

Министерство образования и науки Российской Федерации
Нижекамский химико-технологический институт (филиал)
Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения
высшего профессионального образования
«Казанский национальный исследовательский технологический университет»

О.С. Фёдоров

**АНТРОПОСОЦИАЛЬНАЯ МНЕМОЛОГИЯ
(ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПАМЯТИ)**

МОНОГРАФИЯ

**Нижекамск
2011**

УДК 101.1:316

Ф 33

Печатается по решению редакционно-издательского совета Нижнекамского химико-технологического института (филиала) ФГБОУ ВПО «КНИТУ».

Рецензенты:

Агапов О.Д., доктор философских наук;
Галимова М.А., кандидат философских наук.

Фёдоров, О.С.

Ф 33 Антропосоциальная мнемология (философия человеческой памяти) : монография / О.С. Фёдоров. – Нижнекамск : Нижнекамский химико-технологический институт (филиал) ФГБОУ ВПО «КНИТУ», 2011. - 168 с.

ISBN 978-5-901702-35-2

Монография посвящена обоснованию необходимости выделения нового направления философских исследований – философии человеческой памяти (антропосоциальной мнемологии) как составной части социальной философии.

Рассматриваются исторические основания выделения данного направления, формирующиеся в истории западной и отечественной философии.

Определяются основные парадигмы и анализируются основные концепты (смыслы), конституирующие онтологическую составляющую исследований человеческой памяти, которая представляется необходимым основанием для решения гносеологических, аксиологических, антропологических, феноменологических, психологических проблем данного феномена.

Книга предназначена для специалистов в области социальной философии и философской антропологии, для студентов высших учебных заведений, а также для всех интересующихся проблемами человеческой памяти.

Подготовлена на кафедре гуманитарно-социальных наук НХТИ.

УДК 101.1:316

ISBN 978-5-901702-35-2

© Фёдоров О.С., 2011
© Нижнекамский химико-технологический институт (филиал) ФГБОУ ВПО «КНИТУ», 2011

ВВЕДЕНИЕ

Прошло ровно сорок лет с того момента, как в отечественной науке появился термин «мнемология»¹. Для того времени стало естественным то, что впервые дать обоснование возможности появления отдельной науки, изучающей память, попытались кибернетики, для которых человек, точнее, его мозг, представлялся одним из кибернетических «устройств».

Неудивительно, что мнемология в том ее виде не получила должного развития. А последующие сорок лет развития науки, в первую очередь, философии и психологии, показали, что память, особенно человеческая – это не сфера кибернетики.

Возможно, произошло то, что уже часто случалось в развитии человеческой культуры: кибернетики «нащупали» сферу, не имеющую философского обоснования, и попытались ее исследовать, а философы тут запоздали. Отсутствие философских оснований за последние годы в научных исследованиях человеческой памяти приводит нас сегодня к тому, что мы можем сказать только о том, что не знаем, что такое «человеческая память».

И именно сегодня нам представляется возможным «реанимировать» мнемологию, как науку о человеческой памяти, находящуюся на стыке социальной философии и философской антропологии.

Рубеж XX - XXI веков показал, что в социальной жизни России имеются проблемы, продуктивное решение которых зависит от того, сможем ли мы переосмыслить их через призму общепланетарного человеческого опыта и на основе этого выработать ориентиры дальнейшего социального развития, избегнув неадекватной ревизии ценностей и идеалов в ситуации затяжного кризиса во всех сферах жизнедеятельности общества.

Кроме этого, глобальные проблемы современности и поиск путей их преодоления также ставят перед нами вопрос о том, что мы можем и должны передать грядущим поколениям, помня о том, что их «настоящее» зависит от их «прошлого», которое для нас является «настоящим». Живя в этом «настоящем», мы определяем

¹ См.: Крайзмер Л.П., Матюхин С.А., Майоркин С.Г. Память кибернетических систем (основы мнемологии). – М.: «Советское радио», 1971. – 398 с.

возможности грядущих поколений и должны, в свою очередь, учитывать то, какую же память о нас мы оставим у них. Именно на это, по большому счету, нацелен проект ЮНЕСКО «Память мира».

Тенденции гуманизации и гуманитаризации всех сфер жизни России, задачи и проблемы построения гражданского общества, процессы воспитания и образования, проблемы личностного развития тесно связаны с проблемами преемственности в развитии культуры и духовности, с многообразием накопленного исторического опыта и возможностями его ретрансляции и обогащения.

Идет лавинообразное нарастание информационных технологий, поражающих воображение, стремящихся утвердиться не только на производстве, в технике и быту, но даже в искусстве. Следствием является появление мифа о всеисильности компьютерной техники и возможности создания искусственного интеллекта, превосходящего человеческий по ряду параметров, в том числе и по объему «памяти».

Достаточно очевидно, что вышеизложенные проблемы затрагивают различные проявления *человеческой* памяти, базирующейся на биологической (генотип), коллективной бессознательной (архетипы) и социальной (историческая память) основах, имеющей все основания для того, чтобы называться «мозаичным объектом»¹, т.к. исследованиями разнообразных ее проявлений сегодня заняты представители целого ряда наук.

Но сфера памяти, в первую очередь, – живой мир, общество как высшая ступень развития этого мира и, как следствие, деятельность человека.² Таким образом, бытие феномена «память» может быть адекватно рассмотрено только сквозь призму человеческого.

Память как объект исследования настолько многопланова, что этот объект «не может быть описан понятийными средствами какой-либо одной научной дисциплины, а использование понятийных средств нескольких, пусть даже и близких, отраслей науки тотчас же ставит задачу логически корректного их соотнесения».³

¹ Псевдонаучное знание в современной культуре (материалы круглого стола) // Вопросы философии. - 2001. - № 6. – С. 28.

² См.: Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. – М., 1990. – С.103.

³ Дубровский Д.И. Информация, сознание, мозг. – М.,1980. – С.173.

Это «логически корректное соотнесение» является непростой задачей.

Поэтому необходимыми представляются исследования феномена человеческой памяти как исследования проблем различных видов человеческой деятельности, взаимоотношения личности и общества, гармоничного сопряжения всех сфер его жизнедеятельности, развития духовности, преемственности в развитии, взаимодействия новаций и традиций и т.д. Причем исследования имеют необходимость оформиться в новое философское направление – антропосоциальную мнемологию.

ГЛАВА 1. КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ПОЛЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

За время своего существования человеческая мысль при рефлексии феномена памяти сформировала определенное концептуальное поле, раскинутое по всей истории культуры. Память настолько «потаённа», что зачастую выявление основных концептов ее бытия требует, в первую очередь, герменевтического метода, потому что сущность памяти представляется как бы «забытой» нами.

Под основными концептами памяти мы понимаем смыслы, конституирующие онтологическую составляющую исследования памяти, являющиеся опорными точками ее проблемного поля, выработанные человеческой мыслью в ходе развития культуры, имеющие непреходящее значение для современных научных исследований. Обозначать мы их будем, опираясь на современный понятийный аппарат, служащий изучению памяти. В нашем исследовании мы ограничимся историческими рамками европейской культуры, исходной же точкой исследования будут основания проблематики памяти, содержащиеся в древнегреческой мифологии.

Онтологический аспект исследования дает возможность рассмотреть человеческую память как трансцендентно-имманентное. Диалектика трансцендентного и имманентного будет рассмотрена через концепцию социального. В дальнейшем анализе проблематики памяти в истории философских школ, систем и направлений мы постараемся конкретизировать память как трансцендентное и как имманентное в более частных определениях (например, память-душа, память-творчество и т.п.).

§ 1.1. Основные концепты проблематики памяти в античной философии

Уникальность мифологии Древней Греции видится в том, что только там, в пантеоне богов «существует» богиня памяти Мнемозина (Мнемосина). Она – одно из *высших* божеств. Сама Мнемозина – дочь Геи (Земля – «всеобщий приют безопасный») и Урана (Небо – «прочное жилище» для «богов всеблаженных»). Мнемози-

на – супруга Зевса, родившая от него девять дочерей-Муз, покровительниц искусств. Родила она их для того, «чтоб улетаели заботы и беды душа забывала». ¹ П.А. Флоренский отмечает, что «Память-Мнемосина есть мать Муз...– Творчества Духовного». ²

Из этой достаточно сжатой информации мы можем выделить первый концепт – концепт «память-творчество». Этот концепт дополняется мифом о Прометее, укравшем огонь с Олимпа и передавшем его людям. Но нельзя забывать, что, кроме огня, Прометей дал им «и творческую память, мать Муз». ³ Возникает вопрос – а не была ли память похищена Прометеем на Олимпе, как и огонь? Возможно, так оно и было. Поэтому человеческая память вполне может быть не «даром Мнемозины» (по Сократу), а «краденым даром» Прометея. Но, украв огонь и память, Прометей не оставил богов без них – ими боги невольно «поделились» с людьми. Таким образом, уже в древнегреческой мифологии память – нечто одновременно и божественное, и человеческое. То, что принадлежало богам, стало принадлежать и людям. Память – то, что располагается на стыке вечной жизни богов и конечной жизни человека, фактически – на границе бытия и небытия. А символ огня можно трактовать, с одной стороны, как символ *со*-хранения (совместного хранения) того, что передано богами людям (не только огня, но и памяти); с другой стороны, огонь является общим символом памяти – памяти, некогда единой, как и огонь, принесенный Прометеем, но, как и огонь, *раз*-единенной, распределенной между людьми. Сегодня эти символы для нас воплощают понятия «хранительница домашнего очага (огня)» и «Вечный огонь». Сегодня горят жертвенные костры, горят свечи и лампы в храмах, домашние очаги и «Вечный огонь» памятников – горят «в память о...». Можно предположить, что в мифологическом символе огня отразился некий «архетип», память родовая, глубинная, сформировавшаяся с древнейших времен – память о некоей таинственной стихии, даю-

¹ См.: Гесиод. Теогония (О происхождении богов). URL : <http://infolio.asf.ru/Flit/Gesiod/teogony.html>

² Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. – М., 2003. – С.44.

³ См.: Эсхил. Прикованный Прометей. URL : http://lib.gornet.ru/POEEAST/ESHIL/eshil4_2.txt

щей не только свет и тепло, но и несущей смерть (не отсюда ли происходит «первоогонь» Гераклита?).

Второй концепт мы находим в мифе о Нарциссе, где описывается, как, «глядясь в свое отражение, душа «припоминает» свою забытую сущность. Взглянуть на свое отражение – «опомниться» от забытья... Выражения «вспомнить самого себя» и «познать себя» в античности едва ли не синонимы. Следуя греческой философской традиции, ... Нарцисса, глядящегося в свое отражение, совершенно естественно было бы понять как иносказательный образ «припоминания».¹ Л.В. Стародубцева считает, что в самых различных культурах можно обнаружить «общую «архетипическую» канву понимания этого мнемонического сюжета: «забвение» (или «забытие», т.е. пребывающее за пределами бытия), как правило, понимается как синоним невежества души, удалившейся от своего первоисточника, – духовной слепоты сознания, удалившегося от истины».²

Подтверждение данному утверждению мы находим в арабских легендах, которые сообщают: «Когда душа однажды обратилась к материи, она влюбилась в нее и, пылая жаждой вкусить телесные удовольствия, возжелала уже никогда с ней не расстаться. Так родился мир. С этой минуты Душа забыла о себе самой. Забыла о своем первичном местопребывании, о своем истинном очаге, о своем вечном бытии. Бог, который всегда хочет как лучше, соединил ее с материей. Не желая, однако, оставлять Душу в ее порче с Материей, Бог наделил ее разумом и способностью наблюдения – ценными дарами, которые должны были ей напоминать о ее высоком происхождении из духовного мира, (...) восстановить знание о самой себе, показать ей, что она чужая здесь, внизу. С тех пор как Душа приняла это поучение через восприятие и разум, с тех пор как она вновь приобрела знание о самой себе, с тех пор она стремится к духовному миру, как человек, перенесенный в чужую страну, тоскует по своему далекому родимому очагу».³ Разум и

¹ Стародубцева Л.В. Философский нарциссизм и припоминание // Вопросы философии. – 2001.-№11. - С.45.

² Там же. – С.46.

³ Цит. по: Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия). – СПб., 1998. – С.286.

способность к наблюдению выступают в данной легенде всего лишь «инструментами» для вспоминания душой своего местопребывания в вечном бытии. Второй концепт памяти в мифологии – «*память-душа*».

Не меньшее значение для мнемонического сюжета забвения имеет образ Леты – нимфы-океаниды реки забвения в Аиде, царстве мертвых. Души умерших пьют воду из этой реки перед вхождением в Аид, чтобы забыть земную жизнь (по Вергилию). Немаловажно и то, что Лета – дочь богини раздора Эриды (мы усматриваем здесь и определенный этический подтекст – «забывания зла», «незлопамятности»). Позднее этот мифический сюжет стал более реальным. Согласно Павсанию, в Беотии около пещеры оракула существовали два источника – Леты и Мнемосины (забвения и памяти). Пришедшие к знаменитому оракулу предварительно поочередно пили воду из них, чтобы очистить память и запомнить услышанное и увиденное в пещере.¹

Функция забвения, считает М.М. Бахтин, сродни биологической функции равнодушия – это есть «освобождение нас от многообразия бытия, отвлечение от практически не существенного для нас, как бы экономия, сбережение его от рассеяния в многообразии».² Отвлечение от несущественного, скорее всего, необходимо для того, чтобы оно осталось целым, не ушло в небытие, под которым, возможно, нужно понимать не абсолютное «не-бытие», а «*небытие-как-рассеяние*». Таким образом, «*память-в-диалектике-забвения-припоминания*» – третий концепт памяти, оставленный нам в наследство древнегреческой мифологией.

Из мифического сюжета о Лете и Мнемозине, используя этимологический анализ греческих слов «память» и «истина», проделанный П.А. Флоренским, мы выделяем четвертый концепт – «*память-истина*». «Истина, – пишет П.А. Флоренский, – в понимании эллина, есть $\acute{\alpha}\text{-}\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha$, т.е. нечто способное пребывать в потоке забвения, в летейских струях чувственного мира, – нечто преодолевающее время, нечто стоящее и не текущее, нечто вечно памя-

¹ См.: Лета. URL : <http://www.greekroman.ru/nymphs.htm#leta>

² Бахтин М.М. К философии поступка. URL : <http://xray.sai.msu.ru/~lipunov/text/misl/misl.html>

туемое».¹

У М. Хайдеггера этот концепт превращается в понятие «нескрытость»², его феноменологию мы рассмотрим позже. Пока мы не затрагиваем понятие «время», т.к. в вышеозначенных мифах оно не является персонажем (мифы о Хроносе – отдельные).

Мы приходим к выводу о том, что практически все концепты памяти в мифологии являются «базовыми», имеют онтологическую «окраску».

Например, А.Н. Чанышев считает, что только благодаря памяти «возможны мышление, чувства, воля. Память ставит плотину перед потоком ощущений... Благодаря памяти создается и мир сущностей, мир безликих архетипов, спокойное царство законов, мир идей, где индивидуальное становится несущественным. Благодаря памяти возникает само представление об абсолютном бытии, возникает идеал вечного бытия».³ Этот идеал закрепляется в древнегреческой философии.

Традиционно постановку проблемы памяти в философии связывают с Платоном⁴, который в ряде диалогов предлагает рассматривать познание как припоминание душой идеальных сущностей, наблюдавшихся ею до рождения в новом теле не только в нашем мире, но и в Аиде, и в мире «эйдосов» (умопостигаемом мире). Забвение, соответственно, понимается Платоном как «утрата знания». При таком подходе память человека фактически отождествлялась с душой в самом широком смысле слова.⁵ В первую очередь, в диалогах «Федон» и «Менон»⁶ мы обнаруживаем новый концепт памяти, обозначаемый нами как «*память-познание*».

Отождествление памяти и души у Платона заходит так далеко,

¹ Флоренский П.А. Указ. соч. – С.43.

² Хайдеггер М. Учение Платона об истине. URL :

http://www.heidegger.ru/documents/tom9/uchenie_platona_ob_istine.doc

³ Чанышев А.Н. Трактат о небытии // Вопросы философии. – 1990. - №10. – С.163.

⁴ См.: Роговин М.С. Философские проблемы теории памяти. – М., 1966. – 168 с.

⁵ См.: Платон. Федон // Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика. – М., 1999. – С.146-148.

⁶ См.: Платон. Менон. URL :

<http://philosophy.ru/iphras/library/plato/menon.html>

что в диалоге «Федр» выясняется, что душа-память не нуждается ни в чем, чтобы вспоминать, даже в такой необходимой, на взгляд современного человека, принадлежности памяти, как письменность. Платон, устами египетского царя, обращаясь к богу Тевту, утверждает, что письменность – «средство не для памяти, а для припоминания», мнимая, а не истинная мудрость. Ученики «будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых».¹

В этом диалоге мы наблюдаем отмеченный Ю.М. Лотманом «парадоксальный вывод Платона о вреде, который причиняет памяти письменность. Общество, основанное на письменности, представляется Платону беспаятным и аномальным, а бесписьменное – нормальной структурой с твердой коллективной памятью».² По нашему мнению, это не отрицание необходимости письменности для культуры, а предупреждение о необходимости постоянного использования и совершенствования человеческой памяти, как проводника в истинный мир – мир идей. А искусственные способы запоминания (в том числе письменность) не должны мешать (или замещать) способности непосредственного запоминания.

В «Федре» мы выделяем концепт *«память-как-средство»* (письменность – одно из них). *Припоминание* с помощью определенных средств переводит *запомненное* как потенциальное воспоминание в актуальное.

В диалоге «Теэтет» мы обнаруживаем и выделяем три новых концепта. Первый проявляется буквально в нескольких словах, но, по нашему мнению, он очень важен. На вопрос Сократа Теэтету: «Называешь ли ты что-либо памятью... ни о чем или о чем-то?» последний отвечает: «Конечно, о чем-то».³ Это концепт *«память-*

¹ См.: Платон. Федр // Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика. – М., 1999. – С.253.

² Лотман Ю.М. Несколько мыслей о типологии культур / Текст как семиотическая проблема // Избр. статьи в 3-х т. - Т.1: Статьи по семиотике и топологии культуры. – Таллин, 1992. - С.107.

³ См.: Платон. Теэтет // Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика. – М., 1999. – С.286.

направленность», один из основных в феноменологии М. Хайдеггера, согласно которому «воспоминание есть воспоминание о чем-то».¹

Второй концепт, выделяемый нами в этом диалоге – концепт «*память-как-след*» – своеобразная феноменология *запомненного* (т.е. в виде *чего* сохраняется *запомненное*). Платон прямо не отвечает на вопрос о том, что представляют собой эти следы – «отпечатки на восковой дощечке», «записи в книге» или «рисунки».² П. Рикер считает, что неизбежной трудностью, возникающей «при рассмотрении статуса «впечатления в душе» как отпечатка на восковой дощечке», является проблема «следа, записанного на материальном носителе; впечатления-ощущения «в душе»; отпечатка телесного, церебрального, кортикального»,³ не решенная до сих пор.

Параллельно в этом диалоге актуализируется проблема присутствия отсутствующей вещи.⁴ Это уже феноменология *вспомненного*, решающая проблему: «в виде *чего* бытийствует *воспоминание*? Камнем преткновения здесь является понятие «образ», смешивающее *вспоминаемое* и *воображаемое*, требующие спецификации. П. Рикеру представляется возможным (но он в этом не уверен), «что возврат воспоминания может произойти только по модели «становления образом», и здесь обнаруживается проблема взаимосвязи памяти и воображения⁵, ее достаточно широко развернул Аристотель.

В диалоге «Теэтет» Платон произвольно, исследуя возможность существования ложного мнения, вводит аллегория голубятни («образ клетки», помещая его также в душе), которая «снимает» аллегория восковой дощечки. «Пассивные» отпечатки перстней заменяются здесь «живыми» голубями. К чему это ведет? Приобретение знаний представляется наполнением клетки птицами (*пассивно* иметь знания), которые в клетке смешиваются между

¹ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. URL : <http://www.heidegger.ru/documents/tom20/prolegomeny.doc>

² Платон. Указ. соч. – С.286-289.

³ См.: Рикёр П. Память, история, забвение. – М., 2004. – С.25-35.

⁴ Платон. Указ. соч. – С.321-325.

⁵ Рикёр П. Указ. соч. – С.24.

собой, поэтому существует возможность держать каждую птицу в руке (*активно* пользоваться ими), и это у Платона разные понятия. Именно здесь по отношению к памяти возникает серьезнейший вопрос, не проясненный Платоном: «может ли один и тот же человек, зная что-то, не знать того, что он знает?»¹ – можно ли *забыть* то, что мы *помним*, и можно ли *помнить* то, что мы *забыли*? Попробуем ответить на этот вопрос.

«Иметь знания» в немалой степени означает помнить то, что определенные птицы есть в клетке (то, что приобретено, например, условно – десять голубей). Но этого мало, если не помнить каждую птицу в отдельности, потому что это чревато появлением ложного мнения (можно поймать не ту птицу!). Здесь Платона больше интересует проблема появления ложного мнения (поймать не ту птицу). Но если мы попытаемся остаться в рамках проблематики памяти, то получается, что вообще «иметь знания» – это значит помнить о том, что мы помним. А точнее: с другой стороны, можно помнить о том, что мы забыли (какую-то конкретную птицу); с другой стороны, можно забыть о том, что мы помним (какую-то конкретную птицу). Если ввести понятие «уровни памяти», то, на первый взгляд, ответ на вопрос, поставленный выше, получен. Но из этого следует, что если душа «знает» – это значит, она помнит о том, что мы помним о том, что мы помним о том, что мы помним и т.д. Соответственно, «не знать чего-то» – это свойственно не душе, а самому человеку (ведь душа обладает абсолютным знанием), это значит, душа помнит о том, что мы забыли о том, что мы помним о том, что мы помним и т.д. В этом ряду на место любого «помнить» (кроме первого!) можно поставить «забыть». Т.е. человек что-то забыл, а душа это помнит. Душа «помнит» абсолютно все, имеет трансцендентный характер, поэтому она – само бытие, а небытия нет. Но если душа – сама память, то получается, что памяти нет!

К похожему выводу пришел в свое время Г.И. Челпанов, который отметил: «памяти, как чего-то отдельного от воспоминаемых состояний нет. В нашей душе есть только отдельные воспоминаемые состояния, есть воспоминание о тех или других зрительных впечатлениях, о тех или других звуковых, осязательных впечатле-

¹ Платон. Указ. соч. – С.288.

ниях, но памяти, как чего-то такого, что было бы вне этих воспоминаний, нет. Память есть только слово для обозначения того, что в нас существуют отдельные воспоминаемые состояния. Можно было бы при помощи логических соображений сделать понятным, что существует не память, а памяти, или, по выражению одного психолога, «памятей столько же, сколько добродетелей». По вопросу существования памяти Г. Челпанов выступает как «номиналист»: «память есть только слово и ничего больше, и потому при рассуждении о памяти мы отнюдь не должны забывать этого обстоятельства и не должны думать, что память есть что-нибудь вне отдельных воспоминаемых состояний. Если так, то, я думаю, должно сделаться понятным, что у нас столько памятей, сколько переживаемых состояний, что для каждого отдельного психического состояния должна быть, так сказать, отдельная память».¹

Но теория «множественности памятей» не получила дальнейшего развития в психологии и философии. Однако, по нашему мнению, на вопрос: существует «память» или «памяти», и сегодня точно ответить невозможно.²

Возвращаясь к нашему рассуждению, в том случае, если душа – единственное бытие, за человеком остается лишь функция «носителя» души – этого мы принять не можем. Поэтому вопрос, поставленный Платоном, остается для нас открытым как апория. Тем более что в душе нет клетки, нет птиц, и мы не знаем точно до сих пор, что такое душа и что такое память. Если до конца использовать платоновский образ «держать птицу в руке», то можно выделить третий концепт – *«память-как-форма-активности»* (как поиск *запомненного* и актуализация его в *воспоминание*).

В платоновском диалоге «Тимей» из рассказа Крития мы узнаем, что «справедливо изречение, что затверженное в детстве куда как хорошо держится в памяти». Поэтому один из рассказов деда, услышанных Критием в детстве, настолько четко и «неизгладимо запечатлелся» в его памяти (тогда он «выслушивал все это с таким

¹ Челпанов Г.И. О памяти и мнемонике. Популярный этюд. URL : http://mnemotexnika.narod.ru/ist_f.htm

² См.: Кознова И.Е. XX век в социальной памяти российского крестьянства. URL : <http://philosophy.ru/iphras/library/koznova.html>, где автор считает, что существует «множество памятей».

истинно мальчишеским удовольствием»!), что «если из этого рассказа, слышанного ... давным-давно, ... хоть что-то ускользнет, ... это покажется странным».¹ Из этого отрывка мы выделяем концепт «*память-выбор*», который «выражается в том, что мы запоминаем по преимуществу то, что для нас значимо, интересно».²

Таким образом, в философии Платона онтологическая составляющая проблемы памяти, заявленная мифологией, вбирает в себя гносеологический и феноменологический аспекты. Феноменология памяти анализирует внутренние процессы памяти – забывание, припоминание, представленность воспоминаний и т.п. Но в целом память Платоном рассматривается как трансцендентное.

Аристотель – родоначальник психологической проблематики памяти, но он продолжает рассматривать и появившиеся до него концепты памяти. Во введении к «*Parva naturalia*» Аристотель пишет: «Как представляется, важнейшие виды деятельности животных – как общие, так и особенные – являются общими для души и тела. Таковы: ощущение, память, гнев, вождление и вообще влечение, а также удовольствие и страдание. ... Помимо перечисленных одни виды деятельности сообща присущи всем причастным жизни существам, а другие – только некоторым из них».³ Кроме того, памятью постигается только прошедшее, поэтому «любая память – вместе со временем. И значит, помнят только те животные, у которых есть ощущение времени, причем помнят тем же, чем и ощущают».⁴

Четко проявляются два новых концепта: первый – концепт «*память-деятельность*», не используемый далее Аристотелем (но, как мы покажем дальше, наиболее плодотворно развитый в отечественной психологии Л.С. Выготским и С.Л. Рубинштейном), и вследствие этого, не ставший предметом внимания в философии. Этот концепт логически первичен по отношению ко второму кон-

¹ Платон. Тимей // Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика. – М., 1999. – С.500-501.

² Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. – СПб., 1999 – С.270.

³ Цит. по: Месяц С.В. Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании» // Вопросы философии. – 2004. - №7. – С.160.

⁴ Аристотель. О памяти и припоминании // Вопросы философии. – 2004. - №7. – С.161.

цепту – «память-время», также отсутствующему в философии до Аристотеля, но достаточно «востребованных» философами в проблемном поле памяти. Наибольшей силы рефлексия этого концепта достигает у Августина в его «Исповеди».¹

Память у Аристотеля не связана с мыслительными способностями, вот почему она свойственна человеку и животным (она не *трансцендентное!*): «уму память будет свойственна по совпадению, а сама по себе будет принадлежать первому ощущающему. А если бы память была какой-то частью мыслительных способностей, то не была бы свойственна большинству других животных и, возможно, ни одному из животных неразумных, ведь даже и так она присуща не всем, ибо не у всех есть ощущение времени». Органом «первого ощущающего», по Аристотелю, является сердце, которое материально. Поэтому память связана, в первую очередь, с материей. Возможно, по причине связи памяти с косной материей – концепт «память-деятельность» не был развернут Аристотелем.

Фиксируя принадлежность памяти только человеку, Аристотель рассматривает ее как феномен, *имманентный* душе. Он концентрирует внимание на феноменологической проблеме *представленности воспоминаний*. По Аристотелю, память принадлежит той части души, «которой и воображение. И предметами памяти в собственном смысле являются те, которые можно вообразить, а уже по совпадению – те, которые не связаны с воображением».² У Аристотеля здесь можно выделить концепт «память-воображение», сыгравший особенно «трагическую» роль в философии Нового времени, что повлекло за собой ряд неточностей в исследованиях памяти. В связи с этим П. Рикер считает, что «следует приступить к разграничению воображения и памяти и вести его как можно дальше. Руководящей идеей здесь является мысль, скажем так, об эйдетическом различии между двумя формами нацеленности, двумя интенциональностями: с одной стороны, это воображение, нацеленное на фантастическое, вымышленное, ирреальное, возможное, утопическое; с другой стороны – память, наце-

¹ См.: Августин Блаженный Аврелий. Исповедь. URL : <http://philosophy.ru/iphras/library/august.html>

² Аристотель. Указ. соч. – С.162.

