

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ОБРАЗОВ ПАМЯТИ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ*

А. В. Дьяков

Санкт-Петербургский государственный университет

Поступила в редакцию 14 марта 2021 г.

Аннотация: статья предлагает опыт построения эпистемологии образов памяти, складывающихся в пространстве философской мысли на всём протяжении ее существования. Автор демонстрирует, как типология образов анамнезиса может стать настоящей эпистемологией, занимающей свое место в системе связей философской дисциплины. Давая обзор образов памяти в различные исторические эпохи, от античности до наших дней, статья обозначает не только исторические этапы, но и принципиально значимые типы, позволяющие проводить рубрикации и каталогизацию этих образов, что, в свою очередь, может стать основанием для структурного исследования в обозначенном направлении. По мысли автора, нововременной этап философской рефлексии по поводу исторической памяти определяется стремлением разума взять под контроль всё пространство мышления, изгнав из него все иррациональные элементы, а памяти отведя роль актора, перманентно создающего алиби исторически презентуемому разуму. При этом исчерпанность модернистского проекта закономерно ведет к кризису всех конструкций, основанных на проекции наличного состояния философской рефлексии на всю хронологическую шкалу истории. С этим связана потребность в создании эпистемологии образов памяти, которая должна помочь философской мысли выбраться из тупика проекций собственного образа на все области реальности.

Ключевые слова: память, образ памяти, эпистемология, разум, рационализм, модерн, современность.

Abstract: the article offers an experience of constructing an epistemology of memory images that have formed in the space of philosophical thought throughout its existence. The author demonstrates how the typology of images of amnesia can become a real epistemology, which takes its inherent place in the system of connections of a philosophical discipline. Giving an overview of the images of memory in various historical epochs from antiquity to the present day, the article designates not only historical stages but also fundamentally significant types that allow the rubrication and cataloging of these images, which, in turn, can become the basis for structural research in the indicated direction. According to the author, the modern stage of philosophical reflection on historical memory is determined by the desire of the mind to take control of the entire space of thinking, expelling all irrational elements from it, and assigning memory to the role of an actor who permanently creates an alibi for the historically presented mind. At the same time, the exhaustion of the modernist project naturally leads to a crisis of all structures based on the projection of the present

* Работа подготовлена в рамках проекта РФФИ 20-011-00616 «Самосознание истории философии в междисциплинарном контексте практик памяти».

state of philosophical reflection on the entire chronological scale of history. This is connected with the need to create an epistemology of images of memory, which should help philosophical thought to get out of the dead end of projections of its own image onto all areas of reality.

Key words: *memory, memory images, epistemology, reason, rationalism, modern, contemporaneity.*

История философии хранит память о прошлом философии. В то же время она обязана помнить свое собственное прошлое, которое в каком-то смысле производит удвоение всякого анамнезиса. Эта двойная память должна обеспечивать ей понимание философского настоящего (опять-таки, удваиваемого настоящим истории философии – сочетание само по себе парадоксальное) и возможность проектирования философского будущего. Когда говорят, что всё это чистая телеология, обыкновенно рассчитывают покончить с философской версией истории и утвердить историческую версию философии. Вся эта чехарда должна избавить нас от созерцания собственных проекций, которые разум вечно ставит на место реально существующих объектов. Однако на пути освобождения от всех этих иллюзий или идолов стоит то, что должно стать опорой для философии, но вечно становится ей помехой, – память.

Дело в том, что память хранит воспоминания о не-философских истоках философии, о том, что в самом начале (не только историческом, но и логическом тоже) философия находила опору там, где никакой философии в строгом смысле не было, а были вместо этого мифология и самые архаичные формы верования. «Имплицитное принятие мифологических понятий, – писал У. К. Ч. Гатри, – это привычка, власть которой никогда полностью не проходит. В наши дни она еще сильнее, чем в античной Греции, затушевана терминологией рациональных дисциплин. Из-за этого ее труднее выявить, и потому она более опасна» [1, с. 77]. Очень трудно, а то и вовсе невозможно вышколить память настолько, чтобы она услужливо хранила только то, что хотел бы удержать из своего прошлого разум.

