облечься в плоть настоящего.

Мы возвращаемся тем самым к вопросу об аффекте, с которого и начинался анализ памяти. Виртуальность бездейственна так же, как бездейственны заторможенные и отсроченные реакции, однако исследование памяти прибавляет еще один момент, который прежде был лишь намечен в общей характеристике

---

<sup>557</sup> Там же. С. 266.

<sup>558</sup> Там же. С. 243.

<sup>559</sup> Там же. С. 245.

опыта длительности. Память позволяет сжимать однородные моменты настоящего, но наиболее глубокие и удаленные слои памяти образует не это уравнивающее сжатие моментов, а множественность единичных и уникальных образов прошлого. Бергсон изображает память в виде перевернутого конуса, вершина которого опускается к плоской поверхности настоящего, миру протяженности, тогда как расширение символизирует высвобождение образов в их своеобразии, их не-пространственности, не-одновременности. Очевидно, не стоит переоценивать буквальный смысл этой схемы, поскольку иначе ее пространственный характер будет вносить путаницу в представление памяти. Действительно, образы, которые высвобождаются по мере удаления от настоящего, не устанавливают никакого расширения конуса, ибо они, по определению Бергсона, лишены места<sup>560</sup>. Само их удаление следует понимать исключительно как выявление их собственной качественной уникальности, которая происходит не в *отделении* от прочих образов, но, наоборот, в *самых* этих других образах. Воспоминание о чем-то одном всегда вырастает из «туманности» неопределенного множества иных образов и воспоминаний, это по существу своему некое тотальное *бытие-в-другом*, которое удерживается в качестве отдельного воспоминания лишь благодаря *сжатию* и *обращению* всего целого. Именно так и характеризуется Бергсоном то особое *усилие* памяти, которое приводит сознание к осуществлению в теле:

интегральная память отвечает на запрос наличного состояния двумя одновременными движениями: поступательным, посредством которого она целиком сдвигается навстречу опыту и, таким образом, более или менее сжимается, ввиду действия, при этом не разделяясь, и движением самообращения, посредством которого ориентируется, обращаясь к ситуации наиболее полезной своей стороной. Этим различным степеням сжатия соответствуют разнообразные формы ассоциации по сходству<sup>561</sup>.

Сжатие дополняется обращением, потому что аффективная ткань памяти обладает текстурой абсолютного различия, в которой каждый момент выявляет в

---

<sup>560</sup> Там же. С. 248.

<sup>561</sup> Там же. С. 266.



себе другой, одно воспоминание служит различием другого. Безусловно в этой виртуальной плотности различий есть более или менее заметные образы, «несколько преобладающих воспоминаний, ярких точек, вокруг которых другие образуют смутную туманность», возможно, связанных с внезапным потрясением или сильным волнением, которые становятся для нас определяющим событием<sup>562</sup>. Таким образом, воспоминание не просто окутывает настоящее бесполезным туманом прошлого, оно возвращает нас к виртуальности прошлого как аффективной основе сознания, области страдания-и-действия, благодаря которой дух непрерывно утверждает себя в своем присутствии в теле, создавая каждый раз новые формы действия, пересоздавая заново в каждом действии свою собственную действительность.

Память открывает нам прошлое, в котором мы и так неизменно пребываем<sup>563</sup>. Тем самым мы не только отвлекаемся от протяженности материи, ее дискретной, количественной природы, и распознаем в движении и изменении чистое единство жизни как духа, но и замечаем множество промежуточных форм, устанавливающих сближение и переход единства в рассеянное множество и, наоборот, множественности материи в напряженное единство духа<sup>564</sup>. По сути дела, чистое пространство, как и чистое единство духа – лишь мыслимые нами пределы; то, что мы называем пространством, есть не более, чем практическая схема, упорядочивающая поле деятельности<sup>565</sup>, тогда как протяженность известная нам по опыту – это протяженность существенным образом непрерывная, сжатая в единства разнообразных качеств, неподвижных на поверхности, но живых и вибрирующих в глубине<sup>566</sup>. При том, что память

---

<sup>562</sup> Там же. С. 267.

<sup>563</sup> «Именно прошлое вообще делает возможными любые прошлые. По Бергсону, мы прежде всего перемещаемся назад в прошлое вообще: именно так он описывает *скачок в онтологию*. Мы действительно перескакиваем в бытие, в бытие-в-себе, в бытие-в-себе прошлого. Речь идет о том, что мы полностью покидаем психологию. Речь идет о древней и онтологической Памяти». Делез Ж. Бергсонизм// Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 269.

<sup>564</sup> Там же. С. 275.

<sup>565</sup> Там же. С. 278.

<sup>566</sup> Там же. С. 289.

представляет собой усилие, собирающее и сжимающее виртуальность прошлого в плотность мгновения, очевидно, что мы сталкиваемся с принципиальной несоразмерностью памяти как усилия, доступного каждому из нас и известного нам в качестве действия припоминания, и памяти как свидетельства о сжатии и напряжении, происходящем в глубине самого духа и живой материи и порождающем новые формы существования. Например, нам известно, что за одну секунду красный свет – его волны имеют наибольшую длину, и колебания их, соответственно, обладают наименьшей частотой – совершает 400 триллионов последовательных колебаний; если бы мы захотели составить себе понятие об этом числе, то при средней скорости счета нам понадобилось бы более 25000 лет, чтобы закончить эту операцию, однако в чувственном восприятии эти колебания сжаты в определенное качество и непосредственно опознаются как явление красного света<sup>567</sup>.

Сжатие множества колебаний материи превышает возможности человеческой памяти, но отнюдь не той памяти, о которой в конечном итоге говорит Бергсон, и которая фактически совпадает с историей живой материи, являясь памятью самой эволюции. Таким образом, «Материя и память» подготавливает аналитический инструментарий и прокладывает путь к проблематике самой известной книги Бергсона – «Творческой эволюции». Действительно, именно память позволяет заглянуть в природу творчества как непрерывного накопления прошлого и создания нового с помощью сжатия, напора и взрыва, пробивающего барьер косной материи и одушевляющего ее пульсацией духовной жизни. При всем видимом отличии сознательной жизни от более простых форм живой материи, существенным является то, что в природе реализуется «непрерывность производительной энергии», и в конечном итоге «органическая эволюция приближается к эволюции сознания, где прошлое напирало на настоящее и выдавливало из него новую форму, несоизмеримую с предшествующими»<sup>568</sup>. Мы видим, что отличие индивидуальной памяти и памяти, присущей самой эволюции,

---

<sup>567</sup> Там же.

<sup>568</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. Жуковский; М.: Кучково поле, 2006. С. 61.

хоть и является значительным, но при этом отнюдь не мыслится Бергсоном абсолютным. Можно сказать, что как свидетельство духа память всегда больше самой себя, *несоизмерима в самой себе*, поскольку в каждом своем акте она предстает необратимой волей к новому, полностью созвучной творческому порыву жизни. Эту творческую несоразмерность памяти себе Бергсон называет *интуицией*, полагая, что в интуиции сознание отделяется от *ставшего* ради совпадения со *становящимся*, причем *способность видеть*, пусть и всего лишь на мгновение, составляет в ней одно целое с *актом воли*<sup>569</sup>. Каким бы болезненным и трудным, быстротечным и неполным ни являлось это свидетельство памяти, оно лежит в основе всех философских систем, и составляет то лучшее и истинное, что есть в них, потому что на самом деле является тем, что больше и лучше каждой из них<sup>570</sup>. Эта интуиция есть отношение духа к самому себе, но не в смысле *Cogito* Декарта или гегелевского опосредования, поскольку речь идет не об отражении духа в самом себе или в своем ином, но о непрерывном перемещении в позицию иного как позицию вне-себя, позицию различения и изменения. Таким образом, не только длительность сознания определяется сплетением многих качеств и образов в форме существования «одного в другом», но и само сознание «Я» предстает в памяти и интуиции в качестве *существования-в-другом*, что и есть, по Бергсону, свидетельство нашего присутствия в Абсолютном и присутствия Абсолютного в каждом «Я», поскольку длительность жизни и сознания, и есть, в конечном итоге, само Абсолютное<sup>571</sup>.

---

<sup>569</sup> Там же. С. 235. Интуиция – это различение различения, преломление потока длительности в индивидуальности вовлеченного в этот поток сознания. Делез дает емкую характеристику отношения длительности и интуиции: «Интуиция – не длительность сама по себе. Скорее интуиция – это движение, посредством которого мы возникаем из нашей собственной длительности, посредством которого мы используем нашу собственную длительность, дабы утвердить и немедленно распознать существование других длительностей над и под нами». Делез Ж. Бергсонизм// Цит. изд. С. 247.

<sup>570</sup> Бергсон А. Цит. Изд. С. 236.

<sup>571</sup> Там же. С. 286.

### 3.3. Сознание времени

#### 3.3.1. Явление и утрата

За видимостью пребывающего в себе настоящего философия Бергсона открывает беспокойство становления; за мертвой поверхностью следов и образов прошлого узнает динамическую структуру памяти, непрерывность изменения, восприятия нового и становления новым. Мы помним только то, чем сами становимся, будь то опыт боли или воля к обещанию, отчаяние и решимость веры, отсроченное действие, которое стало самым сознанием, колебанием, выбором, желанием и аффектом. В «Лекциях по феноменологии внутреннего сознания времени», как и в тематически примыкающих к ним Бернау-манускриптах, Гуссерль предлагает концепцию темпоральности сознания во многом схожую с идеей длительности Бергсона. В этих текстах внутренний опыт времени представлен как поток изменений, единство которого удерживается вложенными друг в друга усилиями ожидания, или протенции, а также первичной и вторичной памяти, или ретенции и репродукции. Однако есть и существенное отличие двух подходов, ибо источником, дающим начало и жизнь потоку временности, является не некая метафизическая реальность Духа, а всего лишь точка Теперь, живое настоящее, по отношению к которому опыт прошлого оказывается вторичным, опытом не производства, а утраты, не исполнения смысла, а спутанности и опустошения воспринятых феноменов.

В сознания времени, говорит Гуссерль, нет никакой длительности, никакого длящегося бытия, идентичного Нечто, сохраняющего неизменность во всем временном ряду<sup>572</sup>; мы воспринимаем лишь явление Теперь, вспыхивающее и угасающее в новом явлении, новом и новом Теперь. Темпоральность постоянно возвращает к настоящему как условию изначальной данности, однако речь не идет об остановке потока становления, ибо само настоящее является лишь пульсирующей точкой возникновения и умирания, опытом разрыва, в котором

---

<sup>572</sup> Гуссерль Эд. Собрание сочинений. Том 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Издательство «Гнозис», 1994. С. 130.

исчезают любые длящиеся предметности за исключением непрерывного явления Нового. Согласно Бергсону, мы всегда исходим из прошлого и поэтому, когда слышится, например, звонок будильника, мы воспринимаем его как настоящее в тот самый момент, когда его звук уже сжимается в образ и различается из своего прошлого. Интенция Гуссерля, напротив, обращена к новизне настоящего, но при этом явление Теперь описывается как данность и ее утрата, как звук и отзвук, настоящее и прошлое самого настоящего. Феноменология внутреннего сознания времени ведет к вопросу о том, как возможно *сознание настоящего* в потоке становления, что предполагает другой вопрос: как *сознание потери* оказывается удержанием прошедшего и предпосылкой нового восприятия?

Ласло Тенгели отмечает, что эйдетические структуры сознания, которые описываются феноменологом, скрывают в себе «ядро праслучайного»<sup>573</sup>, поскольку самому *явлению* «принадлежит характер прафакта, который не может быть сведен ни к каким первопричинам более высокого уровня»<sup>574</sup>. Иными словами, явление свершается как *событие*, то есть «в нем *от самого себя* (*von selbst*) случается нечто новое»<sup>575</sup>. Очевидно, что момент Теперь и есть такое событие, которое вступает в сознание как самоданность, как явление нового и чуждого сознанию<sup>576</sup>; в «Лекциях» сознанию Теперь соответствует «первичное впечатление»<sup>577</sup> (очевидно, дань юмовской концепции впечатлений), но по мере разработки в Бернау-манускриптах идеи «пре-имманентной сферы», конститутивной для внутреннего сознания времени, Гуссерль отказывается от выражения «протопечать», предпочитая ему термин «событие» (*Ereignis*)<sup>578</sup>. Событие явления, таким образом, либо совпадает с моментом Теперь, либо

<sup>573</sup> Ласло Тенгели. Феноменология и категории опыта (перевод Д. Кононец, под ред. Н. Артеменко) // Horizon. Феноменологические исследования. Том 1 (2) 2012. Центр феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2012. С. 205.

<sup>574</sup> Там же. С. 210.

<sup>575</sup> Там же. С. 219.

<sup>576</sup> Гуссерль Эд. Цит. соч. С. 110.

<sup>577</sup> Там же. С. 32.

<sup>578</sup> Александр Шнелль. Время и феномен. Феноменология времени Гуссерля (1893–1918). Раздел С. Конституирование пре-имманентной временности. Глава III. «Протопротесс» и двойная наполняюще-опустошающая интенциональность в «Бернаусских рукописях». Часть 1. (Перевод и примечания Г. Чернавина) // Horizon. Феноменологические исследования. Том 1 (2) 2012. Центр феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2012. С. 141.

отсылает нас к моменту еще более исходному и неуловимому, чем данность Теперь<sup>579</sup>, причем трудность в схватывании и удержании этого момента является обратной стороной самой идеи темпорального анализа как анализа *потока* сознания со всей присущей ему континуальностью изменений. Выделение в этом потоке актуального момента представляет собой не столько схватывание конкретного феномена Теперь, сколько абстрактное указание на границу потока, идеальную точку его проистекания, всегда Новую и при этом всегда тождественную, образующую равно необходимый и неуловимый предел, или полюс, сознания<sup>580</sup>. Строго говоря, нет никакой единой точки Теперь в материальном смысле, потому что рядом с Теперь первичного впечатления есть Теперь первичной памяти и Теперь спонтанных актов фантазии и репродукции<sup>581</sup>. Разнообразие переживаний Теперь, впрочем, не затрагивает тождество Теперь как идеальной границы, идеального *разрыва* в материальном потоке явлений, который пусть и не схватывается, но осознается благодаря его *восполнению* в сознании непрерывной смены явления и потери.

Явление Теперь захватывает лишь малую часть сознания, и уже в восприятии мы имеем дело по большей части не с впечатлением и явлением Теперь, а с его первичным следом, первичной памятью этого явления, ретенцией<sup>582</sup>. Звучащий тон быстро стихает, но в какой-то момент мы все еще слышим его отзвук, и это есть все то же восприятие звука, только ослабленного и почти угасшего<sup>583</sup>; в ретенции мы слышим не этот стихающий звук, а продолжаем *удерживать сознание* воспринятого прежде тона, сознание прошедшего восприятия, которое вместе с сознанием нового Теперь образует непрерывность временного

---

<sup>579</sup> Александр Шнелль. Время и феномен. Феноменология времени Гуссерля (1893–1918). Раздел С. Конституирование пре-имманентной временности. Глава III. «Протопроцесс» и двойная наполняюще-опустошающая интенциональность в «Бернаусских рукописях». Часть 1. (Перевод и примечания Г. Чернавина) // Horizon. Феноменологические исследования. Том 2 (1) 2013. Центр феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2013. С. 107.

<sup>580</sup> Гуссерль Эд. Цит. соч. С. 44.

<sup>581</sup> Там же. С. 133.

<sup>582</sup> «я каждый раз слышу только актуальную фазу тона, и объективность всего длящегося тона конституируется в континууме акта, который частью является воспоминанием, в своей наименьшей, точечной части – восприятием, а в более обширной части – ожиданием». Там же. С. 26.

<sup>583</sup> Там же. С. 34.

переживания. Звук в ретенции сохраняет свои различительные моменты, но необратимо утрачивает свою жизненность и актуальность, на место которой приходит некое «Новое и Своеобразное» сознание, первичная данность Только-что-бывшего, Прежде, непосредственное восприятие *прошлого*<sup>584</sup>. Строго говоря, ретенция не отдельный акт, а всего лишь модификация восприятия, но именно она и придает ему темпоральную протяженность от нового Теперь к прошлому, благодаря чему само Теперь выявляется как событие явления и угасания, утраты жизненности и погружения в пустоту.

Ретенция сохраняет существенные черты воспринятого, пускай безжизненные и все менее ясные по мере удаления от нового Теперь; таким образом, она одновременно опустошает содержание и сохраняет его как «то же самое», приписанное к определенному моменту в последовательности прошедших настоящих. Мы могли бы подумать, что событие Теперь совершенно неуловимо для сознания и память вполне возможна без предшествующего восприятия, в пользу чего свидетельствуют многочисленные обманы памяти; однако в этом, полагает Гуссерль, заключалась бы совершенная бессмыслица, потому что сама ретенция в качестве *сознания прошлого* является необходимой отсылкой к исходному впечатлению<sup>585</sup>, настоящим априори «первичной импрессии»<sup>586</sup>. Мы не можем схватить новое Теперь как все еще актуальное, все еще новое, однако ретенция является достаточным указанием на то, что это Теперь *было воспринято*; более того, она проводит ту очевидную границу Прежде, благодаря которой воспринятое Теперь осознается как прошлое для нового Теперь, которое в свою очередь различимо лишь благодаря своему Прежде, Только-что-бывшему.

Внутренняя отсылка ретенции к пережитой актуальности Теперь позволяет сформулировать Гуссерлю еще один сущностный закон, согласно которому настоящее восприятия и настоящее предмета восприятия одновременны<sup>587</sup>. Событие актуального Теперь убегает от схватывания, но ретенция этого

---

<sup>584</sup> Там же. С. 45

<sup>585</sup> Там же. С. 38.

<sup>586</sup> Там же. С. 36.

<sup>587</sup> Там же. С. 125.

убегающего Теперь показывает, что бегство совершается в самом явлении Теперь, а потому нет времени, разделяющего явление с его восприятием, и, даже более того, нет возможности разделения восприятия явления и самого явления как некой материи, подлежащей этому восприятию<sup>588</sup>. Таким образом, здесь существенно пересматривается традиционное представление о пассивности чувственного восприятия и активности направленного на него действия сознания. Именно на границе пассивности и активности обычно определялось место памяти, хотя, как мы видели, и Ницше, и Бергсон показывают, насколько могут быть неотделимы друг от друга действие и страдание; Гуссерль идет еще дальше, почти полностью перечеркивая прежнюю оппозицию и утверждая, что сознание осуществляется не иначе, как внутри восприятия, которое представляет собой не пассивность чувственного впечатления, знаменующего утрату объекта, а удержание самого *события* утраты и *явления* этого события в восприятии и памяти.

Поскольку событие угасает в самом явлении, мгновенное удержание прошлого в ретенции, как утверждает Гуссерль, совсем не предполагает наличие в ней «реального» (reel) содержания<sup>589</sup>; удерживается не угасшее и померкшее содержание прошедшего, а *модификация*, которая происходит с самой интенциональностью сознания, утрачивающей собственную актуальность. Как пишет Рудольф Бернет, первоначально Гуссерль видел в памяти представление наглядного, картинного, образа прошлого, «презентификацию» (Vergegenwärtigung), в которой сохранялись бы признаки воспринятого в

<sup>588</sup> По крайней мере так обстоит дело в отношении абсолютной сферы сознания: «Уже в тексте №49 из Husserliana X, Гуссерль заметил, что на уровне абсолютного сознания нет разделения на интенциональные и неинтенциональные моменты. Когда присутствует некоторое сознание актуального тона, дела обстоят не так, что с одной стороны в нем есть пре-интенциональное протопечтление, в качестве реального содержания абсолютного сознания а, с другой стороны есть схватывание, которое интенционально относит это содержание к актуальному тону. Протопечтление не является *данными-восприятия*, а [само] есть восприятие тона, оно является чистым интенциональным сознанием тона, чистой актуальностью абсолютного сознания. Тон, который ретенциально сознается, является не модифицированным содержанием, а сознанием прошедшего восприятия». *Александр Шнелль*. Время и феномен. Феноменология времени Гуссерля (1893–1918). Раздел С. Конституирование пре-имманентной временности. Глава III. «Протопроецесс» и двойная наполняюще-опустошающая интенциональность в «Бернаусских рукописях». Часть 1. (Перевод и примечания *Г. Чернавина*) // *Horizon*. Феноменологические исследования. Том 2 (1) 2013. Центр феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2013. С. 90.

<sup>589</sup> Гуссерль Э. Цит. соч. С. 34, 138.



прошлом содержания, однако после 1905 года он отказывается от этого представления, что Бернет связывает как раз с исследованиями внутреннего сознания времени<sup>590</sup>. Действительно, ретенция не сохраняет *содержание* предшествующего восприятия, не снимает с него никакого отпечатка, она удерживается *сознание ушедшего* как след, проложенный в самой интенциональности восприятия. По сути, речь идет о том, что явление Теперь *индивидуализирует* акты восприятия, выделяя их в потоке сознания, и именно эта своеобразная разметка актов удерживается в ретенции, благодаря чему в ретенциальном шлейфе модификаций нам открывается индивидуальность прошлых Теперь<sup>591</sup>, *идентичность* прошлых содержаний, их *длительность* и *последовательность*<sup>592</sup>.

Единственное содержание, которое мы непосредственно переживаем, это содержание ощущений, поток явлений, который непрерывно вспыхивает и угасает в настоящем, однако восприятие этого потока также непрерывно индивидуализируется благодаря усилиям ретенции, которая различает в новом явлении повторение или продолжение уже отзвучавшей последовательности, завершение прежней серии или начало совершенно новой. Тем самым первоначально не память снимает отпечаток и представляет прошлое в качестве картины, а *само настоящее* непрерывно перерабатывается и модифицируется в ретенции, чтобы явить в себе не только настоящее, но и прошлое, стать *репрезентантом* этого прошлого. Именно в этом смысле стоит толковать слова Гуссерля из Бернау-манускриптов:

Мы говорим себе: то, что мы в действительности находим в общей моментальной фазе (отрезка), это континуум данных ощущений, который выступает в качестве репрезентанта схватывания прошлого; посредством настоящего мы созерцаем прошедшее, сходным образом

---

<sup>590</sup> Bernet Rudolf. Unconscious consciousness in Husserl and Freud// *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1: 2002. P. 331.

<sup>591</sup> Гуссерль Э. Цит. соч. С. 69.

<sup>592</sup> Там же. С. 45.

как мы воспринимаем образ или не присутствующую в настоящем личность, «видим» в качестве образа и т. п.<sup>593</sup>

### 3.3.2. Артикуляция потока

Ретенция удерживает модификацию настоящего, а потому фактически мы имеем дело не с одной ретенцией, а с непрерывностью вложенных друг в друга ретенций, в которых постепенно, по мере удаления от нового Теперь, угасает ясность сознания прошедшего момента. В этом угасании проявляет себя обратная сторона ретенциальной модификации, не интуитивная часть, удерживающая прошлое сознание, а некая *пустая* часть<sup>594</sup>, являющая Теперь как место разрыва и завершения, как внутреннюю складку потока; именно здесь рядом с непосредственным восприятием прошлого появляется его замещение, «образ», в котором первичная память ретенции смыкается с репродукцией, вторичной памятью.

Воспоминания надстраиваются над потоком ретенций как вторая память, и предмет их составляет не впечатления прошедшего Теперь, а прошлое, каким оно удержано в ряду ретенциальных модификаций. Таким образом, в репродукции прошлое Теперь дано не само и даже не в непосредственной ретенциальной отсылке к пережитому впечатлению, а «как бы в образе»<sup>595</sup>. Этот «как бы образный» характер репродукции представляет немалую сложность, поскольку включает в себя как интуитивные моменты, объединяющие репродукцию с ретенцией, так и моменты чистой спонтанности и произвольности полагания, сближающие репродукцию с фантазией. Ретенция удерживает мгновенное Прежде, присоединяя его к моменту нового Теперь; благодаря ретенциальным модификациям мы сохраняем в сознании временную непрерывность, однако непрерывность служит лишь способом различения и восприятия нового

<sup>593</sup> Эдмунд Гуссерль. *Husserliana XXXIII. Бернауусские рукописи о сознании времени (1917/1918) № 11* (Перевод и примечания Г. Чернавина) // *Horizon. Феноменологические исследования*. Том 1 (2) 2012. Центр феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2012. С. 173.

<sup>594</sup> Гуссерль Эд. *Феноменология внутреннего сознания времени*. С. 65.

<sup>595</sup> Там же. С. 45.

настоящего и не осознается нами как особый феномен потока темпоральности, пока не становится предметом воспоминания, повторного воспроизведения. Таким образом, данность длящейся предметности опыта в равной мере обязана как ретенциальным модификациям, удерживающим моментальное прошлое, так и репродукциям, без которых эти моменты оставались бы неясным ореолом нового настоящего. Этот смутный материал ретенций пробуждается в воспоминаниях, которые всплывают непроизвольно, сами по себе, предъявляя созерцанию «предпочитаемую моментальную фазу», однако собственно ре-продукцией является такое воспоминание, которое повторно воспроизводит прошедший опыт во всей его длительности и последовательности фаз, с выделением (в модусе «как бы») момента восприятия, первичной ретенции и ожидания будущего<sup>596</sup>.

Очевидно, что в репродукции мы при этом не просто используем материал первичной памяти, но также бросаем взгляд на некую *целостность* ретенциального прошлого, сохраняя за собой свободу отчасти изменять ее, варьируя ритм или скорость, характер протекания прошлого<sup>597</sup>, перескакивать через моменты и даже нарушать фактическую последовательность<sup>598</sup>.

Существенно, что «свобода» репродукции проявляет себя как некое «восприятие» последовательности, то есть своего рода производная, вторичная, интуиция, впервые дающая сознанию то, что уже было осуществлено им в серии последовательных ретенций. В этом смысле «свобода» репродукции означает обращение сознания к самому себе как целостности и не случайно характеризуется Гуссерлем как сфера практического установления «я могу»<sup>599</sup>. По-видимому, это опосредование прошлого свободой «я могу» как раз и требует для себя представления прошлого в «образе», поскольку на первый план здесь выходит даже не впечатление прошлого Теперь, а представление его как прошлого *сознания*, иначе говоря, представление самого единства сознания через обращение к единству прошлого. Гуссерль настаивает на том, что между

---

<sup>596</sup> Там же. С. 40.

<sup>597</sup> Там же. С. 52.

<sup>598</sup> Там же. С. 53.

<sup>599</sup> Там же. С. 46.

ретенцией и репродукцией нет непрерывного перехода, различие здесь дискретно<sup>600</sup>, однако, мы знаем, что дискретность определяет и сам первичный опыт времени, и находит выражение в структуре ретенции, ее пустой части, открытой появлению «образа» репродукции. Это значит, что репродукция не только противостоит впечатлению и ретенции как сфере интуитивной данности потока, но и *восполняет* дискретность, внутренний разрыв, присущий непосредственному переживанию времени.

Репродукция совершается в точке Теперь как свободный акт в смысле «я могу», и именно ее спонтанность добавляет к непосредственному восприятию Теперь и восприятию Прежде, существенно новое «восприятие» длительности и последовательности, повторяющее, репродуцирующее уже пережитое, и одновременно впервые *дающее*. «Образ» репродукции определяется этой парадоксальной двойственностью повторения и первичности, он является своего рода *интуитивной формой повторения*, свободой в отношении настоящего Теперь, а тем самым и в отношении сознания, каждая фаза которого может стать теперь предметом нового сознания, повторного оживления и репродукции. Решая древнюю апорию представления прошлого в образе, который репродуцируется в настоящем и, следовательно, принадлежит настоящему, а не прошлому, Гуссерль настаивает на том, что воспоминание не имеет ничего общего с репродукцией посредством замещающего предмета<sup>601</sup>, а предполагает изменение и обращение на себя самого сознания времени. Как пишет по этому поводу Бернет, «вместо удвоения объектов (как в картинном сознании) явление в настоящем прошлого объекта предполагает удвоение самого сознания»<sup>602</sup>.

Воспоминание выбирает различные фазы прошлого, но не вырывает их из целостности сознания, а, наоборот, находит новое подтверждение потокового единства сознания. В нем сохраняются не только прежние ретенции, удерживающие предшествующие настоящие, но также и прошлые ожидания,

---

<sup>600</sup> Там же. С. 51.

<sup>601</sup> Там же. С. 63.

<sup>602</sup> *Bernet Rudolf*. Op. cit. P. 336.

обращенные к новым Теперь, причем эти ожидания, прежде пустые, уже осуществились, были подтверждены и тем самым стали формой связи прошедших восприятий с новыми, ретенций более ранних Теперь с ретенциями последующих<sup>603</sup>. Ретенция не только в самой себе оказывается отсылкой к прежнему впечатлению Теперь, но, как утверждает Гуссерль, в ней обнаруживается еще и вторая интенциональность, соединяющая ее с новым Теперь, а посредством ряда подобных отсылок – со всем потоком сознания в целом<sup>604</sup>. Установленное таким образом единство сознания позволяет воспоминанию спокойно ориентироваться в прошлом, делая своим предметом любую последовательность фаз, воспроизводить значительную продолжительность событий, наконец, быть свидетельством этого единства, как, например, в случае установления личного тождества, восстановления отдаленных во времени воспоминаний как *своих*.

Интенция «включения» предшествующих ретенций в последующие характеризуется Гуссерлем как пустая, не наполненная ясным содержанием, и сравнивается с восприятием фона пространственных объектов, заднего плана. Действительно, восприятие заднего плана столь же значимо для ориентации и перемещения в пространстве, как значима двойная интенциональность ретенций для перемещения и ориентации в прошлом. Но тот факт, что прежние ожидания все еще сохраняют свою значимость в прошлом, показывает, что эти ожидания изначально были неким способом *превращения* настоящего в прошлое ради встречи с Новым, способом существенной модификации восприятия и воспринятого настоящего в *форму узнавания* нового Теперь. Ожидание превращает событие Теперь, которое возникает и утрачивает жизненность в самом своем явлении, в способ различения и распознавания следующего за ним события Теперь; тем самым прежний акт сознания переносится в основу нового акта, сплетая ретенциальный поток в непрерывность восприятий и узнаваний.

<sup>603</sup> Гуссерль Эд. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 56.

<sup>604</sup> Там же. С. 58.

Воспоминание может вернуться к прежнему акту переживания, однако интерес к прежним *актам* – это интерес скорее *рефлексии*, нежели памяти, для которой важнее воспроизведение не столько актов, сколько содержаний, предметов и событий, прошлого<sup>605</sup>. Гуссерль ставит вопрос узнавания предметов в форме вопроса об установлении тождества. Идентификация осуществляется благодаря наложению ретенциального удержания предмета, еще живого в сознании, и повторного воспроизведения его в «образе»<sup>606</sup>. Пустая часть ретенции в этом случае служит местом удвоения еще живой в сознании предметности и собирания ее на основании совершенно нового акта узнавания предмета как тождественного себе. По сути, в этом акте узнавания как раз и осуществляется переход от ретенции к репродукции как сфере «свободы», причем речь идет не просто о совершенно новом акте, который привходит как нечто трансцендентное прежнему потоку протенций и ретенций, но об акте, в котором завершается и схватывается в единстве «образа» та трансформация, которая составляет действительность сознания в его отношении к событию Теперь, а именно, во впечатлении, в модификации этого события в ожидании будущего, первичном удержании его в качестве прошлого Теперь и, наконец, в отодвигании его в серии прошлых Теперь все дальше от точки нового настоящего.

Установление тождества предмета избыточно для чистого потока событий, сменяющих друг друга в явлении Нового, поэтому такое установление отмечает собой не простое действие сознания, но его удвоение, то есть *действие* сознания в отношении самого себя и, обратно, *восприятие* сознанием самого себя в качестве действия. В отличие от рефлексии, представляющей сознание в качестве предмета, здесь достигается то знание себя, называемое Гуссерлем практическим сознанием «я могу», которое представляется формой единства и единичности потока, позволяющей сознанию присутствовать в настоящем не только в отдельном впечатлении и ретенции, но и во *всем* своем прошлом, схваченном в

---

<sup>605</sup> Там же. С. 61.

<sup>606</sup> Там же. С. 65.

«образе», то есть в той или иной форме узнавания и идентификации нового настоящего в свете прошлых настоящих.