ленная на предшествующую реальность, на предшествование, образующее главную временную отметку вспомненной вещи, «вспомненного» как такового».¹

Но вернемся к концепту «*память-деятельность*». Основание для его выделения есть, потому что «возникающее движение запечатлевается словно отпечаток осязаемого предмета, точно так же как запечатлеваются отпечатки перстной». Таким образом, деятельность, по Аристотелю, очень тесно связана с механическим движением, что как бы «реанимирует» пассивность «отпечатков перстной» Платона. Здесь у Аристотеля, по нашему мнению, проявляется концепт «*память-хранилище*», выражающийся в том, что «память» и «припоминание» разводятся, причем только последнее обладает собственным «движением»: «припоминание не есть ни возвращение памяти, ни ее приобретение... Появляются же припоминания оттого, что одно движение естественным образом следует за другим. Если это происходит по необходимости, то ясно, что вслед за одним начавшимся движением начнется и другое. Если же – не по необходимости, а по обыкновению, то второе движение будет начинаться в большинстве случаев... Выходит, что, когда мы припоминаем, мы совершаем какое-то из прежних движений и делаем это до тех пор, пока не начнем совершать движение, которое обычно следует за первым».²

Мы бы сказали: «движение» припоминания – «движение» по ассоциациям посредством времени. Таким образом, концепт «*память-хранилище*» влечет за собой появление концепта «*память-ассоциация*», его использовали сторонники ассоцианистической теории памяти в психологии (Г. Эббингауз, Г. Мюллер и др.), ими «память рассматривалась не как активный процесс (деятельность) человека с предметами или их образами, а как механически складывающийся продукт ассоциаций».³

Но отделение припоминания от памяти несет и другой важный смысл: «припоминание же, можно сказать, не свойственно ни одному из известных животных, кроме человека. Причина же заключается в том, что припоминание есть как бы некое умозаключение:

¹ Рикер П. Указ. соч. – С.23.

² Аристотель. Указ. соч. – С.162-163.

³ Память // Большой психологический словарь. – СПб., 2003. – С.371.

припоминающий заключает, что прежде он что-то видел, слышал или как-то иначе испытал, так что его состояние напоминает некий поиск, а это по природе свойственно только существам, обладающим волей. Ведь воля есть некое умозаключение».¹

Способность к припоминанию, по Аристотелю, конституирует человека как человека посредством воли. «Воля – это память, опрокинутая в будущее», – считает и А.Н. Чанышев.² Складывается интересная ситуация – память «пассивна» (как «восковая дощечка»), а воспоминание, посредством воли – «активно» (как поиск). Но «активность» воспоминания у Аристотеля разбивается о поиск ассоциаций (похожих «отпечатков»).

Последний концепт из анализируемого нами трактата Аристотеля – концепт *«память-топос»*. Аристотель отмечает, что «помнить значит заключать в себе движущую силу, то есть, как уже было сказано, приходиться в движение благодаря самому себе и имеющимся у тебя движениям. А для этого нужно исходить из начала. Вот почему кажется, что люди иногда припоминают, исходя из определенных мест (τόπων)».³ Этот концепт был тщательно разработан в средневековом и ренессансном «искусстве памяти».⁴ Он указывает и на психологические ассоциации, и на реально существующие места.⁵

Концепт, подмеченный нами в «Физике» Аристотеля – концепт *«память-этика»*. Свойства души, пишет Аристотель, «заключаются в некотором отношении к чему-нибудь, причем достоинства суть совершенства, а недостатки – отхождения [от них]. Кроме того, достоинство хорошо располагает к перенесению того, что свойственно человеку, а недостаток – плохо. Таким образом, и они не будут качественными изменениями, так же как их потеря или приобретение. А возникать им необходимо, когда изменяется чувственно-воспринимающая часть [тела]. Изменяется же она от

¹ Аристотель. Указ. соч. – С.163-164.

² Чанышев А.Н. Указ. соч. – С.163.

³ Аристотель. Указ. соч. – С.165.

⁴ См.: Йейтс Ф.А. Искусство памяти. – СПб., 1997. – 480 с.

⁵ См.: Nora P. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire // History and Memory in African-American Culture. – New York, Oxford: Oxford univ. press, 1994. – P.4-89.

воздействия чувственных [вещей], так как всякое нравственное достоинство имеет отношение к телесным наслаждениям и страданиям, а они заключены или в действии, или в памяти, или в надежде... заключающиеся в воспоминании и надежде возникают от них же, так как люди радуются, вспоминая, что испытали, или надеясь на то, что испытают в будущем».¹ От телесных наслаждений и страданий – к нравственному достоинству, от него – к памяти и надежде. Мы можем отметить, что концепт «*память-этика*» – один из наиболее востребованных в художественной литературе², но сегодня редко рассматривается философами.³

Проблему взаимосвязи этики и памяти в первой четверти XX века затронул О. Вайнингер. Он предполагает, что «логические и этические феномены, которые, по-видимому, подобно памяти, отсутствуют у всех прочих живых существ, приходят каким-нибудь образом в соприкосновение с памятью. Это ожидание может оправдаться только при существовании единого понятия о человеке, о некоторой глубочайшей сущности человечества, понятия, которое проявляется во всех отдельных качествах его».⁴ Этот концепт представляется нам одним из важнейших в антропологической и далее, как следствие, в социально-философской проблематике памяти.

Подводя итоги, отметим: первое – Аристотель реализовал подспудно зреющие в философии Платона темпорологический и психологический аспекты проблемы памяти; второе – память в философии Аристотеля «спустилась с небес на землю», т.е. в человека, тем самым утратила «трансцендентный» характер, приобретя «имманентный»; третье – концепты памяти, выделенные нами в философии Стагирита, оказали преобладающее влияние на последующее развитие проблематики памяти в философии.

¹ См.: Аристотель. Физика // Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика. – М., 1999. – С.741.

² Напр.: Айтматов Ч.И. Дольше века длится день // Новый мир. – М., 1980. - №1. – С.3-185.

³ Давыдов Ю.Н. Этическое измерение памяти: (Нравственно-философские размышления в связи с романами Чингиза Айтматова) // Этическая мысль. – М., 1990. – С.165-197.

⁴ Вайнингер О. Пол и характер. URL : <http://traditionallib.narod.ru/slovo/philos/psych/vaininger01.htm>

Избежал этого влияния Плотин, критикующий в своем трактате «Об ощущении и памяти» аристотелевское понимание ощущения. «Плотин должен был дать свое понимание природы ощущения, поскольку аристотелевское понимание его приводило к концепции пассивности души, которая всего-навсего позволяет запечатлеть на себе оттиски и отпечатки вещей внешнего мира».¹ В трактате Плотина мы не находим новых концептов памяти, но отмечаем (и это у него главное) серьезную «защиту» платоновского концепта «*память-как-форма-активности*».

Душа у Плотина – не что-то абсолютное и независимое от человека, как у Платона; не что-то «материальное», как у Аристотеля. Для него «Душа – это многие вещи, Душа – это все, – Высшая Точка и Основа всей жизни; и каждый из нас является Мыслящим Космосом, связанным с этим миром не тем, что в человеке есть самого низкого, но тем, что в нем есть самого высокого, связанным с Божественным Разумом; посредством всего, что разумно, мы постоянно пребываем в этом высшем царстве, но только на самой его границе, ибо мы, все же, прикованы к низшему царству; получается, что мы из высшего царства посылаем низшему некое излучение, или, точнее, Действие, что, однако, никак не ослабляет нашу божественную часть».² Как «мыслящий космос», наша душа просто помнит все.

Душа для Плотина – связь между божественным и человеческим, «активная связь», а память является «силой-способностью» души, причем и сама душа – такая же «сила-способность». Ощущения не оставляют отпечатков на душе, поэтому душа (в силу своего *трансцендентного* характера) *может* познать не только вещи, но и умопостигаемое, поэтому не нуждается в каких-либо оттисках на себе: «Познание же умопостигаемого особенно лишено претерпеваемости и оттиснутости. Ведь одно словно попадает изнутри, другое же созерцается извне. И то первое в большей степени есть деятельность и наигосподственнейшее. Ведь это – душа,

¹ Бугай Д.В. Предисловие к переводу трактата Плотина // Вопросы философии. – 2004. - №7. – С.169.

² Избранные трактаты Плотина. URL : <http://www.incognita.ru/biblio/ezoter/ez024.htm>

и именно она действующая и есть каждое».¹ Возможно, что Плотину принадлежит идея того, что «память есть основа самосознания личности – одно из важнейших направлений во всей последующей истории этой проблемы».² Но мы, не зная в совершенстве творчество Плотина, пока поостережемся согласиться с этим выводом.

По нашему мнению, в философии Платона, Аристотеля и Плотина заложена основа двух главных парадигм дальнейших исследований онтологии памяти: их можно охарактеризовать как парадигмы *трансцендентности* памяти, ее независимости от своего человека – «носителя» вечной души (Платон и Плотин), и *имманентности* памяти, ее эпифеноменального характера по отношению к психике (Аристотель).

§ 1.2. Средневековье и Ренессанс: «ars memoriae» и «memoria»

Христианская религия придает «сакральный» оттенок проблематике памяти в философии Средневековья. Но кое-что «перешло» из поздней Античности.

В частности, еще там начал формироваться один из концептов памяти, выделяемый нами в средневековой философии – «*память-как-искусство (припоминания)*» (от «ars memoriae» – «искусство памяти»³). Мы постараемся дальше избегать названия «искусство памяти», потому что, если к нему относятся «искусство запоминать» что-либо и «искусство воспроизведения» запомненного, то логично было бы, чтобы сюда же входило «искусство забывать» запомненное (а это невозможно).

Ф. Йейтс прослеживает становление, развитие и упадок «ars memoriae» от Античности до Нового времени. Одним из первых подобного рода «искусников припоминания» был древнегреческий поэт Семонид Кеосский (VI - V вв. до н.э.). Историю о том, как он «изобрел искусство памяти, рассказывает Цицерон в сочинении «*Об ораторе*», когда ведет речь о памяти как об одной из частей

¹ Плотин. Об ощущении и памяти // Вопросы философии. – 2004. - №7. – С.171.

² Роговин М.С. Указ. соч. – С.16-17.

³ См.: Йейтс Ф.А. Искусство памяти. – СПб., 1997. – 480 с.

риторики. Этот рассказ содержит краткое описание мнемонических мест и образов (*loci* и *images*), которые использовались римскими риториками. Два других описания классической мнемоники, кроме приводимого Цицероном, дошли до нас также в риторических трактатах, где память рассматривается как часть риторики; одно из них содержится в анонимном сочинении *Ad Herennium*, другое — в *Institutio oratoria* Квинтилиана». Эти сочинения – три основных латинских источника «*ars memoriae*».¹

Но можно отметить, что самое важное для нас содержится в раннем труде Цицерона «*De inventione*», посвященном основам риторики. Ф.

А. Йейтс отмечает, что «в конце *De inventione* Цицерон определяет добродетель как «некий склад ума, находящийся в гармонии с рассудком и порядком природы»; таково определение добродетели у стоиков. Затем он говорит, что добродетель складывается из четырех частей – благоразумия, справедливости, твердости духа и умеренности. Каждую из четырех основных добродетелей он также разделяет на части. Вот как определяется им благоразумие и его составляющие: «Благоразумие есть знание того, что есть добро, и что – зло, а также того, что не есть ни то, ни другое. Его составные части – память, рассудительность и предусмотрительность (*memoria, intelligentia, providential*). Память есть способность, благодаря которой ум воспроизводит события прошлого. Рассудительность есть способность, благодаря которой он удостоверяется в том, что есть. Предусмотрительность есть способность, благодаря которой он видит, что нечто должно произойти, еще до того, как это действительно происходит».²

Входя, как составная часть, в благоразумие, которое, в свою очередь – составная часть добродетели, память рассматривается Цицероном в этическом контексте. Сила памяти вызывает у него благоговение и удивление, это он отмечает в «Тускуланских беседах»: «Что до меня, я все больше удивляюсь памяти. Для чего мы способны помнить, какой характер имеет память или каково ее начало? ... Я говорю об обычной памяти человека, в особенности такого, кто вовлечен в высокие области познания или искусства, и

¹ Йейтс Ф.А. Указ. соч.– С.13-14.

² Там же. – С.36.

умственные способности которого едва ли поддаются оценке, так много он помнит». Силы души, скрытые в памяти, порождают все человеческие открытия и изобретения¹ – в этом Цицерон видит (вслед за Платоном) божественность души и подчеркивает ее творческую основу. С другой стороны, Цицерон отмечает, что память дана человеку от природы, ее можно развить с помощью практики «ars memoriae». Но «эта практика не поможет развиться памяти, если она не дана от природы, но, несомненно, заставит ее проявиться, если она скрыта».²

В итоге, во многом благодаря Цицерону, в ранней средневековой философии в основном «прижилось представление об искусной памяти как об этической категории – части благоразумия», а вообще о памяти – как о природном даре. На это указывают и труды Альберта Великого и Фомы Аквинского.³ Память, таким образом, в ранней средневековой философии стала рассматриваться на основе аристотелевской парадигмы как имманентное.

Но в тот же период, в русле традиций неоплатонизма, рассматривает человеческую память как трансцендентное Августин Блаженный. Ему принадлежит самое философское и глубоко христианское размышление о памяти среди средневековых философов. Он с необычайной силой «воспел» человеческую память. Память, подчеркивал Августин, это «святилище величины беспредельной», «огромное вместилище», содержащее «равнины и обширные дворцы», «огромные палаты», «сокровищницы», в которых хранится «богатство» душевных переживаний, поэтому «в памяти есть все, что только было в душе». В философии Августина мы отмечаем следующее.

Во-первых, память для Августина является важнейшим связующим звеном между Богом и его творением – человеком. Августин выражает это так: «Если не найду Тебя в моей памяти, значит, я не помню Тебя. А как же я найду Тебя, если я Тебя не помню?». Память для Августина – жилище Бога, и если в памяти есть

¹ Йейтс Ф.А. Указ. соч. – С.63-64.

² Там же. – С.34.

³ Там же. – С.76-77.

Бог, то «память и есть душа, ум».¹

Во-вторых, память для Августина – одна из трех способностей души, наряду с рассудком и волей, а эти три способности представляют собой образ Троицы в человеке.² В данном случае можно трактовать Августина в том смысле, что память, являясь частью образа Троицы, выступает в ней как «Отец», являясь, соответственно, прародителем рассудка как «Сына». Связь здесь не генетическая, а онтологическая.

В-третьих, Августин, в отличие от предшественников, пытается детально рассмотреть содержание памяти. В ней, по его мнению, содержатся не образы предметов, «а сами предметы».³ Кроме них, там же присутствуют все мысли человека: «они уже были в моей памяти, но были словно запрятаны и засунуты в самых отдаленных ее пещерах, так что, пожалуй, я и не смог бы о них подумать, если бы кто-то не побудил меня их откопать»⁴; еще «в памяти содержатся также бесчисленные соотношения и законы, касающиеся чисел и пространственных величин»⁵; «всё это я держу в памяти, и как этому выучился, держу в памяти. Множество ошибочнейших возражений на это я слышал и держу их в памяти, и хотя они ошибочны, но то, что я их запомнил, в этом я не ошибаюсь»⁶; и «душевные состояния хранит та же память... сведения о четырех чувствах, волнующих душу: это страсть, радость, страх и печаль»⁷. В конце концов, и память, и забывчивость тоже находятся в памяти, но «кто сможет это исследовать? Кто поймет, как это происходит? ... И всё-таки каким-то образом – хотя это непонятно и необъяснимо – я твердо знаю, что я помню о своей забывчивости, которая погребает то, что мы помним».⁸

И, самое важное, Бог, по Августину, находится в памяти: «Вот

¹ Августин Блаженный Аврелий. Исповедь. X.XIV.21. URL : <http://philosophy.ru/iphras/library/august/01/10.html>

² См.: Йейтс Ф. А. Указ. соч. – С.67.

³ Августин Блаженный Аврелий. Исповедь. X.IX.16. URL : <http://philosophy.ru/iphras/library/august/01/10.html>

⁴ Там же. – X.X.17.

⁵ Там же. – X.XII.19.

⁶ Там же. – X.XIII.20.

⁷ Там же – X.XIV.21-22.

⁸ Там же. – X.XVI.24-25.

сколько бродил я по своей 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. С того же дня, как знал Тебя, я не забывал Тебя. Где нашел я истину, там нашел я и Бога моего, самое Истину, и с того дня, как узнал ее, я ее не забывал. С того дня, как я узнал Тебя, Ты пребываешь в памяти моей, и там нахожу я Тебя, когда о Тебе вспоминаю и радуюсь в Тебе» – но «...несомненно одно: Ты живешь в ней, потому что я помню Тебя с того дня, как узнал Тебя, и в ней нахожу Тебя, Тебя вспоминая».¹

Мы считаем, что у Августина мы можем выделить концепт, затрагивающий содержание памяти – *«память-как-полагание-смыслов»*, один из самых проблематичных и актуальных в современной психологии и философии.

В-четвертых, человеческая память, содержащая в себе все, для Августина становится основой самосознания личности. Только благодаря памяти «мы помним и себя, и остальное, и ее саму», а без помощи памяти человек «не мог бы назвать самого себя», поскольку «память – это как бы желудок души», т.е. орган, за счет функционирования которого душа получает свое бытие. «Ибо и память не только все прочее, что мы помним, охватывает (заключает, постигает), но также и то, что мы не забываем, мы храним в памяти, память сама себя некоторым образом понимает в нас, не только о другом, но также и о себе помнит; или скорее мы помним и себя, и остальное, и ее саму благодаря ей».² Следующий концепт памяти у Августина – *«память-самосознание»*.

Развивая концепт *«память-время»*, Августин выстраивает структуру «память (прошлое) – созерцание (настоящее) – ожидание (будущее)». Но все три вида времени, по Августину, объемлются настоящим, т.к. «есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего».³ Время (как прошедшее, настоящее и будущее) становится в результате субъ-

¹ Августин Блаженный Аврелий. Исповедь. X.XXIV.25, XXV.36. URL : <http://philosophy.ru/iphras/library/august/01/10.html>

² Августин Блаженный Аврелий. О свободе воли. URL : <http://philosophy.ru/iphras/library/august/01/0.html>

³ Августин Блаженный Аврелий. Исповедь. XI.XX.26. URL : <http://philosophy.ru/iphras/library/august/01/11.html>

ективным временем, а «настоящее» как всеобъемлющее – временем души, трансцендентным временем – вечностью. И память, как душа, «и ждет, и внимает, и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, чему она внимает, и уходит туда, о чем она вспоминает». Если человек забывает о вечном, то человеческая жизнь «складывается, как из частей, из человеческих действий; то же со всеми веками, прожитыми «сынами человеческими», которые складываются, как из частей, из всех человеческих жизней».¹ Жизнь человека без памяти о Боге становится фрагментарной: «мысли мои, самая сердцевина души моей раздираются в клочья шумной его пестротой», но это проходит, «доколе не сольюсь я с Тобой, очищенный и расплавленный в огне любви Твоей».² Человеческая память, по Августину, поистине бесценный дар, если она сопряжена памятью о Боге. «Память-душа» в философии Августина окончательно становится *трансцендентно-имманентным* феноменом.

Однако платоновская парадигма исследования памяти не получает развития после раннего Средневековья. Память в то время, но только как *способность* человека, ценилась достаточно высоко. Можно согласиться с выводом культуролога Мери Каррузерс о том, что «средневековая культура была фундаментально мнемонической, в такой же высокой степени, в какой современная западная культура является документальной».³

Благодаря «*ars memoriae*», в эпоху Возрождения наблюдалось наиболее продуктивное взаимодействие памяти и сознания, а высокообразованный человек не мыслился без богатейшего содержания своей памяти. Соответственно, «если сейчас о гении говорится, что он обладает творческим воображением, проявляющимся в утонченных рассуждениях и оригинальных идеях, то в более ранние эпохи говорилось, что гений обладает богатой памятью, которая проявляется в утонченных рассуждениях и оригинальных идеях».⁴ Выходит, гении не просто пользуются памятью, а использу-

¹ Августин Блаженный Аврелий. Исповедь. XI.XXVIII.37-38. URL : <http://philosophy.ru/iphras/library/august/01/11.html>

² Там же. - XI. XXIX.39.

³ Mary J. Carruthers. The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture. – Cambridge, 1994. – p.8.

⁴ Йейтс Ф.А. Указ. соч. – С.84.

ют ее по максимуму. Скорее всего, «мнемонический аспект нашей языковой и интеллектуальной деятельности по-прежнему с нами, только мы хуже его замечаем и не придаем ему такого значения, как средневековая культура».¹

В целом усилиями философов-неоплатоников эпохи Возрождения (Джулио Камилло и Джордано Бруно) «*ars memoriae*» было превращено поистине в мистическое, оккультное искусство.² Анализу развития этого искусства в эпоху Ренессанса посвящена работа А.В. Тимофеевко «Проблема человека и ренессансное «искусство памяти»».³

На границе эпох Возрождения и Нового времени нам в связи с проблематикой памяти важна философия Ф. Бэкона. Он считал память одной из трех способностей души (наряду с рассудком и воображением), содержащих в себе знания. Память у философа включала в себя знания о прошлом и относилась к сфере исторической науки.⁴ Память (как и у Августина) не мыслится Ф. Бэконом вне существования души. Именно у него четко проявляется один из самых востребованных в наше время историей и философией концептов проблемного поля памяти – «*память-история*».

Таким образом, основными достижениями философско-богословской мысли Средневековья и Возрождения в проблематике памяти были: разработка концепта «*память-душа*», аристотелевских концептов «*память-время*», «*память-этика*»; появление у Августина – концептов «*память-самосознание*» и «*память-как-полагание-смыслов*», у Ф. Бэкона – концепта «*память-история*».

Достаточно интересным нам представляется то, что не в философии, а в религиозной практике Средневековья зарождается концепт «*память-социальность*», который в рамках нашего исследования будет играть ведущую роль. По нашему мнению, этот кон-

¹ Гаспаров Б.М. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. – М., 1996. – С.104.

² См.: Йейтс Ф.А. Указ. соч. – С.168-423.

³ См.: Тимофеевко А.В. Проблема человека и ренессансное «искусство памяти» // Производство и воспроизводство человека: Межвуз. сб. науч. тр. – Новосибирск, 1992. – С.106-113.

⁴ Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Сочинения в двух томах. – Т.1. – М., 1977. – С.148.

цепт начинает проявляться именно в тот период истории, получая свою основную интерпретацию в западной исторической науке второй половины XX века как изучение феномена «*memoria*».

С одной стороны, «*memoria*» – это способность «удержать знание о пережитом, о людях, умерших или отсутствующих» – важное свойство человеческого сознания. Но, с другой стороны, «*memoria*» – «это еще и само воспоминание, точнее, воспоминание (*anamnesis*) – воспроизведение в сознании (в мыслях, в рассказе) событий и образов прошлого, а также те социальные действия, в которых это воспоминание манифестируется».¹ Связь памяти и социальности отмечается уже в самом названии работы Ю.Е. Арнаутовой («тотальный социальный феномен»), на которую, в основном, мы будем опираться при рассмотрении зарождения концепта «*память-социальность*».

Связь памяти и социальности подчеркивает также и П. Гири. Он определяет: «*Memoria* – ритуальная память об ушедших: похоронные процессии, годовщины смертей, литургическое поминовение усопших, как обычных людей, так и особенных, т. е. святых. *Memoria* служила не только напоминанием живым об умерших, но посредством манипуляций словами (именами в особенности) и предметами заставляла некогда усопших присутствовать в настоящем. Такими предметами являлись в первую очередь могилы и могильные памятники, а также вещи, особым образом связанные с важными личностями и событиями, – реликвии всякого рода».²

Как отмечает Ю.Е. Арнаутова, началом изучения феномена «*memoria*» послужило изучение историками *Libri memoriales* – книг памяти – литургических текстов из монастырей и церквей, лежавших обычно на алтаре во время богослужения. Эти книги содержали списки людей, умерших и ныне здравствующих, поминаемых на литургии: «членов монашеской общины, членов конвента, имена благодетелей – дарителей и попечителей». В состав *Libri memoriales* входили также и *necrologii* – поминальные книги,

¹ Арнаутова Ю.Е. MEMORIA: «тотальный социальный феномен» и объект исследования // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени. – М., 2003. – С.20.

² Гири П. Память // Словарь средневековой культуры. – М., 2003. – С.342.

составленные в календарном порядке (по дням смерти). Дальнейшее изучение упоминаемых в *Libri memoriales* религиозных групп и групп кровного родства привело к интересной и эвристически ценной постановке проблемы: «об отношении индивида и группы, о факторах, обуславливающих образование группы и самоидентификацию ее членов». Исследование включило вначале группы «монахов», «знати» и «горожан», то позже к ним прибавились «гильдии, цехи, дружеские союзы (*amicitiae*) и другие группы, объединенные на основе взаимных обязательств или общего рода деятельности». Центральной стала идея о «нерасторжимом сообществе живых и мертвых» или о «памяти, которая формирует общность».¹

Таким образом, *memoria* (память) в узком (религиозном) смысле – поминовение живыми мертвых, а в более широком (социально-философском) – способ формирования общности, т.е. утверждение человеческого сообщества в единстве живущих и умерших.

В религиозной практике существуют две основные формы поминовения: упоминание имени покойного на литургии и поминки (поминальная трапеза). Упоминание имени усопшего на литургии вызывает «эффект присутствия» его рядом с поминающими. В практике, например, православной обрядности до настоящего времени усопший на поминальной трапезе имеет свое место за столом, отмеченное портретом (фотографией), наполненной рюмкой и кусочком хлеба, вследствие чего присутствие его среди живых почти реально: «поминовение, следовательно, означает способ выражения «реального присутствия» (нем. *Realpräsenz*) отсутствующего человека, вновь и вновь подчеркивая живую связь с ним». С другой стороны, можно отметить, что «вычеркивание имени из поминальной книги означало полное уничтожение личности».²

По мнению О.Г. Эксле, в Средние века человеческая память, «как тотальный социальный феномен, интегрируя все сферы жизни человека, достигала своего наиболее полного бытия в литур-

¹ Арнаутова Ю.Е. Указ. соч. – С.21-23.

² Там же. – С.24-25.

гии».¹

Именно церковные и монастырские «книги памяти» и списки умерших, «циркулировавшие между монашескими общинами, позволяли памяти выйти за пределы локального мирка. Само наличие подобных текстов заставляло мертвых присутствовать на богослужении, даже если их имена при этом не оглашались. *Libri memoriales* во время литургии обычно не читались. Для душеспасительного эффекта мессы было достаточно их присутствия на алтаре».² Можно предположить, что наиважнейшим моментом в литургии был не сам факт записи имени умершего в *libri memoriales* и его произнесение вслух, а тот факт, что во время литургии каждый из присутствующих вспоминал умерших «внутренне», в мыслях, т.о. *libri memoriales* становились достаточно важной, но формальностью.

Регулярное литургическое поминовение, с одной стороны, постоянно актуализировало принадлежность умерших к социальной группе. С другой стороны, принимая участие в литургии, сами поминающие ощущали себя как группу. Причем в группу поминаемых входили не только умершие, но и, например, дарители монастырю или приходской общине какого-либо имущества (донаторы). Это обязывало монахов (или приходскую общину) молиться за донатора: «последний, таким образом, также становился членом группы и объектом практически неограниченной во времени *memoria*». Но память группы формировалась не только в стенах монастырей. «Для самых разных социальных групп мирян она была существенной составляющей повседневной жизни, более того, именно *memoria* как феномен коллективный становилась консолидирующим моментом для образования этих групп и условием самоидентификации их членов. Память об умерших членах очень важна для ощущения самой принадлежности к группе, поскольку свидетельствует о давности ее существования во времени, является частью ее истории и традиции, сопричастными которой ощущают себя все ее члены».³ Таким образом, в эпоху Средневековья

¹ Oexle O.G. *Memoria als Kultur // Memoria als Kultur / Hg. v. O. G. Oexle. – Göttingen, 1995. – S.31.*

² Гири П. Указ. соч. – С.344.

³ Арнаутова Ю.Е. Указ. соч. – С.28.

память группы выполняла функцию формирования общности, в первую очередь, с помощью религиозной мемориальной практики.

Культовый социальный характер религиозной практики поминовения постепенно расширяется за рамки религии, и *метогиа* из сакральной сферы переходит в мирскую – в сферы политики и профессиональной деятельности, впрочем, не теряя своих сакральных основ. *Метогиа*, конституирующая групповую идентичность, распространяясь в сфере политики, легитимизирует властные претензии аристократии при помощи «родословных»: «без длинной родословной нет аристократии как таковой, от давности традиции зависит «качество» рода. Своеобразный «альянс» между благородным происхождением и властью основывается на *метогиа* во всех ее проявлениях – от написания биографии предков или истории «дома», до фамильных портретов и монументальных памятников, украшающих родовые некрополи».¹ Это, по нашему мнению, означает проявление концепта *«память-политика»*, играющего и сегодня существенную роль в общественной жизни.

В социальных группах, объединенных по роду деятельности – в группах крестьян, ремесленников, торговцев и т.п. – в отличие от когда-то существующих «великих предков» аристократических групп, реально положивших начало памяти групп и истории, «великих предков» часто заменяли святые (патроны). Например, св. апостол Андрей стал святым-патроном рыбаков. «Регулярное литургическое поминовение, молитвы и просьбы о заступничестве, обращенные к «своему» святому, сами по себе уже имели консолидирующее воздействие на членов группы, т.е. помимо культового, носили социальный характер, будучи средством самовыражения сообщества молящихся, даром одних членов сообщества другому. К нему же возводился изначальный этап истории группы, своей персоной он сакрализовал ее существование и узаконивал ее место в божественном миропорядке, перенимая на себя роль не только небесного покровителя группы, но и объекта сословной, профессиональной самоидентификации ее членов». Ю.Е. Арнаутова делает вывод о том, что «именно историческая *метогиа* явилась консолидирующим элементом при превращении территориальной (приходской) общины в профессиональную группу, по-

¹ Арнаутова Ю.Е. Указ. соч. – С.29.