Разум претендует на постижение истины, каковая полагается существующей независимо от разума либо как продукт движения субъекта и объекта навстречу друг другу, но в любом случае не является его, разума, проекцией. Память играет одновременно и на стороне разума, и против него. Ведь, с одной стороны, ее содержанием выступает некогда бывшее, другими словами, феномен памяти имеет свой референт, без которого память превратилась бы в фантазию и галлюцинацию. С другой стороны, гарантировать существование этого референта способна сама лишь память, и существует он только в рамках памяти. Даже если забыть о том, сколь обычным делом являются всякого рода парамнезии, гарантии существования такого рода объектов оказываются весьма шаткими, поскольку память есть не запись на скрижали, а процесс, в ходе которого происходит постоянная реактивация и реновация анамнезиса.

Нас, впрочем, интересует не физиология памяти, а скорее типология ее образов. Разум постоянно беспокоится по ее поводу и стремится составить столь устойчивый ее образ, чтобы он смог зафиксировать память в определенных рамках, формах или типологии. Ставка здесь очень высока, ведь речь идет о легитимации самой деятельности разума, которая должна предстать как поступательный процесс приближения к истине. В этой идеальной картине памяти отводится роль архива, в котором документируются и сохраняются не просто этапы этого процесса, но самая его закономерность и интеллигибельность. В этом качестве память существует не на уровне индивидуального сознания или устной передачи, но институализируется в рамках истории философии, которая, поскольку речь изначально идет о познании истины, становится эпистемологией образов памяти.

Мудрый жрец из Саисского нома недаром говорил Солону: «Все вы юны умом... ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени» [2, с. 426]. Пресловутая не-историчность греческого мышления обыкновенно объясняется близостью греческой философии к мифологии, в которой исторического времени нет, а есть только легендарная давность и удаленность от сегодняшнего дня. И это, по-видимому, справедливое объяснение, не имеющее достойной альтернативы. Сам Платон, конечно, имел в виду нечто совершенно иное: гибель некогда цветущих городов стерла заодно и память о них. Эта тема забвения непосредственно перекликается с центральной для платоновой философии идеей анамнезиса, который есть не просто припоминание на досуге идей, но дело спасения души, которая лишь благодаря усилиям памяти окрыляется. Подчеркнем еще раз, что эта платоническая, да и вообще греческая память говорит исключительно языком мифа, да, по-видимому, и не испытывает потребности выражаться как-то иначе.

Эта мифологическая почва впоследствии почти скрылась под слоем конструкций, призванных ее замаскировать, но, пожалуй, стоит признать правоту упомянутого нами выше У. К. Ч. Гатри и признать, что основанием самых строгих научных построений служит нечто в высшей степени архаичное и далекое от непрестанно транслируемого наукой идеала. Такая маскировка началась уже в пору христианского Средневековья, когда память впервые попытались приручить настолько, чтобы превратить ее в предание. Другими словами, память должна была выйти из состояния младенчества, описанного Платоном, и повзрослеть, т. е. стать исторической. Некогда бывшее нужно во что бы то ни стало сохранить, причем не как басню, а как подлинное событие прошлого, удостоверяемое разумом в настоящем. А. Бадью недаром утверждает, что именно апостол Павел, а не Петр, явился подлинным создателем современной цивилизационной модели: приобщение к традиции в нашем мире происходит через принятие идеи, а не через причастность к событию. Именно идея в ее вечном настоящем указывает памяти, какие события действительно имели место, а какие нет.