Любопытно, что Гуссерль говорит не только о материальном тождестве предметных содержаний, но и об идентичности каждого временного момента<sup>607</sup>. Индивидуальность этих моментов отмечена событием Теперь, однако в потоке явлений эти моменты приобретают дополнительную идентичность позиции в порядке последовательности. Как и идентичность, последовательность устанавливается благодаря сплетению ретенций и репродукций, но здесь интересен именно тот факт, что временные позиции выделяются независимо от их материального наполнения, а значит репродукция мыслится не просто как свободная спонтанность, обращающая нас по желанию к тому или иному прошлому. Речь идет, прежде всего, о *непрерывной работе* репродукции в ретенции, о постоянно возобновляющейся *артикуляции* сознания во временном потоке, без которой была бы невозможна никакая произвольность и спонтанность его действия, никакая репродукция, будь то свободное воспоминание в «образе» или чистое фантазирование.

Эту артикуляцию темпорального потока в форме идентичных временных позиций можно сопоставить с гегелевским понятием артикуляции из «Философии духа»<sup>608</sup>. В обоих случаях речь идет о действии памяти, которая вносит в неопределенность становления различенность фаз, составляя эти фазы в строгий порядок, который определяется Гегелем как порядок речи, а в анализе Гуссерля предстает формой сознания времени. Стоит говорить и еще об одном соответствии двух подходов. Дело в том, что в становлении духа у Гегеля этап языковой памяти непосредственно предшествует вступлению в сферу мышления, поскольку аппарат речевой артикуляции подготавливает необходимые условия для определения идеальной предметности мысли. В феноменологии интенциональная структура сознания всегда уже предполагает свою идеальную предметность, однако в случае той предельной формы сознания, какой является

<sup>607</sup> Там же. С. 69.

<sup>608</sup> См. в предшествующей главе часть «VI. Привычка, воспоминание и язык».

сознание времени, мы не можем говорить о том, что в точке Теперь уже осуществлено различие акта и предмета, наоборот, настаивает Гуссерль, в восприятии «первичное данное уже осознается – и притом в специфической форме «теперь» – не будучи предметным»<sup>609</sup>.

Событие Теперь необходимо осознается нами, но в момент своего явления оно еще не определено предметно, не артикулировано, потому что не удержано и не повторено в акте сопоставления и различения с другими событиями Теперь. Наложение ретенции и репродукции производит «образ» воспринятого содержания, который позволяет заново определить это содержание, и, более того, позволяет раскрыть и представить само первичное сознание времени как интенциональность. Этой «вторичной» артикуляции интенциональности в полной мере соответствует ее сущностно открытая структура, разнообразие предметного наполнения и способов направленности сознания. Мы уже встречались у Гуссерля с примером двойной интенциональности, однако сложное единство потока сознания с многообразием возможных в нем ориентаций позволяет выделить еще продольную, или горизонтную, интенциональность, охватывающую «Всё сразу» событий, вступающих одновременно в поле нашего зрения, а также поперечную интенциональность, своего рода открытость «До-Всё-сразу», прослеживающую ряды явлений, предшествующих непосредственному сознанию Теперь<sup>610</sup>.

«Образ» узнавания дает не только повторение, но и артикуляцию самой данности потока, различие как абсолютных временных позиций, так и ноэтико-ноэматической структуры сознания. Взаимосвязь этих двух направлений артикуляции можно видеть на примере того, как Гуссерлем определяется интенциональность рефлексии. Выше мы приводили слова Бернета о том, что репродукция вводится Гуссерлем как удвоение сознания. Продолжая свою мысль, Бернет пишет, что «в качестве сознания сознания воспоминание схоже с рефлексией и Гуссерлю пришлось потратить немало усилий, чтобы дать точное определение различия этих двух типов актов», в конечном итоге рождается

<sup>609</sup> Гуссерль Эд. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 139.

<sup>610</sup> Там же. С. 86-87.



«новая теория рефлексии, согласно которой рефлексия не является внутренним восприятием, но объективирующей презентификацией прожитого переживания, которое уже «истекло»»<sup>611</sup>. Различие репродукции и рефлексии видится Бернету так, как будто в воспоминании мы восстанавливаем воспринятое в прошлом содержание акта, при этом своеобразие самого восприятия имплицитно предполагается воспоминанием, но никак им не тематизируется, напротив, рефлексия обращается не к предметной стороне прошлого акта, а к самому прошлому восприятию во всем своеобразии его интенциональности. И рефлексия, и репродукция, таким образом, имеют дело с завершенным опытом, но принимают во внимание разные его составляющие.

Этому анализу, по-видимому, сопротивляется рассуждение Гуссерля из Приложения IX к «Лекциям», где устанавливается более тонкое соотношение рефлексии и репродукции. Ретенция, то есть непосредственное сознание прошлого, действительно может стать предметом как рефлексии, так и воспоминания, однако различие этих двух актов проходит не через отношение акта и предмета, а через различное использование самого *повторения* прошлого. Репродукция возвращает прошлое в «образе», который видится нами как образ завершенного сознания, тогда как в рефлексии, которая называется здесь Гуссерлем «внутренним восприятием», истекший акт «воспроизводится <...> в новых первичных данных»<sup>612</sup>. Иначе говоря, и рефлексия, и репродукция одинаково определены повторением и той артикуляцией временности сознания, которая уже совершилась в точке наложения первичной и вторичной памяти, но в случае репродукции «образ» этой артикуляции служит возвращению к самим прошлым актам и их содержаниям, тогда как в рефлексии мы получаем возможность артикуляции не прошлого, а *настоящего* сознания и его первичных данных благодаря повторению в нем прошлого и «внутреннему восприятию» прошлого в настоящем.

---

<sup>611</sup> Bernet Rudolf. Op. cit. P. 336.

<sup>612</sup> Гуссерль Эд. Феноменология внутреннего сознания времени. С. 138.

Очевидно, что подобные рассуждения Гуссерля существенно сближают его позицию, с одной стороны, с учением Бергсона об узнавании и воспоминании, а, с другой, с той формой осуществления памяти, которая была выделена в предыдущей главе под титулом «суждений памяти». Как и Гуссерль, Бергсон видит в образах памяти не только разрозненные обращения к прошлому, но, в первую очередь, особое усилие духа, которое собирает опыт длительности в целостность и позволяет обратиться к настоящему те моменты прошлого, которые позволяют различить новое или распознать в новом уже знакомое и ставшее привычным. Схожим образом действуют и суждения памяти, устанавливающие способ соотнесения субъекта и мира, внешних воздействий и внутренней работы, которая присваивает эти воздействия в форме узнавания «нового» или «того же самого», «предшествующего» или «последующего». Суждения памяти размечают границу субъекта в его чистом присутствии и эмпирической единичности его временного или пространственного существования; напротив, воспоминание у Бергсона являет собой самостоятельную реальность прошлого, всеобщность длительности и жизненного порыва. Этим всеобщностям настоящего и прошлого, очевидно, не хватает того, что представляется нам главным в феноменологии временности у Гуссерля, а именно свидетельства сознания как единства и *единичности*, собранности всего многообразия его модификаций в точке события, во *встрече* с Новым Теперь. Таков единственно возможный способ обретения себя в явлении и утрате, в себе и во вне-себя, в сознании и в памяти как утраченной и снова обретенной форме сознания сознания.

Как показывает Гуссерль, в этом удвоении сознания, которое по существу является непрерывным внутренним анализом временности, мы обретаем фундаментальное свидетельство сознания как «пребывающей... структуры потока»<sup>613</sup>, «абсурдной» формы изменения без объекта, который изменяется, и, соответственно, без длительности изменяющегося<sup>614</sup>. Это свидетельство памяти и сознания как чистого *избытка* переживания Теперь, удержания и трансляции

---

<sup>613</sup> Там же. С. 131.

<sup>614</sup> Там же. С. 78.

этого переживания в непрерывности эхо-моментов, Гуссерль называет в «Лекциях» «абсолютной субъективностью»<sup>615</sup>, причем едва ли речь идет о сущностной независимости этой *формы* от материального потока явлений. Поскольку сознание свидетельствует о себе в событиях явления и утраты, в Бернау-манускриптах говорится уже не столько об «абсолютной субъективности», сколько о «прото-Я», всевременном «численно единственном полюсе-субъекте аффицирований Я и модусов поведения Я»<sup>616</sup>. Я мыслится как *абстрактный* полюс действия (действия в восприятии, то есть в претерпевании и аффицировании), который обретает свой действительный смысл лишь благодаря вступлению Я в бытие, и *место* этого вступления, «живая бытийная точка, с которой Я само вступает в субъективные отношения с временным и само становится временным и длящимся», предстает предельным в своем роде *значением свидетельства* памяти, поскольку *является* точкой «никогда не воспринимаемой напрямую»<sup>617</sup>.

### 3.3.3. Аффективность, хабитуальность, историчность

Моменты Теперь артикулируют *форму* сознания времени, которая осуществляется в материи ощущений и аффектов<sup>618</sup>. Проблему аффективных предпосылок сознания Гуссерль обсуждает в лекциях, изданных в XI томе сочинений под названием «Analysen zur passiven Synthesis»; Энтони Стейнбок, комментируя этот текст, отмечает, что даже начальные уровни синтеза нагружены аффективной силой и зависят от аффекта как своего рода катализатора<sup>619</sup>; таким

<sup>615</sup> Там же. С. 79.

<sup>616</sup> Гуссерль Эдмунд. Бернау-манускрипты о сознании-времени (1917/1918) № 14-15 (Перевод и примечания Г. Чернавина) //Horizon. Феноменологические исследования. Том 1 (1) 2012. Центр феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2012. С. 108.

<sup>617</sup> Там же. С. 109.

<sup>618</sup> Понятие «аффекта» у Гуссерля, как полагает Бернет, охватывает не только реакции сознания на внешние воздействия, но и то, что можно назвать «импрессиональной само-аффекацией», неким непредметным и пре-рефлексивным предвосхищением самосознания; для этой аффективной формы «самосознания» вполне применимо наименование «влечения» или «инстинктивного влечения», тем более что и сам Гуссерль использует термин «интенциональное влечение» или «интенциональность инстинктивного влечения» (Triebintentionalität). Op. cit. P. 335.

<sup>619</sup> Steinbock, Anthony. Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl. Evanston: Northwestern University Press, 1995. P. 153.

образом, аффективность полностью коэкстенсивна первичному сознанию времени, но при этом речь должна идти не о чистой форме или материи потока, а об исторической, кинестетической и аксиологической конституции Я, осуществленной в теле и захваченной большей или меньшей силой чувственных комплексов, никогда не являющих собой «аффективное ничто»<sup>620</sup>.

В статье Анастасии Козыревой «"Аффективное пробуждение прошлого": анализ пре-когнитивного измерения воспоминания в феноменологии Эдмунда Гуссерля» показано, как определяется проблематика памяти на этом новом уровне феноменологического анализа. Речь идет о важном дополнении, но отнюдь не отказе от уже проработанной в «Лекциях» структуры сознания времени, поэтому в качестве предмета анализа здесь снова появляется ретенция как «аффективная модификация», связанная с «ослаблением впечатлений», «потерей их аффективной живости»; акту репродукции соответствует процесс «аффективного пробуждения», единству потока – «конституирование «аффективного горизонта прошлого» и связанной с ним проблематики бессознательного»<sup>621</sup>. Изменение аффективной силы впечатлений может происходить вместе с утратой интуитивной данности предмета в ретенции и постепенным опустошением ретенциального сознания, однако и в восприятии, и в памяти (как первичной, так и вторичной) аффективность никогда не совпадает с интуитивной данностью. Новые впечатления вызывают «репродуктивное пробуждение» пережитых в прошлом аффектов, что дает толчок к пробуждению воспоминаний, однако подобное «аффективное пробуждение смысла еще не равнозначно его приведению к интуитивной данности» и лишь когда «пробужденные пустые представления приобретают статус интуитивных воспроизведений, мы можем с полным правом говорить о воспоминании»<sup>622</sup>. Таким образом, устанавливается важное «различие между *«аффективным пробуждением прошлого»* и

---

<sup>620</sup> Ibid. P. 154.

<sup>621</sup> Козырева Анастасия. «Аффективное пробуждение прошлого»: анализ пре-когнитивного измерения воспоминания в феноменологии Эдмунда Гуссерля Horizon. Феноменологические исследования. Том 1 (2) 2012. Центр феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2012. С. 49.

<sup>622</sup> Там же. С. 51.

*воспоминанием*: если первое есть процесс увеличения аффективной силы забытого смысла, то второе представляет собой осуществление в настоящем сознании интуитивного акта, ре-презентирующего заново объект прошлого переживания», при том, что «оба момента глубоко связаны между собой»<sup>623</sup>.

Аффективная заряженность новых впечатлений может пробуждать как осознанные прежде содержания, так и оставленные без внимания, осознанные как бы не *для нас*, а *для себя*, и все еще живые в аффективном горизонте прошлого. Здесь на первый план выходит синтез ассоциации (подобия и контраста), в равной мере связывающий и элементы живого настоящего, и элементы прошлых фаз временного потока. Универсальность этого принципа связи позволяет переносить аффективную силу настоящего на пустые представления, захороненные в прошлом, но, чтобы оживший смысл был воспроизведен как воспоминание, он должен вновь стать предметом узнавания, осуществиться как синтез идентичности и тем самым выразить в себе форму сознания времени. В этом переходе из пассивной сферы ассоциаций к сознательным актам идентификации необходимым условием являются формальные временные синтезы одновременности и последовательности, хотя не менее важна «уникальная аффективная конфигурация» присущих субъекту мотивов, интересов, «первичных или же приобретенных оценок души, инстинктивных или же высших интересов и т.д.»<sup>624</sup>.

Своеобразной мерой аффективности, конституируемой и конституирующей Я, осуществляющей сознание в чувственном потоке, является *живое тело*, в котором кинестетическое «Я совершаю действие» предшествует практическому «Я могу». Людвиг Ландгребе, ссылаясь на «Идеи II», показывает, что тело как «сознание-можеествования генетически предшествует развитому Я-сознанию: «Открытие *моего* (*des mein*) предшествует открытию Я (*des Ich*)». Это значит, что его спонтанность, которая позволяет говорить о некоем «Я» как его исполнителе,

---

<sup>623</sup> Там же.

<sup>624</sup> Там же. С. 55.

является еще не раскрытой, но уже управляющей из своего укрытия»<sup>625</sup>.

Очевидно, что принципиальное значение здесь имеет эта полу-открытость Я, его фактическое присутствие в опыте тела и вместе с тем его запаздывание, происходящее как выявление в процессе, в качестве определенного полюса, который мы называем открытием, или самосознанием Я. Именно ощущения тела, аффектации тела «создают Я» посредством «непостижимого толчка», и только благодаря этим ощущениям и аффектациям «Я открывает себя само в некотором трансцендентальном генезисе в качестве трансцендентальной истории», «абсолютной фактичности»<sup>626</sup>.

Как и Бергсон, Гуссерль находит в опыте «моего» тела область максимального сближения аффективности и сознания, и если Бергсон, разворачивая найденную в теле складку сознания и аффективности, распознает в ней виртуальную глубину длительности и памяти, то Гуссерль предпочитает говорить об открытии и самосознании Я. Различие двух подходов представляется значительным, и все же отнюдь не абсолютным, поскольку Я являет себя не как сущность, а скорее как процесс и длительность процесса, начало которого уходит в сокрытость прошлого. Тело различает в себе Я, и потому оно само же и является тем, что есть Я, что принадлежит Я как мера его подлинности, как говорящее о Я «мое» тело; но оно же и закрывается от Я за явленным в нем различием, которое дано как присутствие не только в *себе*, но и в *другом*, в отношении к ощущениям и аффектациям тела как явлениям «чуждого», событиям встречи с другим и потери другого. В открытии Я, в аффекте вступления Я в сознание себя уже потеряно нечто существенное, и именно эта потеря восполняется сознанием как временным процессом и формой временности. Различение Я, всегда запаздывающее в отношении опыта тела, направленное к потоку событий Теперь, в которых впервые является мир вещей и других Я, образует уже не виртуальную расщелину памяти, а возникающее из нее непрерывно и необратимо *желание* помнить и

---

<sup>625</sup> Ландгребе Людвиг. Проблема пассивного конституирования (перевод Н. Артеменко) // Horizon. Феноменологические исследования. Том 1 (1) 2012. Центр феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2012. С. 148.

<sup>626</sup> Там же. С. 152.

узнавать себя, придавать единство потоку изменений, отличать прошедшее от настоящего и воспроизводить прошлое в настоящем.

Желание помнить ведет к конкретному осуществлению уже-бывшего в новом; Гуссерль называет такое осуществление *хабитусом*, полагая, что любое решение и действие, исходящее от Я, имеющее предметный смысл, придает этому Я новую особенность, изменяет его и одновременно выявляет нечто устойчивое и неизменное, общий стиль, *личностный характер*<sup>627</sup>. В отличие от механической привычки, повторяющей затверженную последовательность действий, *хабитус* есть конкретное сознание Я, способное возвращаться к принятым решениям, отказываться от прежних убеждений; но он не является и простым воспоминанием, поскольку возвращение к прошлому, отказ от прошлого — действия, которые создают новую историю, придают новые черты Я, изменяют предпосылки восприятия и действия в настоящем<sup>628</sup>. *Хабитуальность* позволяет удерживаться единичному Я в точке восприятия и утраты, поскольку бывшее становится здесь условием и пред-чувствием выявления нового. Новое появляется в месте, предоставленном прошлым, раскрывается в уже известном, изменяя его, репрезентируя в себе прежнее, превращая одновременно прежнее в репрезентацию нового как иного и чуждого сознанию Я. Когда мы угадываем во внешнем проявлении вещи ее скрытые стороны, мы «аппрезентируем» эти стороны на основе прежнего опыта и ожидаем, что будущее подтвердит наши предположения. Помимо подобных «аппрезентаций» в опыте «является» также и то, что никак не может быть подтверждено, не может быть явлением для сознания, потому что сознается как *иное сознание*. Именно в этом случае выявление нового в известном, репрезентирование прошлого настоящим и настоящего прошлым становится условием признания *чуждого Я*. Гуссерль

<sup>627</sup> Гуссерль, Эдмунд. Картезианские размышления. Пер. с нем. Д.В.Скляднева. - СПб.: Наука : Ювента, 1998. С. 146-148.

<sup>628</sup> «Но это не значит, что я просто вспоминаю или могу впоследствии вспомнить этот акт. Это я могу сделать и в том случае, если уже *отказался* от своего убеждения. После такого отказа оно больше не является моим убеждением, но всегда было таковым вплоть до этого момента. Пока оно значимо для меня, я могу вновь к нему *вернуться* и всегда нахожу его как мое, *хабитуально* свойственное мне убеждение, и, соответственно, — себя как Я, которое в чем-то убеждено». Там же. С. 147.

полагает, что встреча с другим сознанием происходит в тот момент, когда мы воспринимаем живое тело, во всем подобное нашему, но отделенное от него в пространстве (присутствует «там», а не «здесь»)<sup>629</sup>; в этом случае пассивный синтез ассоциации сходства распознает осуществление, или «аппрезентацию», в теле скрытой жизни сознания, habituальности конкретного Я, которое отличается от нашего собственного условиями трансцендентального генезиса, фактичностью своей истории.

Для того, чтобы совершился переход от восприятия тела к признанию иного Я, *alter ego*, требуется некий первичный «учредительный акт», радикальное согласие признать возможность *Другого*. Чтобы объяснить возможность подобного согласия, Гуссерль обращается к примеру воспоминания, поскольку «прошедшее», «прошлое», явленное в нем, «трансцендирует мое живое присутствие в настоящем», и при этом не может быть подтверждено иначе, как в самом воспоминании<sup>630</sup>. Как и аппрезентированное бытие *Другого*, воспоминание не перестает быть опытом сознания, но в обоих случаях мы имеем свидетельство *необратимой модификации* этого опыта, благодаря которой прошлое являет бытие трансцендентное настоящему, а воспринятое тело являет присутствие чужого сознания. Можно сказать, что *событие* настоящего, возникающего и уходящего в самый момент своего явления, удерживается в воспоминании как модификация сознания, коррелятом которой – своего рода *явленной памятью* сознания – как раз и служит *Другой*, живое тело *Другого*, в котором новое не прекращает быть продолжением и репрезентацией прошлого и само оказывается подготовленным и репрезентированным прошлым, уходящим в тень нового настоящего. Подобно тому, как узнаваемая вещь становится репрезентантом единства сознания, согласие признать присутствие *другого Я* оказывается репрезентацией всей полноты сознания в неопределенном горизонте его прошлого и будущего; и как воспоминание удваивает сознание и позволяет артикулировать его темпоральную структуру, так же *другое Я* артикулирует и

---

<sup>629</sup> Там же. С. 227.

<sup>630</sup> Там же. С. 224.



удваивает (или возводит в степень) коррелятивный сознанию мир, превращая его в особую форму *исторической памяти*, некоего воспоминания о прошлом и будущем, осуществленном в форме *телеологии*.

Тенгели выделяет четыре типа «прафактов или структур фактичности», на которых строится гуссерлевская феноменология. Прежде всего, это «данное *Я* (das jeweilige Ich) как *прафакт*», затем «*обладание миром (Welthabe)*», далее, в одном из текстов Гуссерль называет «“метафизическим” *прафактом (Urtatsache)*» интерсубъективность как «[внутренность] интенционального *бытия-друг-в-друге (Ineinanderseins)*». И, наконец, «также обстоит дело и с четвёртым *прафактом*, который является не чем иным, как ещё Ландгребе выделенным фактом *телеологии истории (Geschichtsteleologie)*, который упоминается не только в начале двадцатых годов, но также и в более поздние годы, а в некоторых случаях даже связывается со своеобразной *идеей бога*»<sup>631</sup>. Мы показали, что сознание времени, поскольку оно мыслится из горизонта фактичности, с необходимостью опирается на работу памяти как непрерывного удвоения сознания и нового сплетения этого удвоенного сознания в единстве воспоминания и рефлексии. И точно так же сознание фактичности мира и *других Я* требует обращения к памяти как мере внутренней модификации сознания, его историчности и вместе с тем его трансцендентности для самого себя. В каждом случае память оказывается не только средством удержания прошлого и воспроизведения его, но и способом передачи и трансляции прошлого в форме узнавания и осмысления нового настоящего; она есть и отношение к прошлому, и память о будущем, еще только намеченном и ожидаемом в качестве Нового. Что могло бы придать смысл голой фактичности мира, если бы каждый момент его существования не был уже воспоминанием о прошлом значимом внутри памяти о будущем? Таким образом каждый момент прошлого и будущего обретает свою абсолютную позицию в истории осуществления разума, истории случайной и необходимой,

---

<sup>631</sup> Тенгели Ласло. Цит. изд. С. 206.

представленной простой последовательностью событий и одушевленной внутренним единством телеологии.

### 3.4. Вспоминание

#### 3.4.1. Желание помнить

В явлении настоящего является уже и прошлое как обратная сторона явления, его утрата. Переживание этой утраты кажется непонятным, однако мы неслучайно говорим об отзвуке или эхе уходящих моментов, потому что, умолкая, они будто бы еще слышатся в новых феноменах, образуя их фон, своего рода условие их явления и осознания, различения и закрепления в опыте. Таким образом, прошлое не прибавляется к настоящему неким дополнительным актом; оно обретает значимость по мере того, как наделяется значением настоящее, и посредством той модификации сознания, которая кажется простым повторением восприятия, но переживается как существенно отличное от него – как *воспоминание*. В этом случае мы не просто используем прошлое, чтобы восстановить нужные знания или навыки, сориентироваться в настоящем или подготовиться к встрече с новым; мы соотносимся с самим по себе прошлым, прошлым как *иным временем* и *иным способом бытия*, следовательно, и вопрос должен ставиться о том, каков смысл явления прошлого в воспоминании, а, точнее: *в чем смысл прошлого*, выявлением которого служит воспоминание?

Этот вопрос может показаться странным, во-первых, потому, что воспоминания часто представляются достаточно случайными, чисто субъективными актами, обращенными к индивидуальным переживаниям событий, неполным и пристрастным, недостаточно надежным в качестве свидетельств, если их не подкрепляет наличие документов, улик, сообщений третьих лиц и т.д. Однако тем самым мы ставим под вопрос лишь фактическую истину воспоминаний, указываем на несоответствие воспоминаний требованиям очевидности, которые и не могут применяться к ним, потому что отличают восприятие и сознание настоящего, а не прошлого. При этом, ни о какой реконструкции прошлого по его следам и уликам не возникло бы и речи, если бы прошлое первоначально не заявило о себе в возможности воспоминания, в самой возможности иного взгляда, отправленного вслед ушедшему или потерянному. Стоит чуть внимательнее

присмотреться, чтобы заметить, как рябь воспоминаний непрерывно сопутствует настоящему. Мы вспоминаем постоянно, хоть на шаг или полшага отступая под давлением настоящего и отыскивая в прошлом примеры иного действия, иной плотности переживаний, внутренней мобилизации или эмоциональной заряженности.

С другой стороны, может казаться непонятным, о каком смысле прошлого идет речь, если под прошлым понимать то, что прошло и завершилось, лишено собственной реальности и присутствует лишь как след и отражение в настоящем. В этом случае недостоверность воспоминаний – следствие недостатка в самом предмете, проще говоря, отсутствия действительного предмета, восполняемого лишь реконструкцией, более или менее фантастической или рациональной. Очевидно, что основой такого рассуждения служит уверенность в реальности настоящего, в его непосредственной данности, но эта данность как раз и не находит для себя подтверждения; как мы видели, переживание настоящего не дает определенной достоверности. Теперь, мы находим в этом моменте всего лишь идеальную точку, место разрыва, в котором явление нового осознается одновременно как утрата и завершение. На эту своеобразную «нехватку» настоящего указывает и Уильям Джеймс, он пишет, что размышление убеждает в существовании настоящего, которое однако не является «фактом непосредственного опыта». Вместо этого «опыт дает нам то, что так хорошо названо "видимым воочию настоящим", – какой-то отрезок времени, как бы седло на его хребте, на котором мы сидим боком и с которого представляем себе два противоположных направления времени»<sup>632</sup>.

Настоящее является не столько данностью опыта, сколько *значимостью*, которой этот опыт наделяется, почему и проблема памяти не может ограничиваться вопросом сохранения и воспроизведения следов ушедшего, актами суждения или воспоминания, которые принадлежали бы единственно

---

<sup>632</sup> Джеймс Уильям. Психология. М.: «Педагогика», 1991. С. 180.

реальному настоящему; скорее, вопрос должен стоять о смысле бытия, допускающем разделение на *бытие настоящего* и *прошлого*, а также о *свидетельстве* этого разделения, ближайшим образом известном как воспоминание. В отличие от платоновского анамнесиса, обращенного от чувственной и неверной памяти к вневременным сущностям, воспоминание – это погружение *в саму память* о минувшем; оно наделяет вкусом к различению, процессу, временной протяженности и разрывам, к исключительным событиям или событиям, значение которых исчерпывается их обыденностью. В этой главе мы предпримем *исследование воспоминания*, понимая под этим именем *множество* различных *способов явить смысл прошлого* – завершенного, но не законченного, прошедшего, но не утратившего своего присутствия в настоящем.

В воспоминании мы пред-ставляем пред-шествующее, пытаюсь ухватить то, что опережает саму попытку воспоминания; речь идет о невозможном свидетельстве, но невозможность в данном случае указывает лишь на выход за границу сознания, на опыт потери, который как раз и позволяет вернуться утраченному. Вот почему представление прошлого в воспоминании – это не воображение и не греза об отсутствующем, а некое *исчерпание* настоящего, возможность *встречи* прошлого и настоящего как существенно различных способов быть. В классической философии вопрос о воспоминании либо не ставится, либо остается в тени суждений памяти и проблемы репрезентации прошлого в образе настоящего, совершенно иначе мыслит воспоминание Кьеркегор, настаивая на повторении прошлого, на требовании полного возмещения утраченного. Воспоминание оказывается в центре как философии длительности, так и феноменологии внутреннего сознания времени, причем в каждом случае мы имеем дело с парадоксом: единством материи и духа у Бергсона; единством непосредственного и репродуктивного сознания у Гуссерля. Этой парадоксальностью воспоминания отмечена граница сознания, глубокая трансформация, которая ведет нас от чистых актов конституирования к тому, что обуславливает само действие сознания, к желанию различать и удерживать значимость, воспринимать данное и вспоминать утраченное. Именно *желание помнить* представляется необходимым

условием парадокса, поскольку выводит за рамки непосредственной очевидности сознания к его иному, отдаленному и ушедшему. Таким образом, структура воспоминания воспроизводит, прежде всего, работу желания, утверждающего себя не иначе, как в радикальной встрече с иным себе, в качестве неотчуждаемого права на присутствие в другом, бытие в другом. Это значит, что воспоминание не следует за сознанием и восприятием, не опаздывает к тому, что предшествует переживанию настоящего; *оно само* и есть то, что *предшествует*, что совершилось в момент, когда настоящее стало вопросом сознания и, следовательно, обрело *значение настоящего*.

По-видимому, Ницше первый показал, что желание помнить связано с оценкой настоящего, измерением и исчислением его. Поскольку память появляется вместе с долгом как временная собственность и знание о неизбежной расплате, мы вспоминаем по мере того, как оцениваем настоящее, отделяя от каждого момента то, что должно быть отдано, и сохраняя эту часть прожитого вплоть до срока возвращения долга. Это значит, что сознание настоящего предполагает внутреннюю завершенность, не только восприятие, но и воспоминание настоящего как прошлого для будущего. Можно сказать, что настоящее, как и прошлое, принадлежит нам не больше, чем другому, однако в разделении каждого момента времени возникает неучтенный избыток, нечто новое, что не принадлежит ни течению жизни, ни кредитору, а составляет само желание вспоминать прошлое и волиять будущее, сметь обещать и быть в этом обещании *мерой самого себя*. Таким образом, воспоминание сознается не потому, что воспроизводит предшествующий акт сознания; наоборот, оно воспроизводит нечто в сознании потому, что трансформирует сознание по мерке желания помнить как желания быть не только в себе, но и во встрече со своим другим, универсальным кредитором, у которого именно память выкупает право на присутствие в настоящем и будущем.

Является ли эта трансформация сознания в воспоминании неким *видением прошлого*? Чтобы ответить на этот вопрос, стоит обратиться к предложенному Жаком Лаканом анализу структуры взгляда, тем более, что пояснением здесь

служит воспоминание, которое эту структуру воспроизводит. В «Четырех основных понятиях психоанализа» Лакан следует установленному Жаном-Полем Сартром различению между глазом и взглядом. По Сартру взгляд являет собой чистую негативность сознания, замыкающую мир в границы предмета; под взглядом Другого я утрачиваю свободу и превращаюсь во внешнее тело, но могу и сам стать Другим для чужого сознания, опредметить его в пространстве своего взгляда, свести свободу чужого видения к физиологической функции глаза. Лакан полагает, что возможность опознания чужого взгляда у Сартра придает ему статус воображаемого и в этом смысле существенно отличается от изначального взгляда Другого, в поле которого это воображаемое создается<sup>633</sup>. В отличие от феноменологической открытости, взгляд Другого не являет себя, а, наоборот, скрывается, заставляя субъекта ощущать себя под взглядом вещей, не скользить в чистой свободе сознания, а находить себе место в заданной картине видимого, в которой «зрелище предваряет зрение»<sup>634</sup>. Субъект способен вписать себя в эту картину лишь как пятно, зияние, являющее нехватку в природе его желания<sup>635</sup>; взгляд устремляется к границам видимого, ибо нам видится в них ускользающая истина желания, нереализуемая возможность овладеть, наконец, взглядом Другого и присвоить себе полноту присутствия.

Лакан вспоминает эпизод из своего прошлого, как, оказавшись в юности на рыбацкой лодке, он слышит от одного из рыбаков, Малыша Жана, замечание по поводу проплывающей мимо пустой банки сардин. Видимо, пародируя размышления интеллектуалов, Малыш Жан сообщает, что он может видеть банку, а она его не видит, на что Лакан, спустя много лет, отвечает, что на самом деле только пустая банка, то есть объект, и способна видеть<sup>636</sup>. В этом памятном

---

<sup>633</sup> «Взгляд – тот взгляд, о котором говорит Сартр, взгляд, который ловит меня врасплох и внушает мне стыд – чувство, которое наиболее ярко, по описанию Сартра, в этом случае выражено, – взгляд этот виден. Но взгляд этот, с которым я встретился, не является, как отмечено это и в самом тексте Сартра, взглядом, который я вижу, – нет, это взгляд, который создан в поле Другого моим собственным воображением». *Лакан Ж.* Четыре основных понятия психоанализа. Семинары: Книга XI (1964). Перевод А. Черноглазова. М.: «Гнозис», Издательство «Логос». 2004 С. 94.