сколькo неизбежная на определенном этапе конституирования группы потребность ее членов осознать свое место в структуре общества имела следствием формирование в массовом сознании такого образа святого-патрона, который соответствовал их представлениям и ожиданиям».¹ Но мы в этом выводе фиксируем факт становления концепта «*память-история группы*». По ходу развития истории как науки этот концепт снимается концептом «*память-история*».

Подводя итоги своего исследования, Ю.Е. Арнаутова связывает исчезновение *memoria* с началом эпохи Нового времени. Историко-культурный процесс этого исчезновения, по ее мнению, содержит несколько аспектов.

Во-первых, свою роль сыграл глобальный культурный перелом в философии, историографии, литературе, политике и религии. Во-вторых, изменяются сами отношения между живыми и мертвыми. Все это имеет разрушительные для *memoria* последствия. В частности, «изменение отношения к мертвым «в жизни» имело следствием общественную (философскую, литературную) рефлексию современности (*Moderne*) по поводу *memoria* как культуры воспоминания: происходит осознание субъективности *memoria* и ее партикулярности, соотнесенности с единичным, фрагментарным. Так из актуального фрагмента повседневности и мотива социальных действий она становится не более чем источником творческого вдохновения. Одновременно *memoria* утрачивает и другое непременное условие своего существования – соотнесенность с группой... В связи с декорпорацией общества в XVIII в. *memoria* социальных групп в ее «средневековом» виде практически исчезает, а с нею исчезает и представление об истории как своего рода риторическом искусстве *memoria* о славных деяниях членов группы».²

Мы делаем вывод, что именно религиозная практика поминовения в Средневековье дает возможность считать средневековую *memoria* (как культуру воспоминаний) фундаментом формирования социально-исторической проблематики памяти, и именно в ней формируется концепт «*память-социальность*».

¹ Арнаутова Ю.Е. Указ. соч. – С.29-31.

² Там же. – С.35-37.

Но какое место занимает проблематика памяти в самой религиозной жизни, что такое для верующего «память», «забвение», «воспоминание»?

В первую очередь, «память» для христианина – это сам Завет (Ветхий и Новый) – «топос» соединения памяти Бога о людях и памяти людей о Боге. Подчеркивая значение Святого писания, Папа Иоанн Павел II сказал: «Предание – это наследие Церкви Христовой, живая память о Воскресшем, встреченном и засвидетельствованном Апостолами, которые передали своим преемникам эту живую память, непрерывно гарантируемую апостольской преемственностью через возложение рук, вплоть до наших дней».¹ Религиозные христианские тексты много раз обращают внимание верующих на то, что «пророки и учителя приходят «напомнить» людям о том, что было ими забыто, а сами учения становятся «напоминанием». Если забвение мыслилось удалением от первоисточника, потерей пути, отворачиванием от света, то припоминание, напротив, – возвращением к началу, обретением пути, в полном смысле слова «обращением» сознания... Мысль, варьирующаяся на все лады в священных книгах, переходящая из текста в текст, из культуры в культуру: «удел многих – блуждать во мраке забвения, удел избранных – взойти к свету, вспомнить самого себя».²

Поэтому «экзегеза» Святого писания может пониматься как поиск смыслов, завещанных Богом, ветхозаветными пророками, Иисусом Христом, апостолами, но которые *за-бываются* со временем, уходят из человеческого бытия, но не исчезают из бытия Бога.

Возможно, что любую (особенно монотеистическую) религию можно назвать «мнемической», т.е. основанной на памяти.

В первую очередь, это иудаизм – «религия памяти», в основе которой воспоминание о сакральном прошлом».³

В одной из первых книг иудаизма, «Бытии», Иаков отмечает

¹ Папа Иоанн Павел II. Апостольское послание «Свет Востока» // Вопросы философии. – 1996. - №4. – С.53.

² Стародубцева Л.В. Указ. соч. – С.47.

³ Стародубцева Л.В. Христианские концепции памяти и забвения: опыт философско-антропологической интерпретации. URL : <http://standrews.ru/index-ea=1&ln=1&shp=1&chp=showpage&num=350>

камнем-памятником место, где ему во сне явился Бог: «и взял камень, который он положил себе изголовьем, и поставил его памятником, и возлил елей на верх его».¹

Так было положено начало «договору памяти». Сама природа (нерукотворная!) выступает свидетелем этого договора, что детализируется в «Исходе»: «сделай Мне жертвенник из земли и приноси на нем всесожжения твои и мирные жертвы твои, овец твоих и волов твоих; на всяком месте, где Я положу память имени Моего, Я приду к тебе и благословлю тебя; если же будешь делать Мне жертвенник из камней, то не сооружай его из тесаных, ибо, как скоро наложишь на них тесло твое, то осквернишь их».²

Итогом является вручение Богом скрижалей Моисею, как своего рода «письменного напоминания» о Божьих заповедях. В книге «Левит» даются правила приношения пожертвований Богу как символа памяти о нем.³

Во «Второзаконии» важнейшим напоминанием о милости Бога к еврейскому народу становится память о скитаниях евреев: «Берегись, чтобы ты не забыл Господа, Бога твоего, не соблюдая заповедей Его, и законов Его, и постановлений Его, которые сегодня заповедую тебе... чтобы не надмилось сердце твое и не забыл ты Господа, Бога твоего, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства».⁴

Ветхий Завет выступает своеобразным «договором» взаимного памятования между человеком и Богом – это «один из онтологических фундаментов христианского сознания. Нарушение этого мнемонического договора: забвение человеком Бога и забвение Богом человека – равносильно отпадению в небытие, переходу в за-бытие».⁵

Более поздний источник, «Книга Екклесиаста, или Проповед-

¹ Бытие. URL : <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/bible/01genesis/contents.html>

² Исход. URL : <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/bible/02exodus/contents.html>

³ Левит. URL : <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/bible/03leviticus/contents.html>

⁴ Второзаконие. URL : <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/bible/05deuteronomy/contents.html>

⁵ Стародубцева Л.В. Указ. соч.

ника», содержит трагическую ноту: «Нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после».¹ Ведь так или иначе, немаловажное, но часто отрицательное свойство человеческой памяти – забывать то, что было. Но, в то же время, забывать – значит находиться в постоянном поиске того, что забыто – в творческом поиске.

Христианство – также «мнемическая религия». В свою очередь, Евангелие – основа христианства, основа религии своеобразного «воспоминания о будущем». В христианстве важны не «ростки», а то, что «вырастет»; здесь надо *помнить* о грядущем дне Страшного суда, когда каждому «воздастся по делам его». Но перед этим «воспоминанием» находится воспоминание о жизни Иисуса Христа, исполненной памятного смысла, что воплощено в литургии. Основы литургии как памяти об Иисусе были установлены им самим на Тайной вечере. В осуществлении литургии О.Т. Лойко видит гармонию бытия социальной памяти.²

Важнейший мнемический аспект христианства – память о том, что Христос «смертию смерть поправ» (воскрес) – отбросил саму смерть в небытие, т.к. после него любая смерть становится временной, «временным небытием» до момента всеобщего воскресения. Таким образом, через Страшный суд и Воскресение открывается вход в «жизнь вечную», в будущее, свершающееся не «во времени», а «вне времени», в грядущую вечность, непрестанно помнить о которой призывает верующих Новый Завет. Но память человеческая тесна, хоть и несет она на себе «печать Бога». Часто сохранить в памяти сакральное можно, лишь забыв мирское, а тот, кто сохраняет в памяти мирское, забывает священное.

Только путь молитвы сохраняет в памяти человека сакральное. Уверовавший просит: «помяни меня, Господи, когда придешь в Царствие Твое!» (Лк. 23:42). В развитие этого П.А. Флоренский обращает внимание на то, что если Бог помнит человека, значит, тот – в раю, он обретает бытие в «вечной памяти» Бога, и тем самым обретает вечное существование или «вечную память о Боге».

¹ Книга Екклесиаста, или Проповедника. URL : <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/bible/24ekkleziast/contents.html>

² См.: Лойко О.Т. Гармония бытия социальной памяти: литургия. URL : <http://e-lib.gasu.ru/mak/arhiv/2005/30.doc>

Круг замкнулся – в результате мы получаем «победу над смертью», победу над временем, победу над небытием.¹

И в исламе для памятования Всевышнего требуется постоянная молитва. «В мусульманской традиции постоянное памятование верующего о Боге выражается не только в пятикратной ежедневной молитве, но и в личных молитвах-дуа (мольбах) и словах поминания Аллаха (ед. ч. зикр, мн. ч. азкяр). Поминание Господа, призывание Его помощи в любое время и в любом месте, всегда и везде, в минуту радости или в минуту отчаяния – одно из характерных качеств благочестивого мусульманина... Как говорил Пророк Мухаммад (да благословит его Всевышний и приветствует), «поминающий Господа своего и тот, кто Господа своего не поминает, подобны живому и мертвому».²

В Коране прямо указывается: «Каждый мусульманин должен знать, что «помином Аллаха успокаиваются сердца»³; кто много поминает Бога, «уготовал им Аллах прощение и великую награду».⁴ Следующие слова Бога можно рассматривать как итоговые: «Вспомните же Меня, Я вспомню вас...».⁵

Можно отметить, что, как и в мифологии, так и в монотеистических религиях и религиозной философии Средневековья формируется онтологически-сакральная проблематика памяти. В ней вопрос о «кто вспоминает?» «укоренен в вопросе об *animus*, подлинном субъекте *ego memini*».⁶ Т.е., только душа – подлинный субъект «Я-помнящего».

Таким образом, практически невозможно при философском исследовании человеческой памяти игнорировать «указание на истину и сущность, заключающиеся в религии», поскольку «жизнь едва ли не всего человечества, доступная исторической памяти, религиозна».⁷ И онтологически-сакральная проблематика памяти в

¹ Флоренский П.А. Указ. соч. – С.174.

² Аляутдинов Ш. Путь к вере и совершенству. – М., 2001. – С.389.

³ Священный Коран, 28:28. URL : http://duslyk.narod.ru/Islam/koran_1.htm

⁴ Там же. – 35:35.

⁵ Там же. – 147:152.

⁶ Рикер П. Указ. соч. – С.143.

⁷ Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории.– М., 1991. – С.457.

Средневековье и Эпохе Возрождения указывает, в основном, на *трансцендентно-имманентную* сущность исследуемого нами феномена.

§ 1.3. Анализ памяти в эпоху модерна: между индивидом и абсолютном

В эпоху Нового времени развитие науки, в том числе психологии, а также набирающая обороты секуляризация постепенно устранили из сферы философской рефлексии понятие «душа», соответственно, закрепили отношение к памяти как к эпифеномену сознания, а, точнее – как к его «библиотеке», «складу» – возоблудала аристотелевская парадигма.

Р. Декарт сыграл, по нашему мнению, «трагическую роль» в философском исследовании человеческой памяти. Именно он произвел размежевание памяти и души, обозначив память как место, где хранятся представления о «качествах внешних предметов»; как некое «чувствилище» человеческого мозга¹, которое передает хранящиеся в памяти чувства «во власть воображения».² Но «*cogito*» Декарта, к сожалению, «не есть личность, определенная своей памятью и способностью полагаться на нее. Оно рождается молниеносно, мгновенно. Мышление не предполагает постоянной памяти о том, что оно обладает мышлением. Только продолжающееся творение сообщает ему длительность. Лично оно не обладает ею».³

Мы полностью согласны с выводом П. Рикера. Рассматривая философию Р. Декарта, мы испытываем соблазн выдать его теорию «врожденных идей» за концепцию некой «трансцендентной памяти». Однако его отношение к памяти как к «складу» впечатлений в мозгу человека не позволяет нам этого сделать.

Б. Спиноза, в отличие от Декарта, память представлял некоторым сцеплением идей, находящихся в душе человека и «закрывающих в себе природу вещей, находящихся вне человеческого

¹ См. Декарт Р. Рассуждение о методе. URL :

<http://philosophy.ru/iphras/library/cartes/method/00.html>

² См. Декарт Р. Размышления о первой философии. URL :

<http://philosophy.ru/iphras/library/cartes/01/0.html>

³ Рикер П. Указ. соч. – С.145.

тела... это сцепление идей происходит сообразно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела, дабы отличить его от сцепления идей, происходящего сообразно с порядком разума». ¹ Под знаком сцепления идей происходит своего рода «короткое замыкание» между памятью и воображением: «если эти два чувства являются смежными по отношению друг к другу, то воскрешение в памяти – следовательно, воображение – одной из них будет также воскрешением в памяти другой, то есть воспоминанием. Таким образом, память, сведенная к воспоминанию, идет по следам воображения. Воображение, взятое само по себе, находится в низшей части иерархии способов познания, выступая в форме движений души, подчиненных сцеплению внешних вещей с человеческим телом». ²

Во-первых, душа у Спинозы подобна душе у Аристотеля – пассивной душе.

Во-вторых, попав в зависимость от воображения, память также заняла у Спинозы место в низшей части способов познания.

Дж. Локк отмечал, что усердное занятие чтением для некоторых людей не способствует приобретению знаний. Те сведения, которую они получают из книг, будут лежать «мертвым грузом», если не найти им практического применения. ³ Этому философу, по нашему мнению, память представляется пассивным «складом» знаний, уже не связанным с душой.

Философия Нового времени не просто и не сразу, но все же отказывается от концепта *«память-душа»*. Можно отметить, что это автоматически ведет к отказу и «забыванию» наследия Платона, Плотина и неоплатонизма. Память в философских исследованиях этого периода утрачивает свой онтологический статус, приобретенный в Средневековье, полностью при этом десакрализируется. Соответственно, актуализируются, по нашему мнению, два аристотелевских концепта памяти: *«память-воображение»* и *«па-*

¹ Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Антология мировой философии. В 4-х т. – Т.2: Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. – М., 1970. – С.370-373.

² Рикер П. Указ. соч. – С.22-23.

³ См. Коменский Я.А., Локк Д., Руссо Ж.-Ж., Песталоцци И.Г. Педагогическое наследие. – М., 1988. – С.183.

мать-хранилище». В рамках именно этих последних концептов рассматривали память философы эпохи Просвещения. Но можно отметить, что некоторыми философами-просветителями, ориентированными на идею личности, частично используется августиновский концепт *«память-самосознание»*.

В частности, Дэвид Юм, исследуя проблемы человека, утверждает, что главным в деятельности памяти является сохранение не самих простых идей, а их порядка и расположения¹, точнее, сохранение цепочки причин и действий, определяющих (составляющих) нашу личность.² Таким образом, человеческая память для Д. Юма – источник самосознания, указывающий «отношение причины и действия между нашими различными восприятиями». Однако люди, отмечает Д. Юм, не считают обладание хорошей памятью достоинством и почти всегда хотят представить все ими высказываемое за плод их способности суждения, т.е. мышления.³ Заметим, что память как источник самосознания у Д. Юма достаточно пассивная, играет вспомогательную роль, сохраняя только причинно-следственные связи.

Дени Дидро, как и Д. Юм, видит в памяти источник личного тождества, точнее, хранилище истории жизни каждого определенного человека,⁴ основу самосознания, но в этой основе находятся только личные исторические факты. Возможно, Д. Дидро рассматривает самосознание через имманентное (историю жизни), в отличие от Августина, рассматривающего самосознание через трансцендентное (Бога).

Ж.-Ж. Руссо считал, что для ребенка, не умеющего читать, все окружающее служит книгой, постоянно обогащающей его память различными сведениями, и со временем рассудок начинает пользоваться ими. Поэтому память не надо развивать специально. Не случайно малограмотные или совсем неграмотные люди иногда

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. – М., 1965. – С.69-70.

² Там же. – С.377.

³ Там же. – С.778-779.

⁴ Дидро Д. Разговор Даламбера и Дидро // Антология мировой философии. В 4-х т. Т.2: Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения. – М., 1970. – С.654.

показывают удивительные образцы практического разума.¹

Обобщающий анализ понятия памяти в философии Просвещения, по нашему мнению, мы находим у К. Гельвеция. Его идеи о памяти заключены в следующем.

Идея первая – «память есть кладовая», в которой хранятся ощущения, идеи и факты, которые в различных сочетаниях образуют «то, что мы называем умом», без памяти не существует ума и опыта. Но ум является (почти целиком) продуктом способности быстро находить в памяти аналогии с предметом познания для получения истины, и чем быстрее найдена необходимая аналогия, тем живее ум.

Идея вторая – большой ум не является продуктом большой памяти, и напротив, развитие большого ума исключает развитие большой памяти, потому что из истории известно, что гениальные люди не отличались исключительной памятью, т.о. «гений, следовательно, не является продуктом обширной памяти».

Идея третья – чтобы стать великим (гениальным), человек должен не наполнять свою память неограниченным содержанием, а учиться пользоваться теми сведениями, какие сами по себе «падают» в память, поэтому великому человеку достаточно обыкновенной памяти.²

Здесь прослеживается зарождающаяся связь проблематики памяти с процессами воспитания и образования, которая, по мнению Гельвеция, заключается в уточнении и тщательном отборе сведений, вкладываемых учителями в память обучающихся.³

Позднее А. Шопенгауэр поставил вопрос о взаимосвязи памяти и гениальности: «Не зависит ли гениальность от совершенства живого воспоминания? Ибо благодаря лишь воспоминанию, связывающему отдельные события жизни в стройное целое, возможно более широкое и глубокое разумение жизни, чем то, которым об-

¹ См. Коменский Я.А., Локк Д., Руссо Ж.-Ж., Песталоцци И.Г. Педагогическое наследие. – М., 1988. – С.241.

² См. Гельвеций. Об уме // Сочинения. В 2-х томах. – Т.1. – М., 1973. – С.73-337.

³ Там же. – С.634.

ладают обыкновенные люди».¹ Точный ответ на этот вопрос вряд ли будет получен в обозримом будущем, т.к. гении рождаются очень редко и их память практически невозможно исследовать.

Мы можем видеть, что в преддверии появления классической немецкой философии проблематика памяти практически исчезает из исследований философов, чтобы актуализироваться в философии Гегеля. Видимо, не случайно, например, в сочинениях И. Канта понятие «память» практически не встречается и присутствует в его рассуждениях только имплицитно.

Как отмечает В. И. Молчанов, «изъятие из рассмотрения синтеза воспроизведения во втором издании «Критики чистого разума» лишает память гносеологического статуса, память целиком относится, по Канту, к сфере психологии».²

По нашему мнению, свое отношение к памяти И. Кант обозначил уже в своих первых философских сочинениях, определив ее как человеческую способность более низкого порядка, нежели рассудок, не имеющую саму по себе никакой ценности, как, например, не имеет ценности хорошая память для человека, не умеющего рассуждать.³ Несмотря на такое отношение, И. Кант считал, что очень важна культура памяти, и поэтому ее нужно занимать лишь тем, что для нас важно и имеет отношение к действительной жизни; воспитывать ее с детства одновременно и наравне с рассудком, не забывая, что память основывается на внимании.⁴

Но формы чувственности и рассудка, исследуемые Кантом, имеют, по его мнению, априорный, врожденный характер. Это дает П. Флоренскому возможность отметить, что у Канта «теория познания, через понятие трансцендентальной апперцепции, вкупе со всеми в эту последнюю входящими актами аппергензии, репродукции и рекогниции, делает память основною познавательной функцией разума».⁵ Нам представляется, что интерпретация на-

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы. – Мн., 1998. – с.1333.

² Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. URL : <http://philosophy.ru/iphras/library/mol/00.html>.

³ См.: Кант И. О педагогике // Трактаты и письма. – М., 1980. – С.476.

⁴ Там же. – С.477-480.

⁵ Флоренский П.А. Указ. соч. – С.177.

следия И. Канта по проблематике памяти может быть очень обширной, но это – тема отдельного исследования. Это можно отнести и к творчеству Г.В.Ф. Гегеля.

И.Ф. Игнатъева считает, что у Гегеля по проблеме памяти присутствует новация, характеризующаяся выделением «амбивалентности памяти», т.е. обращением внимания философии на двойственную природу последней, как «феномена, одновременно имеющего природу индивидуальной жизни человека (его Da-Sein) и общечеловеческого, социального, логически-исторического».¹ Но «все новое – хорошо забытое старое», поэтому мы считаем, что новация заключается не в *обращении внимания* на «амбивалентность» памяти, а в том, что, в определенном смысле, Г.В.Ф. Гегель осуществил «ренессанс» памяти, рассматривая память (подобно Августину Блаженному) как трансцендентно-имманентный феномен. Можно сделать вывод о формировании третьей парадигмы исследований памяти в философии Гегеля.

Понятие «божественное» в силу своей трансцендентности сходно с гегелевским понятием «абсолютный дух». Как наивысший, «всеобщий индивид», он является субстанцией каждого отдельного индивида. Последний на пути к знанию «должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выровненного... Это прошлое наличное бытие – уже приобретенное достояние того всеобщего духа, который составляет субстанцию индивида и, таким образом являясь ему внешне, – его неорганическую природу. – В этом аспекте образование, если рассматривать его со стороны индивида, состоит в том, что он добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя».² Здесь имплицитно содержится указание на социальную («неорганическую») природу человеческого знания и социальную память, как определенного рода хранилище культуры – «прошлого наличного бы-

¹ См.: Игнатъева И.Ф. Амбивалентность памяти // Вестник Новгород. гос. ун-та им. Ярослава Мудрого. Сер.: Гуманит. науки. – Новгород, 1999. - №12. – С.31.

² Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. URL : <http://www.psylib.org.ua/books/gegel02/index.htm>

тия».

Завершаясь, погружаясь в себя, абсолютный дух «покидает свое наличное бытие и передает свое формообразование воспоминанию. В своем уходе в себя он погружен в ночной мрак своего самосознания, но его исчезнувшее наличное бытие сохранено в этом мраке; и это снятое наличное бытие – прежнее, но вновь рожденное из знания – есть новое наличное бытие, некоторый новый мир и духовное формообразование. В нем дух должен столь же не предвзято начинать сызнова, придерживаясь его непосредственности, и заново вырастить себя из него, словно все предшествующее было потеряно для него и словно он ничему не научился из опыта предыдущих духов. Но воспоминание (*die Eg-Innengung*) сохранило этот опыт и есть внутреннее (*das Innere*) и фактически более высокая форма субстанции. Если, таким образом, этот дух сызнова начинает свое образование, как будто исходя только из себя, то все же начинается он на ступени более высокой. Царство духов, образовавшееся таким образом в наличном бытии, составляет последовательный ряд, в котором один дух сменялся другим и каждый перенимал царство мира от предыдущего. Цель последовательного ряда – откровение глубины, а последнее есть абсолютное понятие; это откровение есть, следовательно, снятие глубины понятия или его протяжение, негативность этого внутри себя сущего «я», которая есть его отрешение или субстанция, – и его время, что это отрешение в самом себе есть отрешение от себя и есть для самости как в своем протяжении, так и в своей глубине. Цель, абсолютное знание, или дух, знающий себя в качестве духа, должен пройти путь воспоминания о духах, как они существуют в нем самом и как они осуществляют организацию своего царства. Сохранение их [в памяти], если рассматривать со стороны их свободного наличного бытия, являющегося в форме случайности, есть история, со стороны же их организации, постигнутой в понятии, – наука о являющемся знании; обе стороны вместе – история, постигнутая в понятии, – и составляют воспоминание абсолютного духа и его Голгофу, действительность, истину и достоверность его престола...».

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. URL : <http://www.psylib.org.ua/books/gegel02/index.htm>

История – путь *воспоминаний* абсолютного духа о предыдущих царствах (субъективного и объективного духов) и о своем царстве, как путь во *времени*. Поэтому немецкий философ Л. Ренте-Финк обнаруживает в творчестве Гегеля тесную взаимосвязь понятия «историческое» с понятием «память».¹

В рамках *антропологии* субъективного духа Гегель рассматривает содержание души. Душа человека, по Гегелю – «бесконечное для-себя-бытие», которое есть тотальность, а внутреннее существо души – «индифферентное единство». В нем все ощущения остаются «в качестве снятых, получают в нем свое существование пока еще как только возможное содержание, которое лишь в силу того, что оно становится для души, или вследствие того, что сама она становится в нем для себя, переходит от своей возможности к действительности. Душа сохраняет, следовательно, содержание ощущения если и не для себя, то все же в себе. ...Но душа может быть наполнена еще и с другой стороны, кроме содержания, уже бывшего в ощущении... Помимо этого материала мы как действительная индивидуальность представляем в себе еще некоторый мир конкретного содержания с бесконечной периферией, содержим в себе бесчисленное множество отношений и связей, которые всегда находятся в нас, хотя бы они и не входили в сферу наших ощущений и представлений, и которые – как бы сильно все упомянутые отношения ни изменялись, даже помимо нашего знания о них, – тем не менее принадлежат к конкретному содержанию человеческой души; так что последняя, вследствие бесконечного богатства ее содержания, может быть обозначена как душа мира, как индивидуально определенная мировая душа».² Это бесконечное богатство «определений со стороны ощущений, представлений, знаний, мыслей и т. д.» не принадлежит к действительности человека, к его субъективности, хотя все это и сохранено. Оно принадлежит «ТОЛЬКО к его бытию, как оно есть в себе».³

¹ Vgl.: Rente-Fink L. *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Naum, Dilthey und Yorck.* – Göttingen, 1964. – S.187.

² Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа.* – М., 1977. – С.128.

³ Там же. – С.131-132.

Гегель фактически указывает на «бездонность» памяти каждого человека и на ее трансцендентную связь с «мировой душой». До сих пор последнее положение остается проблемой. Но в антропологии духа Гегеля память – только «механизм интеллигенции»¹, рассматривающийся подробно в рамках *психологии* субъективного духа.

Здесь Гегель выделяет ступени развития «интеллигенции» на пути от представления к мышлению. Эти ступени: а) припоминание «в собственном смысле этого слова, согласно которому оно состоит в произвольном воспроизведении некоторого содержания, которое уже принадлежит нам»; б) «сила воображения», которая «становится припоминанием, затрагивающим содержание, его обобщающим и тем самым создающим всеобщие представления»; в) собственно память, порождающая «единство субъективного и объективного, образующее переход к мышлению как таковому».² Значение памяти для субъективного духа усиливается подчеркиванием того, что «один из действительно самых трудных пунктов в учении о духе, в систематизировании интеллигенции, остававшийся до сих пор совершенно без внимания, заключается в установлении места и значения памяти, а также в выяснении ее органической связи с мышлением». Тем не менее, память в психологии духа для Гегеля «есть только внешний способ, односторонний момент *существования* мышления».³

В рамках психологии Гегель одним из первых связывает тесными узлами индивидуальную память и язык, определяя последний как высшее создание «продуктивной» памяти. Этот вид человеческой памяти Гегель выделяет наравне с «репродуктивной» памятью. Последняя служит для простого запоминания знаков, тогда как «продуктивная» память соединяет представление и созерцание, и это соединение получает то значение, «каким его наделяет дух».⁴ Здесь, по нашему мнению, берет начало философия памяти А. Бергсона и высвечивается концепт «*память-язык*», разрабаты-

¹ Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. – С.202.

² Там же. – С.280-301.

³ Там же. – С.305.

⁴ См.: Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика. URL : http://philosophy.ru/iphras/library/text/lib_psylib/gegel01.zip

ваемый семиотикой.

В целом у Гегеля память важна для человека, но она подчинена тотальности разворачивания (самопознания) абсолютного духа. Гегелевский принцип тождества бытия и мышления фиксирует трансцендентно-имманентный характер памяти.

Вероятно, именно в XIX веке «пришло время освободить феномен памяти от психологического уравнивания со способностями и понять, что она представляет существенную черту исторического бытия человека».¹ Мы считаем, что это освобождение начал именно Г.В.Ф. Гегель.

Он, осуществив глобальное «снятие» предшествующей проблематики памяти в своей «панлогической» философии, предопределил и стимулировал практически все ее дальнейшие философские и научные исследования с конца XIX века до нашего времени.

В конце XIX века Ф. Ницше в контексте проблем человеческой истории и развития общества рассматривал антипод памяти – забывчивость. Если человек умеет забывать – у него есть «веселость, спокойная совесть, радостная деятельность, доверие к грядущему». Когда нарушена способность «вовремя забывать», человек приковывается к прошлому «цепью» воспоминаний («историческим чувством»), тянущейся за ним в будущее и тянущей его назад. Под гнетом непомерного груза «самостоятельно, беспорядочно, бурно и воинственно» хозяйничающих в памяти исторических знаний люди превращаются в «слабые личности», пассивные и индифферентные, память которых возбуждается только «интересными явлениями». Это – «историческая болезнь», а подобного рода «груз» может привести к гибели любого человека, народ или культуру. Средства от болезни: «неисторическое» – искусство, позволяющее человеку забывать и «замыкаться внутри известного ограниченного горизонта»; и «надисторическое» – то, что сосредотачивает человеческое внимание на вечном и неизменном – религия.²

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М., 1988. – С.57.