«Неприрученная» память греков прямо указывала на то, что некогда бывшее, хотя бы оно даже и было событием трансцендентального характера (например, в случае платоновского анамнезиса), и хронологически, и онтологически предшествовало анамнезису. Память служила адекватным воспроизведением начального события, так что от этой первой требовалась полная адекватность второму, которое отныне вверяли попечению памяти. Такая память была опасна тем, что почти не поддавалась дрессировке и упрямо хранила те воспоминания, от которых хотели бы избавиться то ли по политическим, то ли по религиозным или каким-либо еще соображениям. В последние два столетия ее часто романтизировали или героизировали, но чаще патологизировали, стремясь от нее уйти. Наиболее славными вариациями мысли, связанными с этой неприрученной памятью, являются, несомненно, ницшеанское дионисийство и фукольдиданская *паресия*, которые, впрочем, состоят в довольно близком родстве. И понятно, что самая логика существования такой неприрученной дионисийской памяти предполагает вытеснение ее памятью аполлонической, подчиняющейся тотализирующему режиму верификации.

Новая модель памяти приходит, как злодей из гиньоля, чтобы поколотить и прогнать старую. Во всяком случае, таково упование «тех, кому это выгодно». Эта новая память подчиняется общему порядку и сама этот порядок утверждает, выступая в качестве алиби, которое должно стать коллективным бессознательным цивилизованного общества. Главная сложность здесь состоит в том, что из-за постоянно меняющейся конъюнктуры, требующей припомнить то одно, то другое, нужно утвердить принцип двоемыслия (как удачно назвал его Дж. Оруэлл). Другими словами, обнаруживать или хотя бы внешним образом демонстрировать готовность припоминать и забывать по мере надобности.

Такая память удваивается *повторением*. Если ницшеанское *вечное возвращение* было циклическим воспроизведением мифологического события, существующего, если воспользоваться лаканистской терминологией, в регистре воображаемого, то *повторение* есть утверждение события в регистре реального. Между устной передачей рассказа о значимом событии и его же фиксацией в авторитетном источнике существует огромная разница. Письмо раз и навсегда прищипливает событие, отводя ему время и место, фиксируя его смысл и предписывая памяти неизменяемый образ. А. Бадью очень точно подметил этот момент, когда объявил апостола Павла главной фигурой западной цивилизации: Павел сделался апостолом, приобщившись не к коллективной стихии памяти, а к конкретной идее, поддающейся четкой фиксации на уровне литературного произведения [3]. Христианами, а стало быть, цивилизованными людьми, становятся именно через приобщение к священному тексту и охраняющей его авторитет институции. Без такого приобщения остаются язычниками. Приобщение к конкретным воспоминаниям, а главное, к определенному типу памяти, создает прозелита.

Аполлоническая память, среди прочего, выступает в качестве алиби для бинарной оппозиции речь/письмо: письмо есть запечатленная па-

мять об оральном дискурсе. Письмо рассказывает нам о некогда имевшем место акте устной речи. И, хотя об этом последнем мы узнаем лишь благодаря первому, мы должны полагать, что порядок следования здесь именно таков: Платон пишет под диктовку Сократа. При этом коллективное бессознательное западной цивилизации, подобно негативу, хранит образ, озаряющий сознание протагониста Деррида: «Сократ тот, кто пишет, – сидящий, склоненный, исправный писец или переписчик, этакий секретарь Платона» [4, с. 17]. Ведь письмо всегда опережает устную речь, предписывая ей как форму, так и содержание. Как Платон грозит Сократу грозно поднятым перстом, точно так же грозит письмо памяти, которая должна починиться ему безоговорочно. В действительности же память должна составить алиби письму, представляющему теперь как невинное воспроизведение и фиксация анамнезиса.

Это и есть главная, конституирующая функция *повторения*: «Не добавлять второй и третий раз к первому, а придавать первому разу “энную силу”. От связи с этой силой повторение опрокидывается, интeриоризируясь; как говорил Пеги, не праздник Федерации чествует или представляет взятие Бастилии, но взятие Бастилии заранее празднует и повторяет все Федерации...» [5, с. 13–14]. От памяти как раз и требуется вечное повторение, которое должно совершенно вытеснить и даже сделать невозможным вечное возвращение. Если это второе имело отношение к позитивности бытия, то первое работает по принципу негативности: память теперь призвана заполнить изначальную пустоту, если не подлинными событиями, то, по крайней мере, их симулякрами.