<sup>634</sup> Там же. С. 81.

<sup>635</sup> Там же. С. 113.

<sup>636</sup> Там же. С. 105.

разногласии очевиден определенный подтекст, о котором ничего сказано, однако указание на него составляет саму структуру воспоминания. Можно лишь предположить, что среди опытных рыбаков Лакан ощущает себя неуместным пятном в картине, которая указывает на его избыточность, «смотрит» на него, опережая его собственное видение. Рыбаки ощущают себя частью этого мира, плотью от плоти его, и потому почти незаметны для самих себя, но они не могут не видеть нелепой фигуры чужака, консервной банки, проплывающей в воде вместо рыбы. Указывая на банку сардин, Малыш попросту насмехается над Лаканом, оказавшимся на их лодке в роли такой же банки, и если сам он не замечает всей соли иронии, то Лакан отлично слышит ее, и спустя годы все еще сводит счеты с неприятным моментом прошлого. Своим воспоминанием Лакан как бы признает, что Малыш Жан и был для него пятном, указывающим на его избыточность, как, возможно, и сам Лакан был таким пятном для Малыша Жана.

Это воспоминание позволяет прояснить, что суть взгляда не в простой способности зрения, а в возможности присутствия в видимом. Лакан возвращается к моменту, когда, утратив привычную почву под ногами, он вынужден освоиться в новообретенной семье рыбаков, обрести лицо, как бы заново пройти стадию зеркала, чтобы войти в это сообщество, стать адресатом обращения и, пусть и время спустя, на это обращение ответить. Отсроченность воспоминания в таком случае – не опоздание, а единственная возможность стать пятном во взгляде Другого, увидеть то, что смотрит на тебя, суметь вернуть взгляд благодаря удваивающему различию прошлого и настоящего. Таким образом, воспоминание воспроизводит саму возможность видения, и в этом отношении лакановская аналитика взгляда совпадает с пониманием представления у Бергсона. Мы помним, что длительность также появляется как тень, пятно, вычерчивающее границу видимого, темный фон, который превращает свет материи в картину представления. Отсроченные реакции на внешние воздействия образуют виртуальную глубину чувствующего тела, память о том, что совершилось в прошлом без того, чтобы быть пережитым в настоящем. Похожую мысль Лакан проговаривает в отношении жеста, указывая на



внутреннее родство жеста и взгляда<sup>637</sup>, а потому не удивительно, что пример с воспоминанием о Малыше Жане воспроизводит ту же логику отсроченного действия, которая и есть структура видения как представления.

В воспоминание Лакана можно видеть пример памяти о незавершенном деле, известном в психологии как *эффект Зейгарник*. Как пишет Блюма Вульфовна, любая задача вызывает личностное отношение, мотив, который в случае незавершенного действия превращается в аффект и требует для себя выхода, каковым и становится запоминание<sup>638</sup>. Это объяснение всего лишь переставляет знаки в бергсоновской концепции, не касаясь вопроса о самом отношении человека к прошлому, желании вспоминать. Но для Лакана неудачное действие, невыполненное задание – это не какая-то случайность, а природа желания, трещина, пронизывающее бытие субъекта и превращающая *каждое* воспоминание в воспоминание о незавершенном деле, проваленном испытании<sup>639</sup>. И все же именно воспоминание придает желанию некий значимый избыток, аффект завершения, *совершившегося прошлого*. Испытуемые Зейгарник не пытались закончить прерванное дело, но довольствовались тем, что превращали неудачу исполнения в *успех припоминания*. Тем самым обнаруживается удивительный факт, что прошлое, будучи изначально нехваткой и провалом, обладает тем не менее собственным совершенством, ускользающим от взгляда, но открытым желанию помнить. И это значит, что воспоминание возвращает нам не взгляд, а именно возможность взгляда, и потому обычно припоминаются картины, в которых нет ни тела вспоминающего, ни живого сознания Я, но есть то, что предшествует взгляду: восприятие своего места в зрелище мира, простое *бытие-в-другом* как изначальный *аффект прошлого*, желание помнить.

<sup>637</sup> «Что такое жест? Угрожающий жест, к примеру? Это не прерванный на полдороге удар. Приостановка, задержка заложены в нем изначала... в качестве жеста он вписывается назад, в прошедшее время» Там же. С. 127. «Время взгляда – это последний, придающий завершение жесту временной такт... Взгляд, который сам по себе не завершает движение – он его фиксирует». Там же. С. 129.

<sup>638</sup> *Зейгарник Б.В.* Патопсихология. Изд. 2-е, переработанное и дополненное. - М.: Издательство Московского университета, 1986. С. 190.

<sup>639</sup> *Лакан Жак.* 'Я' в теории Фрейда и практике психоанализа (1954/1955). Перевод А. Черноглазова. М.: «Гнозис», «Логос», 1999. С. 129.

### 3.4.2. Образ прошлого

Давно прошедшее и утраченное вспоминается лишь потому, что прошлое присутствует как избыток, как полнота и завершенность каждого момента настоящего. Вот почему прежде, чем ставить вопрос о воспоминании, стоит уяснить, в каком же смысле говорится о прошлом как избытке, определяющем непосредственный опыт. Размышляя об образе представления, Бергсон обращает внимание на то, что завершенность видимому придает множество отсроченных реакций, возможность промедления и выбора, благодаря которым каждый момент времени насыщается до предела усвоенным опытом прошлого. При этом изначальным условием отсрочки является живое тело как зона индетерминации, центральный образ, искривляющий однородную протяженность материи. Собственно, восприятие и память составляют две стороны этого образа, а именно, форму данности в нем настоящего и отражение, которое находит в этой форме завершенное, но не отреагированное, а потому и не отброшенное прошлое. Можно сказать, что восприятие и память всего лишь следуют различению, которое проводится телом, а точнее, проводится *в самом теле* посредством *образа*, и именно поэтому проблема образа является ключевой в исследовании воспоминания.

Тезис о том, что пробуждение памяти невозможно без чувственных образов, можно считать одним из самых древних и не подлежащих сомнению постулатов философии памяти. Пьеру Жане удастся дополнить его и показать, что образ является не только исходным условием припоминания, но им очерчивается *все* вообще *поле памяти*, что значит: чувствующее тело и есть на самом деле свое собственное прошлое. В диссертации «Психический автоматизм», защищенной в 1889 году, Жане рассуждает о памяти на примере изменений психики у пациентов, страдающих сомнамбулизмом. Поскольку в этом состоянии пробуждается память недоступная в нормальной жизни, а в обычных условиях, наоборот, полностью стираются воспоминания о сомнамбулизме, в человеке возникают не сообщающиеся центры идентичности, разные персоны, соответствующие обыденному и сомнамбулическому миру и даже отдельным

уровням погружения в этот последний. Случай одной из пациенток подводит Жане к открытию, что причиной столь значительной трансформации памяти является нарушение чувствительности. У больной, страдающей полной анестезией, Жане удастся вызвать с помощью гипноза воспоминания о нескольких месяцах из недалекого прошлого, совершенно ею позабытых:

расспрашивая о состоянии Розы в продолжение тех трех месяцев, воспоминание о которых исчезло у нее, я узнал, что в это время она чувствовала себя довольно хорошо и что у нее тогда появилась осязательная чувствительность на правой стороне тела. В то время она порезала себе ножом правую руку и много страдала от этого; теперь же, после припадка, она опять ничего не чувствует даже если наносит себе настоящие раны. Следовательно, в продолжении этих трех месяцев она не страдала полной анестезией, как теперь<sup>640</sup>.

Возвращение памяти совпадает с пробуждением осязательной и мышечной чувствительности на правой стороне тела, из чего Жане и заключает, что воспоминание зависит от возможности активировать ответственную за эти воспоминания область чувств. Беря за основу идею Шарко о различных типах мышления, Жане замечает, что обычно чувственное восприятие строится вокруг доминирующего чувства, будь то зрение, слух, мышечные или тактильные ощущения, и внезапная утрата такого чувства (как в случае истерической анестезии) оборачивается исчезновением целого пласта воспоминаний, а заодно и соразмерной ему «части» личной идентичности<sup>641</sup>. Каковы бы ни были причины анестезии, ее следствием будет новая зауженная конфигурация чувственности с ограничением возможностей субъекта, его памяти и индивидуальности. Жане называют подобную динамичную конфигурацию *образом*, полагая, что именно в нем и нужно искать фундаментальное сцепление чувственного восприятия, памяти и сознания.

Поставленную Жане проблему образа как раз и пытается разрешить Бергсон в своем исследовании памяти. В его ранней работе «Непосредственные данные сознания», изданной в том же году, когда проходит защита диссертации о

---

<sup>640</sup> Там же. С. 104.

<sup>641</sup> Там же. С. 112.

психическом автоматизме, мы не найдем почти ни слова о памяти, поскольку весь анализ длительности ограничивается пока вопросами движения и качественной природы внутреннего опыта в противоположность количественной природе пространства. Что же заставляет обратиться от непосредственной интуиции длительности к совершенно неочевидной области чистого воспоминания? Бергсон объясняет это тем, что воспоминание является моментом разделения и единства души и тела, причем дух предстает в воспоминании в виде бездейственного прошлого, которое находит выражение в образах чувствующего и действующего настоящего. По сути дела, Бергсон в точности воспроизводит логику Жане, при этом его главная цель, очевидно, состоит в том, чтобы показать существенное несовершенство этой логики, поскольку чувственная память в лучшем случае может объяснить автоматизм привычки, но отнюдь не само воспоминание как свидетельство *прошлого*. Все отличие двух позиций упирается в истолкование образа, который мыслится Бергсоном не только как индивидуальная конфигурация чувственности, но и как результат насыщения мгновенного среза восприятия виртуальной глубиной памяти.

Не подлежит сомнению, что восприятие возможно лишь благодаря телу и его чувствительности, но раз эта способность вносит в чувственный мир *различение*, она не может совпадать с простой действительностью настоящего. Конфигурация чувствительности, отличающая один тип мышления от другого, уже представляется не только внешним условием памяти, но и действием памяти в форме выделения и отбора одних компонентов и подчинения им других, инвестиции личного содержания, что ведет к появлению новых «сомнамбулических индивидуальностей» у пациентов Жане. Вот почему Бергсон отказывается полностью подчинить память чувственности, но не принимает и обратного положения, при котором память выступала бы господином настоящего; его размышления описывают, скорее, событие встречи и своего рода встраивания друг в друга чувственности тела и усилия воспоминания; именно эта встреча, столь же фундаментальная для духа, сколь и хрупкая в каждом особом опыте сознания, есть собственно *образ*, та картина, в которой мы размещаем себя, чтобы овладеть

собственным взглядом, возможностью видеть ее изнутри и извне, из точки настоящего, совпадающей с чувствующим телом, и из отсутствующей в ней глубины прошлого.

Мы видим образ, поскольку видим себя в нем, поскольку видимый образ в то же время есть и образ видения. Эта двойственность образа, видимого и видящего, мыслится Бергсоном как *сжатие* памятью внешних воздействий в единство чувственных качеств. Похожее размышление мы находим у Мориса Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия», в которой чувственные качества, *quale*, объясняются внутренней моторикой, встречным движением тела, превращающим простые ощущения в событие тела, наделенное жизненным смыслом<sup>642</sup>. Мерло-Понти пишет о том, что переживание цвета пронизано движением притяжения или отталкивания, ведет к усилению или ослаблению моторики; оно не регистрируется каким-то безучастным свидетелем, а пробуждает к жизни того, кто и есть сама «способность, которая рождается или действует одновременно с определенной средой существования»<sup>643</sup>. Воспринимается определенный ритм существования и мы сами включены в него таким образом, что «именно мой взгляд под-держивает цвет, именно движение моей руки под-держивает форму объекта... Без вмешательства моего взгляда или моей руки, до совпадения движений моего тела с ощущаемым, это последнее – не что иное как смутное побуждение»<sup>644</sup>.

Восприятие – ответ на вопрос, поставленный миром, поэтому воспринятое возникает как «мгновение в моей индивидуальной истории»<sup>645</sup>, как отлитая в образе история настоящего. Мерло-Понти полагает, что эта история не имеет ничего общего с памятью, по крайней мере, в том ее понимании, которое подменяет непосредственный опыт механикой ассоциаций и узнаваний, растворяет событие тела во внешнем сопоставлении чувственных данных со

---

<sup>642</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. С. 269.

<sup>643</sup> Там же. С. 272.

<sup>644</sup> Там же. С. 275.

<sup>645</sup> Там же. С. 276.

следами памяти. Но, как мы видим, в своем споре с Бергсоном, а заодно и всей психологией памяти, Мерло-Понти во многом следует идеям своего оппонента, и, по-видимому, единственная причина, по которой он столь радикально отделяет бергсоновскую длительность от собственной философии тела, состоит в том, что в воспоминании он видит лишь конкурента восприятия, ложного претендента на объяснение его смысла, его структур и функций. Но для нас вопрос стоит не о конкуренции восприятия и воспоминания, а о желании помнить, которое придает образу чувств *иное прочтение*, отличное от удостоверения в действительности настоящего. Очевидно, такое прочтение предполагает не только сжатую в образе «индивидуальную историю», но и присутствие этой истории в качестве избытка, завершенности, или, иначе скажем, совершенства, тела, благодаря чему восприятие нового, настоящего наделяется собственным смыслом.

Любой предмет можно *увидеть* в том качестве, в котором он известен лишь *тактильно* или же *на вкус, на запах, на слух*. В зелени листы воспринимается возможность шелеста и запаха, как и то, что знакомо может быть только руке или языку. В акте восприятия в действительности опосредовано множество восприятий, словно мы имеем дело с особой средой, в которой одно различается посредством другого, и каждый единичный момент требует собирания и присутствия всего тела *как целого*. Мы просто видим вещь или ощущаем в прикосновении ее поверхность, и все прочие моменты остаются лишь возможностью и фоном выявления этого видимого, тактильного и пр. качества, возможностью изменения внимания, нового восприятия. Вот почему речь идет не о внешнем сопоставлении данных, а о своеобразной *артикуляции* чувственных качеств. В железном замке на двери ощущается незримый холод поверхности, не в качестве прибавки к видению («холодок по коже»), а как качество света, особый оттенок видимого, который мы замечаем, потому что перцептивное пространство наполнено вещественностью всего тела, вкусом материи. В отличие от наслоения разнородных чувственных качеств при синестезии<sup>646</sup>, здесь мы имеем дело с

---

<sup>646</sup> Возможно, синестезия – всего лишь один из ярких способов проявления этой стороны восприятия. Не случайно в ней видят свидетельство не только собранности тела, но и выражение духовного единства. Для Василия

выделением *самого качества*, его различением непосредственно в *других* качествах как в пространстве собственного *выявления*, при котором уже известное, прошлое служит ближайшим экраном выявления, способом осуществления нового качества как отношения к миру и присутствия в этой встрече с миром всего тела как целого.

Мерло-Понти приводит немало примеров взаимного определения чувственных качеств в восприятии, сравнивая «видение звуков или слышание цветов» с единством бинокулярного образа, в котором дается не просто сумма двух отдельных зрительных образов, но само тело предстает «синергетической системой, все функции которой взаимосвязаны и воспроизводятся в общем движении от бытия к миру»<sup>647</sup>. Поскольку тело есть живой смысл, чувства непосредственно символизируют друг друга, «переводятся одно в другое, не нуждаясь в переводчике, понимают друг друга, не обращаясь к мысли»<sup>648</sup>. Очевидно, что в подобно «системе» тела заключены возможности любого ответа на внешний вызов, но если каждому вызову должен быть дан *новый* ответ, различие прежнего и нового должно пройти через само тело<sup>649</sup>. Так,

---

Кандинского синестезия становится поводом к рассуждению о духовном смысле красок и абстрактных форм. Он пишет: «Некоторые цвета могут производить впечатление чего-то неровного, колючего, в то время как другие могут восприниматься как что-то гладкое, бархатистое, так что их хочется погладить (темный ультрамарин, зеленая окись хрома, краплак). Само различие между холодными и теплыми тонами красок основано на этом восприятии. Имеются такие краски, кажушиеся мягкими (краплак). и другие, которые всегда кажутся жесткими (зеленый кобальт, зелено-синяя окись), так что свежее выжатая из тюбика краска может быть принята за высохшую. Выражение, что краски "благоухают" - общеизвестно. Наконец, понятие слышания красок настолько точно, что не найдется, пожалуй, человека, который попытался бы передать впечатление от ярко-желтого цвета на басовых клавишах фортепиано или сравнивал бы краплак со звуками сопрано... Во всяком случае, эти факты доказывают, что краски таят в себе мало исследованную, но огромную силу, которая может влиять на все тело, на весь физический организм человека». *Кандинский В.* О духовном в искусстве. М.: Издательство «Архимед», 1992. С. 44. Синестезия обращает к совершенно конкретной целостности тела, что позволяет наделять воспринятые образы индивидуальным смыслом и подготавливать их к последующему припоминанию. Во всяком случае, это верно для техники припоминания знаменитого мнемониста С. Шерешевского (см.: *Лурия А.Р.* Маленькая книжка о большой памяти. (Ум мнемониста). М.: «Эйдос», 1994. С. 19). Но и там, где мы не находим проявлений синестезии, может сохранять значение взаимное различие чувственных качеств. На подобном взаимодействии чувств строятся и приемы классических мнемотехник (обычно это представление акустического материала в зрительных образах) (см. *Carruthers Marry J.* The Book of Memory.: A Study of Memory in Medieval Culture (Cambridge Studies in Medieval Literature). Cambridge University Press. 1990. P. 18). О другом его применении можно судить по исследованию отечественного психолога Б.М. Теплова, обратившего внимание на значимость моторных и зрительных представлений для музыкантов. Эти представления позволяют лучше *слышать*, поскольку делают более точным восприятие музыкальных фрагментов (см.: *Теплов Б.М.* Избранные труды: В 2-х т. Т.1. - М.: Педагогика, 1985. С. 179).

<sup>647</sup> Мерло-Понти М. Цит. изд. С. 301.

<sup>648</sup> Там же. С. 302.

<sup>649</sup> Различие внутренней артикуляции чувств, образующих систему тела, и нового ответа, который каждый раз эта система дает на вызов мира, очевидно, помогает различать работу внутреннего переводчика и качества самих

познакомившись с новым человеком, мы понимаем спустя время, что главное в памяти о нем не множество разрозненных качеств, а ощущение его присутствия в мире, как будто возник новый *орган чувства*, и эта мутация тела составляет все возбуждение и беспокойство памяти, желание вспоминать, чтобы возвращаться к моменту встречи.

Здесь стоит вспомнить, что Лакан строит свои рассуждения о желании вокруг фактов, которые интерпретируются им как некий физиологический сбой, преждевременность рождения. Ребенок появляется на свет неготовым к самостоятельному передвижению, как бы *без тела*, что накладывает отпечаток на все его развитие, включая формирование восприятия и памяти, их структур и возможностей. Восприятие животных опосредовано набором готовых моторных реакций, тогда как человек как будто отделен от собственного тела, и ему лишь предстоит найти для себя специфическую форму существования в том, что как-то доступно его усилиям, что может стать *действительностью его восприятия* в период неспособности к действию. То, что у животных совершается естественным образом, для человека становится целью и задачей действия: создать форму непосредственного сосуществования с миром, встречи с бытием. Иначе говоря, под вопросом оказывается *принятие бытия*, а точнее, принятие своего тела внутри единственной доступной деятельности – восприятия. Это присутствующее в восприятии *целое* тела, как бы уплотнившееся до тела пятно взгляда, по-видимому, и есть первоначальный *образ прошлого*, чистая возможность воспоминания.

### 3.4.3. Протовоспоминание

Изысканные и удивительные вещи нередко делаются с закрытыми глазами согласно внутренней карте времени и пространства, которая и есть рожденная в

---

вещей. Впрочем, насколько это различие зыбко можно заметить по тому, как анализируется Сартром категория качества в «Бытии и ничто»: «кислота лимона является желтизной, а желтизна кислотой; едят также и цвет пирожного, а вкус пирожного есть средство, которое открывает его форму и цвет... если я погружаю палец в баночку с вареньем, клейкая прохлада этого варенья является открытием его сладкого вкуса для моих пальцев». Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. С. 213.



это мгновение чувственность. Здесь приоткрывается нечто, что не уместается в границах настоящего, и, однако, не перестает быть нашим чувствующим телом, открытым новому и вместе с тем завершенным в своей собранности и полноте. Эрнст Юнгер называл стереоскопическим наслаждением возможность извлекать из одного и того же тона сразу два чувственных качества, замечая, что «любое стереоскопическое восприятие вызывает нечто похожее на обморок, когда чувственное впечатление, обращенное к нам сначала своей поверхностью, вдруг раскрывает свою глубину»<sup>650</sup>. Действительно, когда в видимой поверхности мы распознаем или пред-ощущаем ее мягкость или упругость, шероховатость, гладкость, прохладу или теплоту, *ясность* такого узнавания не объясняется прежним восприятием этих качеств, она вообще не принадлежит ни зрительному, ни тактильному восприятию, а исключительному событию, благодаря которому одно проявляется *в другом, сквозь другое*, в качестве другого, позволяя совершиться *встрече разнородного*, взаимному отражению различного в единстве тела. Подобным образом мы угадываем за видимой поверхностью вещей невидимую глубину не потому, что помним о скрытых сторонах, а потому, что *видение* оказывается также и тем, *что* видится в скрещении других чувств, рождается под взглядом невидимой глубины, и только потому и различается как *акт*, в котором утверждение настоящего полагается на собственное прошлое.

Собирание тела в единстве стоит сопоставить с бергсоновским пониманием глубины прошлого как виртуальной ткани образов, пребывающих один в другом, поскольку именно эта ткань и обуславливает восприятие длительности, проживание самой утраты и угасания явления в *качестве* нового восприятия. В этом смысле завершенность восприятия не тускнеет как след прошедшего, а, наоборот, сохраняется как насыщенность и полнота явления, раскрытая телесность присутствия, *тело мира*, проживающее собственное Прошлое. В каждом восприятии мы различаем это молчаливое Прошлое, и, однако, полнота его кажется совершенно невозможной, несхватываемой для отдельного акта, а

---

<sup>650</sup> Юнгер Эрнст. Сердце искателя приключений. Фигуры и каприччо. Пер. с нем. А. Михайловского. *Ad Marginem*, 2004. С. 37.

потому как будто несуществующей, всего лишь примысливаемой благодаря привычке к припоминанию. В противоположность этому взгляду, мы считаем, что воспоминание только потому и возможно, что в непосредственном опыте нам уже известно прошлое как собранность собственного тела и объемлющего его тела мира, как длительность, в которой утрата служит условием выявления нового, и, прежде всего, таким условием является для нас каждый отдельный акт восприятия, поскольку он утверждается, растрчивая себя в воспринятом, и, угасая, возвращается к полноте целого, позволяя, таким образом, проявиться ей в переживании прошлого.

По-видимому, мы должны говорить не столько о модификации или угасании акта сознания, сколько о такой растрате акта, которая является условием его осуществления. Этим исключается первичность настоящего, наоборот, любое утверждение протекает на фоне некой избыточности и растраты, на фоне предваряющей глубины прошлого, переживаемой в каждой черте, в каждой устойчивой определенности настоящего. Растрата означает не потерю, а, скорее, присущую акту восприятия возможность встречи, а также возможность нового восприятия из уже увиденного, из самих вещей, из предшествующего отражения в материи мира. Это – единственная возможность обретения и признания себя благодаря отражению в другом, первичный аффект, наделяющий нас чувствительностью одновременно к себе и другому, можно сказать и иначе, это – мера присутствия, опрокинутая в бытие, и потому абсолютная закрытая для какой-либо внешней интерпретации, хотя и открывающая каждый опыт сознания простому факту предшествования бытия, не выводимой из настоящего возможности воспоминания, возвращения утраченного. Прошлое утраченного времени возвращает в воспоминании то, что только в растрате каждого переживания и может быть приоткрыто, потому что составляет завершенность и совершенство целого, связь вещей, уходящую вглубь времени сквозь отдельные моменты настоящего.

Опустошение настоящего в своеобразной растрате сознания, уверенного в себе акта восприятия или утверждения чего бы то ни было, можно назвать

первоначальным воспоминанием, *протовоспоминанием*, каковым является по сути платоновский анамнесис. Речь идет о припоминании *тождественного*, в отношении которого душа остается *иной*, но припоминание является также и *мимесисом*, подражанием и отражением в тождественном как в своем Другом, встречей с тем, что превосходит ее, но при этом открывается в переживании тождества с превосходящим. Что же значит это столь важное для воспоминания переживание тождества в смысле возвращения *того же* самого? Что значит потерять нечто и вернуться к нему как тому же, пускай уже *прошлому*? Как сохраняется *чувство* «того же»? Например, запах мыла напоминает мне ушедшее время, утраченное ощущение себя и других людей, потому что это тот же запах, *точно такой же*, что и тогда. Но не потому ли он *узнается* как тот же самый, что уже тогда он был больше себя, вместил в себя нечто другое, все те ощущения, которые теперь пробуждаются вместе с ним? Мыло пахнет одинаково, теперь и тогда, но возвращается даже не запах (тот же, такой же, схожий), а возможность *вместить* одно в другом, присутствовать в другом, быть в тождественном как в месте *встречи*. Тождество – это только *место*, и не в смысле физических границ и разделений, а в смысле встречи, которая совершилось в *на-стоящем*, и не отделима от него как привычная *связь* моментов в последовательности ощущений, в неразличимом, но различающем взгляде *иного* настоящему: *прошлого*.

Прошедшее не воспроизводимо, однако прошлое всегда здесь – в повторении формы или структуры, фрагмента, эмблемы, символа. Нас не удивляет, что верность утраченному времени осуществляется в форме подобных разметок и способов освоения места: внешней территории или мнемонической топографии, организации текста или пространства речи. По сути, точность воспроизведения предполагает не повторение того же сущего, а лишь отступление к месту, в котором это сущее могло бы состояться вновь, ибо, совершившись однажды, оно стало собственной мерой встречи, местом непреходящего прошлого. Ведь речь идет не об абстрактном месте, о некой впускающей пустоте, безразличной к индивидуальности заполняющих ее вещей; наоборот, только индивидуальность и может предоставить место в себе, стать местом для другого и тем самым войти в

пространство взаимной причастности сущего. Избыточность настоящего связана именно с пространством, поскольку сверх непосредственно данного, как предполагается, вмещает в себя бесконечность всего существующего в каждый момент. Стоит пройти по улице, чтобы поток машин и прохожих стал реальностью настоящего и оставался ею, когда прогулка уже в прошлом и шум улицы затих за стенами дома. Таким образом, прошлое как бы снимает пространственную границу настоящего, позволяя «видеть» обращенные прочь от нас стороны вещей, граничащие с невидимыми и неизвестными вещами, уводящими в даль пространства, в одинаковой мере – настоящую, прошлую и будущую.

Мы можем сказать, что растрата акта в протовоспоминании и есть не что иное, как первичное размещение и распределение опыта в пространстве, которое, как показал Кант, образует чистую форму предшествования, соединяющую данности внешних чувств. Здесь, впрочем, важно не упустить понимание темпоральной структуры воспоминания. Мы воспринимаем пространство лишь в движении и действии, и это освоение границ и маршрутов приучает взгляду со стороны, видению себя видящим, в буквальном смысле – наследованию себя внутри места, которое присваивается как необходимое условие этого наследства. По сути, таким продвижением вдоль границ места является уже и акт восприятия. Что мы чувствуем, когда проводим рукой по поверхности вещи? Прежде всего сама рука превращается в поверхность, на которую своим воздействием указывает вещь, и лишь в этом указании распознаются ее формы и качества. Таким образом, тело является не только местом регистрации внешних воздействий, но и способом различения *до* и *после*, пред-установленных границ тела и подвижных границ пространства. Это не значит, что время вытекает из пространства, как и то, что пространство в своем предшествовании выводится из времени, но это значит, что место позволяет времени стать формой внутреннего чувства, как и то, что время превращает пространство в карту воспоминания<sup>651</sup>.

---

<sup>651</sup> Усилие двойной расшифровки пространственных и временных координат, образующее память тела, а точнее память боков, колен, плеч, лучше всего описано в знаменитом пассаже Марселя Пруста: «Всякий раз, когда я при

Прошлое не существует в ином пространстве, нежели пространство настоящего, напротив, само пространство и есть та граница, где настоящее рождается и выявляется в том, что случилось до всякого настоящего – как полнота заверченного и сбывшегося. Делез пишет по поводу знаменитого бисквитного пирожного у Пруста, что оно открывает незапамятный мир Комбрэ в его не прожитом великолепии, как «чистое прошлое», «никогда не бывшее настоящим: в-себе Комбрэ»<sup>652</sup>. В известной мере, Делез вторит здесь словам Сартра:

Прошлое именно и есть в-себе, которым я являюсь в качестве *пройденного*, устарелого... Если я не могу возвратиться в прошлое, то это не из-за какого-то магического свойства, которое его делает недостижимым, но просто потому, что оно в-себе, а я для-себя; значит прошлое есть то, чем я являюсь, не имея возможности им существовать<sup>653</sup>.

Однако в этом понятии заверченного *в-себе* улавливается лишь самое абстрактное значение прошлого, не позволяющее понять, как мы проникаем в это *в-себе* в *воспоминании*, почему хотим помнить то, что завершилось и устарело, что недостижимо бытию *для-себя*. Мир Комбрэ возникает в памяти весь сразу, как если бы атом прошлого раскрылся вдруг в бесконечное множество событий и переживаний, продолжающих совершаться одно в другом, удерживающих одно в другом в полноте, не доступной настоящему, но открытой случайному моменту погружения в прошлое. Свободе *для-себя* воспоминание преграждает путь, обнаруживая необратимость его бытия *в-другом*, его присутствия среди вещей и мест, впечатлений и голосов, огибающих это *для-себя* и набрасывающих очертания его тела, положение рук и ног, направленность взгляда и характер

---

таких условиях просыпался, мой разум тщетно пытался установить, где я, а вокруг меня все кружилось впотьмах: предметы, страны, годы. Мое одеревеневшее тело по характеру усталости стремилось установить свое положение, сделать отсюда вывод, куда идет стена, как расставлены предметы, и на основании этого представить себе жилище в целом и найти для него наименование. Память – память боков, колен, плеч – показывала ему комнату за комнатой, где ему приходилось спать, а в это время незримые стены, вертась в темноте, передвигались в зависимости от того, какую форму имела воображаемая комната. И прежде чем сознание, остановившееся в нерешительности на пороге форм и времен, сопоставив обстоятельства, узнавало обиталище, тело припоминало, какая в том или ином помещении кровать, где двери, куда выходят окна, есть ли коридор, а заодно припоминало те мысли, с которыми я и заснул, и проснулся». Пруст М. В поисках утраченного времени: По направлению к Свану. Перевод с французского Н. М. Любимова. М.: Издательство «Крусь», 1992. С. 15.

<sup>652</sup> Ж. Делез. «Различие и повторение». СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 113.

<sup>653</sup> Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 148.

мыслей и чувств. Иначе говоря, воспоминание пробуждается как взгляд самих вещей, рассеянный в настоящем, чтобы засвидетельствовать то, что было условием свободы *для-себя*, что состоялось как встреча, понятная лишь на расстоянии в воспоминание.