² См.: Ницше Ф. Несвоевременные размышления: «О пользе и вреде истории для жизни». URL : <http://www.lib.ru/NICSH/razmyshleniya1.txt>

Мы считаем, что искусство, в понимании Ницше, погружая человека во власть воображения, освобождает его от груза индивидуальных воспоминаний. Это же делает и религия, в свою очередь превращая историческую память человека в его память о Боге.

Рассматривая генеалогию морали, Ф. Ницше возвращается к теме «способности забывать». На пути развития человечества от групп животных, обладающих «способностью забывать» в полной мере (и поэтому счастливых), к современному человеческому обществу требовались, по мнению Ницше, «зловещие жертвы и залого», «омерзительные увечья», «жесточайшие ритуальные формы всех религиозных культов». Все это нужно было лишь для того, «чтобы одержать верх над забывчивостью и сохранить в памяти этих мимолетных рабов аффекта и вождения несколько примитивных требований социального сожительства». Поэтому для человечества именно «забывчивость ... есть активная, в строжайшем смысле позитивная сдерживающая способность», «привратница, охранительница душевного порядка, покоя, этикета», позволяющая человеку «очистить место для нового... для управления, предвидения, предопределения», поэтому «без забывчивости и вовсе не существовало бы... никакого настоящего». В свою очередь, память представлялась ему «негативной», очень древним и мощным инструментом социального наказания, возмездия, кары, а «наказание» выступало средством формирования памяти, ее «вколачиванием».¹

Мы видим, что у Ницше религия, искусство и бытие человека (историческое и социальное) соединяются в проблематике человеческой забывчивости, как «положительного» антипода «отрицательной» человеческой памяти. Для него в бытии человека особое значение имеет гармония между способностью «вовремя забывать» и «вовремя вспоминать».

Анри Бергсон в своем произведении «Материя и память» попытался «подвести итоги» исследований памяти философией и психологией в XIX веке, причем для обоснования бытия памяти в сфере духа он привлек результаты психологических и психофизиологических исследований. Как и Гегель, он выделяет две фор-

¹ См. Ницше Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение. URL : [http:// www.philosophy.ru/iphras/library/nietzsche/gen_mor.html](http://www.philosophy.ru/iphras/library/nietzsche/gen_mor.html)

мы памяти – «память-привычку», служащую человеку для приспособления к окружающему миру, и «самопроизвольную память», «сорастяжимую» с сознанием. Последнее, отмечает Бергсон, постоянно устраняет все образы прошлого, которые не могут «координироваться с восприятием настоящего и образовать с ним полезное целое»¹, и удаляет их все дальше и дальше в глубину памяти, поэтому «одна и та же психическая жизнь повторяется... бесконечное число раз в последовательных слоях памяти, и один и тот же акт духа может разыгрываться на очень различных высотах».²

Мы выделяем гипотезу Бергсона о «*слоях памяти*», она нам кажется достаточно ценной. Бергсон, скорее всего, хочет подчеркнуть то, что бытие индивидуального духа – не хаос, а определенная структура. Это первое, что мы выделяем принципиально нового у Бергсона. Второе – гипотеза «беспреданно изменяющегося *напряжения* памяти» как деятельности духа «в движении между *действием* и *представлением*».³ Это также, по нашему мнению, новация, т.к. степенью напряжения памяти можно объяснить самые разнообразные ее проявления – от простой привычки до памяти гения – от того, чего мы практически не замечаем, до того, чему мы поражаемся. Третье – онтология памяти у Бергсона отображается в его схеме конуса, упирающегося острием в плоскость (конус острием направлен вниз). Конус – вся масса воспоминаний, накопленных в памяти. Основание конуса – «настоящая память прошлого». Вершина конуса – точка настоящего, в котором «сосредоточивается образ тела», как бы мгновенная память. Плоскость – «актуальное представление вселенной». Вершина конуса постоянно движется в будущее. Мгновенная память и настоящая память постоянно взаимодействуют (напряжение памяти!): «от настоящего исходит призыв, на который воспоминание отвечает. А от чувственно-двигательных элементов наличного действия воспоминание заимствует тепло, дающее жизнь».⁴

Ж. Делез, комментируя эту схему, отмечает, что у Бергсона

¹ Бергсон А. Материя и память // Творческая эволюция. Материя и память. – Мн., 1999. – С.489.

² Там же. – С.514.

³ Там же. – С.662.

⁴ Там же. – С.566-567.

есть особое, вечное прошлое, данное на все времена – как некая «онтологическая стихия». Она является условием «прохождения» всех «частных» настоящих и делает возможными все «частные прошлые». «По Бергсону, мы прежде всего перемещаемся назад в прошлое вообще: то, что он описывает таким образом, есть *скачок в онтологию*». Поэтому Ж. Делез считает (и мы с ним полностью согласны), что память, будучи сферой прошлого, должна исследоваться философией, а не психологией.

Соответственно, сама память у Ж. Делеза выступает как «онтологическая память», становящаяся основанием для разворачивания времени. В итоге философ делает основной вывод о том, что «память появляется как сосуществование всех степеней свободы», а «жизнь – это память в принципе, сознание в принципе, свобода в принципе».¹

А по Бергсону, только прошлое – основа нашей жизни. Настоящее, как и точка, практически неуловимо. Онтология памяти Бергсона тесно связана с проблемой времени, но она практически не затрагивает социального бытия, оставаясь в рамках жизни субъекта.

Таким образом, во многом благодаря Гегелю, Ницше и Бергсону в начале XX века в западной философии практически сформировалось концептуальное поле исследований памяти. Серьезное влияние эти философы оказали на феноменологию и экзистенциализм: из философских направлений XX века именно они внесли, по нашему мнению, наиболее значительный вклад в онтологию памяти. Не имея возможности подробно анализировать в нашей работе творчество всех представителей этих течений, мы остановимся на некоторых произведениях Э. Гуссерля и М. Хайдеггера.

У Гуссерля бытие памяти раскрывается через анализ процесса протяжения воспоминания – как этот процесс представлен в сознании – собственно рефлексии на этот процесс. «Память» у Гуссерля – двусоставный феномен, состоящий из первичной памяти («ретенции») и вторичной памяти («воспоминания»)² – находя-

¹ См.: Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. – М., 2000. – С.134-135.

² Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Собрание сочинений. – Т.1. – М., 1994. – С.38.

щийся в постоянном движении. Память является одним из основных модусов сознания, обладающим собственной темпоральной структурой. Память, восприятие и фантазия базируются на общей основе, которую сами же и создают – на «внутреннем времени». Вследствие этого память в феноменологии Гуссерля выполняет в сознании функцию воспроизведения временного фона вспоминаемых объектов, а этот фон создается из непрерывного «потока» – взаимодействия прошлого, настоящего и будущего: «воспоминание существует в постоянном потоке, так как жизнь сознания существует в постоянном потоке, а не только соединяется в цепь звено к звену».¹ Воспоминание как бы «повторяет сознание» временного горизонта (горизонта опыта), иначе, конституирует время.²

Временной горизонт постоянно принадлежит каждому восприятию и каждому воспоминанию. «Горизонты представляют собой заранее очерченные потенциалности». Каждый горизонт всегда можно «раскрыть» посредством «расспрашивания» и «истолкования» его – «в отношении того, что в нем расположено». Только такое «раскрытие горизонтов опыта проясняет действительное существование мира и его трансцендентность и показывает затем, что он неотделим от трансцендентальной субъективности, конституирующей смысл и действительность бытия».³ Но расспросить и истолковать «горизонт опыта» может лишь конкретный индивид, а не «субъект» вообще. Поэтому у Гуссерля индивидуальное человеческое сознание посредством синтеза своих модусов (туда входит и память) конституирует смысл и действительность бытия мира, а необходимым условием этого является «внутреннее сознание времени».

Таким образом, индивид с его субъективным временем пребывает в объективном мире с объективным временем. Но он существует не один, а совместно с другими индивидами, образуя сообщество (как совместное бытие) отдельных «монад», что делает «в трансцендентальном смысле возможным бытие мира, мира людей

¹ Гуссерль Э. Указ. соч. – С.57.

² Там же. – С.122-123.

³ Гуссерль Эдмунд. Картезианские размышления. URL : <http://janex.narod.ru/Shade/socio.htm>

и вещей». Множество монад в себе конституирует «объективный мир», «приобретает в этом мире пространственную и временную форму и реализует себя в нем». Вселенная монад, объединенных в различные сообщества, как «трансцендентальная intersубъективность», предшествует всякой объективности мира и несет ее «на себе». Различные сообщества, живущие относительно или абсолютно обособленно, образуют конкретные жизненные миры – «культурные миры».¹ Под совокупностью культурных миров можно понимать у Гуссерля «общечеловеческую память».

У М. Хайдеггера, в отличие от Гуссерля, есть конкретное и достаточно емкое определение памяти, но она в нем выступает «собранием воспоминаний»: «Память – это собрание мыслей. Мыслей о чем? О том, что держит нас в нашей сущности постольку, поскольку мы его мыслим... Когда мы осмысляем его, мы одариваем его воспоминанием. Мы отдаем ему воспоминание, потому что оно желанно нам как зов нашей сущности... Память – это собрание воспоминаний о том, что должно осмыслиться прежде всего другого. Это собрание прячет в себе и укрывает у себя то, что всегда следует мыслить в первую очередь, все, что существует и обращается к нам, зовет нас как существующее или побывшее».²

Тему памяти Хайдеггер рассматривает через анализ «забывания», имеющего онтологический статус. Даже воспоминание возможно только на основе забывания, т.к. «в модусе забывания бывшесть первично «размыкает» горизонт, в который может вникнуть воспоминанием присутствие, потерянное во «внеположности» озаботившего». Для Dasein «забывание» – «не ничто и не простой провал памяти, но свой, «позитивный» экстаичный модус бывшесть... Экстаз (прорыв) забывания имеет характер себе самому замкнутого отрыва от самой своей бывшесть, а именно так, что этот отрыв от... экстаично замыкает свое от-чего и заодно с тем сам себя. Забытость как несобственная бывшесть относится тем самым к брошенному, своему бытию, она есть временной смысл способа бытия, в меру которого я ближайшим образом и –

¹ Гуссерль Эдмунд. Картезианские размышления. URL : <http://janex.narod.ru/Shade/socio.htm>

² Хайдеггер М. Что значит мыслить? URL : <http://www.philosophy.ru/library/heideg/thought.html>

большей частью бывший – есмь». Это «забывание» – одна из модификаций «исходного бытия-в». В нем причина страха, заботы, равнодушия. Например, «конститутивное для страха забывание спутывает и заставляет присутствие метаться туда и сюда между невыбранными возможностями «мира»». ¹

Тем не менее, забывание жизненно необходимо, в нем удерживается само Dasein, оно удерживает само себя в том, чем оно уже было. «То самое, чем Dasein некогда уже было, его бывшее, также принадлежит его будущему». Сущностно определить нашу экзистенцию возможно только на основе всего того, чем мы были, от этого нам не уйти, как не уйти от смерти, потому что «когда Dasein больше нет, оно также уже не есть бывшее. Оно есть бывшее, оно было, только покуда оно есть. В этом заключено вот что: бывшее принадлежит экзистенции Dasein. Исходя из данной ранее характеристики момента будущего, можно сказать так: поскольку Dasein всякий раз более или менее явно соотносится с определенной способностью быть, принадлежащей ему самому, т. е. подступает к самому себе, выступая из некоторой своей возможности, постольку оно заодно от-ступает, возвращаясь к тому, чем оно уже было. Будущему в исходном (экзистенциальном) смысле принадлежит равноисходно бывшее в экзистенциальном смысле. Бывшее заодно с будущим и настоящим только и делает возможной экзистенцию». ²

Этот вывод прочно связывает память, время и бытие человека. Но человек может забыть о своем бытии (о Dasein), и это очень часто случается, когда вещи заслоняют нам обзор во времени: «ожидая нашей собственной способности быть от вещей, мы уже забыли фактическое Dasein в его былом.... Для забывания характерно то, что оно забывает себя самого. В экстатической сути забывания заключено то, что оно забывает не только забытое, но и само забывание...». ³

У Хайдеггера само бытие, по максимуму, а не только Dasein,

¹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. URL : <http://hajdegger-marti.megalib.ru/megadata/bytie.html>

² Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. – СПб., 2001. – С.351-352.

³ Там же. – С.386-387.

оказывается забытым: «Бытие – самое забытое, так безмерно забытое, что даже эта забытость оказывается еще и втянутой в свой собственный водоворот.... Но забытейшее есть одновременно памятейшее, что единственно допускает вникнуть в былое, настоящее и наступающее и устоять внутри них...».¹ Нельзя человеку забывать и то, что «присутствие есть по сути со-бытие», «друг-с-другом-бытие», т.е. совместное бытие людей, и это определение у Хайдеггера «имеет экзистенциально-онтологический смысл».² Если есть совместное бытие, если каждый человек может о чем-то забыть (о Dasein или о бытии мира), значит, должна существовать и общая память.

Поэтому основной вклад феноменологии и экзистенциализма в проблематику памяти нам видится в том, что представители именно этих направлений, во-первых, осуществляют связь между психологией и философией памяти; во-вторых, пытаются определить роль процессов, происходящих в памяти, в сфере совместного (социального) бытия людей.

Самые различные аспекты памяти – взаимосвязь и взаимовлияние памяти и истории, проблемы исторической трансформации памяти в ходе развития общества, взаимосвязь памяти и ментальности, память и картины мира, коллективная память как национальная идентичность и др. – рассматриваются на Западе в XX веке и в наше время представителями наук о человеке и общественных наук.³

¹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм. URL : http://www.heidegger.ru/raboty/tom6/evropeyski_nigilizm.doc

² См.: Хайдеггер М. Бытие и время. URL : <http://hajdegger-marti.megalib.ru/megadata/bytie.html>

³ См.: Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1999; Рикёр П. Память, история, забвение. – М., 2004; Эванс-Причард Э. Нуэры. – М., 1985; Элиаде М. Миф о вечном возвращении. URL : <http://nz-biblio.narod.ru/eliade1.html>; Gillis John R. Memory and Identity: The History of Relationship // Commemorations: The Politics of National Identity. – Princeton, 1994; Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire. – P., 1925; Kearney R. Remembering the past: The question of narrative memory // Philosophy and social criticism. – Chestnut Hill (Ma.), 1998; Ketchum R. Memory as History // American Heritage. - 1991. - V. 42. - №7; Le Goff J. Geschichte und Gedachtnus / Aus dem Franz von Hartfelder. –

Значительный вклад внесли в исследование памяти отечественные философы и ученые. В силу ряда причин исследования развивались зачастую по своеобразным направлениям, органично впитывающим и оригинально перерабатывающим западную философскую мысль.

§ 1.4. Человеческая память в отечественной философии

Сделать даже краткий обзор в нашей работе произведений всех отечественных философов, затрагивающих проблематику памяти, невозможно в силу ее «рассредоточения» в исследованиях других философских проблем. Поэтому мы рассмотрим два важнейших, по нашему мнению, направления исследования памяти в России. Условно обозначим их как *духовно-социальное* и *информационно-социальное*.

Первое направление формирует религиозно ориентированная русская философия конца XIX – первой половины XX века, тесно связанная с разработкой следующих концептов памяти: *«память-творчество»*, *«память-душа»*, *«память-время»*, *«память-социальность»*, *«память-история»*. Их разработка имеет ярко выраженную антропологическую и социально-философскую подоплеку, поскольку вышеперечисленные концепты рассматриваются в ходе анализа «всеединства» человека, общества и Бога. И социальное в этом анализе выступает, по нашему мнению, как сфера единства трансцендентного и имманентного.

Истоки этого направления мы связываем с творчеством П.Я. Чаадаева. Он одним из первых отечественных философов выделил проблему взаимосвязи истории и памяти, считая, что в памяти нашего народа нет ничего, чем можно было бы гордиться. Память русского народа отличается своеобразием, потому что он так странно движется во времени, «что с каждым нашим шагом вперед

Frankfurt-a-M.; N.-Y.; P., 1992; Nerone J. Professional History and Social Memory // Communication. – 1989; Nora P. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire // History and Memory in African-American Culture. – New York, Oxford: Oxford univ. press, 1994; Schleifman N. The Uses of Memory: The Russian Province in Search of Its Past // Russia at a Crossroads. History, Memory and Political Practice. – Portland, Or., 1998. и др.

прошедший миг исчезает для нас безвозвратно». Начальный этап истории нашей нации отмечен лишь злодеяниями и рабством, поэтому жизнь, современная ему, кажется мертвым застоем, и нет у России ни прошлого, ни будущего, лишь мрачное настоящее. П.Я. Чаадаев считал, что существует «мировое сознание» – своеобразный фундамент общей человеческой духовности – совокупность всех идей, живущих в памяти людей. Эти идеи предстают перед нами в виде традиций, осмысленных многими поколениями людей и составляют «мировую память». В этих традициях П.Я. Чаадаев выделяет те, которые «сообщает» человечеству история и наука, и те, которые трудноуловимы, потому что «их влагает в глубину душ неведомая рука, их сообщает сердцу новорожденного первая улыбка матери, первая ласка отца». Фактически здесь речь идет о глобальной трансцендентной «прапамяти», в которой сосредоточена (по Чаадаеву) «духовная сущность вселенной», именно в этой среде совершается деятельность сознания. Соответственно, задача духовной жизни человека состоит в правильном использовании всего богатства «мировой памяти». ¹ Таким образом, «мировая память» является основой «мирового сознания». По нашему мнению, П.Я. Чаадаев заложил основы *духовно-социальной* традиции исследований памяти в отечественной философии.

В русле этой традиции значительное внимание феномену памяти уделил В.С. Соловьев. Он затрагивает два аспекта памяти: ее роль в восприятии действительности и в процессе мышления, а также функции памяти в «семейной религии». Каждый воспринимаемый нами объект окружающего мира, по Вл. Соловьеву, представляет собой определенное «соединение объективированных ощущений», причем не только настоящих, но и тех, которых человек в данный момент действительно не имеет, но которые можно представить существующими в возможности. Поэтому «существующая для меня действительность как объективное явление обязательно заключает в себе, кроме актуальных переживаемых мною ощущений, еще известный ряд других возможных ощущений, неразрывно связанных с первыми и входящих вместе с ними в состав одного конкретного предмета, каким он для меня существует». Но

¹ См.: Чаадаев П.Я. Философические письма. URL : <http://philosophy.ru/iphras/library/chaad/lettr/html>

впечатления (актуальные плюс возможные) – это не все. Необходимо еще признание «некоторых прошедших ощущений и представлений... в конкретном единстве этого объективного явления... это, очевидно, возможно лишь потому, что я сохраняю в памяти известный ряд прошедших, мною испытанных ощущений... С настоящей действительностью ... для меня неразрывно связана вся ... прошедшая действительность, сохраняемая в моей памяти, и вся предполагаемая действительность в будущем... реально чувственный элемент этого явления составляет лишь ничтожную его часть».¹

Таким образом, без памяти восприятие объективного мира не является *цельным*. В.С. Соловьев подчеркивал, что память, как совокупность воспоминаний, является питательной почвой для логической мысли. Память тесно связана со временем тем, что она отнимает у него ощущения, не давая им уйти в за-бытие, сохраняет их в бытии – было, ибо помню.² Поэтому память – это прошлое, сохранившееся в бытии настоящего. Но в то же время память для В.С. Соловьева – всего лишь психический факт, не имеющий сам по себе никакого значения для мышления, если нет слова, которое объединяет и выражает ощущения. И все богатство человеческой памяти обобщается только посредством слова.³ Соответственно, Вл. Соловьев рассматривает своеобразный культурный конструкт – «память-слово» или «слово-память», что для него одно и то же, т.к. нет человеческой памяти без человеческого языка и наоборот.⁴

Память-слово, по Вл. Соловьеву, создает «фундамент», освобождающий сознание «от полного подчинения времени и пространству» и при условии наличия замысла становится возможным мышление. Замысел ценен тем, что с его помощью на фундаменте памяти-слова в процессе мышления начинается процесс познания мира личностью, «превращающий личную и собирательную па-

¹ Соловьев В. Критика отвлеченных начал // Философское начало цельного знания. – Мн., 1999. – С.740-742.

² Соловьев В.С. Достоверность разума // Сочинения в 2 т. – Т.1. – М., 1988. – С.808.

³ Там же. – С.809.

⁴ Там же. – С.811.

мять в житейский, исторический, научный опыт».¹ Так у Вл. Соловьева онтология памяти раскрывается через гносеологию.

Вл. Соловьев исходит из идеи духовности, рассматривая нравственную организацию человеческой жизни, определяя ее как постоянное «совершенствование», что в наивысшей точке этой организации означает всеобщее одухотворение и превращение простой генетической связи живущих поколений в «безусловно-нравственную» связь. И в этом процессе не последнюю роль играет почитание предков. Эта «семейная религия» подразумевает такое взаимодействие поколений, в ходе которого живущие просят Бога, чтобы тот сотворил «вечную память» умершим предкам. Они, в свою очередь, должны просить Бога, чтобы он не забывал их потомков. Тем самым все поколения объединяются в «вечной памяти» («в вечном уме Божиим»), обретая покой «в области безусловного и неизменного бытия». В Евангелии сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог».

Мы можем с полным основанием спросить: «Где было слово»? У Вл. Соловьева получается так, что единственно верный ответ – в памяти Бога, которая вечна.² Следовательно, в этом Слове (памяти Бога) было заключено все бытие, и сама память, согласно Вл. Соловьеву, – истинное и единственное *бытие*.

Онтологическую тему взаимосвязи Бога и памяти, развитую В.С. Соловьевым в русле духовно-социальной традиции, продолжает П.А. Флоренский. Эта тема развивает проблему целомудренности как «цельности и неиспорченности» человеческого существа. Целомудренность для себя – «блаженство умирного и умеренного сердца», а целомудренность «для Другого» – «*память Божия*», «*вечная память*» Его». От Бога человек получает «крепость-целомудрие», получает охрану от тленного бытия этого мира, потому что только «Бог дарует победу над Временем, и эта победа есть *памятование*» Богом-незабвенностью: Сам – над Временем и все может приобщить к вечности. Как? – *памятуя о нем*. Память вообще «собственно относится к Богу, ибо Ему Одному

¹ Соловьев В.С. Указ. соч. – С.813-819.

² Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Сочинения в 2 т. – Т.1. – М., 1988. – С.486-488.

свойственно *помнить* в истинном значении слова».¹

Высшая степень памяти – истина, она «есть *вечная память* какого-то Сознания; истина есть ценность, достойная вечного памятования и способная к нему». Она, как «неподвижный вихрь бытия», противостоит «потoku бывания», «хочет загатить плотину навстречу потоку бывания», и это рассудку не понять, поэтому истина выше рассудка, и только она порождает духовное творчество – активную деятельность души.² Но духовное творчество – творчество мыслительное, и поэтому память у Флоренского становится «символо-творчеством», творческим началом мысли, самой мыслью «в ее чистейшем и коренном значении».³ Память человека, по Флоренскому, Богоподобна – она есть София – «*Память Божия*», «в священных недрах которой есть все, что есть, и вне которой – Смерть и Безумие».⁴ София как память – посредник между Богом и его творениями.

Через тему Софии память тесно смыкается с проблемой вечности и времени у С.Н. Булгакова. Для него София – четвертая (особого порядка) ипостась Святой Троицы, являющаяся «началом новой, тварной многоипостасности». Она всеприемлюща – «*приемлет*, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила». Поскольку она «все имеет в себе единым актом», она все «зачинает» по образу вечности, «она обладает всем *вечным образом*». София находится между вечностью и временем, а «так как ей принадлежит положительное всеединство, то ею обосновывается вся связность бытия, ... иначе говоря, *объективное время*». Поэтому софийное время (время памяти) «есть *вечное время*».⁵ Отсюда «немолчный шепот», слышащийся Булгакову: «ты – вечен и только родился для времени, – оно в тебе, а не ты в нем, это ты развертываешь и свиваешь его свиток в памяти своего духа, связываешь миги времени в непрерывный его поток, зришь прошлое и буду-

¹ Флоренский П.А. Указ. соч. – С.172.

² Там же. – С.44.

³ Там же. – С.178-190.

⁴ Там же. – С.316.

⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 2001. – С.329-339.

щее из каждого мига настоящего».¹ Человек, по мнению С. Булгакова, посредством памяти может победить время, встать *над* ним.

Тема победы над временем с помощью памяти присутствует и в творчестве Н.Ф. Федорова. Он в своей философии расширил рамки «семейной религии» до наивысшей точки – действия живущих поколений по воскрешению всех умерших предков. «Общее дело» воскрешения становится признаком наивысшей одухотворенности общества. А то общество, которое не имеет «общего дела», лишено духовности и переживает порой лишь угрызения совести, которая невольно становится процессом восстановления отцов и предков в памяти.²

К сожалению, по мнению Н.Ф. Федорова, мировое сообщество еще не доросло до понимания «проекта воскрешения», вследствие этого разум живущих отделен от памяти об отцах и направлен на отвлеченные изыскания причин явлений, т.е. занят абстрактной философией. Поэтому на Земле голод, несчастья и войны.³

Лишь музей как «выражение памяти общей для всех людей», напоминает людям об их «общем деле», и не все еще потеряно для человечества. Есть надежда, что «память, которая есть любовь», сможет объединить всех людей ради великого дела воскрешения. Объединение в психократию, где каждый пребывает в творческом целомудрии, основанном на культе предков, реализует понятие «всеобщей любви», в понимании которого происходит имманентное воскрешение.

И здесь феномен памяти является центральным. Память поддерживает непрерывность сознания, что является непременным условием воскрешения.⁴ Таким образом, память в философии Н.Ф. Федорова выступает как показатель духовного развития общества и как мощный инструмент социального единения. Памяти под силу осуществить победу над временем, унесшим предков.

Другой представитель религиозного направления «русского космизма», философ В.Н. Муравьев также считал, что человек может «овладеть» временем, потому что только у него имеется

¹ Булгаков С.Н. – С.314.

² Федоров Н.Ф. Сочинения. – М., 1982. – С.199.

³ Там же. – С.579.

⁴ Там же. – С.208-217.

«память и история, основанная на памяти, делающая вечным, во всяком случае, в смысле повторяемости, какие-то моменты истекшего прошлого. У нас имеется разум, мыслящий в категориях обратимости, повторяемости, общности».¹ Память как повторяемость, преемственность имеет серьезное значение для жизнедеятельности людей. Ею руководят представления о будущем, но они создаются исключительно из того, что когда-то было, что удержано человеческой памятью, сознательной или бессознательной, поэтому «прошлый опыт направляет действие». Новое действие «всегда считается с традициями явлений. Оно опирается на прошлое, и чем глубже в него уходят его корни, тем оно разумнее и сильнее.... В нем было и светлое, и темное, но с обоими мы связаны, от обоих уйти не можем». Преемственность, по Муравьеву, первый закон действия (деятельности). А «соборность» – второй закон. Соответственно, настоящая преемственность всех усилий людей «находится не в памяти одного человека, но в памяти всей духовной общины».²

Мы бы хотели выделить тот момент, что Муравьев говорит не просто о произвольной социальной группе, а о духовном сообществе людей. Соборность для Муравьева – необходимое условие «перехода от Малого к Большому Я, т.е. от человека – к Богу».³

Если не существует человеческой деятельности – отсутствует культура как «акт созидания времени», совершающийся «посредством утверждения длительности каких-либо ценностей», имеющих способность противостоять потоку времени, несмотря на значительные потери. Но не обречено ли и то, что переживает века, на уничтожение? Муравьев считает, что о безвозвратной потере говорить нельзя, т.к. «раз нечто было, это означает, что математическая возможность этой вещи имеется в природе в виде определенной комбинации элементов», поэтому «смысл преемственной передачи культурных откровений есть не столько передача вещей, сколько рецептов действия, позволяющих активным элементам нового культурного периода вызвать снова к бытию ценные про-

¹ Муравьев В.Н. Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения. – М., 1998. – С.229.

² Там же. – С.41-42.

³ Там же. – С.283.

шлые комбинации».¹ Основной вывод из рассуждений Муравьева – из памяти ничего не исчезает в небытие: все существующее, так или иначе, сохраняется в виде потенциальности, просто теряя актуальность бытия.

По нашему мнению, можно говорить о развитии в философии В.Н. Муравьева концепта «*память-социальность*», и о появлении гипотезы о теснейшей взаимосвязи памяти и культуры.