Эта техника анамнезиса стала определяющей для христианской цивилизации, однако Новое время потребовало существенного обновления и даже избавления от этой аполлонической памяти, хотя, конечно же, она никуда не исчезла и продолжает определять тот тип мышления, который сегодняшняя эпистемология несколько пренебрежительно именует наивным реализмом. Аполлоническая память породила разрыв между событием и субъектом, в сознании которого существует память об этом событии. Этот разрыв дублировал разрыв между горним и дольным, конечным и бесконечным и т. п.; эта бинарная оппозиция была конституирующей для средневекового типа мышления. Новое время стало нуждаться в континуальности, которой нельзя было достичь одним лишь распространением христианской цивилизации на всё мировое пространство. Следовало покончить с разрывом, делающим подлинную реальность недостижимой, а для этого нужно было включить события памяти в событийный порядок повседневного существования индивида. Прошлое, оторванное от настоящего, стало ненужным, поэтому из чертогов памяти оно шагнуло напрямиком в сегодняшний день. Именно таково было реформатское мироощущение: Христос не где-то далеко, а здесь и сейчас, акт веры упраздняет дистанцию и вызывает его не как призрак, но как деятельного актора повседневности. Бербер Бевернаж пишет: «Неотступное “прошлое” не просто деконструирует понятия отсутствия и дистанции; скорее, они стирает четкое различие между прошлым и

настоящим и тем самым даже ставит под сомнение эти временные изменения как отдельные сущности» [6, р. 5]. На смену прерывности, безвозвратности приходит «история как непрерывный процесс» [7, р. 8].

Средневековье в достаточной мере убедилось, сколь мало можно полагаться на память и сколь больших усилий требует ее дрессировка. И даже хорошо вышколенная память норовит соскользнуть в ересь, в безумие и беспамятство. Дуалистические ереси, принимавшие разные имена, от восточного богомилства до западного альбигойства, отрицали тот самый мир, который зиждился на священной истории и сам этой историей обладал; подлинным и божественным они объявляли тот самый мир, который ни в каком анамнезисе не нуждался, а в писаниях – и подавно. Институты, охраняющей память, приходилось порой буквально выжигать память о священной истории на теле преступника. Этот образ отпечатался в памяти последующих поколений; мы находим его то у Кафки с его «Исправительной колонией», то у Фуко. Учитывая этот опыт, Новое время обзавелось кое-чем понадежнее: историзм стал тотальной и тотализирующей привязкой разума к линейной шкале времени. Б. Олсен справедливо отмечает, что история больше не воспринимается как некий поток, оставляющий позади прошлое, оно присутствует в настоящем и трансформирует наше переживание ушедшего и развития в будущем [8, р. 128].

Модернизм – не столько продолжение старого, сколько проектирование будущего, поэтому прошлое занимает его несравненно меньше грядущего. Памяти здесь отводится совсем иная роль: ее содержание не имеет столь принципиального значения, как в Средние века, от нее требуется верность определенному направлению, которое есть вектор, устремленный в контролируемое и планируемое будущее. Неразумие хранило память о своем прошлом и не ведало, куда занесет его в будущем; разум не желает знать своего прошлого, но прекрасно осведомлен о своем будущем. Это своего рода перевернутая память, память духовидца, прозревающего то, что однажды должно совершиться. Пророчество Нострадамуса было еще вполне средневековым по своему характеру, ибо представляло собой всего лишь довольно пессимистичный политический прогноз; модернистский проект пускает в ход пророчества совсем другого типа, не сводящиеся к интерполяции прошлого в будущее, но утверждающие всецело разумный характер этого самого будущего.