В воспоминании мы возвращаемся не к пережитому настоящему и не к запертой на ключ монаде прошлого; прожитое ушло, но остается то, что сделало его возможным: распределение себя в пространстве, растрата чувств в явлении вещей. Только это и привносит боль утраты, превращая артикуляцию качеств в аффективность временного потока, в чередование моментов полноты и опустошения, наслаждения и боли. Воспоминание – не столько полагание прошлого, сколько настройка акта, отступление к тому, что происходит, когда, растворяясь в предмете, он возвращается в способе явления, в приоткрытом на мгновение облике мира. Мерло-Понти пишет о рефлексии, что она различает прежний «не-тетический, дообъектный и предсознательный» опыт первичного восприятия, нерелексивный фон, «который она использует и который является для нее как бы изначальным прошлым, тем прошлым, которое никогда не было настоящим»<sup>654</sup>. Чтобы различать прежний опыт в рефлексии, не нужно вспоминать его, но только воспоминание может явить тот *смысл* прошлого, который предполагается Мерло-Понти, поскольку воспоминание по сути своей и есть первичная настройка видения, чистое *условие явления*. Так, в неясном изображении проступает уплотнение тени, сгущение цвета в одной его части, и несмотря на беспредметность увиденного, сам акт восприятия оказывается новой определенностью, завершенным событием видимого пространства. Этот акт, заверченный и рассеянный в пространстве, перестраивает целиком все изображение, позволяя в следующий момент разглядеть в сгущении тени рисунок глаз, а затем и взгляд, обращенный в настоящее из прошлого, не из пустой интенции, а из чистого *избытка* явления, не вспоминаемого, но памятного места настоящего.

---

<sup>654</sup> Там же. С. 311.

### 3.4.4. Три повторения

Прошлое присутствует в каждом завершенном акте, как и в каждом новом явлении, но вспоминается лишь благодаря утрате, как абсолютная необратимость разделения *до* и *после*. В книге «Культурная память» Ян Ассман замечает, что «исконнейшая форма, можно сказать, исходное переживание того разрыва между вчера и сегодня, который требует выбора между исчезновением и сохранением, есть смерть», только смерть побуждает живущих к памяти как долгу перед умершими<sup>655</sup>. Разумеется, поминание – не только последняя дань предкам, но и признание их участия в настоящем, отметка невидимого взгляда, обращенного к настоящему из мира мертвых<sup>656</sup>. Помимо благоговейного поминания умерших, характерного для «помнящих культур» в смысле Ассмана, известно и другое отношение к мертвым, связанное с представлением об опасности, исходящей от беспокойного духа, и желанием забыть все, что способно пробудить в памяти присутствие этого пугающего призрака прошлого<sup>657</sup>. Сколь бы ни был значим опыт смерти, не меньшее значение имеет возможность забыть о ней, помнить прошлое не иначе, как через перегородку забвения.

Клод Леви-Стросс рассказывает, что у индейцев фокс во время церемонии усыновления проводятся ритуальные игры, в которых всегда выигрывает команда, представленная кланом, усыновляющим ребенка, а побежденным считается тот, кого *представляет* команда соперника, а именно главный соперник живого усыновителя – мертвый родитель<sup>658</sup>. Эта игра реализует двойную стратегию памяти: распознать мертвого в облике живого, чтобы отпустить его, отделить настоящее от прошлого и тем самым освободить его для живых. Смерть разделяет с другим, но прошлое – не только форма смерти и разделения; это

---

<sup>655</sup> Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004, с. 34.

<sup>656</sup> Не случайно «наиболее наглядным воплощением этой формы помнящей культуры является римский патрицианский обычай нести с собой в семейных процессиях предков в виде портретов и масок (лат. *Persona* – «личина»)). Там же.

<sup>657</sup> Примеры подобного отношения к мертвым в изобилии представлены Фрейдом в «Тотеме и табу». Фрейд Зигмунд. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси, «Мерани», 1991. С. 251.

<sup>658</sup> Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. С. 139.

именно игра со смертью, позволяющая обживать границу живого и мертвого, обустроить ее как место встречи и сообщения с Другим. Можно сказать, что воспоминание прошлого наделяет возможностью смотреть *через смерть* благодаря забвению в смерти того, что делает ее несовместимой с жизнью. Вот почему поминовение мертвых нельзя назвать образцовым воспоминанием, но в связи с ним можно говорить об *установке* памяти, открывающей *различные* возможности распознавать прошлое в живом настоящем.

Смерть близкого разрушает основание, на котором держится привычный мир, грозит подчинить себе жизнь, затянуть настоящее в воронку прошлого. В этом случае обряд поминовения в равной мере должен служить забвению мертвых, устанавливать черту разделения прошлого и настоящего как границу живого и мертвого. Это значит, что вопрос о представлении прошлого в настоящем решается в зависимости от способа, каким потеря компенсируется и замещается в настоящем, какой временный выигрыш она дает в игре со смертью. Бессмысленно искать единую форму такого представления, оно должно быть, по крайней мере, столь же многообразным, сколь и цели, которым оно служит в настоящем, и действия, в которые оно включено; но стоит спросить, не является ли как раз *многообразие* подобных представлений единственным в своем роде способом удерживать прошлое, существенной возможностью расплести и заново сплести границы настоящего в сеть образов и знаков, прямых либо отложенных сцеплений с прошедшим? Лишь такая сеть могла бы служить не только ритуальным, но и неким внутренним, виртуальным, телом прошлого, готовым уплотниться в воспоминании и снова рассеяться, освобождая место новому опыту, сопровождая тенью озабоченное сознание настоящего.

Мы могли заметить, что Бергсон видит проблему лишь в чистом представлении прошлого, что же касается отдельных воспоминаний, то здесь ему достаточно принять, что любая форма сознания, восприятие или действие, является продуктом памяти и, следовательно, образом воспоминания. Однако насыщать образами прошлого текущий момент и сознать эти образы как образы памяти не одно и то же, поэтому Бергсон вынужден говорить о головокружении



воспоминания, противопоставляя его беспамятству практической жизни. В самом деле, эффективность привычки зависит от доведенного до автоматизма действия, но и в случае простой зубрежки имеет значение, способны ли мы заметить и исправить случайную оговорку, вернуться к совершенной ошибке и продолжить с места остановки. Иначе говоря, в привычном действии нам стоит выделить наряду с чистым автоматизмом возможность повторения как представления и воспоминания прошлого. Уильям Джемс, следуя Аристотелю, выделяет именно этот аспект, замечая, что для приобретения привычки важен первый успешный опыт, своего рода внутренний образец эффективного действия<sup>659</sup>. Только так мы различаем для себя уместность или неуместность, успех или провал примененного навыка, вымеряем новое по мерке прошлого, и, даже не вспоминая о нем, готовим само настоящее как возможность припоминания. Джемс показывает, как это происходит на примере забывания имен, когда забытое не разрушает полностью механизм привычки, а восстанавливается благодаря ощущению пробела, своеобразного контура слова, его внутреннего *ритма*<sup>660</sup>.

Поскольку действие привычки различает прошлое и настоящее, примеривает одно к другому, варьируя средства и переставляя акценты, она и есть не что иное, как ритм, разбивающий время на моменты, каждый из которых может дать повод к воспоминанию. Так, я вспоминаю, что завтра состоится лекция, хотя не отмечаю это событие в календаре и не вспоминаю о ней все то время, что отделяет эту лекцию от предыдущей. Вопрос о ритме возвращает нас к суждениям памяти, в которых взаимное отражение различного фиксируется в форме новизны или последовательности, однако ритм не растворяет прошлое в форме суждений, а возвращает его как особый *момент*, избыток или пробел, изменяющий переживание настоящего. Здесь важно повторение, но не буквальное

<sup>659</sup> Джемс Уильям. Психология. М.: «Педагогика», 1991. С. 52.

<sup>660</sup> Там же. С. 69. Мы видели, что уже Юм обращает внимание на то, как сохранение внешнего порядка и формы способствует припоминанию и даже новому переживанию забытого впечатления (глава VII. Внутренняя каузальность). По-видимому, таким порядком как раз и является ритм; по крайней мере, в устных культурах, где не существует представления об отдельном слове, запоминание полагается на устойчивые речевые формулы, в которых слова могут меняться, а сохраняется и воспроизводится именно ритм. См.: Walter J. Ong. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. Routledge: London and New York, 2002. P. 34.

воспроизведение одного и того же, а непосредственное повторение одного в другом. Возможно, так стоит понимать слова Гуссерля о парадоксе репродукции, в которой вторичная данность явления является первичной данностью самого повторения. Можно сказать, что ритм и есть первичное повторение, и в нем важнее всего промежуток, разделяющий такты повторения, интервал, искривляющий опыт, чтобы явить в настоящем знак будущего воспроизведения. Ритм превращает настоящее в представление прошлого, более того, делает прошлое подлинным субъектом восприятия, способным видеть продолжение себя в подвижном рисунке повторений.

Такое представление существенно отличает воспоминание от всплывающей картинки прошлого, которую мы нередко выдаем за образцовую работу памяти. Замечательный парадокс подобного суждения о памяти предлагает Витгенштейн в заметках «О достоверности». Допустим, я знаю, что в течение месяца каждый день принимал ванну. Вспоминаю ли я каждый день и каждое утро? Нет, просто *знаю*, что это случилось каждый день, не выводя свое знание из каких-то простых данных памяти<sup>661</sup>. В самом деле, вспоминая отдельные дни, мы можем и не вспомнить каждый прием ванны, но, если всякий день отмечен подобным событием, этот нехитрый ритм способен определить наше знание об истекшем месяце. Иначе говоря, я знаю, что мылся каждый день, потому что *не помню*, чтобы хоть раз провел утро не в ванной; пусть не один из дней не представлен здесь сам по себе, но каждый из них отбивает общий ритм припоминания. Возможно, нас ставит в тупик то, как множество событий неразличимо собирается в образе прошлого, но решение здесь то же, что и в случае более общей апории дискретности и непрерывности сознания. Джемс видит разрешение этой апории в том, что любой разрыв восполняется, и единство сознания образуется множеством ритмов, возникающих из подобных разрывов и восполнений<sup>662</sup>; это значит, что и воспоминание в форме своей являет не только

<sup>661</sup> Витгенштейн Л. Философские работы. Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 371.

<sup>662</sup> «Разве оглушительный взрыв не разделяет на две части сознание, на которое он воздействует? Нет, ибо сознание грома сливается с сознанием предшествующей тишины, которое продолжается: ведь, слыша шум от

разрыв, но и восполнение, появление нового рисунка, нового ритма настоящего. С этим связаны и различия в восприятии времени: наполненное событиями оно, кажется, пролетает быстро, но затем вспоминается как продолжительное; и, наоборот, время без событий длится мучительно долго, но вспоминается как краткий промежуток между более важными моментами<sup>663</sup>. Едва ли мы вообще способны помнить чистое проживание времени, но, двигаясь от события к событию, мы удерживаем ритм, который различает очертание прошлого в настоящем и тем самым задает самый общий набросок всех возможных воспоминаний.

В «Различии и повторении» Делез выделяет три типа повторения, то есть собственно три типа ритмов, с помощью которых настоящее коммуницирует с прошлым и будущим. Первый нам хорошо знаком, поскольку в нем прошлое воспроизводится в новом настоящем без осознания прошлого: так работает доведенная до автоматизма привычка у Бергсона<sup>664</sup>. Повторение второго типа обратно первому и представляет собой отражение настоящего в прошлом; оно определяется Делезом как повторение воспоминания<sup>665</sup>, хотя речь здесь может идти лишь о чистом воспоминании в смысле «Материи и памяти», о воспоминании как чистой виртуальности. Наконец, третий тип повторения означает рождение и смерть как событие будущего в настоящем<sup>666</sup>. Три повторения Делеза – три способа соотнесения прошлого и настоящего, перехода или переноса одного в другое, в действительности всегда соседствующих в сложном и изменчивом ритме воспоминания. Повторение привычки означает перенос последовательности действия, представление прошлого в форме

---

взрыва, мы слышим не просто грохот, а грохот, внезапно нарушающий молчание и контрастирующий с ним». Джеймс Уильям. Психология. С. 65.

<sup>663</sup> Там же. С. 184. На это обращал внимание еще Гегель, подчеркивая субъективный характер представления времени в отличие от времени внешнего созерцания: «в созерцании время становится для нас *коротким*, когда мы созерцаем *много*, и, напротив, *долгим*, когда недостаток данного материала побуждает нас к рассмотрению нашей бессодержательной субъективности; наоборот, в *представлении* те промежутки времени, в которые мы были многообразно заняты, кажутся нам *долгими*, тогда как те, напротив, когда мы были *мало* заняты, кажутся нам *короткими*». Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: «Мысль», 1977. С. 283.

<sup>664</sup> Делез Ж. Различие и повторение. С. 96.

<sup>665</sup> Там же. С. 112

<sup>666</sup> Там же. С. 119.

*метонимии*, что при вспоминании позволяет разгадывать следы прошлого, ориентироваться в пространстве, заключать от видимых фрагментов к невидимому целому. Карло Гинзбург определяет подобный тип памяти и мышления как «уликовую парадигму», связывая с ней помимо прочего искусства рассказа, а значит и происхождение самой истории<sup>667</sup>.

Метонимическим можно назвать отношение действия и предмета, причины и следствия, однако путь от привычки к воспоминанию предполагает не только соседство и последовательность элементов, но и уподобление настоящего и прошлого, действия и результата, внутреннего единства и внешнего порядка происходящего. В фильме Вернера Херцога «На 10 тысяч лет старше» вождь племени уру-эу в одном из эпизодов вспоминает, как убил семью белых поселенцев, и, чтобы восстановить этот случай в памяти, начинает ходить и размахивать луком. Мы видим *представление* прошлого, ставшее танцем и песней; поскольку тело движется как живая сцена воспоминания, вождь, принадлежащий теперь образам и событиям прошлого, становится выражением второй фигуры повторения. В его танце происходит встреча и взаимное уподобление настоящего и прошлого, что превращает само воспоминание в *метафору* совершенного убийства. Эрнст Кассирер отмечал значение метафоры для мифологического мышления, и его примеры в особенности интересны тем, что совмещают в себе черты как метафоры, так и метонимии, потому что,

---

<sup>667</sup> «На протяжении тысячелетий человек был охотником. На опыте бесчисленных выслеживаний и погонь он научился восстанавливать очертания и движение невидимых жертв по отпечаткам в грязи, сломанным веткам, шарикам помета, клочкам шерсти, выпавшим перьям, остаточным запахам. Он научился чутко, регистрировать, интерпретировать и классифицировать мельчайшие следы, такие, как ниточка слюны. Он научился выполнять сложные мысленные операции с молниеносной быстротой, замерев в густых зарослях или очутившись на открытой поляне, где опасность грозит со всех сторон... Этот тип знания характеризуется способностью восходить от незначительных данных опыта к сложной реальности, недоступной прямому эмпирическому наблюдению. Можно добавить, что эти опытные данные всегда подлежат такому упорядочению, которое ведет к порождению нарративной цепочки; в своем простейшем виде эта цепочка может быть сведена к формуле "здесь кто-то был". Возможно, сама идея рассказа (как чего-то, отличного от заговора, заклинания или молитвы) впервые возникла в сообществе охотников, из опыта дешифровки следов. В пользу такого предположения - разумеется, не поддающегося прямому доказательству - мог бы свидетельствовать и тот факт, что риторические фигуры, на которые до сих пор опирается язык охотника-слепопыта: часть, замещающая целое, следствие, замещающее причину, - соотносятся с осью метонимии (организующей для прозаического языка) и полностью исключают ось метафоры.». *Гинзбург К.* Мифы-эмблемы-приметы: Морфология и история. Сборник статей/ Пер. с ит. и посл. С. Л. Козлова. – М.: Новое издательство, 2004. С. 197.

используя принцип *pars pro toto*, они показывают, как архаичная мысль находит способ занять место другого, оказаться в его шкуре, освоить его мир и его повадки, но такой перенос не обходится без метафоры, устанавливающей внутреннее тождество охотника с животным предком, его прошлого – с рассказанным мифом<sup>668</sup>.

Пьер Бурдьё указывал, что ритуалы могут служить своего рода мнемотехникой, построенной на взаимном отражении различных пространств и метафорическом переносе из одного поля в другое социальных навыков поведения и ориентирования<sup>669</sup>. Воплощающий в себе разнообразие подобных навыков *габитус*, по определению Бурдьё, есть не что иное, как «метафора мира вещей, где последний сам есть не что иное, как бесконечный круг взаимосопоставляемых метафор»<sup>670</sup>. Как мы знаем, взаимное отражение различных миров определяет суть платоновского понимания памяти. Душа должна увидеть свое отражение в облике и речах другого, возлюбленного или учителя, чтобы подняться в припоминании к богу, с которым ее связывает отношение еще более совершенного подобия. Увязывая различия с подобиями, метафора проводит сквозь инаковость становления, позволяя заглянуть в забытое, прошлое, запредельное, и сам дар Мнемозины, в конце концов, открывается посредством метафоры, чтобы с помощью восковой дощечки и отпечатков перстней мы проникли к спрятанным следам прежних жизней и давно минувших эпох. Крайней оппозицией платоновскому взгляду можно считать кантовские формы сосуществования и последовательности, метонимия которых напоминает чистую привычку разума, однако, признавая в этих формах пространство и время, Кант

---

<sup>668</sup> Кассирер Э. Сила Метафоры// Теория метафоры: Сборник. Общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. М.: Прогресс, 1990. С. 38.

<sup>669</sup> «Если бесписьменные общества имеют в виду особую склонность к структурным играм, столь увлекающим этнологов, то главным образом потому, что те служат целями мнемотехники: отмечаемая гомология между структурами распределения семей в деревне и могил на кладбище, которую можно встретить в Кабилии (Аит Хишем, Тизи Хибель), помогает, очевидно, облегчить поиск могил, традиционно анонимных (по структурным принципам, добавляя передаваемые характерные ориентиры)». Бурдьё П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. С. 144

<sup>670</sup> Там же. С. 150.

превращает их в метафору линии и числа, с помощью которой пытается вернуть реальность внешнего мира и себя самого как «мирового существа».

Роман Якобсон предположил, что метафора и метонимия образуют две оси, вдоль которых развивается речевое событие, сообщение<sup>671</sup>; мы можем к этому добавить, что и воспоминание, то есть сообщение памяти, не обходится без тех же фигур. Есть, впрочем, и важное различие двух сообщений, поскольку в языке мы располагаем знаковым материалом, тогда как воспоминание впервые превращает различные моменты в знаки прошлого. И в этом случае значение метафоры и метонимии определяется не столько построением цепочки сообщения, сколько формированием определенного видения, способного различать в фигурах настоящего возможность игры, представления, разыгранного в присутствии, или под взглядом, прошлого. Ни метонимия, ни метафора не подчиняют настоящее прошлому или прошлое настоящему; сближая различное, они не снимают его в форме последовательности или подобия, а удерживают как складку на поверхности, задающую путь воспоминания. Так, по дороге домой можно задуматься, где в прошлый раз свернул с проезжей части, и вот уже узнаешь места, по которым шел, вспоминая как рассматривал строящийся дом или пробегал взглядом по изгибам дороги. Вспоминается путь, но одновременно само место направляет припоминание: его очертания запечатлелись в мысли, потому что стали ее формой, способом видеть и узнавать себя на этом пути из прошлого в настоящее. В самом очевидном и, несомненно, важнейшем случае рождение подобного видения происходит при узнавании; не случайно прошедшие события мы лучше вспоминаем, когда возвращаемся на прежнее место, когда встречаемся взглядами с человеком, казавшимся только что совершенно незнакомым.

Различные типы повторений стоит назвать пре-ассоциативной сферой памяти, поскольку механика ассоциаций уже предполагает выделение, отбор

---

<sup>671</sup> «Речевое событие может развиваться по двум смысловым линиям: одна тема может переходить в другую либо по подобию (сходству), либо по смежности. Для первого случая наиболее подходящим способом обозначения будет термин «ось метафоры», а для второго — «ось метонимии», поскольку они находят свое наиболее концентрированное выражение в метафоре и метонимии соответственно». *Якобсон Р.* Два аспекта языка и два типа афатических нарушений//Теория метафоры: Сборник. Общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. М.: Прогресс, 1990. С. 126.

определенных цепочек воспоминания, а значит – наличие *субъекта памяти*, в котором прошлое и настоящее не только повторяют друг друга, но и преобразуются, чтобы стать своеобразным повторением будущего, того, что вынесено вперед и ведет за собой желание помнить. Английский эмпиризм, начиная с Юма и Гартли, видит в механизмах ассоциации основной принцип мышления и памяти, впрочем, о роли ассоциативных связей было известно значительно раньше, использование их лежит в основе уже античной мнемоники. Ее правила состоят в том, чтобы разбить материал на части, ассоциировать с ними образы и распределить их в определенном порядке локаций. В этом случае последовательность мест придает памяти четкий ритм метонимического перехода, тогда как образы служат метафорами для запоминаемого материала. Тем самым различные ритмы повторения разделены и дополняют друг друга как разные моменты мобилизации памяти и направления припоминания. Иначе говоря, суть искусства в том и состоит, чтобы позволить расположиться и сориентироваться *внутри* памяти, вложить в неразделимый атом прошлого взгляд, который набирает силу в движении от одной тропологической позиции к другой<sup>672</sup>.

Очевидно, только здесь и возникает впервые субъект припоминания, который сам не является ни прошлым, ни настоящим, поскольку разрыв двух времен должен быть восполнен событием еще одного времени, *будущего*. В самом деле, мы запоминаем настоящее как прошлое для будущего, а прошлое видится нам из настоящего как из собственного будущего. Каким бы туманным прошлое ни было для нас, оно видится прозрачным для себя, открытым будущему, решившимся на него, готовым к своему неизвестному. Именно это удержанное в прошлом событие будущего придает воспоминанию всю его значимость для настоящего, сопротивляющегося, непрозрачного для взгляда, но, как и прошлое, обремененного внутренним событием. С ним соотносит себя субъект

---

<sup>672</sup> Этот взгляд в прошлое может начинаться с почти неопределимого образа, простого штриха, который разворачивается вдруг в целую сеть сближений и взаимных превращений смыслов и образов. Как-то мне не удавалось вспомнить фамилию, пока не возникло странное ощущение, как бы предчувствие воспоминания, связанное с другими образами и ощущениями. Мне вспомнилась фамилия: Дерибин. В ней были: дробь, деление, расколотое ядро, и все эти играющие в ней моменты как будто являли самого человека, были мерой нашего знакомства.

воспоминания. Согласно рассказанной Цицероном легенде, Симонид Кеосский открывает это событие в пространстве трапезной, где веселье пира превращается в хаос обломков и обезображенных тел, и ему необходимо пройти через это внешнее и чуждое пространство смерти, чтобы вернуть живым похищенные смертью имена погибших, собрать в одном воспоминании разрозненные части «было», «есть» и «будет».

#### 3.4.5. Напоминание

В исследовании *Remembering: a phenomenological study* Эдвард Кейси пишет, что философия и психология пытаются свести все многообразие способов воспоминания к «визуализированному воспроизведению прежде пережитого эпизода»<sup>673</sup>, ограничивая действие воспоминания настоящим, а сознание – моделью чисто оптического представления. Сам Кейси подчеркивает многообразие воспоминаний, связанное с их вовлеченностью во внешний и внутренний контекст того, кто вспоминает, с тем, какие мотивы ведут к их появлению, какие цели, осознанные или нет, ими преследуются. Развивая мысль Гуссерля о памяти как модификации сознания, он предлагает мыслить воспоминание в его «инаковости» разуму<sup>674</sup>, ибо оно «трансформирует один вид опыта в другой: в качестве вспоминаемого одно переживание становится неким иным видом переживания»<sup>675</sup>. Поэтому разнообразие типов памяти стоит понимать как обращенность скорее к материи, чем к тождеству разума, открытость в смысле хайдеггеровского бытия-в-мире<sup>676</sup>. Мы размещаемся в мире и обживаем его благодаря привычке, при этом распределение в пространстве возмещается собиранием тела в страдании и наслаждении, что дополняет метонимию действия метафорой сексуального тела. Не зря платоновская игра

---

<sup>673</sup> Casey, Edward S. *Remembering: a phenomenological study* (2nd edition), Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000. P. xi.

<sup>674</sup> Ibid.

<sup>675</sup> Ibid. P. xxii.

<sup>676</sup> Casey, Edward S. *Remembering: a phenomenological study* (2nd edition), Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000. P. 311



уподоблений продумывается как эротическая одержимость; о том же говорит Делез в связи с фигурой второго повторения<sup>677</sup>. Сексуальное тело у Кейси вспоминает, поскольку знает тайну соответствия различных частей тела, возможность переноса желания с одной части на другую, собирания их в новое единство в предвкушении наслаждения<sup>678</sup>. Как мы знаем, есть и третий тип повторения, и Кейси также выделяет еще один вид телесной памяти, наряду с привычкой и эротикой воспоминания, а именно память травмы, в которой прошлое является причиной фрагментации тела, выделения его частей и органов, отмеченных печатью болезненных переживаний<sup>679</sup>.

В чем сущность этого вида памяти? В двух первых случаях прошедшее могло осознаваться или нет, но в любом случае оно присутствовало в повторении, играло с настоящим, представлялось в нем. Иное дело травма, она оставляет следы, перекраивает настоящее, но повторяется лишь в знаках своего отсутствия, стирания и забывания. Она и есть то в прошлом, что предполагает забвение, а потому вопрос стоит об этом сопротивлении прошлого, о вспоминании забытого в нем. Здесь возникает трудность в понимании. Если поминовение прошлого спасает нас от тяжести утраты, тогда оно и есть забвение, а значит нет необходимости вспоминать то, что и так забыто, какие бы знаки забытое не оставляло по себе. Однако поминовение не забывает, оно лишь защищает право живого настоящего, еще точнее, право присутствия того субъекта, который благодаря памяти как раз и наделяется подобным правом. И в этом случае забвение – такая же опасность, как и сама утрата, а речь идет не столько о повторении прошлого, сколько о воспроизведении самой памяти, о повторении субъекта памяти не только в настоящем, но и будущем.

Не стоит удивляться поэтому, что память травмы чрезвычайно близка напominанию, в котором еще Платон видел всю пользу и опасность письма как

<sup>677</sup> «всякое воспоминание эротично, будь то о городе или о женщине. Эрос, ноумен всегда заставляет нас проникать в это чистое прошлое в-себе, в это девственное повторение – Мнемозину». Делез Ж. *Различие и повторение*. С. 113.

<sup>678</sup> Casey, Edward S. *Remembering: a phenomenological study*. P. 161.

<sup>679</sup> Ibid. P. 155.

внешнего знака, разделяющего тело речи. Размышляя о разных способах напоминания, Кейси замечает, как часто в таких случаях используются не индексные или иконические знаки, а знаки абстрактные, наделенные исключительно схематизирующей, направляющей функцией. Они как будто делают надрез в поверхностном натяжении настоящего, позволяя проступить толще прошлого опыта. Нитка, обвязанная вокруг пальца, представляет всего лишь избыточность знака, указывает на аномалию, выпадение из привычного порядка. По сути, вся система напоминаний и есть не что иное, как работа семиотическим скальпелем, скрепляющим настоящее и прошлое множеством подобных надрезов. *Так воспроизводится*, в многократно ослабленном виде, медиация боли, которой Ницше дает имя культурной мнемотехники, и, пусть Платоном эта техника воспринимается настороженно, едва ли без нее обойдется воспитание воинов и правителей идеального полиса.

Напоминание воспроизводит память травмы, выдергивая из привычного порядка, чтобы обратить к забытому. Присмотримся к тому, как Хайдеггер в «Бытии и времени» описывает переход от бытия подручного к бытию знака. Взаимосвязь привычных вещей почти не замечается нами, пока что-нибудь не выходит из строя, не выламывается из плотного сплетения целей и средств. Треснутая чашка или пришедший в негодность молоток образуют пустоту, разрыв, направляя внимание к тому, что предшествовало, что только так и может быть выведено на свет. Именно так и действует знак, например, узелок в носовом платке, который показывает, что нечто выпало из хода вещей, отложено в сторону для припоминания<sup>680</sup>. Как вещь знак не имеет ценности, он пуст, и это делает его представителем других вещей, их следом, местом отсутствия. Знаком может стать простая перемена обстановки: мы говорим «что-то не так», не находя, что именно «не так», отыскивая знак произошедшей перемены в невидимом следе события. Иначе говоря, знак разрывает привычное и вместе с тем потерянное в себе бытие человека, приоткрывая ту возможность быть, в которую он брошен изначально

---

<sup>680</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. Перевод с немецкого В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem. С. 61.

как в бытие к смерти. И если тело помогает нести груз прошлого в привычке или удовольствии, то груз утраты берет на себя знак, чтобы напомнить: прошлое возвращается в самой утрате, в невидящем взгляде погребальной маски.

Мы оставляем для себя напоминания, а воспоминания превращаем в рассказ, пытаюсь разгадать природу знака, и самого желания, которое побуждает нас рассказывать и помнить<sup>681</sup>. Поэтому может казаться странной попытка анализировать воспоминание без обращения к структуре языка, к строению рассказа, однако вопрос не в том, чтобы извлечь три ритма представления прошлого из символического поля, а в том, чтобы признать возможность разных режимов значимости, возможность идиосинкратического языка воспоминаний, в котором различительными знаками могут быть отдельные события и вещи, переживания, травмы, неразрешенные противоречия – все, что приходится на уникальность субъекта памяти, неповторимое смешение в нем прошлого и настоящего, своего и чужого. В «Психопатологии обыденной жизни» Зигмунд Фрейд дает анализ подобного языка, показывая, как рассказ может оборваться и стать знаком забытого, а мнимое воспоминание напомнить о непрожитом до конца события, своего рода психической травме<sup>682</sup>. Знаменитый пример с забытым именем Синьорелли являет парадокс ложной памяти, когда всплывающие в памяти имена открыто предлагают себя в качестве *ошибочного* припоминания. В действительности они лишь *напоминают* о забытом, замещая собой место разрыва в структуре сознания, и если Фрейд ищет причину этого разрыва в бессознательном, нам важно то, что делает он это в форме *развернутого воспоминания*, ведущего от ложных заместителей и привходящих

<sup>681</sup> О структуре рассказа как форме воспоминания и рефлексии над природой знака см. главу «Императив истории» в книге: Шевцов К. П. Продолжение в другом. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2009. С. 193-215.

<sup>682</sup> О понятии «психической травмы»: Эленбергер Генри Ф. Открытие бессознательного: история и эволюция динамической психиатрии. Часть II. Психотерапевтические системы конца XIX – первой половины XX века. СПб: Издательство «Янус» Информационный Центр Психоаналитической Культуры, 2004. С. 39. Здесь важно отметить, что «травма» мыслится не как предмет воспоминания, а как определенный режим осуществления памяти. Если первоначально Фрейд и признает реальность травмирующего события, то со временем приходит к пониманию «травмы» «в качестве события как такового, события, активизирующего такую психическую функцию как время». Савченкова Нина. Аналитика психического опыта. Проблема психической предметности в философии XX века и психоанализе. СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 2009. С. 112.

обстоятельств к напоминанию о неудачном лечении и смерти, о неуверенности Фрейда в своей профессиональной состоятельности как врача.

#### 3.4.6. Субъект памяти

Идея замещающих воспоминаний получает дальнейшее развитие в связи с воспоминаниями раннего детства. Фрейд замечает, что при известной скудости этих воспоминаний должно казаться странным, что обычно они хранят незначимые события, тогда как «важные, богатые аффектами впечатления того времени не оставляют (не всегда, конечно, но очень часто!) в памяти взрослых никакого следа»<sup>683</sup>. На самом деле, полагает Фрейд, эти воспоминания, называемые покрывающими, лишь замещают значимые, но вытесненные, переживания прошлого. Речь идет о бессознательной проработке *прошлого*, о вытеснении, но также о прочерчивании следов вытесненного, о забывании, но также о маркировании его замещающим знаком, гарантирующим возможность припоминания<sup>684</sup>. Мы помним только то, что можем забыть, отодвинуть и отложить на время, создать дистанцию *в прошлое*, сохраняя для себя возможность возвращения к забытому. В паутине бессознательного прошедшее не исчезает, но исчезает дистанция прошлого, она присваивается, когда мы изменяемся, занимая позицию другого, как делают дети, когда повторяют слова взрослых, воспринимавшиеся ранее в штыки. Они забывают услышанное в тот момент, когда его усваивают<sup>685</sup>. Но если бессознательное и отнимает прошлое, то лишь до той поры, пока присвоенное не заставляет ощутить себя чужим себе, рождая

<sup>683</sup> Там же. С. 220.