Наибольшее развитие онтологические концепты памяти получают, по нашему мнению, в философском творчестве С.Л. Франка. Он смог включить проблематику памяти в анализ бытия души человека и духовной жизни общества. В плане рассмотрения единства памяти и души интерес представляет его работа «*Душа человека*», где он пишет о том, что память по большому счету едина, включает в себе воспоминаемое, переживаемое и предвосхищаемое, и это единство практически неделимо. С.Л. Франк не сомневается в существовании души и поэтому определяет память как «общее название для совокупности многих разнообразных явлений и черт душевной жизни и сознания». Тем самым он подчеркивает, что память является областью, где душа и сознание действуют вместе. И направления исследования памяти могут различаться по выбору предметов исследования. Первым предметом исследования является память, как своеобразная черта сознания или как знание, направленное на объективную действительность прошлого. Но это прошлое относится к нашей жизни, поэтому вторым предметом исследования является память как знание субъективного внутреннего мира или как самосознание. С.Л. Франк подчеркивает «амбивалентность» памяти, которая, как двуликий Янус, представляет собой совокупность «объективного единства самого предметного бытия» и «субъективного единства душевной жизни».²

Отстаивая целостность абсолютного бытия как единства идеального и реального, С.Л. Франк отмечает, что, например, «реальное воплощение идеи, отойдя в прошлое, *в этом прошлом и вместе с ним есть вечно*; прошлое перестает быть настоящим и в этом смысле исчезает, но ни единый миг прошлого как *прошлого*, не

¹ Муравьев В.Н. Указ. соч. – С.109.

² Франк С.Л. Душа человека // Предмет знания. Душа человека. – М., 2000. – С.658.

может быть вообще уничтожен, ... а вечно сохраняется в целостном абсолютном бытии». Поэтому «то, чего нет теперь или на нашей памяти, *могло* ведь быть в далеком прошлом и *может* быть в бесконечном грядущем» – все это заключено во «времяобъемлющем сознании». Живое душевное настоящее, таким образом, является не просто миготом, а единством «ближайших к этому мигу отрезков прошлого и будущего». Жить по-настоящему – жить, интересуясь тем, что в этом сознании нам дано и достижимо, при этом «с развитием памяти и предвидения то, что интересует нас... объемлет все большее время как нашей собственной жизни, так, далее, жизни наших детей и предков, жизни народа, государства, человечества».¹ Так у С. Франка намечается диалектика памяти индивидуальной и памяти человечества.

Как в индивидуальной жизни и памяти, так и в соборном общественном единстве «прошлое не исчезает, а продолжает жить и действовать в настоящем». Эта непрерывность, основанная на сверхвременности, обеспечивает стабильность жизни общества. Сверхвременность как единство, в свою очередь, включает в себя и временное течение общественной жизни. Это живое, нераздельное, неслиянное, гармоническое единство сверхвременного и временного составляет не только существо общественной жизни, но и всякой жизни вообще. При этом общество как целое является носителем устойчивости и непрерывности общественного бытия, а отдельная личность при помощи ее индивидуальной свободы становится «носителем временной изменчивости» и творческой активности.²

Внешне личность, считает С. Франк, обособлена от других людей, от общества, замкнута в себе. Но эта замкнутость – призрачна, поскольку в глубине душевной жизни личность «сообщается» с другими людьми, «слита с ними в первичном единстве. Поэтому *чем глубже человек уходит вовнутрь, тем более он расширяется* и обретает ... связь со всеми остальными людьми, со всей мировой

¹ Франк С.Л. Предмет знания // Предмет знания. Душа человека. – М., 2000. – С.485-493.

² Франк С.Л. Духовные основы общества // Духовные основы общества. – М., 1992. – С.125-126.

жизнью в целом»¹ – с духовной жизнью общества. Последняя «есть непрерывное творчество, рождение нового и преодоление старого», причем новое рождается из старого (прошлого), под его охраной и защитой.² Творческое и укрепляющее значение прошлого заключено в исторической памяти, без которой невозможно представить единство нации: «совместная жизнь прядет нити, подлинно проходящие сквозь души людей и изнутри связующие их в онтологически-реальное, т.е. соборное единство».³ Сам процесс истории немислим без памяти: в этом процессе коллективной жизни, как и в индивидуальной памяти, «*прошлое сохраняется в настоящем*», поэтому ничто не исчезает бесследно, не уходит в небытие. Отсюда само понятие времени как «непрерывного потока, в котором прошлое переливается в настоящее и будущее». Время не мыслится «без наличия чего-то вроде космической памяти; ибо память и время суть соотносительные понятия».⁴

Проблематику памяти С. Франк использует в полной мере для обоснования глубочайшего онтологического всеединства человека, общества и Бога – единства, выражающего сущность человеческого бытия. Поэтому феномен памяти у С. Франка относится, по нашему мнению, к трем основным областям исследований – онтологии, социальной философии и философской антропологии.

Мы считаем, что в этом же русле находятся и труды Л.П. Карсавина, у которого проблематика памяти тесно связана с вопросом о всеединстве мира и представленности в нем иерархии личностей.

Мир, как одновременно пространственно-материальный и душевно-духовный, есть, по Карсавину, иерархическое «всеединство» личностей разного порядка – органических и надорганических. Надорганической личностью низшего порядка является человеческий индивидуум, обладающий различными качествами (на-

¹ Франк С.Л. Смысл жизни // Духовные основы общества. – М., 1992. – С.201.

² Франк С.Л. С нами Бог // Духовные основы общества. – М., 1992. – С.368.

³ Франк С.Л. Духовные основы общества // Духовные основы общества. – М., 1992. – С.60.

⁴ Франк С.Л. Свет во тьме // Духовные основы общества. – М., 1992. – С.449-450.

пример, религиозным и социальным). Между ними есть различие, но все качества индивидуума составляют «стяженное их единство, конкретно-реальное и в то же время неразличенное», как всеединство душевной жизни.¹

Всеединство это возможно лишь по причине всевременности души, удержания в ней всех моментов нашей жизни – прошедших, настоящих и будущих, потому что само время «бессильно в миге настоящего удерживать прошлое и содержать будущее». Во всеединстве души «непрерывно и неуловимо настоящее становится прошлым, вспоминаемым, забывается для того, чтобы потом снова всплыть только в качестве вспоминаемого. Оно забывается, но не исчезает, ибо, вспоминая его, я знаю, что оно было мною самим, а в некотором смысле никогда и не переставало быть мною и есть я теперь. Ведь оно, раз «забытое», никогда бы не вспомнилось, если бы забвение было его исчезновением во мне или из меня».² Л.П. Карсавин считает, что забвение не есть переход в небытие – «ибо только в абсолютном Бытии «вечная память»».³

Все вышесказанное о «стяженном единстве» моментов времени во всеединстве душевной жизни относится и к надорганической личности более высокого порядка – к культуре. Каждая культура взаимодействует с другими культурами – «не только с «предшествующими» и «одновременными», а и с «последующими», живет не только в прошлом и преимущественно «своем» настоящем, а и в будущем... Она, подобно индивидууму, «помнит»», и даже иногда предвосхищает.⁴

Т.о., каждая культура – «всеединая» личность, а каждая личность – «стяженная» культура. Это единство Л. Карсавин углубляет далее: «моя душа, как и твоя, не только моя, а вместе с тем и наша общая и душа всего человечества и всего мира».⁵ Поэтому каждый человек стяжает в себя все бытие, человек – само бытие, а «не какой-то отрезок или кусочек бытия... но само *единое* и *неделимое* бытие...». Но это – теоретически, а практически мы больше

¹ Карсавин Л.П. Философия истории. – СПб., 1993. – С.24-40.

² Там же. – С.46.

³ Там же. – С.79.

⁴ Там же. – С.165.

⁵ Карсавин Л.П. Saligia... // Путь православия. – М., 2003. – С.38.

осознаем себя «преимущественно разъединенными», осознавая «мертвенность» прошлых аспектов нашей жизни («я-прошлый»). Но все это по причине временного качественного состояния нашей личности, однако наша всевременная душа может «воссоединить прошлое с настоящим, «вернуть» прошлому ... актуальность настоящего и победить не временность, а ее несовершенство». Чем более личность стремится к такому воссоединению, тем больше у нее шансов стать всевременной (как душа), стать совершенной. Но такой синтез трудно осуществим в силу несовершенства личности, поэтому она решается «на частичную смерть», «отбрасывает, решительно отчуждает, «забывает»» отдельные свои моменты, способные, впрочем, «частично ожить», вспомниться. В итоге «личность предстает перед нами как самоединство, саморазъединение и самовоссоединение». Тем более показательна активность нашей личности – «не «вспоминается», но – «я вспоминаю»; ... не «восстает в памяти» – «я вызываю самого себя из небытия».¹

В итоге «воссоединение» твари в наивысшей степени мыслится Карсавиным как «полнота ее обожения и лицетворения. Вся она делается ... всеединою личностью. И тем Божественно утверждается всякая личность: симфоническая, социальная, индивидуальная».²

Онтология памяти Л. Карсавина теснейшим образом связана с проблемой времени и социальной философией.

Эта связь достаточно четко просматривается и в философии Н.А. Бердяева, как связь между историей человеческого духа с историей мира, осуществляющаяся посредством человеческой памяти, т.к. «космогонический и антропогонический процесс» происходит в человеке и с человеком, как духовным существом. Поэтому «нет для моего духа ничего совершенно внешнего, наружного, чужеродного, все для него внутреннее и свое».³ Но это единство с миром предполагает огромное количество воспоминаний и даже если «сладки» для человека «многие воспоминания, но еще больше ищет он забвения, забвения о дурном и унижительном. И если

¹ Карсавин Л.П. О личности // Путь православия. – М., 2003. – С.248-279.

² Там же. – С.454.

³ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. URL : <http://www.vehi.net/berdyayev/fsduha/index.html>

бы память непрерывно держала в нем все прошлое, то человек не вынес бы этого. Также не вынес бы он знания и предвидения будущего, будущих страданий и часа смерти». Человек, к счастью, не знает этого часа, но должен помнить о нем. Именно памятью о грядущей смерти – «о смерти не своей только, но еще более других людей, определяется серьезность самой жизни». В христианстве этот аспект реализуется в «глубокой молитве», молитве «о том, чтобы была дана нам память смертная».¹ Но это «память о будущем», а каково значение «памяти о прошлом» – что для нашего существования значит «прошлое»? По мнению Н. Бердяева, прошлого нет, т.к. «все, что в нем реально и бытийственно, входит в настоящее. Прошлое и будущее, как существующее, входит в состав настоящего. Вся прошлая история нашей жизни, вся прошлая история человечества входит в наше настоящее и лишь в этом качестве существует». Именно в этом Н. Бердяев видит основной парадокс времени: «моя судьба осуществляется во времени, разбитом на прошлое и будущее..., и вместе с тем прошлое и будущее, ... существуют лишь в моем настоящем». Парадокс разрешается, если учесть, что «прошлое» как «прошедшее», исчезнувшее, отличается от «прошлого» как «прошлого бытия», *бытия-прошлым*. Последнее не может исчезнуть, оно – бытие, существующее вечно – и в прошлом, и в настоящем, и в будущем. Это – «уже совсем другое прошлое, прошлое преображенное и просветленное, относительно его мы совершили творческий акт, и лишь после этого творческого акта оно вошло в состав нашего настоящего. Воспоминание не есть сохранение или восстановление нашего прошлого, но всегда новое, всегда преображенное прошлое. Воспоминание имеет творческий характер». Если вспомнить миф о Прометее, то память в человеке – его прометеевское, «героическое, творчески активное начало... Память есть глубочайшее онтологическое начало в человеке, которым связывается и держится единство личности». С памятью и припоминанием связывает Н. Бердяев «реально-онтологическое» отношение к прошлому, «память есть онтологическое сопротивление власти времени. Только память и знает внутреннюю тайну прошлого, она есть действие

¹ Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. URL : http://www.krotov.info/berdyae/1944/ind_oekz.html

вечности во времени. Сознание «я» связано с памятью, и через память, через ее метафизическую глубину раскрывается, что вся история прошлого происходит со мной, в моем глубинном слое... история, как внутреннее существование, познается через онтологическую память, через приобщение к прошлому в активном припоминании». Познание истории – познание для Н. Бердяева в самом широком смысле. Для него, как для Платона, познание – припоминание: «история мира, история прошлого памятна мне, если она со мной произошла. Познание не может быть результатом незнания и не могло из незнания родиться». Т.о., «припоминающее сознание есть вбирание всего мира и всей истории во внутреннее существование моего «я». Вбирание это всеобъемлюще, полноценно, оно не приемлет фрагментарности: «память духовна, она есть усилие духа, сопротивляющееся распаденю на дробные отрезки времени». Фрагментарность – зло, как разложение целостности личности, в которой «разложившиеся части ведут автономное существование». Память, любовь и творчество, по Н. Бердяеву – основные силы, борющиеся за целостность павшего мира и целостность личности.¹

В философии Н. Бердяева прослеживается преемственность мифологического, религиозного и собственно философского понимания памяти.

В русской философии большое значение приобретают понятия «единство», «целостность», «соборность». В этом плане, по нашему мнению, применительно к памяти можно говорить о развитии понимания отечественными религиозными философами ее основной функции как *обеспечения целостности* индивидуальности (душевной жизни) и социальности (духовной жизни). Таким образом, в этом направлении отечественной философии человеческая память рассматривалась как *трансцендентно-имманентное*.

Забывание не как *переход* из бытия в небытие, а как временное *отчуждение* в потенциальное небытие, после которого идет *вызывание* из потенциальности (актуализация) как творческий процесс – одно из наиболее фундаментальных положений в духовно-социальном направлении исследования памяти в отечественной

¹ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. URL : <http://www.vehi.net/berdyaev/mirobj/index.html>

философии.

В послереволюционный период в России надолго утвердился диктат ортодоксального (догматического) материалистического подхода в решении философских проблем. Наследие русской религиозной философии оказалось несовместимым с философией строящегося коммунистического общества, основывающейся на марксизме-ленинизме, а практически вся зарубежная философия стала рассматриваться как объект критики.

К сожалению, К. Маркс и Ф. Энгельс практически не затрагивали проблем памяти, и этот феномен наиболее тщательно исследовали в советское время психологи и физиологи вплоть до начала 70-х гг. XX века.

В это время произошел своеобразный «всплеск» исследований, связанный с осмыслением философских проблем феномена информации – стала исследоваться «социальная память» (появляется «информационно-социальное направление»). Но есть важная особенность – в философских исследованиях советских ученых память потеряла связь с человеческой душой.

Инициатором исследования феномена социальной памяти явился Я.К. Ребане. В его исследованиях оговаривается, что понятие «социальная память» близка к понятиям «социальная информация» и «память» систем. По мнению Я.К. Ребане, «функционирующие в человеческом обществе механизмы информации образуют своеобразную «социальную память» – хранилище прошлого опыта, являющегося базой формирования индивидуальных сознаний и дальнейшего развития познания».¹

В социальной памяти содержатся: «1) Накопленные знания. 2) Логическая структура мышления, понимаемая в широком смысле (включая мыслительные операции, категориальную структуру, математический аппарат и т.д.)... 3) Формы общественного сознания. 4) Социальные ценности».² Носителями социальной памяти, по мнению Я.К. Ребане, являются: «1) орудия производства и овеществленные результаты труда, часто обобщаемые в понятиях «культура» и «вторая природа»; 2) объективные социальные от-

¹ Ребане Я.К. О социальной детерминации познания: автореф. дисс... доктора филос. наук. – М., 1970. – С.5.

² Там же. – С.27-29.

ношения, базирующиеся, в конечном счете, на производственных отношениях; 3) язык в широком смысле, т.е. «естественные» языки, их различные технические видоизменения, а также внеязыковые семиотические средства».¹

Вероятно, отсутствие в этой схеме живого человека привело Я.К. Ребане к предложению использовать понятие социальной памяти «как определенный вспомогательный философско-методологический принцип», способствующий интегративному подходу к исследованию социальной детерминации познания.² И это, на наш взгляд, наиболее правильная установка. Если живой человек элиминируется, то социальная память, когда нет «переживающих ее субъектов, «замирает» в виде застывшей информации, которая есть конденсат «социальной памяти».³

«Познание» – ключевой термин в исследовании социальной памяти у Я.К. Ребане. Поэтому социальная память у него – как бы «отчужденная», «опредмеченная» человеческая память, из которой каждый член общества в процессе познания мира берет себе необходимую информацию, «распредмечивая» ее на определенное время. Или, как отмечает Н.А. Терещенко, обращение к социальной памяти, «проникновение в прошлое предстает как закономерный процесс присвоения истории каждым представителем рода человек».⁴

Социальная память, понимаемая как хранилище, в самом деле, больше похожа на социальную информацию. Такого рода память имеет собственное бытие, независимое от существования отдельных людей.

В свою очередь, Д.И. Дубровский называет социальную информацию «внеличностной формой существования информации».

¹ Ребане Я.К. Информация и социальная память: к проблеме социальной детерминации познания // Вопросы философии. – 1982. - № 8. – С.47.

² См.: Ребане Я.К. Принцип социальной памяти // Философские науки. – 1977. - №5. – С.95-102.

³ Нарский И.С. К вопросу о социальном характере научного познания в связи с содержанием категории «идеальное» // Детерминация научного знания: философский аспект (Ученые записки Тартуского государственного университета, № 731) – Тарту, 1986. – С.59.

⁴ Терещенко Н.А. Социальная память как продукт и фактор исторического развития: автореф. дисс... канд. филос. наук. – Казань, 1992. – С.8.

К ней он относит «не потребляемые», не используемые в данный период продукты производственной деятельности, знаковые системы, произведения живописи и другие культурные ценности. Накопленные историческим развитием и зафиксированные «в соответствующих вещественных формах культурные (теоретические, этические, художественные, технические и т.п.) ценности сами по себе не содержат идеального. Мы имеем здесь особую форму существования информации, в которой реализуется «социальная память», воплощаются элементы, если так можно выразиться, тела социума».¹

В свете вышеизложенного В.А. Ребрин дает следующее определение социальной памяти: «Социальная память – это осуществляемый обществом с помощью специальных институтов, устройств, средств процесс фиксации в общезначимой форме, систематизации и хранения (вне индивидуальных человеческих голов) теоретически обобщенного коллективного опыта человечества, добытого им в процессе развития науки, философии, искусства, знаний и образных представлений о мире».²

В рамках гносеологии прослеживается основная тенденция: определить состав социальной памяти и его значение для процесса познания.

Как систему средств преобразования и хранения информации в обществе рассматривает социальную память и В.А. Колеватов. По его мнению, именно информационный подход позволяет представить «определенную сторону общественного сознания в виде особой организации, особой структуры социальной памяти, включающей не только передаваемую из поколения в поколение социально значимую информацию, но также средства и способы ее хранения и преобразования».³

Проблему социальной памяти В.А. Колеватов также рассматривает в рамках гносеологии и, соответственно, отводит понятию «социальная память» вспомогательную роль при исследовании

¹ Дубровский Д.И. Информация, сознание, мозг: Монография. – М., 1980. – С.171.

² Ребрин В.А. Методологические проблемы социалистического общественного сознания. – Новосибирск, 1974. – С.44-45.

³ Колеватов В.А. Социальная память и познание. – М., 1984. – С.14.

процессов познания и общественного сознания.

Выражение «социально значимая информация» достаточно ценно, однако неясно, как быть с информацией, не обладающей в определенный момент времени социальной значимостью, но имеющей шансы приобрести такую значимость в другое время? Она «забывается» или хранится? Если хранится, то где и как? Какую роль в выборе того, что надо доверить на хранение социальной памяти, играют отдельные индивиды и социальные группы? Пока эти вопросы, по нашему мнению, остаются без точных ответов.

Можно согласиться с тем, что, как отмечает Л.П. Швец, сущность социальной памяти составляют функции «хранения», «фиксации», «трансляции», поэтому позволительно «соотнести ее не только с конкретными социальными феноменами (такими как «опыт» или «информация»), но и увидеть в ней необходимый момент бытия всех социальных феноменов, признак, имманентный социальности вообще».¹

Продолжая исследования, Л.П. Швец приходит к выводу о том, что «в самом общем плане социальная память – это особая форма сохранения человеческой деятельности как субстанции социального, интегрирующая многообразие средств, способов, механизмов преемственности в единую систему социального наследования. В этом определении социальная память рассматривается как важнейшая атрибутивная характеристика деятельности, необходимое условие существования любой социальной системы».²

Полностью соглашаясь с определением социальной памяти как атрибутивной характеристики социальности, мы хотели бы отметить, что и в определении Л.П. Швеца фиксируется момент существования общества как независимой от индивидов некоей тотальности, в которую индивид оказывается «заброшенным» волею судьбы. Соответственно, на долю отдельного человека выпадает честь временного, фрагментарного, произвольного обладания социальной памятью. Социальная память, таким образом, рассматривается как трансцендентное.

¹ Швец Л.П. Философский анализ социальной памяти: автореф. дисс... канд. филос. наук. – М., 1987. – С.9.

² Швец Л.П. Социальная память в системе культуры // Культура и эстетическое сознание. – Петрозаводск, 1989. – С.63.

К устранению этого недостатка близко подошла Н.А. Терещенко, рассматривая исторический опыт человека как продукт социальной памяти. Формируя личностный взгляд на прошлое, человек осмысляет содержание социальной памяти, «постоянно пересматривает содержание исторического процесса». С помощью такого рода осмысления «все богатство содержания истории как бы заново структурируется и начинает разворачиваться уже как исторический опыт человека». Именно это осмысление, по нашему мнению, является творческой деятельностью человека в собственном смысле слова. Отсюда, вероятно, выделяемая Н.А. Терещенко тенденция превращения социальной памяти в «память собственно человеческую», но пока «нельзя дать четкого определения тому, что становится как человеческая память».¹ Мы считаем, что это превращение осуществляют личности и социальные группы, как бы «присвоив» память, «отчужденную» социумом, об этом мы будем говорить далее.

Достаточно значительна, на наш взгляд, в отечественной философии памяти XX века работа Н.Н. Моисеева «Человек и ноосфера». Здесь проводится мысль о том, что память – «самоорганизующаяся конструкция», возникшая в процессе самоорганизации материи.

По мнению ученого, память играет «фундаментальную роль в развитии живого вещества», но и только, поэтому не следует присваивать памяти статус «объективной категории, присущей любой материальной системе». Соответственно, память действует лишь в сфере жизни. Анализируя генезис памяти, Н.Н. Моисеев выделяет следующие ее формы: генетическую память; память, основанную на обучении по принципу «делай, как я!»; память как систему «Учитель», отмечая, что механизмы действия последних двух форм изучены в гораздо меньшей степени, чем первая, «а чаще и вовсе непонятны».²

Попытка заострить внимание на формах человеческой памяти, которые отражают как бы обратную сторону (в отличие от социальной памяти как результата «отчуждения») бытия феномена памяти, к сожалению, практически не получила дальнейшего разви-

¹ Терещенко Н.А. Указ. соч. – С.17-20.

² См.: Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. – М., 1990. – С.104-171.

тия.

Возможно, причина в том, что до сих пор нет очерченного поля философии человеческой памяти, она «еще не создана, хотя потребность в ней высока, потому что без нее нам не осознать адекватно сущность нашего бытия, процессы в нем происходящие, закономерности, которые ими управляют». Это происходит вследствие того, что «категория памяти не занимает того необходимого для нее места в категориальной сетке философии, которое она должна занимать. Категории бытия и сущности становятся не полными, если не привлечена для раскрытия их содержания категория памяти. По глубокому счету любая сущность есть свернутая память. Сущность более глубокого порядка одновременно несет в себе смысл более глубокой памяти. Если память разрушается, то уничтожается сущность, остается одна оболочка, одна форма без сущности, без содержания».¹

Мы разделяем точку зрения А.И. Субетто, поскольку феномен человеческой памяти может иметь более глубинные основания, чем те, о которых нам известно сегодня.

В этом плане интересна метафизическая модель мира, разработанная Р.А. Нуруллиным (мир – как единство бытия и небытия), потому что в ней важное место отводится памяти.

С помощью понятия «матрица памяти» (как некоторого исходного состояния сущего до возникновения реального уровня бытия) ученый рассматривает «разнообразие явлений, вещей, процессов реального бытия как глобальное, постоянно распространяющееся возмущение границы Бытия и Небытия в пространстве матрицы».²

Р.А. Нуруллин предполагает, что матрица памяти состоит из так называемых «ноль-точек» – единиц, образующих виртуальное пространство внутри матрицы. Всего одна «ноль-точка» матрицы может выступать источником всех форм актуального бытия (реальных вещей). Ученый приходит к следующему определению памяти: «память – информационное содержание матрицы, образованное различными состояниями степеней свобод «ноль-точек»

¹ Субетто А.И. РАЗУМ И АНТИ-РАЗУМ. – СПб., Кострома, 2003. – С.132.

² Нуруллин Р.А. Виртуальность как основание бытия. – Казань, 2004. – С.319.

виртуального пространства в процессе материализации форм бытия в вещи реальной действительности».¹

По нашему мнению, исследования памяти как основы бытия в рамках информационного подхода достаточно перспективны.

В последнее время проблема взаимосвязи памяти и духовности вновь заявляет о себе в философских исследованиях. В этом плане мы можем отметить работу Г.П. Меньчикова,² в которой философ по признаку происхождения разводит дух человека и его сознание.

Сознание индивида, по мнению ученого, появляется в процессе деятельности, и это появление связано с индивидуальной жизнью и субъективным временем. Духовная реальность индивида не зависит от него самого, она связана лишь с фактом рождения индивида, связана с «коллективным бессознательным» и социальной памятью. Из них душа человека в момент его рождения получает «врожденные идеи», которые сформировались «деятельностным опытом предшествующих поколений и передались конкретному человеку в силу действия великого закона наследственности».³

Г.П. Меньчиков высказывает предположение о том, что «тело человека способно через цепь социогенетических трансформаций к частичному кодированию, наследованию, генетической передаче культуры жизни конкретного человека. И в этом смысле мы имеем возможность признать, что тело человека обладает определенными «врожденными идеями», некоторым так называемым «априорным знанием», что раньше отрицалось». Получается, что закон наследственности действует на всех уровнях бытия. Поэтому «дух – это не телесный, а информационно-экзистенциальный способ существования бытия» – идеальный, интеллигибельный, сенсительный и экзистенциальный объект бытия.⁴

Что более сходно по вышеприведенному определению с духом человека, чем память? Она содержит мир идей и образов; вспоминающая, человек глубоко переживает прошлое; он живет, в той или иной степени, своей памятью. Для нас очень важно то, что Г.П.

¹ Нуруллин Р.А. Указ. соч. – С.320-325.

² См.: Меньчиков Г.П. Духовная реальность человека (анализ философско-онтологических основ). – Казань, 1999. – 408 с.

³ Там же. – С.72.

⁴ Там же. – С.126-180.

Меньчиков пытается вывести память как предмет исследования из сферы психологии или, намекая на саму душу как «забытую» психологией, отмечает, что «только духовной реальности человека свойственно иметь «прошлое», только духовной реальности человека свойственно глубоко запечатлеть его в своих недрах, только духовной реальности человека свойственно вспоминать его и только духовной реальности человека свойственно на основе этого воспроизводить актуальную и конструировать совершенно новую реальность, в том числе и артефактную реальность».¹

Можно рассматривать это исследование духовной реальности человека как определенный шаг на пути интеграции исследований духовности, души и памяти. К сожалению, других, более детальных исследований взаимосвязи памяти и духовности сегодня, на наш взгляд, пока нет. Поэтому представляется необходимым и дальше изучать наследие отечественной религиозной философии.

В заключение главы мы можем сформулировать следующие выводы.

1. В истории философии человеческой памяти выделяются три основные парадигмы ее исследований – как *трансцендентного*, как *имманентного* и как *трансцендентно-имманентного* феномена.

2. Память «отчуждена» от отдельного человека, *трансцендентна* ему как социальная память и одновременно «присвоена», *имманентна* своим «носителям» (личностям, социальным группам, человечеству) как коллективная память, поэтому исследования памяти как антропосоциального феномена представляются наиболее предпочтительными.

3. В истории отечественной философии сформировались два направления исследований человеческой памяти – *духовно-социальное* и *информационно-социальное*.

4. Диалектика трансцендентного и имманентного раскрывается в социальном измерении человеческой памяти.

¹ Меньчиков Г.П. Указ. соч. – С.23-24.

ГЛАВА 2. АНТРОПОСОЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

Концептуальное поле исследований человеческой памяти «сострано» из дихотомий. При их помощи можно производить «сборку» и «разборку» категории «человеческая память».

Память человека – идеально-материальный феномен, т.к. опирается на идеальные (сознание) и материальные (человеческий мозг и артефакты) носители.

Память имеет общие для людей органические основы и, в то же время, в психике каждого человека она занимает специфическое место и имеет специфическое содержание.

Память, как бы независимо от конкретного человека, транслирует свое содержание через толщу времени (социальная память), но для актуализации этого содержания ей необходим именно человек (антропологический фактор).

Память сохраняет прошлое, но влияет и на будущее. Человеческая память – это, в первую очередь, память о «Я» как единство самосознания, но этой памяти нет без взаимодействия с «Ты», другими людьми, с которыми осуществляется жизнь «Мы».

Человеческая память континуальна (социальная память) и одновременно дискретна (коллективная память).

Но так как не может быть абсолютной континуальности, как и абсолютной дискретности человеческой памяти, то ее относительная дискретность будет нами рассмотрена далее через взаимодействие социального, коллективного и личностного – в системе социального взаимодействия.

§ 2.1. Человеческая память в системе социального взаимодействия

Для дальнейшего анализа сформулируем рабочие понятия «социальное взаимодействие», «социальность» и «социетальность» по отношению к человеческой памяти и обозначим наши методологические ориентиры.