Историзм есть совершенный аналог проекции Меркатора в пространстве мысли: благодаря этой проекции субъект всегда может определить свои координаты по отношению к прошлому и будущему. Особенность состоит в том, что он всегда находится на нулевом меридиане. Персонаж У. Эко, стремившийся пересечь антимеридиан, чтобы стать на день моложе [9], был еще человеком Средневековья, не знавшим, что можно повелевать всеми широтами, обозревая их из Гринвича. Что же до памяти на события, то ей можно отвести роль антиквара, собирающего редкости ради приятного проведения досуга.

Новое время поистине могло гордиться тем, что сделало память безопасной, сделав ее укусы безболезненными и лишив ее яда. Во всяком

случае, до тех пор, пока триумф разума не вызывал сомнений; другими словами, пока модернистский проект не стал обнаруживать признаки своей исчерпанности. Когда это произошло, стали возникать проекты обнуления мировой истории, ибо обнуление, произведенное Великой Французской революцией, нужно было повторить, по меньшей мере, еще раз. Для этого нужно было вызвать призрак прошлого, однако оказалось, что, брошенный на произвол судьбы, он расплылся до полной аморфности, очертания его стали столь нечеткими, что было уже непонятно, кого призывать. Пока по Европе бродил призрак коммунизма, было более или менее понятно, что у него за физиономия и что он собой представляет. Сегодня мы уже не можем толком разглядеть призрак Маркса [10] и с уверенностью сказать, борода у него или наголо обрит. Грозился ведь обрить его еще Г. Уэллс [11]. Что, если создатель «Машины времени» выполнил свою угрозу?

Проще говоря, когда разум обнаруживает, что в какой-то момент пропустил нужный поворот, когда он испытывает потребность вернуться к однажды пройденной точке, чтобы двинуться в другом направлении, избежав того тупика, что обозначается перед нашим взором всё более ясно, оказывается, что возвращаться некуда. Память, которая должна была регистрировать все точки пройденного маршрута, теперь представляет собой проекцию из некоего вневременного настоящего. До поры это было чрезвычайно удобно, поскольку позволяло переписывать историческую память в соответствии с текущей конъюнктурой. Когда же понадобилось что-то за пределами этой проекции, обнаружилось, что опереться на память уже не удастся. Когда Б. Латур предлагает действовать так, будто Нового времени не было [12], это выглядит благим пожеланием, в действительности невыполнимым, ибо нет иного времени, кроме Нового.

Теперь философия вслед за теоретиками Memory Studies начинает говорить о призраке прошлого. Еще в начале XX в. Аби Варбург, занимаясь изучением ренессансного искусства, стал говорить о том, что его образы выполняют функцию фиксации социальной памяти, а художник являет органом социальной памяти. При этом произведения искусства не просто хранят культурные ценности ушедшей эпохи, они могут вновь актуализироваться в настоящем для его оправдания [13, р. 586]. Так было с античным и возрожденческим искусством, где образы первого не просто перешли во второе, но были трансформированы в нем. Призрак античности, его присутствие мы видим в Возрождении. Уже упомянутый нами Деррида разработал целую призракологию (hantologia) (неслучайно термин отсылает к двум корням «онтология» и «преследовать»), которая она стремится понять, почему нас преследует прошлое, почему оно постоянно оживает в настоящем. Деррида обращается от синхронности времени и истории к спектральным пространствам, которые выходят за пределы традиционной связи прошлого и настоящего.

Быть может, еще более продуктивной в плане исследования взаимоотношений истории и памяти для современной философии является концепция «режима историчности» Франсуа Арто [14–16]. Режим исто-

ричности – это преобладающий способ формулирования категорий прошлого, настоящего и будущего. По мысли Арто, последние два столетия новоевропейской истории наше мировоззрение было движимо будущим, которое выступало основным ориентиром и инструментом для исторической интерпретации. Несмотря на критику историзма и кризис классической метафизики, модернистский режим историчности держался практически на протяжении всего XX века. Он подразумевал линейное понимание истории, представление о причинности и направленности вперед. Символическим событием для изменения взгляда и мировоззрения Арто полагает 1989 г. и падение Берлинской стены: с этого времени на смену будущему приходит настоящее, и этот режим Арто описывает термином «презентизм». Его отражением и является бум исследований памяти, который мы наблюдаем в последние десятилетия. Прошлое теперь не рассматривается как ушедшее и необратимое, но трактуется как то, что всё еще сохраняется в настоящем, более того, изменяется в нем. Оно не навсегда ставшее, но трансформируемое.