<sup>684</sup> Как пишет Фрейд в другом месте, вытеснение прошлого вселяет уверенность, «что известная, столь важная с теоретической точки зрения, детская амнезия совершенно уничтожается вследствие покрывающих воспоминаний. В них содержится не только кое-что существенное из детской жизни, но, собственно говоря, все существенное. Нужно только суметь извлечь это из них посредством анализа. Они представляют забытые детские годы с такой же полнотой, как явное содержание сновидения мысли сновидения». *Фрейд З.* Воспоминание, воспроизведение и переработка // Зигмунд Фрейд и психоанализ в России. М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2000. С. 133.

<sup>685</sup> Ср.: «Если выбрать детей, например, за то, что они устроили ужасный галдеж, они сперва еще немного пошумят и только после этого уймονται. Так им удастся убедить себя в том, что шуметь они прекратили по собственной воле и пренебрегли запретом». *Фрейд, Зигмунд.* Собрание сочинений в 26 томах. Т.4. Навязчивые состояния. Человек-крыса. Человек-волк. Санкт-Петербург: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 2007. С. 161.

потребность в новом знании себя, новой перспективе, в которой пережитое может стать образом другого, прошлого, себя.

Искусственность таких воспоминаний несколько не уменьшает значимость разыгранного в них спектакля прошлого. Фрейд обращает внимание на подчеркнуто *зрительный* характер этого представления, сравнимого с «театральным действием»; как и в случае сновидений, преобладание визуальных образов понимается как возвращение инфантильного восприятия, что само по себе придает этим образам временную глубину, маркировку другого, целиком прошедшего, периода жизни. Но в них обнаруживается и еще одна примечательная особенность:

В этих сценах из детских лет, верны ли они или искажены, обычно и сам фигурируешь со своим детским обликом и платьем. Это обстоятельство представляется весьма странным; взрослые люди со зрительной памятью не видят самих себя в воспоминаниях о позднейших событиях<sup>686</sup>.

Подобное представление себя, по-видимому, дает дополнительную достоверность воспоминаниям, но верно и другое: свидетельства возраста, такие как маленький рост и детское платье, делают воспоминание сценой из далекого прошлого, конституируя саму возможность представления прошлого в воспоминании. Анализ Фрейда показывает, насколько трудным может быть такое представление, и, пусть речь идет о постановке и произвольной реконструкции событий, само явление прошлого здесь абсолютно реально, оно дает основу для появления других воспоминаний.

В чем же отличие всей этой постановки от представления, которое рождается как ритм и повторение прошедшего? Конечно, здесь важен спектакль, оптически представленное место действия, но все же главным видится явление в воспоминании того, кто помнит, субъекта памяти, который именно в прошлом находит свое отражение. В воспоминаниях зрелого возраста мы уже не видим самих себя как отдельных участников сцены, однако образ прошлого нередко

---

<sup>686</sup> Фрейд З. Психология бессознательного. С. 223.

появляется как выверенная экспозиция, как будто избирается момент с наилучшим фокусом, с выраженным решением остановить мир именно в таком, а не ином виде. И в этом случае воспоминание являет не только прошлое, но и того, кто в видении мира находит форму представления себя. В таких воспоминаниях есть нечто общее с фотографическим снимком, в котором, кажется, прошлое дано само, как фон всех наших повседневных разрозненных воспоминаний. Как пишет в «*camera lucida*» Ролан Барт, в отличие от памяти, фотография являет собой не образ прошлого<sup>687</sup>, а настоящее прозрение «*это было*», мгновенное явление Смерти<sup>688</sup>. И все же в этом обескураживающем взгляде прошлого есть некое родство с воспоминанием. Забытое здесь явлено не в чувстве, не в переживании отсроченного возвращения, а в форме непосредственной утраты, которая и есть необходимое условие воспоминания. Вся книга Барта – воспоминание о матери, и то, что завершает ее и превращает фотографию в подлинное воспоминание, является лицом матери, утраченным и обретенным как само прошлое.

Лицо есть то, что невозможно видеть непосредственно, оно дано лишь в отражениях как форма и условие присутствия в чувственном мире, всегда открытое, незанятое место восприятия. Лицо не видится, а *воспроизводится* всем видимым и, прежде всего, лицом другого, которое становится важнейшей формой воспоминания, признанием присутствия в-другом. В лице другого мир возвращает то, что было утрачено в момент рождения, как будто признавая соизмеримость настоящего в его конечном существовании всей полноте прошедшего и заверщенного. Это и есть действительность воспоминания, своего рода сознание субъекта памяти. Тождество личности, основанное на памяти, предполагает единичность лица, утраченного и возвращенного другим. В конце концов, стать настоящим не значит переместиться из одного времени в другое, ведь в прошлом мы не остаемся теми, кем были в настоящем. Мы стали настоящими лишь потому, что прошлое в каждый момент было потерей, становлением и бытием-в-другом.

---

<sup>687</sup> Барт Ролан. *camera lucida*. Комментарий к фотографии. Перевод с французского, послесловие и комментарии Михаила Рыклина. М.: “Ad Marginem”, 1997. С. 137.

<sup>688</sup> Там же. С. 140.

Поэтому память о прошлом – не более, но и не менее, чем *мера иного*, как и лицо оно являет избыток видимого, пронизывающий его взгляд другого.

Исследование воспоминания подводит нас к вопросу об онтологии памяти и ее субъекта, и здесь необходимо отделить все сказанное от аналитики, которую мы находим в «Бытии и времени» Хайдеггера. Рассуждая о временности *Dasein*, Хайдеггер выделяет в целостности временного бытия три модуса, а именно: брошенности в свое бытие, решимости на смерть и заступления в свою возможность быть; эти три модуса привычно понимаются как прошлое, настоящее и будущее<sup>689</sup>. Воспоминание, в котором прошлое дано как образ, наличное, не проникает в подлинное бытие брошенным как форму временения присутствия, а потому аутентичным отношением к прошлому стоит считать не воспоминание, а *возобновление*, что значит: возвращение к исходной брошенности как ужасу и бытию «не-по-себе», чистой возможности быть<sup>690</sup>. По отношению к такому прошлому любое воспоминание может быть только покрывающим, но дело в том, что и решимость возобновления – это лишь модус временения себя, то есть, по сути, бегство во временность существования, поэтому и возникает вопрос, что может быть одновременно решимостью и бегством, мерой единичности и мерой полноты? Быть единичным – парадокс, поскольку быть таковым значит не быть вообще, не иметь места в общем бытии. Отсюда ужас *Dasein*, но вся его решимость быть собой свидетельствует, что бытие неполно и восполнить его может лишь единичное существование. Быть значит восполнять другого и восполнять его присутствием свою решимость быть, именно эта мера восполнения и есть лицо, в котором ужас возобновления уже воспринят памятью, стал решимостью быть своим прошлым, вспоминать себя в другом. В действительности, нет никакого прошлого Я, поскольку оно есть только в переходе и продвижении сквозь настоящее, но прошлое, которое мне вспоминается и в котором «Я *был*», являет место моего небытия как мир, исполненный моим присутствием, как обращенный к настоящему лик другого.

<sup>689</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 325.

<sup>690</sup> Там же. С. 339.

### 3.5. Свидетельство забытого

#### 3.5.1. Предел памяти

В воспоминании осуществляется желание помнить, но можно ли сказать, что прошлое, возвращенное в воспоминании, являет собой истину этого желания? Воспоминание обнажает субъекта памяти и стоит присмотреться к тому, что представляет собой эта фигура, в которой сохранение и возвращение прошлого обретают собственную значимость. Поскольку память об одних событиях предполагает забывание других, забытое фактически является исконной формой выбора, определяющего субъекта памяти. Забытое не безразлично, мы помним, что забыли, ощущая, что подступаем здесь к пределу памяти, ее последней истине, удержанной в самом забвении. Помнится то, что забыто на время, и если воспоминание прошедших событий приоткрывает само *прошлое*, то забытое, вернувшееся в припоминании, сообщает о неприпоминаемом, о чистом *сопротивлении* забытого как такового. В X книге «Исповеди» Августин добавил к парадоксам знания, разрешение которых было возложено Платоном на память, парадокс самой памяти, состоящий как раз в воспоминании о забытом, памяти о том, что кажется непосредственным отрицанием памяти. Отчасти здесь воспроизведен парадокс знания о незнании, который, по словам Сократа, и есть начало подлинного припоминания, однако воспроизведение отлично от оригинала, поскольку знание о незнании делает шаг к полному припоминанию истины, тогда как память о забытом и есть последний ее предел, а, значит, невозможность полного припоминания и растворения памяти в совершенстве знания.

Забытое существенно несоизмеримо памяти, и потому оно оказывается чем-то меньшим и чем-то большим, чем истина, однако именно здесь раскрывается природа памяти как способ восстановления и извлечения прошлого из забвения. Парадокс забытого не допускает разрешения, как и не является ослабленной версией парадоксов знания. Прямо наоборот, поскольку память, начиная с Платона, призывается для разрешения подобных парадоксов, ее собственные



парадоксы являются неразрешимыми; в этой внутренней несоизмеримости памяти и забвения необходимо видеть последнее обоснование той значимости, которую она приобретает в современной философии. Свидетель говорит не о том, что видит, но о том, что *видел тогда, когда не мог ничего сказать*, или, иначе, о том, кем он был до того, как смог что-то увидеть и рассказать, тем самым соизмеримости истины и речи предшествует *встреча* несоизмеримого, а это и есть свидетельство забытого.

В памятном прошлом забыто его *настоящее*. Помнятся люди, события, вещи, обстоятельства, при этом утрачено само их переживание, как если бы переживание настоящего и было не чем иным, как необратимой потерей. Встреча со старым другом может оживить прежние чувства, как будто они все еще живы в толще прошлого, однако теперь они принадлежат не нам, а миру, который был покинут. Верность прошлого, оживающего в воспоминании, утверждается под знаком двойного отрицания, двойной измены: времени, ускользнувшего от нас, и нас самих, отбросивших прошедшее ради присутствия в новом настоящем. Вот почему свидетельство, говорящее о забытом, воспринимается с неизбежным недоверием как нечто странное и сбивающее с толка, как потерявшееся в настоящем и потерянное для него<sup>691</sup>. Однако в самой *странности* свидетельства заключена вся его сила, поскольку забыто не просто бывшее, а то, что совершается в каждом моменте настоящего, превращая его в прошлое, в след самого себя, в котором желание помнить рождается как желание свидетельствовать, желание сказать.

---

<sup>691</sup> В этом особая «потерянность» в настоящем таких феноменальных мнемонистов, как описанный А.Р. Лурия С. Шерешевский или Фунес Х. Борхеса. По поводу фантазии Борхеса Ренате Лахманн пишет: «Борхес демонстрирует, как мог бы выглядеть мир без понятий, без причинности, без прикрепленности к ясной системе, без ценностного порядка и без иерархии... Борхес стремится изобразить конфронтацию мышления, которое, опираясь на опыт и восприятие, способно обуздать разнообразие, подчинить себе сложность, сконструировать связи и причинность, с восприятием мира, которое как воспоминание направлено исключительно на единичное а не на его логику, которое в состоянии воспринимать единичное в его непрерывном изменении в потоке времени и в преобразующемся пространстве. Это совершенно новый взгляд на мир, скрывающийся за мириадами частиц. Здесь Борхес экспериментирует с абсолютным антипроектом». *Лахманн Ренате*. Память и утрата мира. «Мемориозо» Борхеса — с намеками на «Мнемониста» Лурии// Немецкое философское литературоведение наших дней: Антология. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2001, с. 401.

Об этом рождении памяти в речи или, если угодно, рождении речи в качестве памяти, известно благодаря гегелевской «Философии Духа», как и о том, что Дух не терпит забвения и его свидетельство о прошлом превращает прошедшее в собственность завершеного и исполненого настоящего. Этой воле к обладанию прошлым в чистой артикуляции мысли Хайдеггер противопоставляет иное понимание мышления и знака, свидетельствующих отныне о тайне, о забытом, об уклоняющемся существе истины, захватывающем нас в поминании и зовущем в простоту единственной в своем роде меры, соизмеримой со всем и всему несоразмерной, в близость бытия как саму «близь Ближайшего». В работе «Что зовется мышлением?» Хайдеггер, комментируя набросок к одному из гимнов Гельдерлина («Мы знак, без значенья./Боли в нас нет. И почти забыли/ Свой язык на чужбине»), говорит об отступлении бытия, ведущем за собой и притягивающем к себе человека, который в своем влечении к бытию является чистым указанием, знаком без значения:

То, что само в себе по своему существу есть указующее, мы называем знаком. В тяге к самооттягивающемуся человек есть знак. Так как этот знак, однако, показывает на само оттягивающееся, он указывает не столько на то, что там оттягивается, сколько в значительно большей мере – в самооттягивание (Sichentziehen). Знак остается без значения<sup>692</sup>.

Гельдерлин набрасывает различные заглавия для своего гимна, но Хайдеггер особо выделяет одно из них – «Мнемозина», собственно «Память», имя матери муз, в котором миф распознает связь Неба и Земли, божественных даров и человеческих искусств. «Память, пишет Хайдеггер, мыслит о помысленном... Память есть собирание мыслей о том, что повсюду уже заранее могло быть помыслено»<sup>693</sup>. В своей обращенности к этому «уже помысленному» именно память прежде всего откликается на зов мышления, именно она и есть само мышление в его открытости к зову уклоняющегося, изначально забытого бытия. Музыка, танец, поэзия – все они следуют этому предваряющему мышлению памяти, которое собирает и «хранит нас в нашей сущности, хранит нас лишь до

<sup>692</sup> Хайдеггер Мартин. Что зовется мышлением?// Пер. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. С. 41.

<sup>693</sup> Там же. С. 42.

тех пор, пока мы сами со-храняем это хранящее. Мы сохраняем его, пока не выпускаем из памяти»<sup>694</sup>. Речь не о запоминании, не о психологической способности накапливать разнообразные данные, относящиеся к прошлому и настоящему, но исключительно о собранности мышления, в котором только и могла бы приоткрыться предваряющая всякое сущее простота его бытия.

Вопрос о памяти и забвении возникает в связи с вопросом о судьбе европейской метафизики и в общих чертах проговаривается уже в докладе 1930 года «О существе истины». Понимание истины как соответствия и соразмерности сказанного и сущего ведет к умножению мер и измерений, в центре которых в качестве предельной меры установлена фигура субъекта, но эта мера остается не проясненной в своей сути, в ней совершенно забыто то, что определило ее в качестве меры открытости, соотнесенности с сущим в целом. Коль это целое предано забвению, человек занят лишь тем, что бесконечно заселяет мир новыми потребностями, намерениями, замыслами и планами, создавая «все новые и новые меры, не задумываясь об основании самой меры и о сущности ее установления»<sup>695</sup>. В этом смысле мера, положенная западной метафизикой своему мышлению о мире, предстает совершенным забвением существа истины, но она же является и единственным в своем роде путем припоминания этого существа истины как изначально забытого, несоизмеримого в своей простоте ничему из существующего. И то, что Хайдеггер отмеряет путь забвения от платоновского учения об истине<sup>696</sup> довольно символично, если учесть, что Платон впервые ставит перед философским исследованием проблему памяти и припоминания, при том, что цель исследования он видит в полном припоминании забытого, что значит – в своеобразном стирании памяти, в настоящей самозабвенности припоминания.

В «Письме о гуманизме» Хайдеггер говорит о забытой простоте бытия как о тайне, которая присутствует в непосредственной близости и поэтому не

---

<sup>694</sup> Там же. С. 35.

<sup>695</sup> Хайдеггер Мартин. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М.: Высшая школа, 1991. С. 96.

<sup>696</sup> Хайдеггер Мартин. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: «Республика». 1993. С. 357 и дальше.

улавливается представлением, как равно и припоминанием, но «существует как сам язык», как «о-существляемый бытием и пронизанный его складом дом бытия»<sup>697</sup>. Это «жилище человеческого существа» и есть собственно то, что позже Хайдеггер назовет вслед за Гельдерлином «знаком без значения», мыслящей памятью. Почти буквально повторяя «Письмо», Хайдеггер в «Что зовется мышлением?» напишет, что «человек обитает только в хранилище, которое дано ему для мысли»<sup>698</sup>, принадлежит открытости этого хранилища, его память «покоится в хранилище призывающего мыслить»<sup>699</sup>. Память и язык совпадают не в обычном их истолковании в качестве способности запоминания или средства сообщения, но в смысле «постоянной внутренней собранности» мыслящего, о чем сказано следующее: «Память означает изначально то же самое, что и молитва, поминовение: неотпускаемое, собранное пребывание при... а именно не только при прошлом, но и равным образом при настоящем и при том, что может прийти»<sup>700</sup>.

В этом единении языка и памяти следует удержать определенное различие, тем более значимое, что только в нем мы подступаем к пределу памяти, к зовущей и неизменно уклоняющейся от мышления простоте забытого. Вслушиваясь в слова Парменида о том, что мыслить и говорить должно только о сущем (χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι), Хайдеггер уделяет особое внимание глаголам νοεῖν и λέγειν, показывая, что первый из них означает «принятие-во-внимание чего-либо» и является действием для νόος, νοῦς, что «изначально означает почти именно то, что мы ранее прояснили как основозначение Gedanc, вос-поминание, память»<sup>701</sup>, что же касается второго, то оно толкуется как «давание-предлежать», с указанием, что «позволение-предлежать должно нам вообще принести нечто, что затем как предлежащее может быть принято во внимание»<sup>702</sup>. Таким образом, воспоминание усматривает то, что уже собрано в языке, в хранилище памяти, и потому единство собранного, правящее памятью и речью, по существу никогда не припоминается,

<sup>697</sup> Там же. С. 203.

<sup>698</sup> Хайдеггер Мартин. Что зовется мышлением? С. 152.

<sup>699</sup> Там же. С. 151.

<sup>700</sup> Там же. С. 145.

<sup>701</sup> Там же. С. 185.

<sup>702</sup> Там же.

оставаясь тем пред-шествующим воспоминанию единством, что устанавливает саму возможность памяти как мышления. Связующий строй *voeiv* и *léeiv* определяет мышление в простоте его внутреннего различия, поскольку *voeiv* развертывается из *léeiv* и удерживается в нем, пребывая в собранности речи, повествующей о забытом, в поминовении как молитве и благодарности, обращенной к тому, что предоставляет место сущему, оттягиваясь и уклоняясь от явления в потаенность своего существа.

### 3.5.2. След за-памятного

Различие *voeiv* и *léeiv* позволяет Хайдеггеру удержать двусложность бытия и сущего, забытую метафизикой, озабоченной поиском мер и соразмерностей, утверждением власти и подчинения одного сущего другому. Бытие правит сущим, не подавляя и не принуждая, не выставляя пределов и мер, но призывая в путь, который ведет тем дальше, чем более близким оказывается забытое нами существо истины. Несомненно, что и в этой игре явления и сокрытия, дара и уклонения, человеку должна быть пред-оставлена некая мера внимания и прикосновения к тайне, «знак без значения», в котором конечность *Dasein* предстала бы складкой самого бытия, иначе говоря, свидетельством забытого как мерой несоразмерного. Парадоксальным образом эта складка определяет как ближайшую близость к сокрытому, так и предел несоизмеримости, одиночество и бесприютность отчаяния, что в «Бытии и времени» было обозначено как брошенность *Dasein*. Мы возвращаемся здесь к вопросу, который уже стоял перед нами в предыдущей части, посвященной воспоминанию: возможно ли в бытии свидетельство о себе единичного существования, если оно не полагается на признание другого, воспоминание о другом, присутствие в другом? Двусложность бытия и сущего не позволяет дать ответ на этот вопрос, поскольку не позволяет распознать границы с другим, которая была бы местом встречи и узнавания себя в лике другого, единственной в своем роде мерой единичного.

Подобно неподлежащей схватыванию и представлению простоте бытия, единичное неопределимо, оно проявляет себя лишь как предел неустранимого *сопротивления*, как обнаженная действительность самого себя. Именно в этой обнаженности своего присутствия единичное предстает предельной мерой как себя самого, так и безмерного, перед ликом которого оно свидетельствует о себе и о Другом, трансцендентном не только всякому сущему, но и потаенности его бытия. Перекрывая вкрадчивую речь бытия, свидетельство об этом абсолютно забытом и за-памятном направляет по следу Другого мысль Эммануэля Левинаса. Его тексты – вызов любым формам всеобщего, тотальности истины и бытия; в этом смысле они отчасти созвучны предпринятой Хайдеггером деструкции поля метафизики, однако обжитому дому бытия Левинас противопоставляет бесконечность трансцендентного, немислимого и невозможного для философа бытия. Левинас предпочитает говорить не о речи бытия, а о *следе*, уводящем от простой связи с означаемым к боковому пути «необратимого прошлого»:

Никакая память не смогла бы пройти по следу этого прошлого. Это незапамятное прошлое, быть может это и есть вечность, чья значимость не чужда прошлому. Вечность – сама необратимость времени, источник и убежище прошлого<sup>703</sup>.

След размечает место разрыва в самом бытии, распадение его на прошлое и будущее, и первичным опытом такого разрыва, по Левинасу, является не конечность человека и бытие к смерти, а парадоксальное отношение к Другому, которое «ставит меня под вопрос, освобождает, не перестает освобождать от самого себя, открывая во мне, таким образом, все новые ресурсы. Я не думал, что так богат, но я уже не имею права что-либо сохранить»<sup>704</sup>. Взгляд Другого пробуждает в человеке неведомую ему самому *меру безмерного*, бесконечное Желание Другого, врывающееся как событие, превосходящее бытие, всегда забытое и непосредственно обращенное к человеку в его собственном свидетельстве, в каждой речи от первого лица:

<sup>703</sup> Левинас Эммануэль. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб: Университетская книга, 2000. С. 318.

<sup>704</sup> Там же. С. 314.

Его присутствие заключается в том, чтобы идти к нам, *входить*. Это можно высказать так: феномен, каким является появление Другого – это также *лик*, или, иначе (чтобы подчеркнуть это вхождение – в любой момент – в имманентность и историцизм феномена): богоявление лика – это посещение... Его появление состоит в освобождении от формы, вместе с тем выявляющей его... Именно это выражается словами: говорящее лицо. Проявление лица – первая речь. Говорить – это прежде всего способ выйти из-за своей внешности, своей формы, выход из выхода<sup>705</sup>.

В этом понимании лика важно то, что он является не образом, а речью, и не внешней речью, обращенной к человеку, а *свидетельством первого лица*, проговаривающим отсутствие и вместе с тем неутолимое Желание Другого. Вот почему «вхождение лика не является раскрытием мира», в мире лик абстрактен и наг, лишен собственного образа, но эта нагота лика и делает возможным наготу в себе<sup>706</sup>, наготу первого лица; ею снимаются все покровы вплоть до голого свидетельства присутствия как разрыва и неполноты бытия, превращающих *само бытие* в меру несоизмеримости – за-бытый и стирающий себя след Другого.

След Другого проявляют себя на границе настоящего, по ту и по эту сторону его, подобно мерцающему знаку в гегелевском понимании. Знак не обозначает ни объект, ни действие, но исключительно саму границу исчезновения и появления как это происходит в игре фрейдовского внука из «По ту сторону принципа удовольствия». Ребенок выбрасывает из своего манежа катушку ниток с возгласом «Fort!» и снова притягивает ее к себе с радостным «Da!», используя слова как команды, управляющие границей ухода и появления<sup>707</sup>. Возвращая катушку, ребенок присваивает себе пространство памяти по ту сторону своего настоящего, при этом (в полном согласии с положением Канта) именно *время* игры, последовательность явления и утраты, позволяет размечать *пространственные* ориентиры, разбросанные в предшествующем времени отсутствию Другого. Поскольку слова принадлежат Другому, они присваиваются

<sup>705</sup> Там же. С. 315.

<sup>706</sup> Там же.

<sup>707</sup> Фрейд Зигмунд. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси, «Мерани», 1991. С. 146.

как потерянные и найденные внутри игры, как обретенная посредством знаков память, свидетельство забытого и вновь услышанного в слове *чужого голоса*.

Свидетель говорит о том, что видел, однако свидетельство не может стать картиной происшедшего, покуда речь не станет *условием* взгляда, способом видения. Витгенштейн в таком случае говорит о «форме жизни», определяющей языковую игру и возможности понимания сказанного. В «Философских исследованиях» он подчеркивает, что, хотя картина пленяет наш взгляд, это не картина мира, которую описывает язык, она лишь *порождается* языком как иллюзия описания, скрывающая действительный способ существования языка<sup>708</sup>. Ребенок учится говорить, что ему больно вместо того, чтобы кричать, не потому, что «боль» означает «крик», а потому, что слово становится возможностью *нового поведения* и нового отношения к боли<sup>709</sup>. Так же точно слово «вспоминать» не означает «вспоминания» в смысле скрытого внутреннего процесса, поскольку речь о прошлом и есть воспоминание<sup>710</sup>, и в этом смысле языковая игра действует с прошлым, как и с настоящим, вместе с памятным проговаривая и забытое<sup>711</sup>.

Душевное переживание не исключается высказыванием, но не является и референтом, оно вовсе не отделено от речи и внешнего поведения, ибо одно дается здесь через другое<sup>712</sup>. Языковые игры не возвращают нас к простой номенклатуре действий и переживаний, включенной в ту или иную процедуру именования; наоборот, именование осуществляется в итоге сцепления различных языковых игр, никогда не повторяя в точности сказанное прежде: «Новое

<sup>708</sup> Витгенштейн Л. Философские работы / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. С. 128.

<sup>709</sup> Там же. С. 171.

<sup>710</sup> Там же. С. 185.

<sup>711</sup> Такое понимание языковой практики предлагает Г.-Г. Гадамер: «Внутри слова – вот на самом деле способ, каким мы говорим. И если бы я в этот момент мог действительно блокировать поток моей потребности в сообщении, подвергнув рефлексии произносимые мною сейчас вот слова и фиксируя их в своей рефлексии, то это полностью преградило бы поток речи. Настолько самозабвение принадлежит к существу языка». Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 36.

<sup>712</sup> «"Я заметил, что он был расстроен". Сообщает ли это о поведении или же о душевном состоянии? ("Небо кажется предгрозовым" идет ли речь о настоящем или о будущем.) О том и о другом. Но не в их рядоположенности, а об одном, данном через другое». Витгенштейн Л. Цит. изд. С. 254.



(спонтанное, «специфическое») это всегда языковая игра»<sup>713</sup>. Откуда нам узнать, что мы испытываем «припоминание», или припоминаем то, что зовется «прошлым», если мы будем всего лишь следовать внешнему примеру, не примеряя его к собственной ситуации? С другой стороны, как нам назвать нечто «припоминанием», если не позаимствовав это слово из чужой языковой игры? Мы обучаемся подобным играм, пытаюсь следовать чужому языковому поведению, но это обучение не является простым воспроизведением, поскольку каждый усвоенный знак – это и след, и само отсутствие другого, и даже простое повторение слова не только артикулирует его, но и проводит различие *акта* и *знака*, того, что *говорится* и что *слышится* по мере артикуляции. Обучаясь речи, ребенок усваивает это различие как возможность в следовании другому свидетельствовать о самом себе, слышать в собственной речи *признание себя другим*, удерживать другого в бытии посредством отзвуков его речи и различать в них свое присутствие как присутствие в другом.

Присущее речи различие сказанного и услышанного, акта и знака, позволяет находить в языке то, что он знает о нас и говорит о нас в отсутствие другого, как если бы мы примеряли на себя не чужие слова, сказанные по иному случаю, а утраченную другим позицию, в которой слова впервые обретали свое значение и значили именно то, что вкладывал в них первый акт речи. Вот почему речь напрямую обращается к забытому, прошедшему и упущенному другим, даже когда она сводится к пустому возражению, в котором мысль другого оспаривается его же словами, только что услышанными, забытыми и одновременно присвоенными как выражение собственной позиции. Отношение акта и знака стоит сопоставить с предложенным Гилбертом Райлом различием «знания как» и «знания что»<sup>714</sup>, поскольку мы знаем, *как* артикулировать свою речь, а

<sup>713</sup> Там же. Эту мысль вслед за Витгенштейном развивает Борис Михайлович Гаспаров. См.: *Гаспаров Б. М.* Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. М.: “Новое литературное обозрение”, 1996. С. 62.

<sup>714</sup> *Райл, Гилберт.* Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 36 и дальше. Это различие сопоставляют с принятым в психологии различием эксплицитной и имплицитной памяти, в частности в применении к случаю Генри Морельсона: *Кандель Э.* В поисках памяти: Возникновение новой науки о человеческой психике. М.: Астрель: CORPUS, 2012. С. 198. В противоположность Г.М., утратившему эксплицитную память, но не способность овладевать новыми навыками, то есть своего рода «память как»,

сказанное в речи полагается тем, *что* мы знаем; это различие определяется предшествующим сказанным, *тем самым* забытым в речи другого, что мы присваиваем как значение своих слов – как то, *что* мы *хотим* сказать.

### 3.5.3. Господство забытого

Мы учимся у других правильно использовать слова, но прежде присваиваем себе право голоса, оставленную другими *позицию речи*, которая оживает и припоминается в наших словах, хотя ее значимость невозможна также без отсылки к забытому. Изначально забытое в смысле Хайдеггера и Левинаса находит меру в отношении с *близким другим*, в голосе другого, который составляет содержание нашей собственной речи. Взгляд другого наделяет нас лицом, отсутствие другого наделяет правом голоса и речью от первого лица, но в действительности нет ничего более принудительного, чем это отсутствие, предписывающее правило повторения другого и ответственности за себя перед другим, самодисциплинирования и воспитания в себе способного к памяти и забвению Я. Таким образом, свидетельство забытого выходит за рамки фундаментальной онтологии и метафизики Другого, и заданный еще Ницше вопрос о социальном культивировании памяти ставится теперь как вопрос особой социо-политики памяти, или меморо-политики, как ее назовет Ян Хакинг по аналогии с био-политикой Мишеля Фуко.

Необходимым введением к исследованиям подобного рода служит концепция коллективной памяти, разработанная Морисом Хальбваксом. Книга Хальбвакса «Социальные рамки памяти» выстраивает социальную онтологию памяти, направленную против бергсоновской концепции длительности и чистого воспоминания. Бергсон видит силу настоящего в сжимании прошлого и порыве длительности, порождающем новые формы жизни, для Хальбвакса, напротив, инициатива на стороне настоящего, поскольку именно оно задает рамки воспоминания и извлекает из прошлого лишь те идеи и образы, что отвечают

---

борхесовский Фунес застывает как раз в невозможности «забвения что» и, как следствие, в неспособность «быть как».

интересам социума<sup>715</sup>. Стоит признать, что и Бергсон считает прошлое бессильным вне действия настоящего, но Хальбвакс идет гораздо дальше Бергсона, настаивая на том, что область чистого воспоминания также определяется социальными рамками, как и сновидения, которые воспроизводятся лишь потому, что и во сне не умолкает дневная речь как социальная страховка в смутном пространстве памяти<sup>716</sup>.

В этом подчинении прошлого настоящему сказывается не только неприятие асоциальной памяти отдельного человека, бессвязности переживаний, совершенно незначимых или даже опасных своей неупорядоченностью и индифферентностью к коллективному организму, но, в большей мере, забота о социальной идентичности, ее утверждении и сохранении. Общество не стремится рассеять прошлое в настоящем, а, наоборот, *принуждает* помнить, требует уважения к памяти и любви к прошлому, как если бы это был единственный способ для индивида не только оставаться частью социума, но и сознавать принадлежность обществу как условие своего бытия. Рассказ о прошлом принадлежит не только к порядку социальных практик, но и личному опыту, поэтому задачей реконструкции прошлого является такое соединение социального и личного, которое будет усвоено индивидом в мифе об изначально благой природе социума, его незаменимой и спасительной роли для каждого индивида<sup>717</sup>. Как и индивидуальная привычка, коллективная память формируется под знаком изначального успеха, выделяющего и сохраняющего то, что значимо и ценно и отсеивающего все, что опасно и разрушительно; поскольку в этой канонической редакции забыта способность памяти освобождать от прошлого,

---

<sup>715</sup> Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М: Новое издательство, 2007. С. 30. «Социальная рамка» определяется Хальбваксом как сетка понятий, причем не только тех, «которые мы можем усмотреть в любой момент,... но и всех тех, к которым можно прийти, отправляясь от первых, путем умственной операции, равносильной простому рассуждению». Там же. С. С. 168. Понятие «социальной рамки» в существенных чертах предвосхищает разработку понятия «схемы» у Ф. Бартлетта, понимаемую как стереотип, выступающий в форме коммуникативных и нарративных конвенций. См.: Middleton, David, and Brown, Steven D. *The Social Psychology of Experience: studies in remembering and forgetting*, London: Sage, 2005. P. 17.