Социальным взаимодействием мы будем обозначать взаимодействие людей в обществе как их взаимопроникновение и взаимосопротивление – как общение, осуществляющееся посредством

действий человека, его сознания¹, мы добавляем – и памяти.

Под **социальностью** человеческой памяти мы будем понимать всеобщность человеческой памяти, имеющую надорганический, надприродный характер, оказывающую влияние на жизнедеятельность любого индивида, рождающегося в социуме – это проявляется как бытие «социальной памяти».

Под **социетальностью** человеческой памяти мы будем понимать дихотомию социальности – как дискретность «носителей» памяти (личностей, социальных групп и человечества) и всей совокупности отношений между ними, – это проявляется как бытие «коллективной памяти».

Возможность включения в коллективную память памяти личности мы можем объяснить тем, что, по С.Л. Рубинштейну, каждая личность – «Я» – «есть коллективный субъект, содружество субъектов, ..., содружество личностей; это «Я» есть на самом деле «Мы»...»Я» – это общая формула, выражающая структуру сущих, являющихся личностями, субъектами».² Личность мы можем понять только через социальную группу, а последнюю – только через личности, ее составляющие.

Таким образом, человеческая память как самоорганизующаяся система в структурном отношении является областью взаимодействия подсистем социальной памяти и коллективной памяти. Условно можно определить социальную память как «дух» человеческой памяти, а коллективную память – как ее «тело». Иными словами, социальная память выступает как «инобытие» коллективной памяти, но находятся они в диалектическом единстве.

Нам представляется необходимым подчеркнуть, что в нашем исследовании мы исходим из признания равноправия памяти каждой личности, социальной группы и человечества, образующих коллективную подсистему человеческой памяти, т.к. их «взаимопроникновение» неустранимо – ни одна не существует без других.

Мы считаем, что память личности существует и отличается от индивидуальной памяти. В нашем понимании индивидуальная память – как бы мгновенный срез, «остановленное мгновение» памя-

¹ Рубинштейн С.Л. Человек и мир // Бытие и сознание. Человек и мир. – СПб., 2003. – С.298.

² Там же. – С.354-356.

ти личности. Последнюю мы рассматриваем как процесс трансформации индивидуальной памяти, происходящий в течение жизни индивида, в результате ее взаимопроникновения в коллективную память посредством социальной памяти. Память личности осознанно или неосознанно «отбирает» из социальной памяти (и транслирует в нее!) то, что ей необходимо для жизнедеятельности своего, конкретного носителя и социальных групп, в которые он входит.

Здесь мы используем положение Т. Парсонса о том, что человек и его физическое, социальное и культурное окружение «всегда в определенных аспектах уникальны». Соответственно, поведенческая система (именно ее Т. Парсонс называет личностью) каждого человека является «уникальным вариантом культуры... Поэтому существенно важно рассматривать систему личности как не сводимую ни к организму, ни к культуре... Личность образует аналитически независимую систему»¹, обладающую, по нашему мнению, совершенно «уникальной» памятью. Тем не менее, любые наши построения являются в большой мере абстракциями.

Мы можем отметить, что бытие социума в аспекте его единства чаще рассматривается отечественными философами, тогда как зарубежные исследователи больше внимания обращают на структурные элементы общества, что сближает их теоретические построения с социологией. Тем не менее, мы считаем необходимым использовать отдельные элементы методологического подхода Т. Парсонса (на его определение личности мы опирались выше) к изучению «потока социального взаимодействия», в котором ученым выделяются четыре подсистемы – социальная (общество), культурная, личностная и поведенческого организма. Основная их характеристика – взаимопроникновение: «наиболее известным примером взаимопроникновения может служить интернализация социальных объектов и культурных норм в личности индивида. Другим примером является приобретаемое путем обучения содержание опыта, которое систематизируется и хранится в аппарате памяти индивида». Ядром общества выступает «социетальное общество», представляющее собой «сложную сеть взаимопрони-

¹ Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения.
URL : <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/par2.html>

кающих коллективов и коллективных лояльностей, систему, для которой характерны дифференциация и сегментация. Так, семейные ячейки, деловые фирмы, церкви, правительственные учреждения, учебные заведения и т.п. отделены друг от друга (дифференцированы). К тому же каждый такой тип коллектива состоит из множества конкретных коллективов, например из множества семей, каждая из которых насчитывает лишь несколько человек, и из многих локальных сообществ»¹. Социальная подсистема выполняет, в основном, интегративную функцию; культурная система выполняет функцию «сохранения и воспроизводства образца, равно как и творческого его преобразования»; «личностная система» – «главный исполнитель процессов действия и, значит, воплощения культурных принципов и предписаний»². Важнейшие для нас моменты, отмеченные Т. Парсонсом: первый – дифференциация, сегментация (или дискретность) человеческого сообщества; второй – связь общества и культуры посредством личности.

Из этого мы можем сделать вывод о том, что человеческая память – одна из важнейших составляющих системы социального взаимодействия – подсистема *suī generis* как область взаимопроникновения социальной и коллективной памяти, выполняющая функцию задания и поддержания превентивной целостности личности (внутренней и внешней), а в итоге – и социальности.

Целостность социальности, по большому счету – утверждение человеческого сообщества в единстве живущих и умерших. Это единство осуществляется в уникальном «социальном времени» и предполагает активную деятельность человеческой памяти. Обеспечение целостности носит негэнтропийный характер. По нашему мнению, прослеживается тесная связь феноменов: жизнь – время – память по отношению к энтропии. Основываясь на предположении о существовании этой связи, попробуем более четко определить основную функцию человеческой памяти, для начала отметив, что в общем плане память для нас – *системообразующее свойство жизни*.

По мнению физиолога И.А. Аршавского, связь жизни, времени и памяти обнаруживается уже на клеточном уровне. Ученый отме-

¹ Парсонс Т. Система современных обществ. – М., 1998. – С.17.

² Там же. – С.25-26.

чает, что «время живого является дискретным». При исследовании происходящих в живых клетках метаболических (двухфазных) циклов выяснилось, что в их катаболическую фазу «имеет место образование энергии». Часть энергии используется «для реализации функций, присущей той или иной клетке», что приближает ее к состоянию равновесия (к увеличению энтропии), как следствие – к возможной гибели. Под влиянием стимулов, возникающих в самой клетке (это очень важно!), оставшаяся энергия тратится последней на «постепенное восстановление нарушенной структуры с выходом за пределы исходного состояния». Этот процесс характеризуется определенным изменением «течения времени в обратном направлении». Время, «в пределах которого осуществляется избыточное восстановление», было названо исследователями «неэнтропийным временем», существующим лишь в живых системах. Вывод исследователей – «живые системы, в отличие от неживых-четырёхмерных, являются пятимерными, характеризуясь тремя пространственными и двумя временными размерностями – энтропийной и неэнтропийной. Именно неэнтропийная размерность и определяет творческие возможности живого. Благодаря неэнтропийному времени, живые системы обогащаются дополнительными пластическими материалами и энергетическими резервами, что увеличивает адаптивные и познавательные возможности». Самое важное, что за счет этого «возникают структурные основания для создания памяти, в которой фиксируется та информация, которую организм получает в среде». «Неэнтропийное время» создается через двигательную и интеллектуальную активность. «Это в особенности смог сделать человек, который наряду с присущей ему творческой видовой миссией смог создать вторую, присущую только человеку – творческую трудовую деятельность»¹.

Следовательно, социальная система, как «живая» и самоорганизующаяся, также обладает двумя временными размерностями – энтропийной и неэнтропийной, а человеческая память (посредством творчества) связана с деятельностью человека, является деятельностью *sui generis*.

¹ См.: Аршавский И.А. Проблема времени живого и связанные с нею проблемы развития – индивидуального и филогенетического. URL : <http://www.chronos.msu.ru/journal/articles/arshavsk/arshavsk.htm>

В работах классиков отечественной психологии Л.С. Выготского и С.Л. Рубинштейна мы также обнаруживаем определенное единство между различными подходами к изучению психики человека (культурно-исторической теории развития высших психических функций и теории деятельности). Мы считаем, что единство в этих теориях проявляется по отношению к памяти как к деятельности *sui generis*.

Л.С. Выготский отмечает, что «то, что прежде называлось памятью, представляет из себя сложную и комбинированную форму поведения, начиная с простой реакции и кончая сложными мыслительными рефлексами»¹. Память для этого выдающегося психолога – очень важный динамичный процесс. Подчеркивая значение этого процесса, он отводит ему «роль, которая в мировой экономике принадлежит капиталу», а далее «накопленным капиталом внимания» называет апперцепцию, т.е. «участие нашего предыдущего опыта в формировании настоящего», в результате чего формируется характер человека. И если «память означает использование и участие предыдущего опыта в настоящем поведении; с этой точки зрения память ... представляет собой деятельность в точном смысле этого слова»². Таким образом, память предстает у Л.С. Выготского как основа «поведения-деятельности» и сама есть «деятельность».

Согласно теории С.Л. Рубинштейна, многообразные процессы памяти представляют различные стороны «конкретной деятельности, связанной с познанием мира и изменением его»³. У С.Л. Рубинштейна человеческое поведение раскрывается как процесс многообразных взаимоотношений и взаимопереходов двух основных форм поведения – инстинктивных, «несознательных», основанных на биологических формах существования, и «сознательных» форм поведения, основанных на исторических формах существования, «вырабатывающихся в процессе общественно-трудовой практики, изменяющей среду». «Сознательные» формы поведения включают в обязательном порядке интеллектуальную деятельность, имеющую специфику – «исследовательский импульс» –

¹ Выготский Л.С. Психология. – М., 2002. – С.178,182.

² Там же. – С.182.

³ Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. – СПб., 1999. – С.279.

«познавательный, теоретический интерес», который «зарождается в практической деятельности». В результате человеческое, сознательное поведение предстает перед нами как «продукт истории, формирующийся в ходе развития общественно-трудовой практики», т.е. поведение человека проявляется через деятельность, которая при этом осуществляется.¹ Поведение человека, разумное поведение, по мнению С.Л. Рубинштейна, опирается на «историческую память», специфическую, присущую только человеку, опорные точки для которой «доставляет нам социальная жизнь». Именно наше участие в жизни общества «связывает события нашей индивидуальной жизни с событиями коллективного опыта», поэтому на памяти человека серьезно отражается то, «что он – общественное существо, включенное в общественную жизнь»². Позже ученый пришел к выводу о том, что «невозможно рассматривать память и мышление как две порознь действующие «функции»³, соответственно, человеческая деятельность осуществляется при сложном взаимодействии памяти и мышления.

Отсюда мы делаем следующий вывод: в системе социального взаимодействия человеческая память, благодаря использованию предыдущего опыта в настоящем, является основой всех видов человеческой деятельности и поведения каждой личности.

В плане рассмотрения человеческой памяти достаточно интересной представляется концепция памяти, разрабатываемая в последние годы в рамках социально-коммуникационного подхода (теории СК) к изучению культуры.⁴ Социальная память в теории СК включает в себя: групповую память; память конкретного общества; общечеловеческую память (память мира) и определяется как движение смыслов (знаний, умений, стимулов, эмоций) в со-

¹ Рубинштейн С.Л. Указ. соч. – С.93-116.

² Там же. – С.281-283.

³ Там же. – С.294.

⁴ См.: Манкевич И.А. Социально-коммуникационный подход в системе культурологического знания // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана. Материалы международной научной конференции. Выпуск №12. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 83-87.

циальном пространстве.¹ В данном определении выделена очень важная деталь: память, как отмечает А.В. Соколов, это «именно движение, а не запечатленные в мозговом веществе изображения и письма»². Мы можем предположить, что под социальной памятью здесь понимается коллективная память, т.к. рассматриваются, в первую очередь, элементы социума.

Одним из самых важных в этой теории положений мы считаем утверждение о том, что все виды человеческой памяти – генетическая (биологическая), психическая (индивидуальная) и коллективная – тесно связаны, потому что: во-первых, биологическая (генетическая) память объединяет, как фундамент, индивидуальную и коллективную (поскольку архетипы коллективного бессознательного передаются путем генетического наследования); во-вторых, память коммуниканта, если речь идет о микрокоммуникации, является индивидуальной памятью, но если речь идет о мидикоммуникации или о макрокоммуникации – то она является уже коллективной; в-третьих, во всех видах коммуникации конечным получателем информации (реципиентом) выступает у А.В. Соколова индивидуальная память, концентрирующая полученные смыслы. Субъекты коммуникации (люди, социальные группы, общество в целом) являются коммуникантами только тогда, когда они обладают памятью, являющейся сосредоточением смыслов. Вывод А.В. Соколова – «всякая смысловая коммуникация есть взаимодействие не между субъектами, а между памятьми...»³.

Здесь положительными нам кажутся два момента. Первый – разграничение памяти определенного общества и общечеловеческой памяти – это разграничение мы будем иметь в виду далее. Второй момент – и в теории СК память, в первую очередь – деятельность.

Опираясь на теорию СК, мы делаем следующий вывод – в системе социального взаимодействия память представляет собой постоянное движение смыслов (обмен смыслами) в различных хронотопах. Таким образом, взаимодействие осуществляется не толь-

¹ Соколов А.В. Общая теория социальной коммуникации. – СПб., 2002. – С.22.

² Там же. – С.51.

³ Там же. – С.52-54.

ко между людьми, живущими одновременно, в настоящий момент, но и между умершими, живущими сейчас и теми, кому предстоит родиться.

Таким образом, память «не только сохраняет свою эффективность в самых сверхсложных живых системах, но по мере продвижения вверх по эволюционной лестнице приобретает кардинальное и универсальное значение»¹. Это значение, по нашему мнению, в том, что человеческая память в обществе выполняет негэнтропийную функцию.

Под термином «социальная негэнтропия» мы будем понимать величину, выражающую упорядоченность как степень целостности социальной системы (в противоположность социальной энтропии, как мере ее неопределенности, рассеянности, хаотичности). Это определение будет использоваться нами далее как рабочее.

В бытии социальной системы нарастание связанности между отдельными людьми, составляющими некоторое социальное объединение, и между объединениями подобного рода, по мнению Л.Д. Бевзенко, «ведет к уменьшению суммарной энтропии, и чем больше связанность, тем меньше суммарная энтропия... Таким образом, путь уменьшения энтропии системы – в росте взаимосвязи элементов, согласованности их действий. Энтропия минимальна у жестко иерархичной, предсказуемой, вполне определенной системы. Максимальна в атомарной системе полностью независимых элементов»². Эти выводы вполне согласуются с нашим исследованием. Л.Д. Бевзенко фактически связывает энтропию с коллективным бессознательным, содержащим «глубинно укорененное чувство» как переживание «упорядоченности, приемлемости существующего социального порядка и своего соответствия тому месту, которое человек занимает в этом порядке, то энтропия общества на самоорганизационном уровне будет низкой и упорядоченность высокой. Если же, снова-таки не столько на уровне осознания, мнения, вербального представления, сколько на уровне переживания, человек не принимает данного порядка, не идентифицирует

¹ Ильющенок Р.Ю. Память хорошая, память плохая. – Новосибирск, 1991. – С.42.

² Бевзенко Л.Д. Социальная самоорганизация. Синергетическая парадигма: возможности социальных интерпретаций. – Киев, 2002. – С.175.

себя с ним и со своим местом в нем, то уровень социальной энтропии растет и самоорганизационная устойчивость системы снижается». На переживание человеком существующего социального порядка и своего места в нем интегральным образом проецируются психологические, экологические, правовые, социальные, природные, культурные, политические, экономические и многие другие условия человеческой жизни¹, а значит, и взаимодействия между людьми.

Стоит отметить, что открытие сферы коллективного бессознательного, явилось, по сути, открытием общечеловеческой «прапамяти»², где исследователи вплотную приблизились к ментальности, общественному сознанию, шире – «объективному духу». Как отмечал К.-Г. Юнг, содержание коллективного бессознательного, точнее, коллективной памяти, оказывает влияние не только на личностные отношения индивида к своей семье или к ближайшей ему социальной группе, но и на отношение индивида к человечеству вообще.³

Энтропия социума – не «абсолютное зло», не его движение к гибели, она выступает как неотъемлемая характеристика его динамики как диалектической противоположности «энтропия – негэнтропия». По отдельности они не существуют, а выступают как «границы» развития любой самоорганизующейся системы, образуя, по мнению Е.А. Седова, своеобразный «энтропийный коридор», «пребывая в рамках которого энтропия системы является адаптивным, конструктивным началом». Те же правила, согласно Седову, могут быть экстраполированы и на социальную систему: энтропия должна составлять не более 20% от ее максимально возможного значения. За счет жестких внешних правил понижение энтропии возможно, но это делает систему неадаптивной, поскольку в критических условиях определенная мера хаотичности и непредсказуемости способна поставлять резервы адаптации систе-

¹ Бевзенко Л.Д. Указ. соч. – С.183.

² См.: Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени. – М., 1994. – С.331.

³ См.: Юнг К.-Г. Психология бессознательного. URL : http://philosophy.ru/iphras/library/jung/pers_super.html

мы.¹ По отношению к обществу это означает, что количество маргиналов (людей, недостаточно интегрированных в общество) не должно превышать этот уровень, т.к. превышение ведет к потере внутренней устойчивости социальной системы. Но, получается, что они должны быть. Возможно, что должны быть не только «экономические» и «политические» маргиналы, но и «духовные».

Охарактеризовать социальную систему с точки зрения уровня ее энтропии-неэнтропии – значит, определить ее «энергетический показатель», меру способности к коллективному действию. «Если энтропия низка, то действия элементов-индивидов согласованы, и естественно ожидать, что продуктивность их совместных действий будет увеличиваться по мере роста такой согласованности... Рост энтропийных показателей – признак растущей неспособности общества к совместным эффективным действиям»².

Наш вывод: человеческая память за счет содержащейся в социальной и коллективной памяти информации, постоянно «актуализирующейся», «регенерирующейся» из «за-бытия», обеспечивает социуму определенную «неэнтропийную подпитку», обеспечивающую усиление упорядочивающих процессов и, как следствие, его нормальное и естественное развитие.

Если энтропийные показатели приближены к границам «коридора», то может сложиться ситуация «социального хаоса». Л. Бляхер этим термином обозначает «специфическое состояние социальной реальности между двумя устойчивыми социальными системами, когда одна из них уже разрушена, а другая еще не создана... со всеми присущими хаотическим состояниям чертами взаимно несогласованного движения составляющих его частей». Это явление характерно для современной России, оно представляет собой «не простое отсутствие организации, а совместное, но не со-организованное бытие людей». Поэтому «человек, ввергнутый в социальный хаос, стремится как-то компенсировать обнаружившуюся ущербность, лишенность. Он ищет группу, в которой возможно обретение желательной статусной ренты, воссоздание на-

¹ См.: Седов Е.А. Информационно-энтропийные свойства социальных систем // Общественные науки и современность. – 1993. - № 5. – С.92-101.

² Там же. – С.188-189.

глядности картины мира, интересубъективной реальности. В определенном смысле... социальный хаос является своего рода катализатором процесса феноменологической расчистки изначально затемненных собственных смыслов Dasein, важнейшим из которых является социетальность»¹.

Социальные группы и личности при помощи памяти включаются в процесс созидания цивилизации – «в мировое движение, мировой порядок вещей», поэтому социальная память является атрибутивным свойством цивилизации как «социальной тотальности». Однако, учитывая, что цивилизация пытается «душить» культуру, последняя вырабатывает способы «развития сущностных сил человека как родового существа»².

Часть этих способов связана с деятельностью коллективной памяти (процессами запоминания, хранения, воспроизведения, забывания), поэтому их мы можем обозначить как мнемические аспекты развития общества и культуры. Мнемические аспекты включают в себя и мнемонические (связанные с особенностями способов запоминания информации человеком, присущими определенному периоду развития культуры), но этот вопрос мы оставили вне рамок нашего исследования.

Человек, в преобладающем большинстве случаев, рождается не в социум (он его еще не осознает), а в культуру, представляющую для новорожденного, в первую очередь, сферу языкового общения. Человек «погружается» в культуру как в языковую среду, поэтому «посредством языкового общения индивид осваивает опредмеченный опыт человечества с помощью формирования способностей, которые выступают в его деятельности под видом распремечивания, т.е. постановки и решения проблем. Именно в качестве субъекта исторического творчества (соответственно, распремечивания, или разуниверсализации, исторического опыта) индивид и является субъектом культуры»³.

Взаимосвязь памяти и языка исследовал Ю.М. Лотман. Он счи-

¹ Бляхер Л. Нестабильные социальные состояния. URL : http://old.russ.ru/publishers/extracts/20050314_lb-pr.html

² См.: Терещенко Н.А. Указ. соч. – С.15-16.

³ Туровский М.Б. Философские основания культурологии. – М., 1997. – С.185.

тал, что, например, история искусства развивается по законам, «напоминающим законы памяти, при которых прошедшее не уничтожается и не уходит в небытие, а, подвергаясь отбору и сложному кодированию, переходит на хранение с тем, чтобы при определенных условиях вновь заявить о себе»¹. Ю.М. Лотман сделал вывод о том, что «память культуры не следует представлять себе как некоторый склад, в который сложены сообщения, неизменные по своей сущности и всегда равнозначные сами себе. В этом отношении, выражение «хранить информацию» может своим метафоризмом вводить в заблуждение. Память не склад информации, а механизм ее регенерирования»².

Человек, рождаясь в пространство культуры, рождается в пространство памяти, потому что культура, как надындивидуальный механизм хранения, передачи и выработки некоторых сообщений (текстов), представляет собой коллективный интеллект и коллективную память. Однако, по мнению Ю. М. Лотмана, различные коллективы имеют различный «объем памяти», и возможно непонимание «текста». В случае непонимания происходит интерпретация, при которой сообщества воспринимают сообщение, исходя из имеющегося представления о мире.³ Память культуры, таким образом, выступает «фильтром» и одновременно бездонным «хранилищем» языкового опыта, в котором могут задерживаться на различное время тексты, составленные отдельными личностями, не получившие интерпретации в свое время, потому что «объем памяти» культуры был тогда недостаточен и тексты не были поняты современниками должным образом. Пример – различные интерпретации марксизма и пр.

Б.Г. Соколов сравнивает языковой опыт с «духовным опытом предшествующих поколений», отмечая, что, с точки зрения герменевтики, в языке можно обнаружить очень много скрытого и забытого, т.к. «язык включен в процесс понимания не только как простое орудие или среда. Он может оказать и помощь, указывая на

¹ Лотман Ю.М. Память культуры // Язык. Наука. Философия. – Вильнюс, 1986. – С.194.

² Лотман Ю.М. Память в культурологическом освещении // Избр. статьи в 3-х т. – Т.1. – Таллин, 1992. – С.198.

³ Там же. – С.200.

неожиданные «накопленные» предыдущими поколениями, но скрытые от обыденного взгляда, возможные пути анализа»¹. Следовательно, сегодня люди в своей истории напрямую зависят от накопленного предыдущими поколениями опыта, а «иного способа приобщения к этому опыту, кроме текста, заключающего в себе объяснение опыта, у них нет»². Этот способ освоения накопленного опыта подразумевает постоянное чтение книг как «общение» с теми, кто фиксировал и фиксирует общечеловеческий опыт. В этом плане существенным кажется высказывание Дени Дидро о том, что «люди перестают мыслить, когда перестают читать»³.

По меткому выражению А. . Герцена, книга – «это духовное завещание одного поколения другому» (иначе – «духовная память», как называли завещание на Руси), поэтому возможность читать книги на разных языках представляется истинно бесценной способностью, одним из признаков высокого интеллекта. Понятие «интеллект» достаточно тесно связано с социальной памятью, потому что можно определить интеллект как «целостное единство выработанных историей культуры способов переработки информации, необходимых для внебиологической деятельности людей»⁴. Развитие «внебиологической деятельности» человеческой памяти неразрывно связано с параллельным развитием высших психических функций, представляющего собой «одну из важнейших сторон культурного развития поведения»⁵, которое совершается в неразрывном единстве с развитием речи.

Таким образом, в сфере социального взаимодействия освоение человеком культуры с момента рождения до его смерти становится ни чем иным, как процессом освоения способности («механизма») регенерирования и генерирования социально-значимой информации – особого рода духовной деятельностью по освоению накопленного социального опыта (социальных смыслов) – в полном смысле деятельностью памяти в сфере языкового общения (ком-

¹ Соколов Б.Г. Герменевтика метафизики. – СПб., 1998. – С.43.

² Туровский М.Б. Указ. соч. – С.332.

³ В мире мудрых мыслей. – Уфа, 1974. – С.72-73.

⁴ См.: Каган М.С. Указ. соч. – С.159-162.

⁵ Выготский Л.С. История развития высших психических функций // Психология. – М., 2002. – С.530.

муникации).

Это можно обозначить как *первый мнемический аспект* развития общества и культуры.

Сама культура является глобальным механизмом социального наследования, «ибо, начиная с раннего детства – и человечества, и личности, – люди получают свои умения в процессе приобщения к уже накопленному опыту в ходе обучения тому, что уже умеют делать учителя, предки, родители»¹. Кроме этого, культура является одновременно и совокупностью «наследственной информации», которую создают, хранят и перерабатывают разнообразные человеческие сообщества.² Иными словами, «человеческие сообщества» – совокупность больших и малых, стихийных и устойчивых, становящихся и развитых групп, существующих в социальном времени, обладающих специфическим (социальным, с помощью человеческой памяти) способом наследования, «а совершенствование достигнутого, его обогащение и обновление – столь же специфичным механизмом развития культуры, ее прогрессивного движения вширь, вглубь и ввысь, придающего жизни человечества как вида неизвестное всем видам растений и животных качество Истории»³.

Таким образом, культура человечества – совокупность подкультур (и контркультур) социальных групп, а использование и развитие опыта существовавших культур дает основание истории. Значение исторического опыта настолько велико, что «фиксируемый и развиваемый исторический опыт есть преемственность бытия людей в истории, или, что то же самое, культурное наполнение исторического времени»⁴.

Этот аспект наиболее отчетливо виден в ходе анализа исторической памяти, которую В.С. Поляновский рассматривает (с позиций историка) как многоплановое понятие, связанное, в первую очередь, с этносом, и отражающую «историю формирования и

¹ См.: Каган М.С. Указ. соч. – С.171.

² См.: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. Вып. 5 (Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, вып.284). – Тарту, 1977. – С.144-146.

³ См.: Каган М.С. Указ. соч. – С.173.

⁴ Туровский М.Б. Указ. соч. – С.343.

развития жизни данного этноса и его членов». Историческая память не отражает историю зеркально, а преломляет ее «через призму индивидуального, личностного восприятия». Ученый выделяет в структуре исторической памяти следующие основные компоненты (виды): 1) этноисторическую память – память о происхождении, о предках; 2) социальную память – «представления людей об образе и уровне жизни на различных этапах существования этноса»; 3) политическую память – «знания людей о бывших формах государственного устройства»; 4) социокультурную память – представления людей «об истоках родного языка, национальных традициях и обычаях, о зарождении письменности, о моральных и социальных нормах, утвердившихся в данном обществе»; 5) конфессиональную память – «представления индивидов о культовых обрядах прошлого и принятии религии»; 6) память «об исторически сложившихся формах общения с другими народами, о культуре межнационального общения»¹.

Представления историка о социальной памяти, как можно видеть, не совпадают с философскими представлениями о ней.

Достаточно широкая трактовка, по нашему мнению, показывает, что с точки зрения В.С. Поляновского историческая память – это вся духовная память этноса. Можно отметить, что к этноисторической памяти (например, памяти о предках) человек может глубже приобщиться на уровне обычаев и традиций семьи или племени, тогда как к политической памяти – как минимум, на уровне государственной системы образования.

Проблема исторической памяти у Ю.Н. Давыдова превращается в проблему «о том, что делает человека человеком, народ народом, культуру культурой». Историческая память тесно связывает у него индивида и общество, и эта связь фиксируется как культура, поэтому «непосредственное переживание многообразных процессов индивидуального развития не есть еще переживание истории, историческое переживание. Оно становится историческим лишь на фоне преемственной связи поколений, истории племени, народа, страны, причем эта история каждый раз осмысливается в той или

¹ См.: Поляновский В.С. Историческая память в этническом самосознании народов // СоцИс: Социологические исследования. – М., 1999. – №3. – С.11-20.

иной связи с историей человеческого рода в целом. И в этом случае «память рода» предстает уже не как бессознательный, автоматически действующий инстинкт, а как культура, которая создается и воспроизводится человеком в процессе сознательной целеполагающей деятельности»¹.

Таким образом, *второй мнемический аспект* развития культуры и общества заключается в том, что в сфере социального взаимодействия память дает основание историческому бытию человека в культуре.

Необходимо отметить следующий важный момент – приобщение индивида к историческому опыту детерминирует усвоение индивидом групповых и общечеловеческих духовных ценностей.