Подведем итоги. Философская рефлексия по поводу памяти превратилась в самостоятельную область эпистемологии, от которой ждут очень многого, но которая на сегодняшний день предлагает так много несогласных между собой версий исторической памяти, что едва ли может стать простым прямолинейным руководством к действию для современного либерального общества. Впрочем, от эпистемологии этого требовать и невозможно. Вместе с тем, не сводясь к простой типологии памяти, она образует некий доктринальный корпус, общий вектор развития которого соответствует текущему направлению, в коем ожидается развитие этого общества. Таким образом, можно сказать, что эпистемология памяти представляет собой постоянно существующую в истории философии область рефлексии, на которую проецируются ожидания потенциально радикальных решений, способных преобразовать всё пространство западной мысли.

Литература

1. *Гатри У. К. Ч.* История греческой философии / У. К. Ч. Гатри. – СПб. : Владимир Даль, 2015. – Т. 1: Ранние досократики и пифагорейцы.
2. *Платон.* Тимей / Платон ; пер. С. С. Аверинцева // Соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 3.
3. *Бадью А.* Апостол Павел. Обоснование универсализма / А. Бадью ; пер. О. Головой. – М. ; СПб. : Университет. кн., 1999.
4. *Деррида Ж.* О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Ж. Деррида ; пер. Г. А. Михалкович. – Мн. : Современный литератор, 1999.
5. *Делез Ж.* Различие и повторение / Ж. Делез ; пер Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. – СПб. : Петрополис, 1998.
6. *Bevernage B.* History, Memory, and State-Sponsored Violence : Time and Justice / B. Bevernage. – N. Y. ; London : Routledge, 2011.
7. *Runia E.* 'Presence' / E. Runia // History and Theory. – 2006. – Vol. 45, 1, 1–29.

8. *Olsen B.* In Defense of Things : Archaeology and the Ontology of Objects / B. Olsen. – Lanham : Altamira Press, 2010.
9. *Эко У.* Остров накануне / У. Эко ; пер. Е. Костюкович. – М. : АСТ, 2012.
10. *Деррида Ж.* Призраки Маркса / Ж. Деррида ; пер. Б. Скуратова. – М. : Logos-altera, 2006.
11. *Уэллс Г.* Россия во мгле / Г. Уэллс. – М., 1970.
12. *Латур Б.* Нового времени не было : эссе по симметричной антропологии / Б. Латур ; пер. Д. Я. Калугина. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в СПб., 2006.
13. *Warburg A.* The Renewal of Pagan Antiquity : Contributions to the Cultural History of the Renaissance / A. Warburg ; translated by D. Britt. – Los Angeles : Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1999.
14. *Hartog F.* Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps / F. Hartog. – Paris : Seuil, 2003.
15. *Hartog F.* L'historien dans un monde présentiste? / F. Hartog // Lexiques de l'incertain / ed. S. Théodorou. – Marseille : Parenthèses, 2008. – P. 157–175.
16. *Hartog F.* Historicité : régimes d'historicité / F. Hartog // Historiographies, II: Concepts et débats / eds. C. Delacroix [et al.]. – Paris : Gallimard, 2010. – P. 766–771.

Санкт-Петербургский государственный университет

*Дьяков А. В., доктор философских наук, доцент, профессор, заведующий кафедрой онтологии и теории познания
E-mail.: a.diakov@spbu.ru*

Saint-Petersburg State University

*Dyakov A. V., Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Ontology and Theory of Cognition Department
E-mail.: a.diakov@spbu.ru*