<sup>716</sup> Там же. С. 92.

<sup>717</sup> Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М: Новое издательство, 2007. С. 150.

тем самым избегая принуждения настоящего, в ней утверждается пространство общего согласия и соучастия в порядке социальной идентичности<sup>718</sup>.

Системное беспамятство коллективной памяти является условием обоснования и легитимации действующего порядка. Герберт Маркузе подчеркивает негативные последствия подобного забвения памяти для буржуазной эпохи, в которой традиционализм феодальной культуры вытесняется антиисторичным, сугубо функциональным языком рационализма. Прошлое подменяется здесь ритуальными взываниями к основаниям, воспоминание же вытесняется:

Воспоминание о прошлом чревато опасными прозрениями, и поэтому утвердившееся общество, кажется, не без основания страшится подрывного содержания памяти. Воспоминание - это способ отвлечения от данных фактов, способ "опосредования", который прорывает на короткое время вездесущую власть данного. Память возвращает как ушедший ужас, так и утраченную надежду, но в то время как в действительности первый повторяется во все новых формах, последняя по-прежнему остается надеждой<sup>719</sup>.

Анализ Хальбвакса не позволяет приписывать традиционному обществу больший интерес к воспоминанию, чем это присуще одномерной культуре современности, однако, в качестве существенной поправки к Хальбваксу, стоит признать, что «несовременность» памяти отнюдь не менее важна для социума, чем простая легитимация существующего порядка. Как замечает антрополог Ян Вансина, устные традиции – это всегда «документы *настоящего*, потому что они рассказываются в настоящем», но «одновременно они также воплощают собой послание из *прошлого*... Связывать все их содержание с сиюминутным настоящим, как это делают некоторые социологи, значит калечить традицию»<sup>720</sup>. Для традиционного общества память предстает ресурсом, который позволяет не только поддерживать состояние гомеостаза, но и отвечать на новые вызовы, изменяться и оправдывать эти изменения авторитетом прошлого; но то же верно и

<sup>718</sup> Более детально значимость общих воспоминаний для поддержания социальной идентичности анализирует Кейси на примере того, что он определяет, как мнемонический модус реминисценции, а также на примере современных ритуалов коммеморации. См.: Casey, Edward S. *Remembering: a phenomenological study*. P. 108, 223.

<sup>719</sup> Маркузе Герберт. Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994. С.368

<sup>720</sup> Цитата по: Томсон Пол. Голос прошлого. Устная история. М.: Издательство «Весь мир», 2003. С. 173.

для письменных культур, поэтому Юрий Михайлович Лотман называл культуру «коллективным интеллектом и коллективной памятью», работающей не только на сохранение и дешифровку, но равным образом на изменение кодов и генерирование новых текстов<sup>721</sup>.

Мы видим, что модель Хальбвакса здесь восполняется идеей Бергсона, что общество в стабильном состоянии наследует свою память как привычку, воспоминание же пробуждается как интуиция изменения и творчества, как стимул социальных и религиозных движений, ведущих к революции в культуре. Исследование Яна Ассмана показывает, что сочетание двух этих функций памяти задает возможности различных типов культурной памяти в зависимости от того, как совершается обращение к памяти, «как общества помнят и как общества через воспоминание «воображают себя»»<sup>722</sup>. Выше мы приводили слова Ассмана о том, что отношение к мертвым образует наше знание прошлого, по этой причине воспоминание предстает не столько личным делом, сколько культурным и социальным долгом. По сути, речь идет о праве на захоронение мертвых как праве собственности на территорию жизни, оплаченном и узаконенном договоре со смертью. Различая понятия «традиции» и «культурной памяти», Ассман пишет:

многое из того, что описывается здесь с помощью понятий «помнящая культура», а также «культурная память», можно назвать и традицией, или преданием. Но это обозначение не отражает присущего данному явлению аспекта усвоения, преодолевающего разрыв возвращения, равно как и его отрицательных сторон – забвения и вытеснения... Мертвые и память о них не передаются «традицией». То, что о них помнят, есть дело эмоциональной привязанности, культурной работы и сознательного, преодолевающего разрыв, обращения к прошлому<sup>723</sup>.

Смерть другого предстает как временной разрыв, который восполняется захоронением, при этом мертвый являет собой смерть как *изначально забытое* жизни, что собственно и отличает ее как жизнь, соединяя все живое в памяти о

<sup>721</sup> Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении. В кн.: Лотман Ю.М. Избранные статьи. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 202.

<sup>722</sup> Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 17.

<sup>723</sup> Там же. С. 31.

том, что не должно припоминаться, а остается забытой мерой присутствия в необратимом потоке умирания и смены поколений. Стратегии культурной памяти представляют собой различные формы удержания забытого, оберегания утраты как единственной в своем роде возможности возрождения и обретения вневременного существования.

В этом различии мертвого и живого, ушедшего и настоящего, передача традиции, предание, является лишь *одним* из путей прочерчивать границу настоящего, связываясь с прошлым как существенно отличным, иным, удержанным на расстоянии забытого. В «Истине и методе» Ганс-Георг Гадамер именно так характеризует природу исторического сознания, задача коего состоит в том, чтобы «видеть как себя самое, так и историческое другое в правильных пропорциях»<sup>724</sup>. Горизонт настоящего непрерывно меняется, и по этой причине

мы должны подвергать постоянной проверке все наши предрассудки. К подобной проверке не в последнюю очередь относится встреча с прошлым и понимание того предания, из которого исходим мы сами. Таким образом, горизонт настоящего формируется отнюдь не без участия прошедшего. Не существует никакого горизонта настоящего в себе и для себя, точно так же как не существует исторических горизонтов, которые нужно было бы обретать. *Напротив, понимание всегда есть процесс слияния этих якобы для себя сущих горизонтов*<sup>725</sup>.

Гадамер признает, что в былые эпохи это слияние горизонтов не оставляло места различию старого и нового (что собственно и ведет к разделению у Ассмана понятий «традиции» и «культурной памяти»), однако в современном мире уже сама традиция оказывается предметом утраты и припоминания, заботой «исторического сознания» как памяти. Историография всякий раз по-новому перетолковывает прошлое, однако, как пишет Патрик Хаттон, для Гадамера прошлое в традиции «остается истоком настоящего и как таковое сохраняет меру самостоятельности», оно непрерывно толкует настоящее, так что «Гадамер мог бы утверждать, что история, как и память, всегда подразумевает обратную связь»<sup>726</sup>, и, возможно, как никогда прежде для современной историографии традиция

<sup>724</sup> Гадамер, Г.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. С. 361.

<sup>725</sup> Там же. С. 362

<sup>726</sup> Хаттон П. Х. История как искусство памяти. СПб: Издательство «Владимир Даль», 2003. С. 378.

выступает тем мнемоническим пространством, в котором прошлое никогда не утрачивает полностью своей инаковости и даже «чуждости» настоящему, тревожит и беспокоит исследователя, представляя живой проблемой ушедшего и умершего, проблемой самой истории как свидетельства забытого.

Можно с уверенностью сказать, что обращение к проблеме памяти в социальных и исторических исследованиях и есть признак такой утраты памяти. По известному выражению Пьера Нора «о памяти столько говорят только потому, что ее больше нет»<sup>727</sup>. Конец памяти здесь означает закат институтов, которые гарантировали сохранение ценностей, разложение идеологий способных истолковывать связь прошлого и настоящего, способных в прошлом находить основу для осуществления будущего, «будь то реакция, прогресс или революция»<sup>728</sup>. Память была тем культурным абсолютом, что связывал с забытой в истории реальностью вечного настоящего; без этой памяти истории осталось осваивать места, в которых давно свершилось забвение священного, припоминая утраченную память как забвение забвения<sup>729</sup>. Подобной реконструкции утраченного прошлого, возможно, не подходит наименование памяти, даже в смысле припоминания забвения, и мы могли бы говорить, к примеру, как Франклин Анкерсмит о «возвышенном историческом опыте», противопоставляя его памяти<sup>730</sup>, однако очевидно, что память слишком глубоко укоренена в самой структуре социального, его власти и формах самосознания, и потому забвение памяти в историографии все еще остается некой формой господства забытого, не репрезентацией, а подлинным его вторжением в настоящее.

Нора указывает на то, каким образом может осуществляться своего рода месть памяти истории:

<sup>727</sup> Нора Пьер. Проблематика мест памяти//Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1999. С. 17.

<sup>728</sup> Там же. С. 18.

<sup>729</sup> Там же. С. 19-20.

<sup>730</sup> Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. – М.: Издательство «Европа», 2007. С. 213. В противовес принадлежности прошлому в памяти и традиции «возвышенный характер исторического опыта происходит из парадоксального союза чувств любви и утраты, то есть из сочетания удовольствия и боли, определяющего наше отношение к прошлому». Там же. С. 30.

Сегодня над сообществом историков нависло невыносимое подозрение в том, что они всего лишь защищают свои корпоративные интересы. Так, словно бы история, в конечном счёте, была просто памятью одной профессиональной группы, которая трясётся над своими карточками и привилегиями и из-за своего спокойного ремесла сделалась глуха к подлинной истории, состоящей из боли и страданий мужчин и женщин. Словно бы это была такая же память, как и все остальные. Это серьёзный упрёк. Он демонстрирует, сколь велик ущерб от гегемонии памяти и как велико её всемогущество. Пришло время опасной радикализации памяти и её корыстного, неправомерного и неподобающего использования<sup>731</sup>.

В современном культурном поле память все больше переплетается с моралью и поглощает историю историков, «криминализируя прошлое», представляя его как время бесправия и насилия, будь то история колонизации и эксплуатации, гонение национальных и сексуальных меньшинств, лишения прав женщин или насилия над детьми. Однако в этой мести памяти стоит видеть отражение беспамятства самой историографии, для которой прошлое утратило свою близость и непрерывность связи с настоящим, давно предстало в качестве чужака, несущего насильственный разрыв и радикальную невозможность понимания настоящим другого времени, как если бы речь шла о совершенно инородной форме жизни<sup>732</sup>.

#### 3.5.4. Мера несоизмеримого

Мишель Фуко указывает на слепоту исторической памяти, настолько же далекой от бесстрастного и объективного исследования, насколько зависимой от заинтересованности социальных групп в создании того или иного образа своего прошлого<sup>733</sup>. Понятие архива, предложенное Фуко, обращает от нарратива памяти к сетке разрывов и трещин, в которых проступают забытые диспозиции знания и

<sup>731</sup> *Нора Пьер*. Расстройство исторической идентичности. Доклад на международном круглом столе «История, историки и власть», 2 февраля 2010 г., РАН, Москва. Перевод с французского М.Р. Майзульса.

<sup>732</sup> Ср.: «Прошлое дано нам как радикально иное, оно — это тот мир, от которого мы отрезаны навсегда. И в выявлении всей протяженности, которая нас отделяет от прошлого, наша память обретает свою истинность, но именно эта операция ее тут же подавляет... Никогда желание почувствовать тяжесть земли на сапогах, руку дьявола в тысячном году и зловоние городов XVIII в. не было столь сильно. Но искусственно вызванная галлюцинация о прошлом, безусловно, невозможна вне режима прерывности. Вся динамика наших отношений с прошлым заключена в тонкой игре недостижимого и уничтоженного». *Нора Пьер*. Проблематика мест памяти/Франция-память. С. 36.

<sup>733</sup> *Фуко Мишель*. Археология знания. К.: Ника-Центр, 1996. С. 10-11.



власти. Формы социальной идентичности, занимающие Хальбвакса, являются лишь внешними эффектами разнообразных механизмов и практик власти, которые вынуждены отталкиваться не только от коллективных, но и индивидуальных способов использования памяти, допускать зоны сопротивления общей памяти, например, различные виды «технологии себя», в которых универсалистскому порядку власти противостоит забытая в нем мера автономии единичного.

Для Фуко действие власти определяется как очевидность ограничения свободы, подавления и заточения. Прежняя экзистенциалистская трактовка человека здесь превращается в проблему внешних и внутренних границ, установленных властью, вопрос о выборе становится вопросом о принятии или сопротивлении власти, о практике себя как праве на собственный голос и автономию первого лица. Власть вводит единичное существование в порядок Тотального, и память историков здесь – одна из многих форм таких тотальностей, которой Фуко противопоставляет архив как не-память, как нечто изначально забытое. И в самом деле, в отличие от памяти забытое не разделяет настоящее и прошлое, не устанавливает форму подчинения одного другому; напротив, присутствуя как в прошлом, так и *в настоящем*, оно есть то, что превращает одно в другое – неразличимое для настоящего становление-прошлым. Только здесь, где граница еще не проведена, но каждый раз проводится заново, возможно единичное свидетельство о забытом как рождение личной истории, индивидуальной формы воспоминания и заботы о себе. Архив превращает документ в памятник, рядом с единством смысла обнажая пробел и разрыв в порядке знания, место для единичной меры несоизмеримого, возникшей на пересечении различных связей и принуждений, слов и знаний<sup>734</sup>. Такова природа «высказываний», образующих архив, и уже здесь намечена вся позднейшая фукианская тема генеалогии субъективности и заботы о себе. Позиция высказывается в поле власти, однако одно высказывание не выводится с необходимостью из других, а, наоборот, отклоняется от них и ведет к

---

<sup>734</sup> Фуко Мишель. Археология знания. К.: Ника-Центр, 1996. С. 139.

рассеиванию значений в порядке дискурса, поскольку высказанное есть то, что ускользает от власти, ее забытое, и потому – желанное, то, в чем находится мера ее собственной безмерности<sup>735</sup>.

Фуко подчеркивает роль припоминания в античных и средневековых практиках заботы о себе, однако столь значимое для западной цивилизации высказывание истины о себе, будь то в форме исповеди или психиатрического исследования, системы психологических тестов и психоаналитической практике лечения<sup>736</sup>, вырабатывает новый тип применения памяти, для которого главным является припоминание существенно забытого, свидетельство радикально за-памятного. Подобное свидетельство, как считается, выявляет природу субъекта, над которой сам он уже не властен, а потому и власть над ней должна быть разделена с обществом, а то отдана ему полностью. Подобная борьба за власть над памятью подробно исследуется Яном Хакингом в связи с историей открытия, диагностики и лечения психического расстройства, получившего официальное название Multiple Personality Disorder, замененное впоследствии более сдержанным Dissociative Identity Disorder (DID). В книге *Rewriting the Soul: multiple personality and the sciences of memory* Хакинг предлагает рассмотреть «диссоциативную идентичность» как особую парадигму размышлений о памяти, позволяющую поставить более общий вопрос, а именно, как определяется роль памяти в современном мире, в особенности, в той области знания, которую автор относит к современным «наукам о памяти». Хакинг следует «археологическому» методу Фуко, отслеживая то, как происходят «резкие мутации в системах мысли» и как «то, что учреждается этим перераспределением идей, позднее кажется

---

<sup>735</sup> Проблема самоорганизации субъекта как предмета и цели действия власти поставлена еще Ницше, однако непосредственным предшественником Фуко здесь выступает Норберт Элиас и разработанная им концепция габитуса. В исследовании «О процессе цивилизации» Элиасом ставится вопрос: «Как и почему, начиная с позднего Средневековья и раннего Возрождения, происходил этот мощный сдвиг в сторону индивидуального самоконтроля, к выработке независимого от других и автоматического, как бы встроенного контроля над самим собой (сегодня он нередко называется «интернализированным»), - на эти вопросы отчасти отвечает данная книга. Происходит переход от принуждения, господствующего в отношениях между людьми, к индивидуальному самопринуждению». Элиас Норберт. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Том 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. С. 39.

<sup>736</sup> См., напр.: Фуко Мишель. О начале герменевтики себя// Логос. Философско-литературный журнал. М.: Территория будущего. # 2(65), 2008. С. 66.

неизбежным, незыблемым, необходимым»<sup>737</sup>. Вот почему вопрос стоит не о «подлинной» природе расстройства «множественной личности», но о том, что «можно было бы назвать версткой людей (*making up people*)», о власти, которой обладает знание о людях, и, прежде всего, о том, что они могут или должны помнить и забывать о самих себе<sup>738</sup>.

Симптомы болезни, признанной Американской Психиатрической Ассоциацией только в 1980 году (в последующие десятилетия ее распространение сравнивалось даже с эпидемией), состоят в том, что за случаями скоротечной, но часто повторяющейся амнезии, обнаруживается не полная потеря памяти, а пробуждение самостоятельных агентов, идентифицирующих и сознающих себя, которые берут на себя ответственность за поведение человека, и хотя они чаще всего осведомлены о существовании "нормальной" личности-хозяина, для самой этой личности они как правило остаются совершенно неизвестными<sup>739</sup>. Основная идея терапевтов состояла в том, что насилие (чаще всего, сексуальное), которому "множественные" были подвергнуты в детстве, вызвало к жизни такие версии "себя", которые могли за себя постоять, позволяли приспособиться к действительности, укрепляясь в ней по мере того, как основное "Я" сохраняло за собой позицию слабого. Впрочем, эта идея, вполне убедительная в свете многочисленных воскрешений в памяти ужасных подробностей насилия, стала постепенно угрожать всей диагностической концепции DID, поскольку истории насилия и подробности его совершения становились все более многочисленными и все более ужасающими (а потому и все менее вероятными).

Работа Хакинга позволяет взглянуть не только на то, как сформировалась подобная «конфигурация идей», как проявляет себя пластичность субъективности, в какой мере характеристики болезни зависят от клинических методик анализа, предпочтений и ожиданий врачей<sup>740</sup>. Объяснение симптомов

---

<sup>737</sup> *Hacking, Ian. Rewriting the Soul: multiple personality and the sciences of memory. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. P. 4.*

<sup>738</sup> *Ibid. P. 6.*

<sup>739</sup> *Ibid. P. 33.*

<sup>740</sup> *Ibid. P. 21.*

болезни посредством пережитых в прошлом событий, затемняет тот факт, что само воспоминание осуществляется лишь через пере-осмысление, пере-описание и даже пере-чувствование прошлого. Идея причины, существенная для этиологии болезни, вторгается на территорию этики, свободного решения, принимаемого индивидом, и подменяет этическое измерение объяснением, конструирующим душу по модели памяти. Этот способ моделирования душевной жизни по образцу памяти, построенный на практике припоминания существенно за-памятного и забытого, Хакинг возводит к истории формирования дискурса психиатрии и в целом – к замещению вопроса о практиках души (прежней заботы о себе, субъективного знания-как) вопросом о душе как объекте (об изначально забытом и потому принадлежащем другому знанию-что). Результатом становится появление «наук о памяти», к которым Хакинг относит нейрологические исследования локализации видов памяти в головном мозге, экспериментальные исследования памяти, начатые Г. Эббингаузом, и динамическую психологию З. Фрейда; в этих науках «знание о памяти стало суррогатом духовного (spiritual) понимания души»<sup>741</sup>, причем, если и не с самых первых шагов становления этих наук, то совершенно точно – к началу их институционализации во второй половине XIX века, научное освоение души оказывается на пересечении как научных, так и политических интересов, иными словами, вместе с «науками о памяти» формируется политика памяти<sup>742</sup>.

Мы видим, что прежние стратегии социальной памяти, оставлявшие необходимое пространство для индивидуальных техник «себя», в число которых входили и многообразные мнемонические упражнения, дополняются новыми дискурсивными ресурсами, позволяющими забытое, существенно не-детерминированное прошлое наделять значением, востребованным

---

<sup>741</sup> Ibid. P. 197.

<sup>742</sup> Так, Хакинг описывает энтузиазм французских позитивистов-республиканцев, вызванный первыми клиническими описаниями «множественности сознаний» у истериков, которые воспринимались как опровержение теологической версии единства бессмертной души. Впрочем, особый ажиотаж в политическом освоении памяти случится в шестидесятые и семидесятые годы XX века, когда проблема «множественных» окажется в центре внимания феминистского движения (проблема патриархального сексуального насилия) и фундаменталистских религиозных кругов (борьба с сектами и сатанистскими ритуалами).

современностью. Хакинг обращает внимание на то, что за последние десятилетия, на которые приходится период активной терапевтической работы с «множественными», постоянно изменялось то, что пациенты считали возможным или необходимым говорить о себе<sup>743</sup>, и в итоге едва ли не главным достижением концепций «множественной персональности», о котором можно говорить как о не подлежащем сомнению, стало то, что они «обеспечили новый способ для человека быть несчастным»<sup>744</sup>. Как и в поле историографии, индивидуальное прошлое здесь предстает как насилие и разрыв, как нечто, принципиально несоизмеримое настоящему и потому порождающее множество идентичностей как множество внутренних мер, виртуальных «alters», позволяющих справиться с обостренной и болезненной чувствительностью к настоящему.

Дискурс «наук о памяти» пытается присвоить себе забытое, недетерминированное прошлое, которое как раз и должно служить единичной мерой несоразмерного, свободой определения и заботы о себе. Свидетельство забытого в этом случае признается болезнью настоящего, его внутренней несостоятельностью и неспособностью к истине. Как показывает Хэкинг, противники диагноза DID ставят под сомнение, прежде всего, истинность воспоминаний пациентов, всплывающих в ходе анализа, настаивая на том, что даже незначительные подсказки врачей могут вести к существенному искажению свидетельств<sup>745</sup>. В этом случае память не только создается как некий конструкт, но и признается не более, чем конструктом, который уже потому не способен дать нам истинное воспроизведение прошлого, что само переживание прошлого в настоящем понимается не более, чем иллюзия, болезненный самообман, ложное

<sup>743</sup> Ibid. P. 227.

<sup>744</sup> Ibid. P. 236.

<sup>745</sup> Подобное искажение воспоминаний определяется как «синдром ложной памяти» (в 1992 был создан False Memory Syndrome Foundation, среди целей которого – защита чести семей, обвиняемых в совершении насилия на основе воспоминаний, полученных в ходе терапии «множественных»); серьезное обоснование понятие «ложной памяти» получило в работах Элизабет Лофтус: «Говорилось, что мы есть сумма наших воспоминаний, что все, что мы когда-либо пережили, создает этот конечный результат. Но после трех десятилетий моих исследований памяти и в особенности – искажений памяти, имеет смысл рассмотреть обратную сторону этого положения. Воспоминания людей являются не только суммой всего того, что они сделали, но сверх этого: их воспоминания являются суммой того, что они думали, что ими было сказано, во что они верили. Возможно, мы сформированы нашими воспоминаниями, но наши воспоминания сформированы нами и тем, во что нас приучили верить». *Loftus Elizabeth F. Make-Believe Memories. American Psychologist. November 2003. P. 872.*

решение искать связи с забытым и принимать забытое как исходное свидетельство памяти о неотчуждаемой мере присутствия субъекта в настоящем.

Очевидно, что мы ошибаемся в своих свидетельствах, однако едва ли в том, что придаем особую значимость бывшему как изначально забытому в настоящем. Ускользая от простого порядка детерминации (в смысле определения настоящего пережитыми травмами или, напротив, пере-определения прошлого согласно изменчивой мерке настоящего), бывшее остается той мерой субъективности, которая не подлежит оценке с позиции фактической истинности. Даже когда мы путаемся в рассказах о прошлом, мы не растворяем память в безудержной фантазии, поскольку и рассказ о воображаемом прошлом должен предъявить его как реальность потери настоящего и обретения права свидетельствовать о нем как о *своем* прошлом, о праве быть мерой своего забытого как о мере своего бытия. Свидетельство по существу рискованно, если оно удостоверяется лишь одним свидетелем (*testis unus testis nullus*), однако никакая проверка на совместимость засвидетельствованного с известными фактами или принятыми способами высказывания не отменяет необходимость единственного в своем роде выбора того, как именно высказать то, что еще не было сказано, поскольку, выступая от первого лица, свидетель говорит прежде всего о своем собственном забытом, о собственном видении того, чего не существует для других. Мы перенимаем у других меру свидетельства, поскольку не можем удержать в самих себе безмерность бытия, но в своем свидетельстве мы так же должны стать другим другого, мерой несоизмеримости другого, которая делает возможным не просто встречное доверие к нашему свидетельству, но и само существование другого, продолжение себя в бытии, разделенном с другим<sup>746</sup>.

<sup>746</sup> Здесь уместен пример с кантовским вопросом о праве лгать из человеколюбия (*Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия*// *Кант И. Сочинения*. В 8-ми т. Т. 8. М.: Чоро 1994. С. 256-262.). Кант утверждает, что ложь разрушает основу самой человечности, поскольку та строится на доверии и договоре; очевидно, Кант исходит из предпосылки, что человек, которому задан вопрос и предоставлен выбор сказать правду или солгать, *уже есть целиком* человек морали, тот самый моральный субъект, который услышал в своем чувственном бытии голос долга и живет полностью в согласии с этим голосом. Это означало бы, что он стал по ту сторону чувственности, внутри морального закона; если же сам Кант, пока он мыслит о долге, мыслит как живой человек, голос долга должен каждый раз заново звучать в его чувственном опыте, заново распознаваться и приниматься в решении о том, что значит для него поступить в согласии с законом, что значит в данном случае поступить в соответствии с идеей человечества. Этот выбор неизбежно упирается в "серую" зону неопределенности, из которой исходит

Конструкты социальной памяти задают рамки коллективной идентичности, что на уровне индивида подводит нас к вопросу о личной идентичности, и очевидно именно здесь встречаются разнонаправленные, хотя и теснейшим образом переплетенные стратегии политики памяти и технологии себя. Поставленная еще Локком проблема тождества личности до сих пор служит предметом многочисленных споров, причем различие представленных позиций в этом споре столь значительно, что, несомненно, должно быть темой отдельного исследования<sup>747</sup>. Не вступая в общую дискуссию, мы коснемся лишь одного, хотя и достаточно существенного аспекта проблемы тождества, который с самого начала был воспринят как внутренний парадокс разработанной Локком концепции. Выше мы видели<sup>748</sup>, что локковская позиция складывается из двух принципиально разных моментов, один из которых является чисто психологической идеей непрерывности воспоминания как основы сознания Я, однако есть и второй момент, который можно назвать религиозно-этическим, поскольку он предполагает память о будущих наградах и наказаниях, об ответственности за совершенные поступки перед высшим судом. Очевидно, что воспоминание здесь понимается в двух совершенно различных смыслах, поскольку, с одной стороны, мы можем помнить достаточно небольшую часть своей жизни, забывая бесчисленное количество переживаний, малозначительных (а иногда и важных) событий и поступков, однако, с другой стороны, все эти события и поступки *в момент их совершения* уже должны быть отмечены *воспоминанием о будущем*, ибо нам не избежать ответственности за них. Итак, мы забываем прошлое, которое на самом деле уже стало предметом памяти, и, следовательно, в основу тождества личности заложено определенное *отношение*

---

свидетельство. Задающая вопрос власть предопределяет оценку того, что истинно и ложно, однако ее вопрос не обязательно отсылает к идее человечества, как и сама власть не обязательно покоится на принципе договора; в таком случае свидетельству субъекта принадлежит возможность выбора, *каким образом понимать и говорить правду и кому обращать высказывание*, поскольку невозможно считать моральным честный ответ на вопрос, где скрывается Джон Коннор, если мы допускаем, что вопрос задан Терминатором.

<sup>747</sup> Определенное представление о различии подходов к проблеме можно составить по статье: Чирва Д.В. Метафизика имеет значение. Анималистическая и конституционалистская концепции личности. Мысль. Выпуск 18, 2014. С. 20-29.

<sup>748</sup> См.: Часть 2, глава V «Складка сознания».

к забытому, *память забытого*, которое определяет само сознание Я как форму ответственности за себя.

Эта трудность прямо формулируется Юмом как неразрешимый парадокс локковской концепции тождества<sup>749</sup>. Можно ослабить этот парадокс, упростив требования, предъявляемые к непрерывности воспоминаний, в таком случае мы придем к редукционизму в духе Дерек Парфита, в рамках будем говорить лишь о той или иной форме психической связности (наслаивании воспоминаний, непрерывности намерений и пр.); если же такая связность покажется недостаточно надежным критерием тождества, то можно и вовсе отказаться от понятия личности как излишне догматичного<sup>750</sup>. Тем самым мы избавимся от религиозно-этической стороны вопроса, однако для Локка именно этот момент является необходимым для определения социальной и политической природы идентичности, и поскольку единичный субъект сознательно включает себя в мир других, мы должны найти способ оценить личность в ее поступках как актах *утверждения себя в качестве лица*, в качестве значимой для других позиции в бытии. На примере страдающих DID мы видим, как в одном человеке различные психические непрерывности могут выступать основой разных идентичностей, обнаруживая неспособность собрать коллективную идентичность «alters» в единство; но еще поразительнее то, что мы обнаруживаем неуклонную *волю к созданию идентичностей*, особых лиц, распределяющих между собой бремя существования, тяжесть изначально забытого, разрывающего простую фактичность присутствия. Как показывает Хакинг, вопрос отнюдь не в отказе от забытого (хотя это позволило бы снять проблему тождества в пользу той или иной приемлемой формы непрерывности); наоборот, мы имеем дело с настоящим влечением к забытому как источнику идентичностей, опровергающим простую каузальность памяти ради *разных возможностей быть собой*, разных способов свидетельствовать от первого лица.

<sup>749</sup> См.: Часть 2, глава VII «Внутренняя каузальность».

<sup>750</sup> Парфит Д. «Что мы думаем о том, кто мы такие». Пер. И. Ю. Ларионова // Метафизические исследования № 215 (Поиск тела), СПб., 2008. С. 278.



Подобным образом проблему тождества личности ставит Линн Бейкер, делая основной акцент не на психической данности памяти и не на биологических фактах церебральной активности, а на специфической способности человеческих существ выступать от первого лица, определять перспективу первого лица, что значит «пытаться формировать свое будущее в соответствии со своими представлениями о том, кем они хотели бы быть»<sup>751</sup>. Такая перспектива предполагает возможность осознания своих желаний и действий, сохранения в памяти мотивов этих действий и принятия ответственности за них, однако очевидно, что подобное отношение к прошлому и будущему требует существенного изменения в самом настоящем. Мы видели уже на примере рассуждения Локка, что думать о будущем и помнить прошлое в настоящем мы можем лишь в том случае, если превращаем настоящее в будущее воспоминание, в прошлое-для-будущего. Размышляя над фантастической сценкой транспортировки на Марс путем уничтожения тела на Земле и воссоздания его в точке назначения, Парфит резонно заключает, что подобная *полная* рекреация существенно ничем не отличается от простого продолжения существования<sup>752</sup>. И все же так было бы лишь в том случае, если бы мы не переживали само *разрушение как опыт*, то самое *превращение* настоящего в прошлое, которое переносит его в новый момент существования в качестве будущего воспоминания.

Парфитовской фантазии стоит противопоставить другой вымышленный сюжет на тему транспортировки, в котором будущее и прошлое предстают как *абсолютная ставка* в установлении тождества – то *забытое и непрерывно забываемое* в нем, что обуславливает возможность свидетельства с позиции первого лица. Речь идет о фильме «Престиж» (2006 г.), снятому по одноименному роману Кристофера Приста, в котором два иллюзиониста представляют фокус мгновенного перемещения из одного конца сцены в другой, причем тайна фокуса связана с тем, как каждый из них решает проблему идентичности. Персонаж Кристиана Бейла

<sup>751</sup> Цитата по: Чирва Д. В. Указ. соч. С. 26. Свою позицию Бейкер определяет как «конституционализм», оговаривая, что предпосылки для формирования этой теории были заложены работами Сиднея Шумейкера.