С точки зрения аксиологии, «культура понимается, прежде всего, как обработка, оформление, облагораживание человеком окружающей среды и самого себя. «Обработка» – путем порождения, сохранения, передачи и реализации в жизни духовных ценностей. Таких, как Добро, Вера, Истина, Красота, Любовь, Свобода и т.д., в их разнообразных модификациях (справедливость, честность, святость, милосердие, порядочность, тактичность, терпимость, совесть, изящество, вкус и т. д. и т. п.)... Эти ценности – ценности культуры, оставаясь самими собой, проявляются по-разному в разное время, в разных условиях»².

В.С. Библер отмечает, что «в культуре нет настоящего, оно существует как прошлое в настоящем (но не как снятое, а как живое) и как будущее. Уже в этом – полная духовность культуры»³. Скорее всего, именно культура «делает возможным сохранение и передачу ценностей от поколения к поколению, от народа к народу, от общества к личности. Передача эта и составляет сущность воспитания». И социокультурный «механизм» наследования отличается от биологического благодаря существованию диалектики со-

¹ Давыдов Ю.Н. Этическое измерение памяти: (Нравственно-философские размышления в связи с романами Чингиза Айтматова) // Этическая мысль. – М., 1990. – С.170.

² Большаков В.П. Ценности культуры и время (некоторые проблемы современной теории культуры). – Великий Новгород, 2002. – С.12.

³ Библер В.С. Философский дневник. URL : <http://www.bibler.ru/index.php?sec=1a3-1>

хранения и изменения в истории культуры. Диалектика освоения достигнутого и создания нового, репродуцирования и продуцирования, исполнения и творчества – один из важнейших законов исторического развития культуры.¹ А так как культура – тотальность бытийствования человека, то мы можем предположить, что это распространяется и на историческое развитие памяти.

Сознательная культурная деятельность невозможна вне рамок этики. Поэтому необходимо выделить этический аспект памяти, т.к., возможно, он – один из самых важных, потому что память, «лишенная моральной основы, ...может разъединять людей и народы. В то же время само обращение к памяти, памятьливость является способом осознания фундаментальности различия добра и зла»². Это подчеркивает онтологическую значимость памяти для бытия человека.

Ю.Н. Давыдов считает, что, несмотря ни на какие усилия, человек не в силах забыть наиболее значимые свои поступки, а такими оказываются всегда поступки этически (со знаком «+» или «-» – все равно) значимые, поэтому «память предстает как зеркало нашей совести, напоминающей нам о том, что мы во всех случаях должны оставаться людьми, не забывая о том, кто мы есть и кому (и чему) обязаны своим человеческим бытием. Так раскрывается этический аспект памятования Я о самом себе. Признание Я тождественным самому себе, несмотря на изменчивость и «текучесть» его содержания («поток сознания», отражающий как смену состояний внешнего мира, так и модификацию состояний психики), означает принятие самосознающим индивидом ответственности за свои поступки. А если это нравственно чуткий человек, то даже за свои помыслы»³.

Возможно, именно мораль и нравственность являются основным «фильтром», осуществляющим «отсев» социально-значимой информации, передающейся в процессе общения от индивида к индивиду и от общества к индивиду. Причем нравственность действует в качестве информационного фильтра на уровне социальных групп, а мораль – на уровне социальных общностей и уровне

¹ См.: Каган М.С. Указ. соч. – С.295.

² Давыдов Ю.Н. Указ. соч. – С. 165.

³ Там же. – С.173.

человечества.

Б.А. Чечнев делает вывод о том, что «проблема сохранения, запоминания затрагивает сами основы человеческого бытия, моральные и нравственные ценности», поэтому, «учитывая информационную природу нравственности, можно, наверное, утверждать, что именно она является основным родовым или культурно-историческим смыслодержателем памяти, именно она определяет для каждой конкретной личности меру памяти и меру знания»¹.

Отсутствие у человека памяти «о своем происхождении, о своем детстве, о своих родственниках, о всем том, по отношению к чему он прежде всего определяет собственное Я, которое соотносит с собственным именем... в такой же мере связывается с отсутствием у человека представления о своем собственном Я, в какой и с несвободой, абсолютным и окончательным рабством»². Поэтому отсутствие у человека памяти культуры можно уподобить духовной ущербности, духовной неполноценности человека.

Особенно отчетливо это показал в своем романе Ч. Айтматов на примере манкурта, которого лишили культурно-исторической памяти (памяти о себе – самосознания), оставив лишь «память тела»³. Тем самым у манкурта была разорвана связь между самосознанием и культурой, которая становится той питательной почвой, из которой и «вырастает» самосознание («память души») каждого человека, вносящего свой вклад в культуру как хранилище исторического опыта.

Шанс «внести свою лепту» в культуру есть у каждого человека. То, что входит в материальную культуру, зачастую имеет непосредственную пользу для людей. Сложнее дело обстоит с особой разновидностью социально значимой информации, не имеющей непосредственно утилитарного значения. Этой разновидностью является, по Я.В. Рейзема, духовная культура – «опыт человечества, представленный в знаковых актах» или «результат историче-

¹ Чечнев Б.А. К анализу категорий памяти и методологии воспоминания // Философская и социологическая мысль. – Киев, 1990. - №8. – С.66-71.

² Давыдов Ю.Н. Указ. соч. – С.167.

³ См.: Айтматов Ч. И дольше века длится день // Новый мир. – М., 1980. - №1. – С.3-185.

ского отбора знаковых актов». Естественно, что не все знаковые акты входят в состав духовной культуры. Общество, так или иначе, осуществляет их «отсев», отбирая только те, которые совпадают по содержанию с общечеловеческими ценностями. После этого «совокупность знаковых актов, вошедших в состав духовной культуры, сохраняется обществом. Уничтожение культурно-значимых актов запрещено... Нарушение этого запрещения носит название вандализма». К вандализму ведут также деградация и вульгаризация культуры.¹

По нашему мнению, деградация и вульгаризация культуры – явное проявление социальной энтропии как процесса утраты (забывания) социально значимой информации.

Память человека как основа его исторического бытия и сама «исторична». Поэтому она выступает как опыт переживания истории, который реализуется в виде «новых и новых попыток справиться с энтропийными процессами «временности» – с необратимой тенденцией аннигиляции прошлого, растворения его в небытии»². Таким образом, именно память «выполняет в культуре ту же самую «антиэнтропийную» функцию, которую осуществляет, хотя и на свой лад, своими способами, любая форма живого – она противостоит небытию»³. А сознательная «борьба с забвением» является одним из признаков наивысшей степени духовного развития человека.

Наш вывод – память позволяет освоить и усвоить общечеловеческие ценности, т.е. «иначе, как через историческую последовательность накопления опыта, невозможно осуществить приобщение людей к ценностному освоению человеческой цивилизации»⁴, поэтому память является основой сохранения и ретрансляции общечеловеческих ценностей.

В результате мы можем выделить *третий мнемический аспект*

¹ Рейзема Я.В. Информатика социального отражения (Информационные и социальные основания общественного разума). – М., 1990. – С.78-81.

² Давыдов Ю.Н. Указ. соч. – С.170-171.

³ Давыдов Ю.Н. Память и культура (о смыслообразующих началах человеческого действия) // СоцИс: Социологические исследования. – М., 1987. – №6. – С.17.

⁴ Туровский М.Б. Указ. соч. – С.122.

развития культуры и общества – память, как основной эволюционный механизм борьбы культуры с социальной энтропией – механизм сохранения и репродуцирования духовности человечества в сфере социального взаимодействия.

Развитие духовности связано с историческим развитием основных типов мировоззрения – мифологического, религиозного и теоретического. Эти типы не существуют в «чистом» виде. Поэтому мировоззрение современного человека – исторический «конструкт», совмещающий все вышеперечисленные типы в самых различных пропорциях. Поэтому даже в научном мировоззрении можно обнаружить некоторые черты, свойственные всем типам мировоззрения. Например, как своеобразный обряд инициации (достижения определенного социального статуса) можно рассматривать защиту ученой степени.

Обобщая вышеизложенное, можно принять общую тенденцию развития памяти в ходе эволюции культуры и общества, выделенную В.А. Шкуратовым, которая «состоит в уменьшении роли тела и натуральных знаков в передаче знаний от поколения к поколению и в сращивании человеческой памяти с искусственными информационными технологиями. По этим признакам можно выделить дописьменный, письменный и послеписьменный типы памяти»¹.

На наш взгляд, прослеживается явная связь типов памяти с основными типами мировоззрения – мифологического, религиозного, философского и научного, и можно сделать вывод о том, что историческая смена типов мировоззрения тесно взаимосвязана с историческим развитием типов памяти. И так как основные компоненты мировоззрения (знания, ценности, убеждения и идеалы) осознанно или неосознанно существуют лишь в памяти человека, то можно выделить четвертый мнемический аспект развития культуры и общества – мировоззренческое наполнение памяти или в сфере социального взаимодействия память выступает как основа формирования любого мировоззрения.

Выделенные нами мнемические аспекты развития общества и культуры нам представляются основными.

В свете принципа развития мы предполагаем, что можно ожи-

¹ См.: Шкуратов В.А. Историческая психология. – М., 1997. – С.435-436.

дать появление новой формы человеческой памяти и появление нового типа человека – «общественного человека», преодолевшего рамки социальности.¹

Эти преобразования в человеческой природе мы связываем с формированием высшей формы мировоззрения – гуманистического, вмещающего все наиболее важное из предшествующих типов мировоззрения: духовные знания, общечеловеческие ценности, гуманистические убеждения и высокие идеалы. Гуманизм нового человека – гуманизм в его классическом понимании, не обнаруживший свои проблемы и противоречия.

Возможно, человек нового типа сможет вместить в свою память максимальный объем духовного наследия предыдущих поколений. На этом основании становится возможным диалог науки и религии – двух основных форм духовной деятельности, которых «сближает утверждение общечеловеческих ценностей и норм нравственного поведения, совместное отстаивание глобальных интересов человечества, сохранение среды обитания»².

Человека нового типа можно, по нашему мнению, определить как «личность», которая, конечно же, не существует вне определенной системы социальных групп. Точнее, именно в группе индивидуальная память (с помощью коллективной памяти) становится памятью личности. По нашему мнению, имеется смысл далее рассмотреть проблему строения коллективной памяти.

§ 2.2. «Стратификация» коллективной памяти

В.Е. Кемеров отмечает, что Россия «существует как неопределенная совокупность социальных групп, региональных образований, субкультур, объединенных общим пространством, но слабо связанных временем социального воспроизводства, продуктивной деятельностью, представлениями о перспективах и т.д. Со-временность этих образований остается проблемой. Реальность их взаимодействия, тем более единства, может быть под-

¹ Терещенко Н.А. Указ. соч. – С.16.

² Лесков Л.В. Семантическая Вселенная: МБК-концепция // Сборник тезисов докладов третьего международного симпозиума «Феномены природы и экология человека». – Казань, 1997. – С.13.

тверждена стандартами, предполагающими их различия, ориентирами, учитывающими их особенности. Говорить о таком единстве, как само собою разумеющемся, тем более исходить из него как из некоей данности при постановке практических или теоретических вопросов – сильно упрощать проблему».¹

Поэтому сегодня, по нашему мнению, исследование социальности человеческой памяти имеет определенное значение.

Информация, циркулирующая на всех стадиях развития общества и культуры, по нашему предположению, хранится на личностном, групповом и общечеловеческом «уровнях» коллективной памяти. Уровни памяти мы выделяем в зависимости от носителя – личности, социальной группы, человечества.

Смысл этого «рассредоточения» информации по уровням нам видится в том, что оно позволяет более надежно сохранять информацию, транслировать ее от человека к человеку, от группы к группе, от поколения к поколению, не прерывая развитие, и творчески репродуцировать. Нас интересует, в первую очередь, групповой уровень человеческой памяти.

В связи с вышеизложенным, мы можем выделить в ходе эволюции общества и культуры три стадии развития группового социокультурного информационного взаимодействия.

Первая стадия – информационное взаимодействие на уровне малых социальных групп. Вторая стадия реализуется на уровне больших социальных групп. Третья – на уровне общепланетарной общности людей. Основное различие между биологическим и социальным типами систем с информационной точки зрения состоит, во-первых, в том, что последние организуют «надындивидуальную и внеорганическую подсистему» средств накопления, сохранения и передачи от поколения к поколению наиболее важной для коллективного объединения информации, которая «программирует» действия входящих в него индивидов; во-вторых, в том, что только социальный тип систем имеет способность «закреплять и сохранять исторически выработанный опыт поколений, превра-

¹Кемеров В.Е. Российская реальность: между современностью и постсовременностью. URL : http://www2.usu.ru/philosophy/soc_phil/rus/texts/sociemy/2/kemerov.html#_ftnref1

щать индивидуально приобретенный опыт в опыт коллективный»¹.

Подчеркнем – именно «в опыт коллективный», т.е. в первую очередь в групповой (семейный, профессиональный, этнический) опыт.

Только у предков современных людей возник способ совместной жизнедеятельности и общения, имеющий возможности саморазвития с помощью группового уровня памяти. Само это понятие мы тесно связываем с формированием сознания, так как именно этот вид памяти «не просто копит информацию, но формирует опыт, соотносит прошлое с настоящим и будущим, индивидуальное с родовым, единичное с общим, преходящее с устойчивым»². Ч. Кули отмечает важность социальной группы, считая, что «человеческая природа не есть нечто такое, что существует отдельно в индивиде, но есть групповая природа или первичная фаза общества, относительно простое и всеобщее условие социального сознания»³.

Если согласиться с тем, что «культура всякого развитого социума имеет сложное иерархическое строение и состоит из целого ряда этногрупповых, профессиональных и т.д. подкультур»⁴, то можно, в свою очередь, предположить, что групповой уровень памяти имеет подобное культуре иерархическое (уровневое) строение, представляя собой иерархическое единство. Социальная память в этом случае представляет собой своего рода «атмосферу», в которой осуществляется генезис коллективной памяти. В этом случае, по нашему мнению, можно говорить о «стратификации» группового «уровня» коллективной памяти. На наш взгляд, термин «страта» сильнее подчеркивает (как и в случае с «социальной стратификацией» П. Сорокина) условность деления. Учитывая этот аспект, мы предлагаем свою гипотезу генезиса группового уровня коллективной памяти как процесса формирования его страт.

¹ См. Маркарян Э.С. Человеческое общество как особый тип организации // Вопросы философии. – 1971. - №10. – С.167.

² Шкуратов В.А. Указ. соч. – С.435.

³ Кули Ч. Первичные группы // Американская социологическая мысль: Тексты. URL : <http://soc.lib.ru/su/564.rar>

⁴ Ракитов А.И. Философия компьютерной революции. – М., 1991. – С.27.

Информационное взаимодействие на уровне малых социальных групп первобытных людей, по нашему мнению, отражает первичная страта группового уровня памяти, которую можно обозначить как «микрогрупповую память», она соответствует дописьменному типу памяти. Скорее всего, эта страта тесно связана с коллективным бессознательным, представляя собой переходный этап от памяти животного к памяти человека. Можно предположить, что именно в этой страте памяти у первобытных людей начинают складываться «онтогенетические априорные когнитивные структуры» (иными словами – «априорное знание»), без существования которых объяснить приспособленность человека на ранних этапах онтогенеза невозможно, потому что об активном (сознательном) приобретении знаний в то время речь еще вести нельзя. И если бы познание начиналось только в индивидуальном опыте индивида (даже с учетом социализации), то в дальнейшем поведение субъекта не могло бы столь быстро адаптироваться к среде. Поэтому «факты заставляют предположить наличие некоторого «знания» о мире, наследуемого человеком как совокупность приспособительных достижений его эволюционных предков, которые адаптировались к той же среде обитания... в течение миллионов лет»¹.

Данная точка зрения может вызвать определенные возражения, но, однако, мы так мало еще знаем о «механизмах» памяти и сознания человека, что эта точка зрения имеет право на существование. Пожалуй, наиболее яркие примеры наличия «априорного знания» – человеческие дети, воспитанные животными, выжившие в дикой природе.

Миллионы лет информация, важная для выживания первобытных людей, накапливалась в микрогрупповой памяти. Ее формирование происходит в борьбе за выживание, выражающейся в «ответах» людей на постоянные «вызовы» среды, в результате чего через несколько миллионов лет у людей появляется способность к разумному мышлению и, соответственно, к сознательному поведению. Следовательно, «переход к разумному поведению человеческого типа» явился своеобразным «эволюционным ответом» живых существ на «вызов» окружающей среды, а появление соз-

¹ Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Современный когнитивный подход к категории «образ мира» // Вопросы философии. – 2002. - №8. – С.64-65.

нения можно рассматривать как результат развития способности получения, переработки и использования информации для целей самоорганизации, т.е. развития способности отображения этих процессов, способности, которая превратилась в сознание.¹

По мнению В.Е. Кемерова, «способность человека объединять образ своей деятельности с образом деятельности сообщества по мере своего развития становилась необходимым условием социальных связей и соответственно общественной жизни. По сути, эта способность фиксировала социальную связь в самом индивиде. Эта связь обнаруживалась в нем как со-знание, т.е. как разделенное с другими людьми знание о необходимом их содействии в сохранении человеческой организации»².

Можно предположить, что сознание человека начинает формироваться в период «окружения» социальной памятью биологической памяти первобытных людей. Видимо, все это время действовал один из гиперциклов (процессов накопления информации), концепция которых разработана лауреатом Нобелевской премии М. Эйгеном. Основной ее смысл: «Индивидуум выживает или гибнет, сам он не «учится». Опыт идет только на пользу вида. Эволюция всей биосферы представляет собой величественный процесс накопления информации и образования памяти»³.

М.Б. Туровский сделал из концепции М. Эйгена следующий вывод: «приспособление выступает как полагание организмом себя в среду, которое естественно осуществляется в определениях его целостности, т.е. аккумулированности в организме видового опыта... Переход к разумному поведению человеческого типа обусловливается «кризисом» приспособительного обобщения, в качестве компенсации утраты которого формируется производительная сила нового типа в виде разумного общения»⁴.

Одна из выделенных Н.Н. Моисеевым форм памяти (основанная на обучении по принципу «Делай, как я!») – присуща и животным, и первобытным людям. Животным – так как у них нет созна-

¹ См.: Дубровский Д.И. Указ. соч. – С.183-185.

² Кемеров В.Е. Введение в социальную философию. – М., 2000. – С.161.

³ Цит. по: Туровский М.Б. Философские основания культурологии. – М., 1997. – С.256-257.

⁴ Там же. – С.259.

ния, а первобытным людям – пока все их действия не стали «вполне сознательными и целенаправленными»¹. Выделенная выше нами страта полностью соответствует этой форме памяти. Таким образом, гиперцикл накопления информации в микрогрупповой памяти завершился, по нашему мнению, появлением сознания и началом формирования новой страты группового уровня памяти, которой соответствует следующая форма памяти (по Н. Моисееву) – «система «Учитель»».²

Виктор Гюго образно, но очень точно заметил, что, когда «память первобытных поколений ощутила себя чересчур обремененной, когда груз воспоминаний рода человеческого стал так тяжел и сбивчив, что простое летучее слово рисковало утратить его в пути, тогда эти воспоминания были записаны на почве самым явственным, самым прочным и вместе с тем самым естественным способом. Каждое предание было запечатлено в памятнике»³.

Самые первые памятники – дописменные носители информации – орнаменты на оружии, одежде и предметах обихода, татуировка и раскраска тел. Эти памятники несли информацию членам социальной группы и другим группам, выражая «Мы-чувство», отделяя себя от чужаков, т.е. от других социальных групп. Таким образом, при использовании самых различных средств сама операция запоминания выходит «за пределы естественных, внутрикортикальных процессов, включая в психологическую структуру и элементы среды, которые начинают использоваться как активные агенты, управляющие извне психическим процессом»⁴. Соответственно, этот вид поведения можно квалифицировать уже как «культурный».

Например, татуировка с древнейших времен «являлась своего рода сообщением и наставлением и предназначалась для запечатления в памяти традиций, истории, мифологии и философии рода и племени, а также служила для выражения различий рангов и степени престижа». В частности, Н.П. Мартыненко предполагает, что китайская письменность возникла на базе «телесного письма»

¹ Моисеев Н.Н. Указ. соч. – С.102,173.

² Там же. – С.173-175.

³ Гюго В. Собор Парижской богородицы. – Казань, 1988. – С.165.

⁴ См.: Шкуратов В. А. Указ. соч. – С.448.

– татуировки.¹

Но подчеркнем важный для нас момент. В вышеприведенной цитате указываются уже большие социальные группы – род и племя. Поэтому мы считаем возможным выделение второй страты группового уровня памяти – макрогрупповой памяти, которая соотносится с большими социальными группами, в частности, с этническими, обладающими общим языком, а позднее и письменностью. Эта страта соответствует письменному типу памяти.

Возможно, что именно макрогрупповая память соответствует в чем-то «опосредованной памяти», выделенной А.Г. Асмоловым, в которой, по его мнению, происходит радикальное изменение структуры акта запоминания за счет использования внешних средств, в результате чего «использование прошлого опыта принимает новую форму: наше поведение освобождается из-под слепой власти автоматического стихийного воздействия прошлого». Кроме того, именно в этом процессе использования внешних средств для запоминания А.Г. Асмолов видит критерий выделения границы «между естественной биологической памятью и памятью человека как исторического социального существа»², т.е. между памятью животного и собственно человеческой памятью.

По мнению Л.С. Выготского, «проблема опосредованного запоминания приводит к проблеме вербальной памяти, которая у современного культурного человека играет существенную роль и которая основывается на запоминании словесной записи событий, словесной их формулировки»³. Высшим проявлением знаковой формы сохранения социально значимой информации является письменность, которая, как и язык, относится к определенным социальным группам – этническим. Кроме того, письменностью долгое время владели также лишь некоторые социальные группы.

По ходу исторического развития культуры и цивилизации коммуникационная деятельность (как обмен смыслами) способст-

¹ См.: Мартыненко Н.П. «Вэньцзы» и истоки китайской культуры // Вопросы философии. – 2004. – №9. – С.106-118.

² Асмолов А. Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров. – М., 1996. – С.232-239.

³ Выготский Л.С. Лекции по психологии // Психология. – М., 2002. – С.776.

вовала взаимному познанию подкультур различных социальных макрогрупп. В этот период развития сознательной групповой памяти появляются метагруппы – объединения людей, связанных не только узкогрупповыми интересами, но и межгрупповыми – например, сообщества ученых, межгосударственные объединения типа Лиги наций или ООН и т.п. Соответственно, мы считаем возможным выделение третьей страты группового уровня памяти, которая соответствует послеписьменному типу памяти и существует сегодня. Она сформировалась благодаря появлению международных организаций и объединений, планетарных компьютерных сетей и началу формирования общечеловеческого тезауруса знаний.

Не случайно лишь несколько лет назад началась реализация проекта «Память мира», предложенного ЮНЕСКО. Эту страту мы можем обозначить как метагрупповую память, представляющую нам переходной к общечеловеческому уровню памяти. Он, по нашему мнению, пока еще формируется, т.к. сегодня между государствами (да и внутри государств – между социальными группами) существует огромная разница в социальном, экономическом, культурном и информационном развитии. Создание общепланетарного социума представляется вследствие этого определенной перспективой.

Так, по нашему предположению, выглядит генезис группового уровня памяти с учетом его стратификации. Этим анализом мы хотели подчеркнуть важность и необходимость продолжения социально-философских исследований группового уровня памяти.

Мы считаем, что существование уровней человеческой памяти отражает диалектику ее существования (как единичного – особенного – общего), и нельзя недооценивать роль группового уровня памяти, который оказывает преимущественное влияние на формирование памяти человечества и развитие памяти личности.

Возможно, последняя также обладает подобного рода диалектикой развития. Единичному в ней соответствует уровень «Я помню себя» – уровень индивидуальной памяти, который служит основой формирования у ребенка самосознания (самоидентификации). Этот уровень формируется (как память личности) в процессе общественной жизни, поэтому самосознание – дар «памяти рода», общественный продукт.

Особенному, по нашему мнению, в ней соответствует уровень «Я помню себя как члена разных социальных групп» – уровень групповой памяти – «Я – сын (отец, муж и т.п.)» (семейная самоидентификация), «Я – мужчина (женщина)» (гендерная самоидентификация), «Я – русский (татарин, еврей и т.п.)» (национальная самоидентификация), «Я – учитель (инженер, рабочий и т.п.)» (профессиональная самоидентификация) и т.д. С помощью этого уровня памяти формируется сознание. Сознание – результат воспитания и образования, в первую очередь, также общественный продукт.

Общему, на наш взгляд, в памяти личности соответствует уровень общечеловеческой памяти – уровень формирования теснейшей связи коллективной памяти с социальной памятью и формирования «планетарно-космического сознания» – «Я – представитель человечества», «Я – субъект истории». Последнее означает одновременное переживание личностью исторического процесса и переживание им себя самого, как переживающего этот процесс.¹

«Планетарно-космическое сознание» – по нашему мнению, уже дар культуры, «культурный» продукт.

Мы хотели бы получить больше информации о существовании микро- и макрогрупповой памяти от социальной психологии, т.к. именно в ней существует направление, изучающее социальные группы. Но, к сожалению, групповой уровень памяти в социальной психологии остается практически неисследованным. Тем не менее, ее некоторые положения, касающиеся исследований социальных групп, мы можем использовать.

Реально существующие естественные социальные образования социальная психология делит на большие и малые группы. Именно большие социальные группы «ответственны» за обобщение своего исторического опыта, передающегося индивидам, в знаковых, культурных и идеологических системах. Через посредство межличностного общения и малых групп индивид усваивает и осваивает определенные социальные нормы, ценности, установки, потребности, которые возникли на основе исторического опыта классов, этнических, профессиональных и половозрастных групп. С точки зрения социальной психологии (и не только ее), на лич-

¹ См. Давыдов Ю.Н. Указ. соч. – С.12.

ность общество воздействует именно через группу.

Однако, несмотря на то, что некоторые психологи предлагают исследовать групповую память (по аналогии с индивидуальной памятью), сегодня считается, что достаточно убедительных теоретических и экспериментальных доказательств продуктивности данного подхода нет. К тому же такая характеристика, как «групповая память» (наряду с «групповой волей» и «групповым мышлением»), сегодня вообще вызывает в социальной психологии спор о том, уместна ли она при психологическом описании группы. Поэтому основными психологическими характеристиками группы считаются групповые интересы, потребности, нормы, ценности, цели и групповое мнение.¹

По нашему мнению, философия может сформировать базу для исследований группового уровня памяти в социальной психологии.

Например, нравы, обычаи, традиции и привычки, как специфические регуляторы социального поведения, присущие большим социальным группам, по нашему мнению, невозможно представить существующими иначе, чем в макрогрупповой памяти, т.к. в памяти индивида не может содержаться абсолютно вся подобного рода информация. Существование индивида в социальной группе есть существование в определенной языковой среде. Для этнических групп особая языковая среда естественна, тем не менее, и другие социальные группы имеют свой «жаргон». Так или иначе, мы отмечаем, что языковая среда – среда памяти, в частности, определенной социальной макрогруппы.

Осмысление и интерпретация повседневной реальности осуществляется членами групп через призму социальных представлений, вырабатывающихся на основе опыта жизнедеятельности больших социальных групп. «При помощи социальных представлений каждая группа строит определенный образ социального мира, его институтов, власти, законов, норм»², причем этот своеобразный для каждой группы образ порой сохраняется в течение нескольких веков в памяти определенных социальных образований, а не всего

¹ См.: Андреева Г.М. Социальная психология. – М., 2000. – С.140-151.

² Там же. – С.157.

социума. Яркий тому пример – память российского крестьянства.¹

Столетиями могут сохраняться в макрогрупповой памяти и передаваться от поколения к поколению этнические стереотипы, большую роль в формировании и существовании которых играет исторический опыт общения определенной этнической группы с другими этническими группами. В реальной жизни нередки примеры того, как трудно избавиться от закрепленных в памяти (с детства) этнических стереотипов, оказывающих влияние на межличностные отношения даже тогда, когда индивид в более зрелом возрасте долгое время жил в полиэтнической среде.

Усвоение индивидом исторического опыта каждого народа есть первая важная составная часть двустороннего процесса социализации, второй частью которого является процесс активного воспроизводства индивидом системы социальных связей за счет его деятельности и включения в социальную среду. При этом человек не только «усваивает социальный опыт, но и преобразовывает его в собственные ценности, установки, ориентации», соответственно, социализация понимается как «процесс становления личности», осуществляющийся в сферах деятельности, общения и самосознания.² Что касается деятельности, то человеческую память как деятельность мы уже рассмотрели.

Возможно, что память человека в процессе его жизнедеятельности наполняется множеством «когнитивных структур», являющихся своеобразными матрицами, с которыми индивид «сверяет» наблюдаемые явления и ситуации, в которые он попадает. Если необходимой матрицы нет – она создается и закрепляется в памяти. Это происходит не без воздействия чьего-либо индивидуально- или группового мнения (эффект «референтности»), которые, подчеркнем особо, не всегда являются истинными. Так или иначе, в результате становится возможна относительная идентификация определенных явлений и ситуаций. Поэтому «в основе процессов понимания лежит способность психики «организовать встречу» новой, внешней, информации и интериоризированной, хранящейся в памяти. Благодаря этой «встрече» возникает особое состояние

¹ См.: Кознова И.Е. XX век в социальной памяти российского крестьянства. URL : <http://philosophy.ru/iphras/library/koznova.html>

² См.: Андреева Г.М. Указ. соч. – С.276-277.