<sup>752</sup> Парфит Д. «Что мы думаем о том, кто мы такие» // Метафизические исследования № 215 (Поиск тела), СПб., 2008. С. 259

реализует модель гегелевской игры рефлексии, поскольку в конце фильма мы узнаем, что он не существует в единственном числе, ибо его помощник, с которым он неразлучен, на самом деле является его братом близнецом. Мы находим здесь ситуацию зеркала как инаковости, которая позволяет духу отчуждать себя в ином и снова возвращаться к себе благодаря полному подобию лица и его отражения в другом, в близнеце, предстающим иным воплощением того же едино-множественного духа. Совершенно иная идентичность формируется у персонажа Хью Джекмана. Он приобретает уникальный аппарат способный производить его двойника, и проблема состоит лишь в том, чтобы в нужный момент убрать двойника и представить свое появление как перенесение через расстояние. Но поскольку двойник абсолютно ничем не отличается от оригинала, его устранение уже не возвращает к исходному тождеству, ведь, убивая его, персонаж Джекмана фактически убивает самого себя. Первое убийство совершается тем из двух двойников, у которого под рукой оказывается пистолет, и мы можем полагать, что убивает именно иллюзионист, с которого аппарат снимает копию, но это убийственное сохранение собственной исключительности полностью переворачивает традиционную, то есть локковскую, концепцию тождества, поскольку в ней тождество лица определяется как единство памяти о прошлом, которое конституируется в акте воспоминания в настоящем. Двойник, который появляется из аппарата, этот тот же герой, но принадлежащий новому настоящему, тогда как его прототип, очевидно, принадлежит прошлому, безумным решением и мстительной волей которого он собственно и вооружен. Таким образом, он и есть свое прошлое, маниакально убивающее каждое новое настоящее. Это – идентичность, которая не распадается и не порождает частичных отражений, но при этом бесконечно сжимается в себе, исключая возможность встречи со своим другим.

Свертывание тождества вокруг маниакальной воли прошлого к мщению, безусловно, отличается от редукции самой проблемы тождества личности как это имеет место у Парфита, однако общим для них является то, что они не признают значимость события, которое происходит в переходе от одного момента времени

к другому, пусть по пути этого движения и не происходит никаких видимых изменений. Нам хорошо знаком такой опыт как переживание времени без видимых событий, и единственной реальностью этого опыта является проживание самого протекания времени, утраты и возобновления, чистого безразличия потока, который оказывается забыт уже в момент настоящего, потому что не удерживается ни в какой форме ретенции, не предполагает для себя никакой иной формы, кроме забвения и воспоминания о забытом, которое и составляет единственную меру его несоизмеримости. Это забытое и есть то, что не позволяет тождеству сжиматься до мертвого оскала прошлого, оставаясь в нем не сводимой к определенной форме *единичностью присутствия*, возможностью свидетельствовать о забытом в себе как праве личной позиции.

### 3.5.5. Невозможное свидетельство

Политика памяти направлена на то, чтобы подчинить личную позицию предустановленному обществом порядку идентичности, но забота о поддержании этого порядка не исчерпывается формальным сохранением единства социума и коннекции всех его членов; как полагает Жиль Делез, исполнение власти определяется рассеянным в обществе и пронизывающим его *желанием власти*<sup>753</sup>, и, очевидно, что именно мера безмерного, лежащая в основе личного тождества, сокровенное и забытое индивидов, и есть *желанное* власти, возможность для самой власти реализоваться в бытии безмерного. Исследование культурной памяти Ассмана показывает, как заботятся малые культуры (евреи, шотландцы, ирландцы и др.) о сохранении собственной идентичности, и не потому что этим обществам угрожает хаос небытия; их имя уже есть обретенная мера присутствия в хаосе истории, но именно потому, что это мера представляет собой бесценное сокровище, ее оберегают от власти больших культур, желающих растворить в себе иные идентичности, присвоить их себе для усиления собственной власти.

<sup>753</sup> «Существуют инвестиции желания, создающие образ власти и повсюду его распространяющие, благодаря которым власть располагается как на уровне шпика, так и на уровне премьер-министра». Цитата по: Фуко Мишель. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М.: Праксис, 2002. С. 77.

Забывшее желанно, потому что оно и есть абсолютный предел желания, Желание безмерного в смысле Левинаса; это область изначальной аффектации, в которой страдание и наслаждение еще не выделены как отдельные аффекты, и именно поэтому образуют неразделимое сплетение желания и желанного, счастья и муки, спасения и гибели.

Именно эта пре-аффективная основа всякого аффекта, изначальное забывание стихии желания, по мысли Жана-Франсуа Лиотара, определяет идентичность особой культурной группы, особого мотива европейской истории, связанной с именем *евреев*. В эссе «Хайдеггер и евреи» Лиотар противопоставляет хайдеггеровской заботе о бытии, символ Закона как долга и обетования, превосходящего бытие и являющего себя лишь в припоминании изначального забывающего, в припоминании самого забвения забывающего, в неуклонной заботе о сохранении за-памятного как несоизмеримого бытию<sup>754</sup>. Это «забытое до памяти» Лиотар сопоставляет с фрейдовским понятием первичного вытеснения, *Nachtraglichkeit*, которое подразумевает:

двойной и в своей основе асимметричный толчок... Двойной толчок предполагает первый толчок, первое возбуждение, который потрясает аппарат настолько "слишком", что уже не регистрируется... Я воображаю шоковый эффект, бессознательный аффект как облако частиц энергии, которые не подчиняются закону серийности, которые не организуются в осмысляемые в образах или словах совокупности, которые не испытывают никакого притяжения... Первый толчок бьет, таким образом, по аппарату без заметного внутреннего эффекта, его аффективно не затрагивая. Шок без аффекта. При втором толчке имеет место аффект без шока: я покупаю в магазине белье, меня обуревают тревога, я спасаюсь бегством, однако ничего не произошло. Рассеянная в аффективное облако энергия сосредоточивается, организуется, влечет за собой действие, вызывает бегство без "реального" мотива<sup>755</sup>.

Забывшее присутствует не во времени и не вне его, но как время вне последовательности «до» и «после», «время без диахронии... время бессознательного аффекта, с точки зрения принятого решения оно кажется

<sup>754</sup> Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и "евреи". СПб.: Аксиома, 2001. С. 13.

<sup>755</sup> Там же. С. 30-31.

чрезмерным, бесформенным, беспорядочным, поразительным»<sup>756</sup>. Это беспокойство чрезмерного времени, ожидание невозможного, верность бесконечному долгу выделяет евреев, по мысли Лиотара, в особую категорию не только в культурной и экономической, но также и в психической истории Европы, превращая гонения на них в болезненную реакцию вторичного вытеснения, тщетно пытающегося заглушить в себе тревогу *Nachtraglichkeit* как голос абсолютного.

Сознание вины и долга как форма культурной памяти знакома различным народам. Ассман указывает на его значимость не только для евреев, но также для хеттов. Существенно то, что мысль о некоем проступке, вине, нарушении договора и уклонении от долга является попыткой понять причины болезни, мора, чумы; иными словами, первичным является именно сама болезнь, невыносимая длительность боли и страдания, которая осознается как мера безмерного, как свидетельство совершенного преступления, впусившего в мир хаос и беззаконие смерти<sup>757</sup>. Нам не хватает понимания боли, пока мы пытаемся мыслить ее как некий предел, препятствие, однако в культуре, как пишет Гульнара Хайдарова, боль осмысливается не только как *состояние* или *реакция*, значимые сами по себе, но и как *медиум*, «то, что передает, передавая и сообщая в том числе и о себе; транслируя, транслирует себя; в послании, переданном с помощью медиа, заложено сообщение и о самом медиуме, прежде всего о культурном контексте. Боль является посланием, но нераздельным с конкретным его содержанием»<sup>758</sup>. Эта самореферентность боли как медиума и есть мера восприятия безмерного, мера самой себя, которая предстает «бессознательным аффектом», обращающим память к бесконечному долгу, ибо память может вспоминать нечто пережитое и незапамятное лишь потому, что не устает свидетельствовать о непереживаемом, об изначально забытом.

---

<sup>756</sup> Там же. С. 33.

<sup>757</sup> Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. С. 262, 274.

<sup>758</sup> Хайдарова Г. Р. Феномен боли в культуре: Дис. ... доктора филос. наук. СПб., 2013. С. 35.

Вопрос о свидетельстве как мученичестве, связывающим с тем, кто уже не может свидетельствовать, потому что его смерть прочертила границу не-сообщаемого, поставлен в центр книги Джорджо Агамбена «Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель». Агамбен указывает на то, что по-гречески свидетель именуется *martis*, что значит также мученик. Отцы Церкви называли мученичеством, *martirum*, казни первых христиан, которые смертью свидетельствовали о своей вере, в этом смысле жертвы нацистских концлагерей не были мучениками, однако есть нечто, что существенным образом сближает свидетелей веры и свидетелей бесчеловечных преступлений. Прежде всего, это память, поскольку греческое имя свидетеля происходит от глагола со значением «вспоминать», а «призвание выжившего – помнить, он не может не вспоминать»<sup>759</sup>. Не менее важно и то, что после жертвы Христа, очистившей грехи мира, единственный смысл доктрины мученичества – «ответить на вопрос о бессмысленности смерти, о бойне, которая не могла не казаться абсурдной»<sup>760</sup>. Как и свидетель бессмысленного истребления заключенных, мученик веры пытается своей смертью найти меру несоизмеримого, возможность невозможного присутствия в бесчеловечном.

Но здесь же проходит и важнейшее различие, которое во многом определяет саму суть свидетельства. В отличие от христианских мучеников свидетели нацистских преступлений – это выжившие, те немногие, «кто благодаря привилегированному положению, умению приспособливаться или везению не достиг дна. Потому что те, кто достиг, кто посмотрел в глаза Горгоне, уже не вернулись, чтобы рассказать, или вернулись немymi, но это они, «мусульмане», доходяги, канувшие – подлинные свидетели, чьи показания должны стать главными»<sup>761</sup>. Подлинный свидетель здесь – это тот, чья смерть стала мерой утраты, невыносимой *утраты в себе*, которая исключает возможность

<sup>759</sup> Агамбен Джорджо. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Издательство «Европа», 2012. С. 26.

<sup>760</sup> С. 27.

<sup>761</sup> Леви, Примо. Канувшие и спасенные. М.: Новое издательство, 2010. С. 69. Цитата по: Агамбен Джорджо. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Издательство «Европа», 2012. С. 34.

действительного свидетельства, но может стать мерой продолжения бытия для другого, долгом свидетельства для того, кому посчастливилось выжить<sup>762</sup>.

Свидетельство мученичества, как и свидетельство о чужой смерти, – это невозможное свидетельство, свидетельство о невозможности свидетельствовать:

Язык свидетельства является языком, который больше не означает, но который в своем не-означивании, углубляется в без-язычие вплоть до того, чтобы вобрать другое не-значение, присущее полноценному свидетелю, который по определению свидетельствовать не может. Следовательно, чтобы свидетельствовать, недостаточно довести язык до его не-значения, нонсенса вплоть до чистой неразрешимости букв... нужно, чтобы этот звук, лишенный смысла, был в свою очередь, голосом чего-то или кого-то, кто по совершенно другим причинам не может свидетельствовать. То есть невозможность свидетельствовать, та «лакуна», которая является человеческим языком, должна углубиться в себя саму, чтобы уступить место другой невозможности свидетельствовать – невозможности того, у чего нет языка<sup>763</sup>.

«Мусульмане», о которых сообщают выжившие, – живые мертвецы, утратившие последнюю опору внутренней свободы и сопротивления – «свободу выбирать свое собственное отношение к происходящему», они не лишены памяти в буквальном смысле, но их существование представляет собой растрченную меру присутствия, выброшенность в голую несоизмеримость происходящего, в невозможность оставаться в этом мире кем-то, сохранять лицо перед ликом Горгоны. Их существование представляет не беспмятство и не отсутствие сознания, а неотвратимое забвение памяти в ней самой, сжатие сознания до голого остатка, последней черты, о которой могут свидетельствовать только другие, кто еще находит меру отличия себя как место продолжения чужого голоса, доживание чужой жизни, развеянной в нечеловеческом. Эта мера отличия не принадлежит ни свидетелю, ни исчезающему за гранью выживания другому, она представляет последнюю возможность сопротивления неразличимому, место

---

<sup>762</sup> Отношение записывающего свидетеля и подлинного свидетеля, проживающего увиденное в способе собственного присутствия, анализирует в ином контексте Валерий Савчук (на примере миниатюры из Евангелия Хитрово «Иоанн диктует Прохору» (90-е годы XIV века)): «находясь в экстазе, невозможно описывать его, так же как невозможно кричать и одновременно *записывать* боль, от которой кричишь, не дистанцируя себя временем и состоянием, не обращая их в память». Савчук В. В. *Кровь и культура*. – СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 1995. С. 122.

<sup>763</sup> Агамбен Джорджо. Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. С. 40-41.

несовпадения с самим собой, которое разрывает сопряжение жизни и языка, и только поэтому и может быть местом свидетельства:

*Место свидетельства – это не-место сопряжения.* В не-месте Голоса находится не записанное, а свидетель. Именно потому, что связь (или скорее ее отсутствие) между живым существом и говорящим имеет форму стыда, бытия, во взаимной власти неприемлемого, *ethos* этого раскола может быть только свидетельством – то есть чем-то, что нельзя отнести к субъекту, но что, тем не менее, является единственным местопребыванием, единственной возможной плотностью субъекта<sup>764</sup>.

В отличие от архива в смысле Фуко, который внутри языка устанавливает сеть отношений сказанного и не-сказанного, свидетельство всегда остается у внешней границы языка, между возможностью и невозможностью сказать, между существованием в языке и непроговариваемым бытием, где только и возможно появление субъекта речи, рожденного из ничто свидетельства себя<sup>765</sup>.

Свидетельство не противопоставляет человека нечеловеческому, смысла бессмыслице, ибо удерживает различие, которое есть проявление нечеловеческого в человеке, и вместе с тем единственное в своем роде признание возможности для человека быть собой в другом, оставаться человеком в безмерном, как будто мера его присутствия есть нечто абсолютное в себе. Парадокс свидетельства в том и заключается, что выживший говорит об ушедшем, поскольку предан безмерности этой потери, и только так через него говорит тот, чья человечность была разрушена, и это значит, «что полностью разрушить человеческое невозможно, всегда что-то остается. Этот остаток и есть свидетель»<sup>766</sup>.

В лагере жизнь и смерть утрачивают собственную значимость, представляя жизнью и смертью за другого, любого другого, кто мог бы оказаться на этом месте. Агамбен приводит рассказа Робера Антельма о том, как на этапе из Бухненвальда в Дахау эсэсовцы, преследуемые союзными войсками, расстреливали тех заключенных, кто из-за слабости мог задержать движение колонны, при этом их выбор не всегда следовал понятному критерию. Однажды

---

<sup>764</sup> Там же. С. 139.

<sup>765</sup> Там же. С. 153.

<sup>766</sup> Там же. С. 143.



из строя был выведен молодой итальянец, который от смущения покраснел и не знал, куда девать себя. Он не спрашивал, почему выбрали именно его, румянец стыда больше говорил не о страхе, а о растерянности и неудобстве из-за того, что он оказался отмечен, что умирать выбрали его, а не другого<sup>767</sup>. Этот стыд неуместности своей жизни и смерти – то, что невозможно забыть, потому что он делает свидетеля другим себе, заставляя каждый раз заново проживать чужое смущение и чужую жизнь, и лишь в этом повторении находить возможность и право своего бытия после смерти другого. Эта непрерывно забываемая и незабвенная смерть никогда не уходит в прошлое, и отступает лишь для того, чтобы затем рассеять новое настоящее как сон, который не может спасти от реальности потери. Снова и снова возвращается

бытие по ту сторону принятия и отказа, вечного прошлого и вечного настоящего – это вечно повторяющееся событие, которое именно поэтому абсолютно и вечно неприемлемо. По ту сторону добра и зла находится не невинность становления, а стыд – не только без вины, но и без времени<sup>768</sup>.

Свидетель вспоминает то, что превосходит его память и память вообще, он вспоминает потому что связан с ушедшим другим единственной в своем роде темпоральностью бытия, которая лишь в этой связи с другим и может быть воспринята как превосходящая саму память, как нечеловеческая. Агамбен называет время свидетельства *остатком*, временем без завершения и цели, без основания, чистой границей различения субъекта и его рассеивания, де-субъективации. Но только это время и является по-настоящему историческим, потому что совершается целиком здесь, в промежутке любой последовательности как необратимость пришествия, невыносимая и неотвратимая мера безмерного: «Мессианское Царство не является ни будущим (тысячелетие), ни прошлым (Золотой век): оно – *оставшееся время*»<sup>769</sup>. В этом оставшемся времени нет места мести, но нет и места прощению. Стыд неуместности раньше вины преступления, это значит, что здесь не происходит забвения вины, поскольку речь идет о

---

<sup>767</sup> Там же. С. 110.

<sup>768</sup> Там же. С. 109.

<sup>769</sup> Там же. С. 168.

времени, в котором вина отделена от субъекта, и сам субъект еще только возникает как мера себя, не имея вины в прошлом, однако вина тем самым не избыта, она все еще пред-стоит как испытание безмерным, как рождение в память, которое превращает свидетеля в выжившего, и уже поэтому – в свидетеля не только своего стыда, но и своей вины.

Вопрос о прощении в связи с памятью и забвением поднимает Поль Рикер в работе «Память, история, забвение». Он видит в практиках амнистии принуждение к забвению, считая саму эту практику недостаточной для действительного прощения в отличие от опыта долгой скорби, позволяющей примириться с травмой прошлого<sup>770</sup>. В конечном итоге, единственный путь к прощению и забвению вины видится в «возможности отделить исполнителя от его действия. Такое отделение говорило бы о включенности в поле горизонтального несоответствия между потенцией и актом вертикального несоответствия между высотой, на которой вершится прощение, и пропастью, где пребывает виновность. Виновный, способный начать все с начала, — таковым был бы образ этого отделения, которое руководит всеми другими отделениями»<sup>771</sup>. Прошлое необратимо, и сам Рикер подчеркивает, что произошедшее событие – это «предмет допредикативной и даже донарративной веры», совершенные преступления оставляют не только свой «травматический след в сердцах людей и на их плоти», но еще и протест, который питает собой свидетельство, и «относится к области веры: его можно оспорить, но нельзя опровергнуть»<sup>772</sup>. Все это превращает действительное прощение и забвение вины в почти невозможное предприятие, не осуществимое в том времени, в котором свидетельство уже превратилось в нарратив совершившегося преступления, в историю чужой вины, ставшей основой новой исторической идентичности. Но именно поэтому примеры амнистии, которые кажутся Рикеру столь неубедительными, достойны большего внимания. Акты амнистии, связанные с запретами на упоминание прошлых

<sup>770</sup> Рикер Поль. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. С. 626 и дальше.

<sup>771</sup> Там же. С. 684.

<sup>772</sup> Там же. С. 689.

преступлений (например, упоминаемый Аристотелем в «Афинской конституции», указ, изданный в Афинах в 403 г. до н.э., после победы демократии над олигархией Тридцати), – это акты отделения прошлого от настоящего, и само по себе подобное законодательное отношение к прошлому возможно лишь потому, что первичным считается отношение прошлого и настоящего к богам, а не к людям. Иными словами, речь идет о другом времени преступления, о преступлении против божественного, в случае которого прощение и осуждение – дело богов, а не людей. Проблема прощения в смысле Рикера – это ситуация отличная от прежних амнистий, поскольку происшедшее больше не судится богами. Прощение теперь напрямую связано с неспособностью забыть, и если мы все же ищем этого забвения и прощения других и самих себя, то не можем его искать не в чем ином, как в безмерном самого преступления, в том, что забыто им, в ином времени, в котором субъекту только предстоит вина как испытание несоизмеримостью бытия, как свидетельство о нечеловеческом в своем бытии.

### Итоги Главы Третьей

В этой части были проанализированы различные трактовки памяти в современной философии. Прежде всего, было показано, какие новые значения приобретают элементы гегелевской психологии в экзистенциальной философии Кьеркегора. Воспоминание и память долга составляют основу идентичности субъекта на эстетической и этической ступенях экзистенциальной диалектики, при этом Кьеркегор видит в воспоминании не только сохранение прошлого, но и определяющее его *сознание утраты*, возмещение которой возможно лишь благодаря вере в повторение и *требованию повторения*. Такое требование представляет собой принципиально новую форму памяти, сравниваемую Кьеркегором со *свидетельством* веры Иова и Авраама, в которой экзистенция парадоксальным образом обретает соразмерность истине абсолютного бытия. Этическую и антропологическую природу памяти выделяет и Ницше, который мыслит память как специфически человеческое свершение, шаг преодоления животной природы человека на пути воли к власти, именно этот шаг производит суверенного субъекта морали, ответственного за свои поступки. В основе этой суверенности, согласно Ницше, лежит не только верность долгу, но и способность принимать страдание, получать удовольствие от страдания, превращая, тем самым, моральный долг в принцип автономного желания, которое предстает *желанием помнить*.

Идея жизни как воли к власти позволяет Ницше увидеть в настоящем мгновенный эффект в едином процессе становления и таким образом создать предпосылки идеи длительности как философии процесса. Развитие эта идея получает в философии Бергсона, в которой настоящее целиком определяется как эффект сжатия прошлого и собирания длительности в жизненном порыве, обращенном к открытому будущему. Анализ Бергсона позволяет увидеть работу памяти в самом элементарном восприятии, поскольку уже в нем происходит отсрочка и выбор реакции на внешнее раздражение, рождение аффективности как длительности и протосознания. Отсроченные реакции образуют область реального, но не-действенного, *виртуального*, в котором *прошлое присутствует*

как необходимый фон сознания и действия настоящего. Чистое представление прошлого обуславливает творение новых форм жизни, и служит свидетельством жизненного порыва как абсолютного становления бытия.

Иначе понимает место памяти в сознания Гуссерль, признавая в ней не основу, а, наоборот, *модификацию интенционального акта сознания*. Поскольку отправным для Гуссерля является опыт настоящего, память представлена как *сознание утраты* Теперь и удержание в ретенции сознания предшествующего момента Теперь. Таким образом, память восполняет сознание в точках разрыва, являясь важным моментом конституирования *единства сознания в целом*. Помимо первичной памяти, Гуссерль анализирует работу репродукции как *сознания сознания*, а точнее, как артикуляцию сознания, осуществляемую благодаря образу и возвращению к любому моменту прошлого в воспоминании. Работа памяти отслеживается Гуссерлем и на уровне первичной аффективности сознания, и здесь находится определенное соответствие как первичной, так и вторичной памяти. Наконец, уровень пассивных синтезов сознания также определяется отношением к прошлому опыту, и потому в каждом проявлении хабитуальности сознания стоит видеть определенное осуществление памяти.

Мы показали, что в современной философии на первый план выходит понимание памяти как свидетельства превосходящей субъекта полноты бытия или, наоборот, свидетельства разрыва, или ничто, задающего структуру темпорального опыта. Вот почему на первый план выходит не анализ репрезентации прошлого в образе и не суждения памяти, а *воспоминание*, в котором выявляется собственная *значимость прошлого* как предшествующего бытия, ускользающего от схватывания. Исследование выявило роль телесного опыта, в котором прошлое впервые определяется как *завершенность*, осуществление *тела как целого*. Акт воспоминания является, в первую очередь, свидетельством этой завершенности, которая входит в непосредственный опыт также как опыт места, пространственной ориентации. Было показано, что представление прошлого структурируется как *тройственное повторение*, в котором мы различаем фигуры *метонимии* и *метафоры*, а также фигуру *эллипса*,

разрыва, которая действует как *напоминающий знак* и пробуждает воспоминание как истолкование знака. Как следует из фрейдовского анализа покрывающих воспоминаний, память не просто воспроизводит прошлый момент, она всегда включает в это воспроизведение *интерпретацию самого прошлого как иного времени*, а потому и иного знания субъектом самого себя.

В современной философии можно выделить еще одну форму памяти, в которой к тому же наиболее полно раскрывается природа свидетельства памяти о превосходящей субъекта реальности как принципиально несоизмеримой с ним. Речь идет о памяти существенно неприпоминаемого, забытого, то есть того, что устанавливает *предел самой памяти*. Именно так мыслится отношение к простоте бытия у Хайдеггера или отношение к абсолютному Другому у Левинаса. Подобное *признание забытого* само по себе становится *основой* сознания конечности субъекта, как его внутренней (личной), так и внешней (социальной и культурной) *идентичности*. Более того, забытое выявляет себе как не-человеческое, и потому свидетельство забытого ставит вопрос о границах и природе человеческого.

## **ЗАКЛЮЧЕНИЕ**

*Как возможен философский анализ памяти?* Таким был главный вопрос предпринятого исследования; нам удалось показать, что память отнюдь не служит исходным пунктом рассуждений, простой данностью мысли или очевидностью опыта, и призывается философами лишь перед лицом неразрешимых апорий и парадоксов, возникающих в самом языке философии. Собственно, анализ памяти, различных ее форм и действий, модальностей и эффектов, есть не что иное, как способ признания парадоксальности самой мысли, определяющей себя на границе со своим иным, сопутствующим ей, но существенно ей несоизмеримым. Мыслить то, что есть, значит признавать также внутреннюю несоизмеримость бытия мысли, признавать *нечто*, что остается забытым при любом развертывании и прояснении мысли, чье присутствие не исчезает, но уклоняется, вступает в саму мысль, оставаясь в стороне, подобно тому, как прошедшее, совершённое, присутствует в памяти, и при этом никогда не подчиняется простой требовательности настоящего, не наличествует под рукой, но возникает из самого себя, приходит *из прошлого*, всплывает в памяти как свидетельство *иного времени*, иной возможности существования.

Позиция мыслящего может быть как мерой того, что соотнесено с ней, так и мерой несоизмеримого, того, что ускользает от определения на общем с ней основании. Вот почему мы всегда возвращаемся к парадоксу несоизмеримости, и либо отправляемся на поиск новых определений, либо соглашаемся признать принципиальную конечность любого определения и неизбежность порождаемых им парадоксов. Как мы увидели, есть и еще один путь, который не исключает первые два, но может предоставить свое собственное решение проблемы. Обращение к памяти позволяет узаконить парадокс признанием того, что достоверность любой позиции держится на изначальном отношении к

несоизмеримому, более того, лишь этим избытком обусловлено отношение мысли к самой себе, знание самой себя, позволяющее сохранять эту позицию перед лицом своего иного. Обращение к памяти так или иначе связано с неудовлетворенностью настоящим, и все же память не является опровержением настоящего и реставрацией прошлого, она всего лишь восполняет настоящее тем, что и так неотлучно присутствует здесь и сейчас, в непрерывном протекании настоящего, в его становлении-прошлым. Мыслить память — значит принимать это становление как действительность самой мысли, поскольку ее опорой служит то, что не принадлежит ей, не соразмерно ей, и все же образует вместе с ней общую границу настоящего, место встречи в принципе несоизмеримых позиций.

Что же заставляет нас ставить общий вопрос о месте памяти в философии, или, более широко, о философии памяти? В известной мере философия сегодня утратила понимание собственной действительности, как если бы ее назначение исчерпывалось комментарием к истории философии или обсуждением того, что целиком свершается *вне* ее, и потому уже совершилось, не мыслится, а припоминается, будь то структуры повседневности, достижения науки, изменения в обществе, технике и коммуникации. Но именно это ощущение утраты ведет к необходимости припоминания, к вопросу о том, что все еще побуждает нас к исследованию, поиску забытого, что наделяет значимостью реальное, делая действительной саму мысль. И если философия есть стремление к знанию, воля к исследованию, стоит подумать о том, как удержаться в этой свободе поиска, не растратив понимания самих себя. Возможно, философия в современном мире есть его память, шанс возвращения к себе, и в таком случае философия памяти становится вопросом о месте философии, о самой возможности мышления перед лицом парадокса, немислимой чрезмерности бытия.

Предметный порядок скрепляется множеством нитей взаимных соответствий и соразмерностей, непрерывностью отражений одного в другом, возможностью распределения своего присутствия, узнавания себя, вспоминания знакомых мест и ориентации в новых. Но видение мира питается не только этим порядком, но также ощущением свободы видения, широты взгляда, требующего разрежённости



существования, где головокружение нечеловеческой размерности могло бы стать восторгом нового рождения. Это – опыт пространства, в котором невозможно наше присутствие, хотя оно уже сбылось в нем в самой возможности обращенного к нему взгляда, в возвышенном проживании свободного простора бытия. Философия отчасти и есть подобное головокружение, и потому вопрос о возможности мышления (как) памяти не стоит считать простым заключением к основанию или трансцендентальному условию, в котором предопределялось бы значения *прошлого*, его *сохранения* и *воспроизведения*, *присутствия* в настоящем в качестве опоры для *нового*. Речь, прямо напротив, идет об отсутствии основания, а потому и о головокружении, связанном с вглядыванием по ту сторону настоящего, в прошлое или будущее, в разряженный простор существования. Вот почему *прошлое* – это, как правило, пространство *новых значений*, которые появляются в языке, чтоб *сохранить* за настоящим его право присутствия в бытии, право устройства предметного порядка и вместе с тем свободы вглядывания в непредметное, несоизмеримое.

Едва ли что-то сравнится по силе с нашей верой в то, что ближайший миг сохранит порядок предыдущего; и это вопрос не только общего мироустройства, но и безусловного доверия к нашей памяти. Новое и прошлое не должны ставить под сомнение этот порядок, чтобы не обрушить *ощущение реальности*, ощущение своего времени, обжитого и знакомого пространства. И, однако, чтобы не утратить *остроту* этого ощущения, мы должны непрерывно утрачивать его и обретать снова, полагаясь на память как на магическую способность воскрешения мира, со шлейфом его прошлого из отброшенных или упущенных мгновений изменения реальности, нереализованных возможностей иного времени и пространства. Предполагается, что мы отсеиваем незначительное и случайное, удерживая повторяющееся, забываем первое и храним в памяти второе, однако то, что отталкивало своей случайностью, что казалось чуждым и незначительным часто не забывается, а отступает в фон, становится условием явления того, что принимается обжитым и своим. И выявление здесь совершается как встреча и признание нашего присутствия в реальном, но происходит оно потому, что в

реальном хранится внутренний простор потери и нового рождения, новой меры присутствия. Память и есть такая мера, и доверие к ней определяется вовсе не точностью воспоминаний и свидетельств, но сохранением прошлого для настоящего как внутреннего простора существования, избытка, в котором настоящее обретает собственную реальность.

Нет нужды в сохранении завершенного, прошедшего, если существует лишь то, что происходит, сбывается. Поэтому понимание памяти как сохранения следов прошлого бессмысленно, если прошлое не стало местом осуществления самого реального. Мы вспоминаем единичное и, однако, вспоминаем его обобщенно, чаще не само по себе, а как пример и условие различения и восприятия нового. И в этом нет противоречия, поскольку лишь уникальное и способно открываться множеством своих граней, никогда не замыкаясь в себе, пред-оставляя свое присутствие как место для встречи, для определения в себе своего другого. То, что *сохраняется* как память, и есть это место, пред-оставленное уникальностью встречи, тождество, осуществляемое всегда в другом, в различиях, исполняющих его до избытка узнавания и припоминания. И если мышление разделяет тождество и различие в системе знаков, то, как мы видели, оно же сохраняет за собой право возвращения к этому исходному разделению, припоминания его в форме парадокса, неизбежность которого обращает нас к предшествующей всякой мысли встрече абсолютно различного, мере присутствия в другом как единственной в своем роде встречи с несоизмеримым.

### *Литература*

1. *Августин А.* Исповедь. Пер. с лат. М. Е. Сергеевко. Вступит. статья А. А. Столярова. М.: «Ренессанс», СП ИВО – Сид, 1991. – 488с. (Памятники религиозной мысли)
2. *Августин Блаженный.* Антипелагианские сочинения позднего периода. М.: АСТ-ТРАСТ, 2008. – 480 с.
3. *Августин Блаженный.* Творения (том первый). Об истинной религии. СПб.: Алетейя, Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. – 742 с.
4. *Августин Блаженный (Аврелий).* О Троице. Научное издание. Ч. 1. Москва: Образ, 2005. – 256 с.
5. *Августин Блаженный (Аврелий).* О Троице. Научное издание. Ч. 2. Москва: Образ, 2005. – 256 с.
6. *Аверинцев С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: «Coda», 1997. – 343 с.
7. *Агамбен Джорджо.* Номо sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М.: Издательство «Европа», 2012. – 192 с.
8. *Адо Пьер.* Духовные упражнения и античная философия. М.; СПб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с.
9. *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991.
10. Английские материалисты XVIII в. Собрание сочинений в 3 томах. Том 2. – М.: Мысль, 1967. – 405 с.
11. *Анкерсмит Ф.Р.* Возвышенный исторический опыт. – М.: Издательство «Европа», 2007. – 608 с.
12. *Анкерсмит Ф. Р.* История и тропология: взлет и падение метафоры./ пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Катаева - М.: Прогресс-Традиция, 2003. - 496 с.
13. *Апыхтин А.В.* История настоящего. СПб.: Издательство РХГА, 2013. – 222 с.

14. *Аристотель*. О памяти и припоминании (перевод и примечания С.В. Месяц). Вопросы философии, 2004, № 7, с. 158-169.
15. *Аристотель*. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти/ Пер. на рус. Е. В. Алымовой. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. – 183 с.
16. *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т.1. Ред. В.Ф. Асмус. М.: «Мысль», 1975. – 550 с.
17. *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 4. Ред. А.И. Доватура. М.: Мысль, 1983. – 830 с.
18. *Ассман Ян*. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. – 363 с.
19. *Батай Ж*. Внутренний опыт.- СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997.- 336 с.  
(Критическая библиотека)
20. *Барт Ролан*. camera lucida. Комментарий к фотографии. Перевод с французского, послесловие и комментарии Михаила Рыклина. М.: “Ad Marginem”, 1997. – 223 с.
21. *Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности. В кн.: *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
22. *Башляр Г*. Грезы о воздухе. Опыт воображения движения. М.: Издательство гуманитарной литературы. 1999.
23. *Бельтинг Х*. Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 752 с.
24. *Бенвенист Э*. Общая лингвистика. М.: Издательство «Прогресс».
25. *Бенн, Стивен*. Одежды Клио. М.: "Канон+", РООИ "Реабилитация", 2011.
26. *Бергсон А*. Собр. соч. в четырех т. Т. 1. М.: «Московский Клуб», 1992. – 336 с.
27. *Бергсон А*. Творческая эволюция. Жуковский; М.: Кучково поле, 2006. – 384 с.
28. *Библер В.С*. Мышление как творчество.- М.: Политиздат, 1976.- 399 с.

29. *Болак, Жан.* Пам'ять// Европейський словник філософій. Лексикон неперекладностей. Том перший. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. С. 351 – 361.
30. *Бурдье П.* Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. – 562 с.
31. *Витгенштейн Л.* Философские работы. Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. Ч. I. М.: Гнозис, 1994. – 612 с.
32. *Веккер Л. М.* Психические процессы. Т.2. Мышление и интеллект. Л., 1976.
33. *Видаль-Наке, П.* Атлантида: краткая история платоновского мифа. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 208 с.
34. *Волошинов В.Н. (Бахтин М.М.).* Марксизм и философия языка: Основные проблемы социологического метода в науке о языке. М., “Лабиринт”, 1993.
35. *Вольф М. Н.* «Менон» и парадокс поиска: интерпретация метода познания. Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Том 36. Вып. 3. СПб.: Изд-во РХГА, 2013. С. 53 – 60.
37. *Вормс Фредерик.* Как Бергсон вводит проблему жизни во французскую философию XX века//Логос #3 (71), 2009. С. 45 – 59.
38. *Выготский Лев Семенович.* Мышление и речь. Изд. 5, испр. М.: Издательство 'Лабиринт', 1999. – 352 с.
39. *Выготский Л.С., Лурия А.Р.* Этюды по истории поведения: Обезьяна. Примитив. Ребенок. М.: Педагогика-Пресс, 1993. – 224 с.
40. *Выготский Л.С.* Собрание сочинений: В 6-ти т. Т.4. Детская психология. – М.: Педагогика, 1984. – 432 с.
41. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. – 367 с.
42. *Гадамер, Г.-Г.* Истина и метод / Пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988. – 704 с
43. *Гайденко Пиама.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. – 456 с.
44. *Гаспаров Б. М.* Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. М.: “Новое литературное обозрение”, 1996. – 352 с.
45. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3-х т. Т. 2. М., «Мысль», 1971. – 248 с.

46. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М.: «Мысль», 1975. – 695 с.
47. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: «Мысль», 1977. – 471 с.
48. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. – М.: Академический Проект, 2008. – 767 с.
49. *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988. – 464 с.
50. *Гинзбург К.* Мифы-эмблемы-приметы: Морфология и история. Сборник статей/ Пер. с ит. и посл. С. Л. Козлова. – М.: Новое издательство, 2004. – 348 с.
51. *Гуссерль, Эдмунд.* Картезианские размышления. Пер. с нем. Д. В. Складнева. - СПб.: Наука: Ювента, 1998. – 315 с.
52. *Гуссерль Эд.* Собрание сочинений. Том 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Издательство «Гнозис», 1994. – 192 с.
53. *Гуссерль Эдмунд.* Бернау-манускрипты о сознании-времени (1917/1918) № 14-15 (Перевод и примечания *Г. Чернавина*) //Horizon. Феноменологические исследования. Том 1 (1) 2012. Центр феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2012. С. 96 – 114.
54. *Гуссерль Эдмунд.* Husserliana XXXIII. Бернауские рукописи о сознании времени (1917/1918) № 11 (Перевод и примечания *Г. Чернавина*) //Horizon. Феноменологические исследования. Том 1 (2) 2012. Центр феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2012. С. 169 – 192.
55. *Данто Артур С.* Ницше как философ. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги. 2001г. – 280 с.
56. *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. – 654 с.
57. *Декарт Р.* Сочинения в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994. – 591 с.
58. *Декарт Р.* Человек. М.: «Праксис», 2012. – 128 с.
59. *Делез Жиль.* Кино. М.: “Ad Marginem”, 2012. – 560 с.

60. *Делез Ж.* Логика смысла: Пер.с фр. – *Фуко М.* *Theatrum philosophicum*: Пер. с фр.- М.: «Раритет, Екатеринбург»: «Деловая книга», 1998.
61. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с.
62. *Делез, Жиль.* Складка. Лейбниц и барокко. М.: издательство «Логос», 1997.
63. *Делез Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М. : ПЕР СЭ, 2001.
64. *Делез Ж.* Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
65. *Деррида Ж.* Голос и феномен. СПб.: Издательство «Алетейя», 1999. – 208 с.
66. *Деррида Ж.* Диссеминация. Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 608 с.
67. *Деррида Жак.* О грамматологии. Издательство «Ad Marginem». Москва, 2000. – 512 с.
68. *Деррида Ж.* Письмо и различие. М.: Академический Проект, 2000. – 495 с.
69. *Джемс Уильям.* Психология. М.: «Педагогика», 1991. – 368 с.
70. *Дидро Д.* Сочинения: в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1986. – 592 с.
71. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Перевод М.Л.Гаспарова. М.: Мысль, 1986. – 571 с.
72. *Дэвидсон Д.* Что означают метафоры//Теория метафоры: Сборник. Общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. М.: Прогресс, 1990. С. 172-193.
73. *Жане Пьер.* Психический автоматизм. Экспериментальное исследование низших форм человеческой деятельности. СПб.: Наука, 2009. – 500 с.
74. *Зейгарник Б.В.* Патопсихология. Изд. 2-е, переработанное и дополненное. - М.: Издательство Московского университета, 1986. – 287 с.
75. *Зигмунд Фрейд и психоанализ в России: Фрейд З.* Работы по психоанализу; *Лейбин В.* Фрейд и Россия. М.-Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2000. – 528 с.

76. *Зинченко Т. П.* Память в экспериментальной и когнитивной психологии. СПб.: Питер, 2002. — 320 с.
77. *Исаева Н., Исаев С.* Лестница в небо – виртуальный проект// *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. С. 3 – 18.
78. *Исаков А.Н., Сухачев В.Ю.* Этнос сознания. - СПб.: Изд. С.-Петербургского университета, 1999. - 264 с.
79. *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Том 1. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 2001. – 593 с.
80. *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Том 2. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1997 - 336 с.
81. *Йейтс Фрэнсис.* Искусство памяти. Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга». СПб., 1987. – 480 с.
82. *Кандель Э.* В поисках памяти: Возникновение новой науки о человеческой психике. М.: Астрель: CORPUS, 2012. – 736 с.
83. *Кандинский В.* О духовном в искусстве. М.: Издательство «Архимед», 1992. – 108 с.
84. *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. – 741 с.
85. *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. – 414 с.
86. *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. – 613 с.
87. *Кант И.* Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. – 718 с.
88. *Кассирер Эрнст.* Сила Метафоры// Теория метафоры: Сборник. Общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. М.: Прогресс, 1990. С. 33 – 43.
89. *Керкегор С.* Повторение. М.: «Лабиринт», 1997. – 160 с.
90. *Клацки Р.* Память человека. Структуры и процессы. М., 1978.
91. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб.: «Наука», 2003. – 792 с.
92. *Козырева Анастасия.* «Аффективное пробуждение прошлого»: анализ прекогнитивного измерения воспоминания в феноменологии Эдмунда Гуссерля Horizon. Феноменологические исследования. Том 1 (2) 2012. Центр



феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2012. С. 41 – 63.

93. *Койре А.* Ньютон и Декарт//Очерки истории философской мысли. Москва: Прогресс, 1985.

94. *Копосов Н.* Память строгого режима: История и политика в России. М.: НЛО, 2011. – 320 с.

95. *Коффка К.* Основы психического развития. В кн.: Гештальт-психология. *В.Келер.* Исследования интеллекта человекоподобных обезьян. *К.Коффка.* Основы психического развития. – М.: ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998.

96. *Кьеркегор С.* Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора. ТИД Амфора, 2011. – 823 с.

97. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 680 с.

98. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М.: Республика, 1993. – 383 с.

99. *Лакан Ж.* Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. М.: «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997.

100. *Лакан Ж.* Семинары, Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). М.: ИТДГК «Гнозис», Издательство «Логос», 1998.

101. *Лакан Ж.* Функция и поле речи и языка в психоанализе. М., 1995.

102. *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964)). Перевод А. Черноглазова. М.: «Гнозис», Издательство «Логос». 2004. – 304 с.

103. *Лакан Жак.* ‘Я’ в теории Фрейда и практике психоанализа (1954/1955). Перевод А. Черноглазова. М.: «Гнозис», «Логос», 1999. – 520 с.

104. *Лакофф Джордж.* Женщины, огонь и опасные вещи: Что категории языка говорят нам о мышлении. Книга 1: Разум вне машины. М.: Гнозис, 2011. – 512 с.

105. *Ландгребе Людвиг.* Проблема пассивного конституирования (перевод *Н. Артеменко*) //Horizon. Феноменологические исследования. Том 1 (1) 2012. Центр

феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2012. С. 137 – 157.

106. *Лахманн Ренате*. Память и утрата мира. «Мемориозо» Борхеса — с намеками на «Мнемониста» Лурии// Немецкое философское литературоведение наших дней: Антология. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2001, с. 371-406.

107. *Левинас Э.* Время и Другой. В кн.: *Левинас Э.* Время и Другой. Гуманизм другого человека. Высшая религиозно-философская школа. СПб. 1998.– 265

108. *Левинас Эммануэль.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб: Университетская книга, 2000. – 416 с.

109. *Леви-Стросс Клод.* Мифологии. В 4-х тт. Том 1. Сырое и приготовленное. М.; СПб.: Университетская книга. 1999. – 406 с. – (Книга света)

110. *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. – 384 с.

111. *Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. – 636 с.

112. *Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. – 686 с.

113. *Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х т. Т. 3. М.: Мысль, 1984. – 734 с.

114. *Лейбниц Г.В.* Сочинения в 4-х т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. – 554 с.

115. *Лейнг Рудольф.* Разделенное Я. – К.: государственная библиотека Украины для юношества, 1995.

116. *Леонтьев А.Н.* Развитие памяти. М., 1931.

117. *Линдсей П., Норман Д.* Переработка информации у человека. М., 1974. – 550 с.

118. *Лиотар Ж.-Ф.* Хайдеггер и "евреи" / Пер. с франц., послесл. и прим. В. Е. Лапицкого. СПб.: Аксиома, 2001. – 187 с.

119. *Лурия А.Р.* Маленькая книжка о большой памяти. (Ум мнемониста). М.: «Эйдос», 1994. – 96 с.

120. *Локк, Джон.* Сочинения в трех томах: Т. 1. М.: Мысль, 1985. – 621 с.

121. *Локк, Джон.* Сочинения в трех томах: Т. 2. М.: Мысль, 1985. – 560 с.

122. *Лотман Ю.М.* Избранные статьи в трех томах. Т. 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: Александра, 1992. – 479 с.

123. *Лотман Ю. М.* Семиосфера. С.-Петербург: «Искусство-СПБ», 2000. – 704 с.
124. *Лоуэнталь Д.* Прошлое - чужая страна. СПб.: Владимир Даль, Русский Остров, 2004 г. – 624 с.
125. *Малышкин Е.* Две метафоры памяти. СПб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2011. 246 с.
126. *Мамардашвили М. К.* Картезианские медитации// Философские чтения. С-Пб.: Азбука-классика, 2002.
127. *Маркузе Герберт.* Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994. – 368 с.
128. *Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2005. – 304 с.
129. *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Мн.: Логвинов, 2006. – 400 с.
130. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. Пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. – 603 с.
131. *Месяц С. В.* Аристотель и его трактат «О памяти и припоминании» (Вступительная статья к переводу)//Космос и душа. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 391-406.
132. *Миллер Дж. А.* «Магическое число семь плюс минус два». Психология памяти/ Под ред. Ю.Б.Гиппенрейтер и В.Я.Романова. – М.: ЧеРо,2000. Стр.564-583.
133. *Монтень Мишель.* Опыты. Избранные произведения в 3-х томах. Т. I. – М.: Голос, 1992. – 384 с.
134. *Мосс М.* Общества.Обмен.Личность. Труды по социальной антропологии. М., 1996.
135. *Мотрошилова Н.В.* “Интенциональность в “Логических исследованиях” Э.Гуссерля”// Вопросы философии, 2000, № 4, с. 138-57 с.
136. *Найссер У.* Познание и реальность. смысл и принципы когнитивной психологии. М.: «Прогресс», 1981. – 232 с.
137. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М.: Культурная революция, 2005. – 880 с.

138. *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. – 829 с.
139. *Ницше Ф.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. – 829 с.
140. *Нора Пьер.* Проблематика мест памяти//Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1999. С. 17-50.
141. *Ортега-и-Гассет Х.* Две великие метафоры. // Теория метафоры: Сборник. Общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. М.: Прогресс, 1990. С. 68-80.
142. *Парфит Д.* «Что мы думаем о том, кто мы такие» // Метафизические исследования № 215 (Поиск тела), СПб., 2008, стр. 256-280.
143. *Пиаже Ж.* Речь и мышление ребенка. - М.: И/Педагогика-Пресс, 1994.
144. *Платон.* Собрание сочинений в четырех томах. Том 1. М.: «Мысль», 1994. – 860 с.
145. *Платон.* Собрание сочинений в четырех томах. Том 2. М.: «Мысль», 1993. – 528 с.
146. *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М.: «Мысль», 1994. – 654 с.
147. *Плотин.* Об ощущении и памяти. Пер. Д. В. Бугай. Вопросы философии, 2004, № 7, с. 170-173.
148. *Плотин.* Третья эннеада. Пер. с древнегреч. Т.Г. Сидаша и Д.Ю. Сухова. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004. – 480 с.
149. *Подорога Валерий.* Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX веков; 2-е изд., перераб. и доп. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – 552 с.
150. *Подорога Валерий.* Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: “Ad Marginem”, 1995. – 339 с.
151. *Потебня А.А.* Мысль и язык. В кн.: *Потебня А.А.* Слово и миф. М.: Издательство «Правда», 1989.
152. *Протопопова И.* Сократ и тень (к драматической интерпретации «Софиста»). Платоновский сборник I. Приложение к Вестнику Русской христианской гуманитарной академии (Том 14, 2013). Москва – Санкт-Петербург, РГГУ-РХГА, 2013. С. 367-403.

153. *Пруст М.* В поисках утраченного времени: По направлению к Свану. Перевод с французского Н. М. Любимова. М.: Издательство «Крусс», 1992. – 382 с.
154. *Пуле Жорж.* Бергсон. Тема панорамного видения прошлого и рядоположение//Логос #3 (71), 2009. С. 218-237.
155. *Радеев А. Е.* Ницше и эстетика. Харьков: Изд-во Гуманитарный центр, 2013. – 304 с.
156. *Разинов Ю. А.* Искусство забвения, или Не забыть забыть...//Mixture verborum' 2011: метафизика старого и нового : философский ежегодник / под общ. ред. С. А. Лишаева. Самара : Самар. гуманит. акад., 2011. С. 21-35
157. *Райл, Гилберт.* Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 408 с.
158. *Раушенбах Б.В.* Геометрия картины и зрительное восприятие. - СПб.: Азбука-классика, 2001. – 320 с.
159. *Рейхенбах Г.* Философия пространства и времени. М., 1985.
160. *Рикер Поль.* Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
161. *Роговин М.С.* Философские проблемы теории памяти. М.: «Высшая школа», 1966. – 168 с.
162. *Савченкова Нина.* Аналитика психического опыта. Проблема психической предметности в философии XX века и психоанализе. СПб.: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 2009. – 232 с.
163. *Савчук В. В.* Кровь и культура. – СПб: Издательство С.-Петербургского университета, 1995. – 180 с.
164. *Савчук В. В.* Топологическая рефлексия. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – 416 с.
165. *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. – 639 с.
166. *Свасьян К.А.* Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. - Ереван: Изд-во АН Арм.ССР, 1987. – 198 с.

167. *Селиверстов В.Л.* Число Эрота. Диалектика числа, и Математика любви в «Пире» Платона//Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Том 14. Вып. 3. СПб.: Изд-во РХГА, 2013. С. 61 – 68.
168. *Селиверстов В.Л.* Этюды по онтологии Аврелия Августина. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та. 2009. – 190 с.
169. *Серто Мишель де.* Изобретение повседневности. СПб.: Издательство Европейского университета в СПб, 2013. – 330 с.
170. *Соссюр Ф., де.* Курс общей лингвистики. М.: Издательство «Логос», 1998. – 296 с.
171. *Степанова А. С.* Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры.- СПб.: Издательский дом «Петрополис», 2012. — 400 с.
172. *Столяров А. А.* «Исповедь». История создания. Жанр. Проблемы достоверности. *Августин А.* Исповедь. Пер. с лат. М. Е. Сергеевко. Вступит. Статья А. А. Столярова. М.: «Ренессанс», СП ИВО – Сид, 1991. 377-383 с.
173. *Тенгели Ласло.* Феноменология и категории опыта (перевод *Д. Кононец*, под ред. *Н. Артеменко*) //Horizon. Феноменологические исследования. Том 1 (2) 2012. Центр феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2012. С. 201- 220.
174. *Теплов Б.М.* Избранные труды: В 2-х т. Т.1. - М.: Педагогика, 1985. – 328 с.
175. *Томсон Пол.* Голос прошлого. Устная история. М.: Издательство «Весь мир», 2003. – 368 с.
176. *Уитроу Дж.* Естественная философия времени. Изд. 2-е, стереотипное. М.: Едиториал УРСС, 2003. – 400 с.
177. *Успенский Б.А.* История и семиотика. В кн.: *Успенский Б.А.* Изюбранные труды, том 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – 432 с.
178. *Успенский Б.А.* Миф – имя – культура. В кн.: *Успенский Б.А.* Изюбранные труды, том 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – 432 с.

179. *Фихте И. Г.* Сочинения в двух томах. Т. II. СПб.: Мифрил, 1993. – 798 с.
180. *Фихте И. Г.* Сочинения. СПб.: Наука, 2008. – 752 с.
181. *Флоренский П.А.* Иконостас. В кн. *Флоренский П.А., священник.* Сочинения. В 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. 879. – (Филос. наследие. Т.124).
182. Фрагменты ранних стоиков. Том II. Хрисипп из Сол. Часть 1. Логические и физические фрагменты. Фрг. 1-521. «Греко-латинский кабинет» Ю.А.Шичалина. Москва 1999.
183. *Фрейд З.* Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990. – 448 с.
184. *Фрейд, Зигмунд.* Собрание сочинений в 26 томах. Т.3. Одержимость дьяволом. Паранойя. Санкт-Петербург: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 2006. – 256 с.
185. *Фрейд, Зигмунд.* Собрание сочинений в 26 томах. Т.4. Навязчивые состояния. Человек-крыса. Человек-волк. Санкт-Петербург: Восточно-Европейский Институт Психоанализа, 2007. – 320 с.
186. *Фрейд З.* Толкование сновидений. Киев.: «Здоровье», 1991. 384 с.
187. *Фрейд Зигмунд.* «Я» и «Оно». Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси, «Мерани», 1991. – 398 с.
188. *Фуко Мишель.* Археология знания. Пер. с фр./ Общ. Ред. Бр. Левченко. К.: Ника-Центр, 1996. – 208 с.
189. *Фуко Мишель.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. с франц. С. Ч. Офертаса под общей ред. В. П. Визгина и Б. М. Скуратова. - М.: Праксис, 2002. – 384 с.
190. *Фуко Мишель.* История сексуальности-III: Забота о себе/Пер, с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы под общ. ред. А. Б. Мокроусова. Киев: Дух и литера; М.: Рефл-бук, 1998. – 288 с.
191. *Фуко М.* О генеалогии этики: обзор текущей работы. Логос # 2 (65), 2008. С. 135-158.
192. *Фуко Мишель.* О начале герменевтики себя// Логос. Философско-литературный журнал. М.: Территория будущего. # 2(65), 2008. С. 65 – 95.

193. *Хайдарова Г. Р.* Феномен боли в культуре: Дис. ... доктора филос. наук. На правах рукописи. СПб., 2013. – 341 с.
194. *Хайдеггер М.* Бытие и время. Перевод с немецкого В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem. – 452 с.
195. *Хайдеггер Мартин.* Время и бытие. Статьи и выступления. М.: «Республика». 1993. – 447 с.
196. *Хайдеггер Мартин.* Прологомены к истории понятия времени. Томск: Издательство «Водолей», 1998. – 384 с.
197. *Хайдеггер Мартин.* Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.
198. *Хайдеггер Мартин.* Что зовется мышлением? / Пер. Сагетдинова. М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 320 с.
199. *Хальбвакс М.* Социальные рамки памяти/ Пер. с фр. и вступ. статья С. Н. Зенкина. М: Новое издательство, 2007. – 348 с.
200. *Хаттон П. Х.* История как искусство памяти. СПб: Издательство «Владимир Даль», 2003. – 424 с.
201. *Цицерон.* Эстетика: Трактаты, Речи. Письма. М.: Искусство, 1994. – 540 с.
202. *Черняков А.Г.* Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 460 с.
203. *Чирва Д.В.* Метафизика имеет значение. Анималистическая и конституционалистская концепции личности. Мысль. Выпуск 18, 2014. С. 20-29.
204. *Шевцов К. П.* Продолжение в другом. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2009. – 216 с.
205. *Шеллинг Ф. В. И.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. – 636с
206. *Шеллинг Ф. В.* Философия мифологии. В 2-х т. Т. I. Введение в философию мифологии. СПб.: Изд-во С.-Петерб. Ун-та, 2013. – xxiv + 480 с.
207. *Шнелль Александр.* Время и феномен. Феноменология времени Гуссерля (1893–1918). Раздел С. Конституирование пре-имманентной временности. Глава III. «Протопроцесс» и двойная наполняюще-опустошающая интенциональность в



«Бернаусских рукописях». Часть 1. (Перевод и примечания Г. Чернавина)  
//Horizon. Феноменологические исследования. Том 1 (2) 2012. Центр  
феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2012. С. 135-  
169.

208. *Шнелль Александр*. Время и феномен. Феноменология времени Гуссерля (1893–1918). Раздел С. Конституирование пре-имманентной временности. Глава III. «Протопроцесс» и двойная наполняюще-опустошающая интенциональность в «Бернаусских рукописях». Часть 1. (Перевод и примечания Г. Чернавина)  
//Horizon. Феноменологические исследования. Том 2 (1) 2013. Центр  
феноменологии и герменевтики философского факультета СПбГУ, 2013. С. 83-  
117.

209. *Шилков Ю.М.* Гносеологические аспекты мыслительной деятельности. С-Пб.: Изд. С-Петербургского университета, 1992.

210. *Эберт Теодор*. Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон». Пер. с нем. А. А. Россиуса. СПб.: Изд-во С-Петерб. ун-та, 2005. – 160 с.

211. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.: «Инвест - ППП», СТ «ППП», 1996. – 240 с.

212. *Элленбергер Генри Ф.* Открытие бессознательного: история и эволюция динамической психиатрии. Часть II. Психотерапевтические системы конца XIX – первой половины XX века. СПб: Издательство «Янус» Информационный Центр Психоаналитической Культуры, 2004. – 668 с.

213. *Элиас Норберт*. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Том 1. Изменения в поведении высшего слоя мирян в странах Запада. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 332 с.

214. *Юм Д.* Сочинения в 2-х т.: Т. I. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. – 733 с.

215. *Юм Д.* Сочинения в 2-х т.: Т. II. 2-е изд., дополн. и испр. М.: Мысль, 1996. – 799 с.

216. *Юнгер Эрнст*. Сердце искателя приключений. Фигуры и каприччо. Пер. с нем. А. Михайловского. *Ad Marginem*, 2004. – 288 с.

217. *Якобсон Р.* Два аспекта языка и два типа афатических нарушений//Теория метафоры: Сборник. Общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. М.: Прогресс, 1990. С. 110 – 132.
218. *Якобсон Р.* Звук и значение. В кн.: *Якобсон Р.* Избранные работы. М.: «Прогресс», 1985.
219. *Ямпольский М.* Ткач и визионер: Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 616 с.
220. *Ямпольский М.* Физиология символического. Книга 1: Возвращение Левиофана. М.: Новое литературное обозрение, 2004. – 800 с.
221. *Assmann, Aleida.* Canon and Archive// *Media and Cultural Memory: Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook.* Berlin, DEU: Walter de Gruyter, 2008. pp. 97-107.
222. *Bedu-Addo J.T.* Sense-experience and the Argument for Recollection in Plato's *Phaedo*. *Phronesis*, 1991. Vol. XXXVI|1. Pp. 27-60.
223. *Bella, Stefano Di.* The Science of the Individual: Leibniz's Ontology of Individual Substance. *Topoi Library, Volume 6*, 2005.
224. *Bernet Rudolf.* Unconscious consciousness in Husserl and Freud// *Phenomenology and the Cognitive Sciences 1*: 2002. Pp. 327–351.
225. *Bobro, Marc Elliott.* Self and Substance in Leibniz. Kluwer Academic Publishers, 2004.
226. *Bolton, Martha.* Leibniz`s Theory of Cognition//*The Continuum Companion to Leibniz*, editor, London and New York: Continuum, 2011. Pp. 136-158.
227. *Bostock David.* *Platos Phaedo*. Clarendon Press, 1986. – 236 p.
228. *Casey, Edward S.* Remembering: a phenomenological study (2nd edition), Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000. – 362 p.
229. *Carruthers Marry J.* The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture (Cambridge Studies in Medieval Literature). Cambridge University Press. 1990. – 393 p.

230. *Clarke, Desmond M.*. Descartes's Theory of Mind. Clarendon Press Oxford, 2003. – 267 p.
231. *Cover J. A., O'Leary-Hawthorne, J.* Substance and Individuation in Leibniz. Cambridge University Press, 2003
232. *Danziger, Kurt.* Marking the Mind: a history of memory. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – 305 p.
233. *Descartes, Rene; Gaukroger, Stephen (Editor); Gaukroger, Stephen (Translator).* Descartes: The World And Other Writings. Port Chester, NY, USA: Cambridge University Press, 1998.
234. *Draaisma, Douwe.* Metaphors of Memory: a history of ideas about the mind, Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 241 p.
235. *Engel, S.L.* Context is everything: The nature of memory. New York: W.H. Freeman, 1999. – 188 p.
236. *Fine Gail.* Inquiry in the *Meno*// The Cambridge Companion to Plato. Richard Kraut. Cambridge University Press, 1992. Pp. 200-226.
237. *Forstrom, K. Joanna S.* John Locke and Personal Identity: Immortality and Bodily Resurrection in 17<sup>th</sup>-Century Philosophy. London, GBR: Continuum International Publishing, 2010.
238. *Garber Daniel.* Leibniz: Body, Substance, Monad. Oxford University Press, 2009.
239. *Gaukroger Stephen.* The Sources of Descartes's Procedure of Deductive Demonstration in Metaphysics and Natural Philosophy//Reason, will and sensation: studies in Descartes's metaphysics. Edited with introduction by J. Cottingham. Oxford: Clarendon Press, 1994. x+333pp.
240. *Hacking, Ian.* Rewriting the Soul: multiple personality and the sciences of memory, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. – 352 p.
241. *Halliwel Stephen.* The Life-and-Death Journey of the Soul: Myth of Er// The Cambridge Companion to Plato's Republic. Edited by G.R.F. Ferrari. Cambridge University Press. Pp. 445-473.
242. *Havelock, Eric A.* Preface to Plato. Harvard University Press, 1963. – 328 p.

243. *Janet P.* L'évolution de la mémoire et de la notion du temps. Paris, 1928. – 419 p.
244. *Jolley, Nicholas.* The Light of the Soul. Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes. Clarendon Press · Oxford, 1990.
245. *Jolley, Nicholas.* Locke: His Philosophical Thought. New York: Oxford. University Press, 1999.
246. *Knuuttila Simo.* Time and creation in Augustine // The Cambridge Companion to Augustine by Eleonore Stump & Norman Kretzmann. Cambridge University Press, 2002. 103–115 p.
247. *Kotze, Annemare.* Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience. Leiden, NLD: Brill Academic Publishers, 2004. – 286 p.
248. *Larmore Charles.* Descartes and Skepticism//The Blackwell Guide to Descartes' *Meditations*. Edited by Stephen Gaukroger. Blackwell Publishing, 2006
249. *Loftus, Elizabeth F.* Make-Believe Memories. American Psychologist. November 2003. P. 864-873.
250. *Middleton, David, and Brown, Steven D.* The Social Psychology of Experience: studies in remembering and forgetting, London: Sage, 2005. – 252 p.
251. *Nalbantian Suzanne.* Memory in Literature. From Rousseau to Neuroscience. Palgrave Macmillan, 2002. – 185 p.
252. *Norton David Fate.* An introduction to Hume's thought//*David Fate Norton.* "The Cambridge Companion to Hume." The Cambridge Companion to Hume. Cambridge University Press, 1994.
253. *Ong Walter J.* Orality and Literacy. The Technologizing of the Word. Routledge: London and New York, 2002. – 203 p.
254. *Parfit, Derek.* Reasons and Persons. Oxford University Press, New York, 1984.
255. *Parkinson H.R.* Philosophy and logic// Nicholas Jolley. "The Cambridge Companion to Leibniz." Cambridge University Press, 1995. P. 199-223.
256. Plato's *Parmenides*. Translated with introduction and commentary by Samuel Scolnicov. University of California Press, 2003. – 207 p.

257. *Robinson Richard*. Plato's Earlier Dialectic. 2nd edition, Oxford: Clarendon Press, 1953. – 286 p.
258. *Rossi Paolo*. Logic and The Art of Memory. London, New York: Continuum International Publishing, 2006. – 330 p.
259. *Rutherford, Donald*. Metaphysics: The late period //Nicholas Jolley. "The Cambridge Companion to Leibniz." Cambridge University Press, 1995. P. 124-175.
260. *Sepper Dennis L*. Descartes's Imagination. Proportion, Images, and Activity of Thinking. University of California Press. Berkley Los Angeles Oxford, 1996.
261. *Sorensen, Roy*. A Brief History of the Paradox. Philosophy and the Labyrinths of the Mind. Oxford University Press, 2005. – 416 p.
262. *Steinbock, Anthony*. Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl. Evanston: Northwestern University Press, 1995. – 336 p.
263. *Stroud Barry*. Hume (Arguments of the Philosophers). Routledge, 1977. – 280 p.
264. *Sutton J*. Philosophy and Memory Traces: Descartes to connectionism. – Cambridge UP, 1998. – 372 p.
265. *Teske Roland J*. Augustine of Hippo: Philosopher, Exegete, and Theologian: A Second Collection of Essays. – 296 p.
266. *Teske Roland*. Augustine's Philosophy of Memory// The Cambridge Companion to Augustine by Eleonore Stump & Norman Kretzmann. Cambridge University Press, 2002. 148–158 p.
267. *Vlastos Gregory*. Anamnesis in the Meno: Part One: The Data of the Theory. Dialogue-canadian Philosophical Review, vol. 4, no. 02, 1965. Pp. 143-167.