узнавания ожиданий и намерений других людей, постижения логики их поступков»¹.

Тем не менее, с точки зрения социальной психологии, групповой памяти не существует, а индивид просто «включен» в совместную деятельность и общение не одной, а множества социальных групп, представляющих собой систему «горизонтальных» и «вертикальных» социальных связей.²

Но ведь именно в этой системе социальных групп циркулирует социальная информация, именно от степени «включенности» в эту систему зависит возможность индивида стать личностью, именно здесь память индивида развивается как память личности, осуществляя освоение социальной памяти. Возможно, с помощью философии социальные психологи осознают факт существования «страт» групповой памяти.

В социальной философии вопрос о существовании памяти социальной группы разработан немного больше. Основы социально-философского анализа бытия группы и ее памяти в отечественной философии мы связываем с работами Л.П. Карсавина «О личности» и «Философия истории». Философ отмечает, что социальную группу «конституирует и определяет изнутри специфическое социальное общение» совокупности индивидуумов, что необходимо предполагает существование содержащего их в себе и превышающего их «временно-пространственную разьединенность» субъекта.³ О взаимосвязи социального общения и коллективной памяти мы говорили ранее. Каждая социальная группа для Л.П. Карсавина – «социальная личность», встроенная в иерархию такого рода личностей – «от первичной социальной группы до человечества как высшего олицетворения мира», т.е. философ выделяет в иерархии группы «первого, второго, третьего и т.д. порядков. «Социальные личности» индивидуализируются в людях, представляющих собой «моменты» их бытия. Но важно, что «всякая социальная личность, даже такая, как человечество, конкретна только в индивидуумах; и

¹ См.: Пушкарева Г.В. Политические события глазами россиян: психологические механизмы восприятия и индивидуальной интерпретации // Политические исследования. – 2004. - №4. – С.96.

² См.: Андреева Г.М. Указ. соч. – С.316.

³ Карсавин Л.П. Философия истории. – СПб., 1993. – С.92.

любой индивидуум иногда актуализирует в себе свою семью, иногда свой народ, иногда (например – в акте знания) человечество». Не только постоянные, но даже временные социальные группы («социальные эфемериды») имеют важное значение, т.к. благодаря им «осуществляется взаимообщение индивидуумов и социальных групп и тем самым конкретное единство всего социального бытия». Отдельный человек, как личность, выступает «местом перехода одних социальных личностей в другие и как «скрещение» многих социальных личностей»¹. По нашему мнению, и память «индивидуальной личности» является местом взаимопроникновения памяти многих личностей, социальных групп и всего человечества.

С точки зрения социальной философии, считает М.П. Назарова, нельзя ставить знак равенства между социальной памятью индивида и социальной памятью общества, не учитывая социальную память группы, являющейся промежуточным звеном, осуществляющим фильтрацию социально значимой информации. Кроме того, именно социальная группа выполняет аксиологическую функцию, формируя ценностные ориентиры конкретного члена данной группы.² Под «социальной», по нашему мнению, здесь понимается коллективная память триады «индивид – группа – человечество».

По мнению Е.А. Латухи, малые социальные группы (отдельно выделяется семья) формируют своеобразные «пространства самоопределения личности», которые представляют собой стороны (или сегменты) социального окружения. Каждая сторона включает в себя «устойчивую совокупность предметов, относительно которых позиции и установки данной личности наиболее существенны для нее». А «процесс самоопределения в малой группе и семье зависит от выбора личностью референтной группы, степени проявления когнитивного диссонанса и особенностей ценностно-

¹ См.: Карсавин Л.П. О личности // Путь православия. – М., 2003. – С.398-402.

² См.: Назарова М.П. Социальная память как предмет философского анализа: дисс. ... канд. философ. наук. – Волгоград, 1997. – С.70-71.

ролевых характеристик личности»¹. Соответственно, если «содержание социально значимых черт человеческой психики формируется именно на макросоциальном уровне»², то содержание личностных характеристик – на микросоциальном, в первую очередь – в семье.

Рассматривая онтологию социальной памяти, О.Т. Лойко утверждает, что память группы формирует своего рода ценностно-смысловое поле, имеющее присущее только данной группе символично-аксиологическое наполнение. Индивид чувствует себя комфортно в этом смысловом поле ментальной вместимости лишь тогда, когда окружающая его группа разделяет символично-аксиологический мир его социальной памяти, в котором «ему не приходится обдумывать и проектировать свои слова, поступки». Столкновение таких полей, как столкновение содержаний ценностно-смысловых миров, как столкновение содержимого «групповых памятей», может вызывать у индивида «культурный шок».³ Т.е. если взаимодействие осуществляется на высшем уровне (социальной памяти), то оно будет продуктивным.

Но и существующих исследований в социальной философии, касающихся группового уровня памяти, явно недостаточно. Возможно, пробел в этих исследованиях можно заполнить с помощью теории социальной коммуникации (теории СК), которая в исследованиях памяти опирается на классификацию групп, принятую не в социальной психологии, а в социологии, что дает определенное преимущество.

В теории СК классификация следующая: 1) малые социальные группы (семья, первичная возрастная группа («ребята нашего двора»), производственная ячейка (бригада, команда, экипаж, отдел), досуговая компания (клуб по интересам)); 2) большие социальные группы: а) социально-демографические группы, формирующиеся по возрасту, полу, образованию, национальности; б) производственно-экономические группы, образующиеся по имущественному

¹ См.: Латуха Е.А. Формы, механизмы и социальные пространства самоопределения личности: автореф. дисс... канд. филос. наук. – Новосибирск, 1999. – С.15.

² См.: Андреева Г.М. Указ. соч. – С.151.

³ См.: Лойко О.Т. Указ. соч. – С.296-297.

цензу, сословно-классовой принадлежности, профессии; в) общественные объединения: политические партии религиозные концесии, профсоюзы, молодежные союзы, советы ветеранов и т.д.; 3) массовые совокупности: а) эпизодические, существующие кратко-временно (толпа на улице); б) стабильные, типа населения или общества. От вида социальной группы зависит структура и содержание групповой памяти, поэтому с точки зрения деятельности памяти социальные группы делятся на три класса: 1) «беспамятные»; 2) «малые группы, включая семью и дружеские компании»; 3) «целевые социальные группы». А.В. Соколов считает, что не все социальные группы обладают собственной памятью. Например, совсем не нуждаются в ней эпизодические массовые совокупности. В свою очередь, память малых групп значима только в пределах группы. Самая существенная разница между памятью малой и памятью большой социальной группы: «групповая память не имеет бессознательной психической основы, а у исторически сложившихся обществ она есть»¹.

С последними положениями мы не совсем согласны.

Во-первых, у эпизодических массовых совокупностей групповая память может возникать на короткое время – например, память о событии, которое вызвало образование массовой совокупности – футбольный матч, спектакль, демонстрацию и т.п. В тот момент между людьми происходил обмен какой-то малой частью социальных смыслов (эмоциями).

Во-вторых, есть семьи, память которых формируется веками. Утверждать, что в памяти такой малой группы нет бессознательной психической основы, по нашему мнению, преждевременно.

Ч. Кули считает семью, игровую группу детей, группу соседей и «общинную группу старших» «первичными группами» – универсальными сферами социальной связи и сотрудничества, присутствующими всем временам и всем стадиям развития, составляющими «основу всего универсального в человеческой природе и человеческих идеалах». Эти группы «дают индивиду самый ранний и наиболее полный опыт социального единства». Все социальное – все-

¹ Соколов А.В. Указ. соч. – С.56-57.

го лишь «отпрыск» первичной групповой природы»¹.

Вывод – потребность в групповой памяти у членов группы может быть осознанной и неосознанной благодаря тому, что социальное бессознательное оказывает влияние на все группы, независимо от их размеров.

Более детальное сопряжение теории социальной коммуникации и исследований памяти в социальной философии представляется достаточно перспективным, учитывая тот факт, что память – оборотная сторона медали, которая называется «коммуникация».²

С учетом теории социальной коммуникации мы можем дать следующую научную дефиницию: **человеческая память – это духовная (мнемическая) деятельность социальных групп в социальном хронотопе, заключающаяся в усвоении, творческой репродукции социально-значимой информации и обмене социальными смыслами, накапливающимися в ходе исторического развития, передающихся от поколения к поколению посредством языковой среды.**

Индивид постоянно находится в социальном пространстве. Оно представляет собой интуитивно ощущаемую людьми систему социальных отношений между ними. Эти отношения (родственные, служебные, соседские, случайные знакомства и т.д.), многочисленные и разнообразные, определяют «многомерность» человеческого бытия. Находясь в состоянии «многомерности», индивид вынужден всю свою жизнь осознанно или неосознанно заниматься «сопряжением» смысловых полей ментальной вместимости, пассивно выбирая (или активно формируя) наиболее комфортную для него информационную среду обитания, т.е. ту среду, которая предоставляет «больше возможностей для выживания каждому отдельному индивиду. В этом смысле истинное богатство не в ресурсах, а в информации»³.

Данное «сопряжение» предполагает стремление привести к

¹ Кули Ч. Первичные группы // Американская социологическая мысль: Тексты. URL : <http://soc.lib.ru/su/564.rar>

² Соколов А.В. Указ. соч. – С.22.

³ Кобелев Н.Н. Взаимосвязь концептов «Модернизация общества» и «Культура» в социальных теориях XX века // Философские науки. – 2002. - №1. – С.95.

единому «знаменателю» (в идеальном варианте) пространство группового уровня памяти – памяти групп, в деятельности которых, так или иначе, принимает участие индивид в течение своей жизни. Чем выше степень «сопряжения», не как пассивного усвоения, не как конформности, а как активной преобразующей деятельности личности по сопряжению многомерного пространства человеческой памяти, чем выше степень осознания этого, тем выше степень развития личности.

Мы считаем, что основной характеристикой личности, применительно к нашему исследованию, становится «многомерность» ее памяти – способность ориентировки в массиве социальной информации и социальных смыслов (т.е. «по горизонтали», «по вертикали» и во времени). Если таких личностей несколько, то, по нашему мнению, уже можно говорить о социальной группе, которая формирует особого рода духовное поле «интеллигентности» – сущностное системное свойство данной группы.

Интеллигентность – это «гармоничное единство индивидуальной свободы саморазвития личности и общественно необходимого ее проявления, ответственности за будущее своей страны»¹, это и «забота и тревога за судьбу общества и человека, некое бескорыстное служение высоким целям, стремление к просвещению общества словом, творчеством и жизненным примером»².

Интеллигенции, как социальной группе, которая одновременно «условная» и «реальная», «стихийная» и «устойчивая», постоянно «становящаяся» и уже «развитая», включающей живущих и тех, кто жил ранее, по нашему мнению, будет посвящено еще множество исследований. Причину мы видим в том, что эта социальная группа многомерна, поскольку объединяет своих членов как в пространстве, так и во времени. В отличие от прагматистского подхода западной социологии к интеллигенции как «производителю» преимущественно научно-технической информации, традиция изучения интеллигенции, присущая отечественной социально-философской мысли, на наш взгляд, наиболее плодотворна. Рас-

¹ Галицких Е. Интеллигентность – основа становления будущего педагога // Высшее образование в России. – 2001. - №3. – С.82.

² Баранников В. Русская интеллигенция: родовая миссия // Высшее образование в России. – 2001. - №3. – С.88.

смотренная в русле этой традиции интеллигенция выступает не только как творец и творческий транслятор социально значимой информации, но как основной субъект (носитель, хранитель) культурного наследия (духовной и материальной культуры).

Еще П.Н. Миллюков отмечал важнейшую роль интеллигенции в социальной жизни. Эта социальная группа возникает в каждой нации в начальный период ее существования для того, чтобы устранить прерывистость и случайность содержания социальной памяти. Именно поэтому у нации появляется необходимость «создать тот мыслящий и чувствующий аппарат ..., который называется ее интеллигенцией»¹.

Уникальность «духовно ведущего слоя народа»² состоит в том, что интеллигенция исторически «связана с основным массивом социальной памяти, существенным для всех без исключения социальных групп». Отсюда и особенность интеллигенции – способность транслировать социальную память как во времени – новым поколениям (часто выступая единственным посредником между жившими и живущими), так и в пространстве – другим социальным группам. «Сейчас интеллигенция передает из поколения в поколение не столько знания, сколько то, что мы называем интеллигентностью, то есть совокупность социально-нравственных качеств личности. Спектр этих качеств необычайно широк: от служения истине, идеалу, общечеловеческим интересам до культуры поведения. Интеллигенция является хранительницей общественных идей, литературного языка, разнообразной социально значимой информации. В какой-то мере можно сказать, что передача интеллигентности – это передача мировоззрения и не только конкретной социальной группы, но и эпохи в целом»³. Вследствие этого именно интеллигенция получает «историческое право на идейное выражение того, что происходит в обществе, право на придание этим процессам идеальной формы и выражения их на

¹ Миллюков П.Н. Интеллигенция и историческая традиция // Вехи; Интеллигенция в России. Сб. ст. 1909-1910. – М., 1991. – С.359.

² Интеллигенция // Философский энциклопедический словарь. – М., 2000. – С.182.

³ См.: Назарова М.П. Указ. соч. – С.69-70.

языке культуры»¹. Владение «языком культуры» является отличительной чертой особой социальной группы – интеллигенции.

Можно сделать вывод, что возникновение в обществе особой социальной группы, «ответственной» за сохранение в человеческой памяти и трансляцию от поколения к поколению базисных общечеловеческих ценностей (добра, истины, справедливости, любви и т.д.) является своего рода компенсационным негэнтропийным механизмом социума, противостоящего хаосу забвения и утраты социальной памяти.

Базисные ценности, транслируемые интеллигенцией, «составляют генотип социальной жизни, ее генетический код, в соответствии с которым воспроизводятся основные социальные структуры, образ жизни, типы мышления и типы личностей»².

«Генетический код» социальной жизни – «социокод», который, по предположению О.Т. Лойко (так же, как и «ритуал», а также «знак»), является одним из основных «способов понимания социальной памяти». «Социокод» представляет в предельно абстрактной форме содержание и смысл событий, хранящихся в социальной памяти.³

От доминирующего способа понимания социальной памяти зависит степень развития социальной группы, степень ее способности к духовному воспроизводству и важности ее роли в установлении преемственности между поколениями и, соответственно, в сохранении непрерывности развития общества. Единство и согласованность группового уровня памяти «является условием нормального функционирования общества. В случае невозможности установления преемственности с предшествующим развитием, приспособления его к новым условиям складывается ситуация, когда прошлое является для настоящего не только основой становления и дальнейшего развития, но одновременно и фактором, мешающим этому развитию. Происходит разрыв исторической связи, «включается» механизм исторического забвения. Забвение

¹ Мамардашвили М.К. Интеллигенция в современном обществе. URL : <http://philosophy.ru/iphra/library/intelligencia.html>

² См.: Степин В.С. Проблема аксиологического базиса современного образования // Вопросы философии. – 1997. - №3 – С.21.

³ См.: Лойко О.Т. Указ. соч. – С.296.

освобождает место для более значимой информации. Однако процесс социального забвения общества должен происходить естественно, без вмешательства идеологических догм и политических сил. В противном случае происходит насильственное «очищение» социальной памяти и утверждение искусственного, политизированного, формализованного исторического сознания»¹.

Политические силы, о которых идет речь, также представляют собой ряд социальных групп, стремящихся диктовать другим группам, что надо помнить, а что забыть. Мы полагаем, что интеллигенция вмешивается в процесс «социального забвения», стремясь свести к минимуму насильственное «очищение» социальной памяти, борясь с проявлением энтропии в социуме.

Культуру образно можно представить как «кровь нации», а интеллигенцию, в таком роде, как группу «антител», очищающих кровь (культуру) от вредных примесей, от того, что, например, «опьяняет» социальный организм нации, «замутняет» общественное сознание. Не случайны поэтому факты «изоляции» интеллигенции от общества, нагнетание в обществе атмосферы подозрительности и недоверия по отношению к представителям данной социальной группы. Это особенно отчетливо видно на примере истории России XX века.

К сожалению, с одной стороны, интеллигенция борется с вредными факторами «интеллигентно», с помощью «языка культуры», который, в свою очередь, не полностью понятен народу. С другой стороны, часть интеллигенции, стремясь к сохранению национального языка и культуры, может стать силой, разжигающей национализм и сепаратизм. Здесь возникает проблема взаимосвязи памяти и толерантности.

Причина того, что интеллигенты «слишком далеки от народа», по нашему мнению в том, что интеллигенция «размыта» в социальном организме, будучи ответственна за сохранение всей социальной памяти нации. Эта группа, с точки зрения социальной психологии, не достигает высшей стадии развития – не является коллективом, т.к. не имеет основного признака – целостности системы деятельности, т.е. в ней отсутствует организация, распределение

¹ Каменская Р.А. Историческое сознание: автореф. дисс... канд. филос. наук. – Волгоград, 1999. – С.24.

функций и определенная структура руководства и управления.¹

Кроме этого, у интеллигенции отсутствует «социальная база». Но «рассредоточенность» интеллигенции в обществе, по нашему мнению, коррелирует с рассредоточением коллективной памяти в ее разных стратах – ради обеспечения большей сохранности, более надежного транслирования и репродукции социально значимой информации.

Исходя из вышеизложенного, мы приходим к выводу, что интеллигенция существует в каждой нации как социальная группа, но в масштабах человечества представляет собой духовно-социальную общность – «зародыш» формирования общепланетарной общности людей.

Для этого у нее имеются практически все необходимые признаки социальной общности, отмеченные в социально-психологических исследованиях: 1) общность основывается на духовной близости, «родстве умов»; 2) общность представляет собой «естественное, спонтанное образование» с экзистенциальной сущностью; 3) в общности доминируют отношения, основанные на принципах равенства; 4) «в общности доминируют отношения солидарности, охватывающие широкую и неопределенную сферу жизни» («общность судьбы»); 5) отношения в общности – «отношения общего, неопределенного типа, включающие в себя множество вспомогательных целей, часто не осознаваемых»; 6) «в общности обязательства, как правило, не конкретизированы и не ограничены», обязательства членов общности подкреплены только моральными санкциями; 7) «в общности система институционального контроля носит неформальный характер»; 8) «в общинных отношениях находят выражения глубоко лежащие, постоянные установки. Действия, совершаемые человеком под влиянием этих установок, получают символическое значение. С подобными символами связаны чувства. Единство установок и ценностей отражает скорее принадлежность к общности, чем к обществу»².

Значение интеллигенции настолько велико, что «ныне сама

¹ О психологических теориях коллектива подробнее см.: Андреева Г.М. Указ. соч. – С.235-248.

² Почебут Л.Г. Психология социальных общностей (толпа, социум, этнос): автореф. дисс... доктора психол. наук. – СПб., 2003. – С.11-12.

возможность человечества выжить при его стремительно развивающемся технологическом конфликте с природой, и внешней по отношению к нему, и его собственной – биологической, зависит от осознания каждым интеллигентным человеком своей связи с человечеством как единым субъектом, интересы которого доминируют над частными интересами любой расы, нации, государства, класса, религиозной конфессии и т.д. Именно такой тип сознания становится критерием современного интеллигента, делая его из специфически-русского общим для всех народов земного шара культурным явлением; ярчайшее тому доказательство – движение «зеленых»¹.

Как следствие, все попытки собрать российскую интеллигенцию в одной партии за последние десять-двадцать лет не привели к успеху. Это объясняется тем, что интеллигенция не приемлет социальных шаблонов и рамок. У интеллигентов есть свои слабости, недостатки, пристрастия, предпочтения, политические взгляды и убеждения, соответственно – и заблуждения, т.е. они могут совершать ошибки. Интеллигент может быть и монархистом, и демократом, и коммунистом. Поэтому объединить интеллигентов в партию невозможно.

Интеллигенция, как общность, не может «локализоваться» в организме социума, не утратив большинство своих связей с ним. Интеллигентность – не политическая характеристика, а духовная. Интеллигенция – «помнящая» социальная группа каждой нации. Она «помнит» религию, гуманитарные и технические (научные) знания, искусство. Интеллигенты есть в каждой религиозно, политически, профессионально ориентированной социальной группе. Но интеллигенция не может делиться на «техническую», «гуманитарную» и т.п., потому что она, в первую очередь, «духовное и неформальное сообщество»², точнее, духовная и «нелокализуемая» общность – хранящая и передающая от поколения к поколению культурное наследие, в первую очередь – духовную культуру.

Духовность интеллигенции, по нашему мнению, заключается, прежде всего, в том, что данная социальная группа аккумулирует

¹ Каган М.С. Воспроизводство российской интеллигенции как педагогическая проблема. URL : <http://anthropology.ru/ru/texts/kagan/repr.html>

² Баранников В. Указ. соч. – С.86.

индивидуальности множества личностей, отказывающихся слепо подчиняться требованиям цивилизации, «которая представляет собой систему институционализированных, осознанных, зафиксированных в форме законов общепринятых правил, стандартов и нормативов социальной и предметно-практической деятельности»¹.

Кроме того, интеллигенция является культурным «противовесом» социальным институтам цивилизации (в первую очередь, государству). Её основная социальная миссия – «аккумуляция индивидуального на социально-групповом уровне», а чем больше ее масштаб, «тем в большей мере накапливаются своеобразных и индивидуальных моментов, характеристик, черт и особенностей культуры».²

Следовательно, чем больше представителей интеллигенции, тем богаче становится содержание социальной памяти, передающейся потомкам, тем полнее сохраняется культура.

Жизнь человека проходит в сфере культуры и, в зависимости от условий бытия, от степени влияния на индивида доминирующей подкультуры, характерной для ближайшей ему микрогруппы, от сегодняшнего состояния культуры макрогруппы, происходит движение человека по уровням культурности и по уровням духовного совершенствования – развитие личности. Движение это обладает своей спецификой, потому что, если духовное совершенствование человека осуществляется как бы «вверх», от низшего к высшему, к сфере объективного духовного, то движение по уровням культурности, по нашему мнению, происходит «вглубь», превращается в своего рода «погружение» в культуру как социальную память.

Это – «погружение» к ядру культуры (имеющую, по мнению А. И. Ракитова, нуклеарное строение), в котором сосредоточены основные социокультурные ценности, нормы деятельности, способы поведения, религиозно-нравственные установки и способы реагирования на другие культуры. Ядро окружено «защитной оболочкой» цивилизации, образованной системами бытовой деятельности, различными социальными и культурными институтами, типа-

¹ См.: Ракитов А.И. Философия компьютерной революции. – М., 1991. – С.22-23.

² Там же. – С.24.

ми институционализированной политической, экономической, семейно-бытовой деятельности и т.д. Сегодня, в период перехода к информационному обществу, необходима определенная трансформация культурного ядра, которая может осуществиться после предварительного «социального осознания», формирующего «глубинное самосознание». Оно становится возможным «в результате освоения и переработки основными носителями интеллектуального потенциала данного сообщества гигантского объема новой информации».¹

Основные носители, по нашему мнению – представители интеллигенции. Последняя, посредством личностного осознания, возможно, может помочь осуществить переход к следующему этапу трансформации культурного ядра – от «глубинного самосознания» к «массовому самосознанию».

Мы делаем вывод, что обществу необходимо наличие интеллигенции как важнейшей для существования культуры социальной общности, осуществляющей по отношению к ядру культуры охранительную функцию. Кроме того, интеллигенция важна обществу как социальная общность, формирующая специфическую среду социального взаимодействия, наиболее благоприятствующую духовному росту и развитию личности и ее памяти. Эта среда представлена, прежде всего, сферой образования. Проблему соотношения личности, ее памяти и образования мы рассмотрим далее.

§ 2.3. Проблемы становления памяти личности

Методологическим основанием данной части нашего исследования будут выступать отдельные положения, содержащиеся в «философии личности» Л.П. Карсавина. По нашему мнению, его представления об иерархическом всеединстве личностей разного порядка наиболее точно отражают суть системы социального взаимодействия. Личностями для философа являются и индивид («конкретная личность»), и социальные группы («социальные личности»), и человечество («всеединая личность») – последняя «есть всеединство индивидуализирующих ее низших личностей. И она сама, и все они суть личности, обладают формой личности в

¹ Ракитов А.И. Указ. соч. – С.245-247.

силу акта Абсолютного, которое есть Абсолютная Личность», или Бог, творящий каждую. И в этом акте творения каждой низшей личности присутствует «повторение» в ней высшей личности, «а низшая личность в некотором смысле есть высшая и соучаствует в акте созидания ее Богом и вышею тем, что и сама свободно возникает»¹.

Оставив в стороне религиозные убеждения (наши и Л. Карсавина), ограничимся признанием существования социума как всеединства личностей. Путь к его познанию, по мнению Л. Карсавина, лежит через познание конкретной личности, как стяженного всеединства в индивидуализации, т.к. в ней индивидуализированы все высшие личности. Познавая конкретную личность как целое, «мы стяженно, смутно познаем в ней всеединство высших индивидуальностей, не все из которых уловимы для нас и отличимы друг от друга».²

Мысли Л. Карсавина соотносительны с характеристикой бытия человека, данной С. Рубинштейном, как «бытия сущего в составе сущего»³. Таким образом, путь к познанию общества лежит через познание личности. Всем этим и объясняется необходимость исследования проблем становления памяти личности.

Целостность личности, внутренняя и внешняя – стремление к определенному идеалу. По Л. Карсавину это – стремление личности к «симфонической личности», ее стремление «познать инобытие», превратить «социальный хаос» в «социальный космос» – достичь «совершенного знания». Это стремление «предполагает полное единство мое с инобытием»⁴.

Под инобытием, по нашему мнению, можно понимать социальную память. С этой точки зрения можно рассмотреть варианты развития личности и ее памяти.

В этом плане можно отметить произведение Эрвина Тоффлера «Третья волна», где изложен очень оптимистический прогноз развития памяти новой, создающейся информационной цивилизации.

¹ Карсавин Л.П. *Философия истории*. – СПб., 1993. – С.103.

² Там же. – С.134.

³ Рубинштейн С.Л. *Человек и мир // Бытие и сознание. Человек и мир*. – СПб., 2003. – С.299.

⁴ Карсавин Л.П. *О личности // Путь православия*. – М., 2003. – С.402.

По мнению «футуролога», новая цивилизация расширит и активизирует социальную память за счет использования компьютеров, которые раздвигают «границы возможного». Компьютерная техника «сделает возможным поток новых теорий, идей, идеологий, художественных озарений, технических прорывов, экономических и политических инноваций, которые до сих пор были в самом прямом смысле немислимыми и невообразимыми». Грядущая «цивилизация «фотографической» памяти» сделает возможным, как никогда в истории, общение людей «с окружающей их интеллектуальной средой».¹

Отсюда два возможных варианта развития памяти личности. Первый – ее развитие с помощью овладения умением пользоваться всей информацией цивилизации, содержащейся в мировых информационных сетях, но тогда развивается не память, а «средства для памяти». И если уничтожится информация в мировых сетях, то ее практически невозможно будет восстановить (со временем не станет книг!). Второй – развитие памяти с помощью устройств, вживленных в мозг. Но это – путь к «человеку-машине», по нашему мнению – тупиковый.

К сожалению, к этому есть определенная тенденция, о которой предупреждал Б.Ф. Поршнев, считая, что «движение научной мысли, с одной стороны, доказывает, что явление памяти базируется на нейронном уровне, в частности связано со специальными – звездчатыми – нейронами в мозге высших животных, а то сдвигает его и на молекулярный уровень, т.е. распространяет на все живое, с другой стороны, распространяет в технике на всю сферу конструирования управляющих и счетно-решающих машин, употребляя выражения «запоминание», «запоминающее устройство»». Однако никто и ничто не может принуждать нас применять понятие «память» за пределами его прямого смысла, т.е. применительно только к человеку. Поэтому для нейронного, биомолекулярного и технико-кибернетического уровней можно найти другие термины. Употребление понятия «память» при изучении этих уровней – явный антропоморфизм современной научной мысли, т.к., по мнению Б.Ф. Поршнева, «кибернетическое «запоминающее устрой-

¹ См.: Тоффлер Э. Третья волна. – М., 1999. – С.276-280.

во» не имеет ни малейшего отношения к памяти»¹.

Возможен ли другой путь развития памяти? Мы считаем, он есть.

Если цивилизация, образуя «защитную оболочку» ядра культуры, представляет собой «метаформу социальной памяти», то, согласно диалектическому закону «отрицания отрицания», должна возникнуть следующая метаформа общественного движения, «которой должен соответствовать и другой – не-социальный – принцип памяти», а память нового «общественного человека» должна преодолеть рамки социальности².

Этого «общественного человека» в предыдущей части нашего исследования мы определили как личность. Какие же признаки, в нашем понимании, присущи такой личности?

Каждый человек – личность, развитая в различной степени, потому что применительно к человеку «можно говорить лишь о степени личностного развития»³. Возможно, что эта степень может быть и отрицательной.

Поэтому, во-первых, личность – человек, достигший определенной степени личностного развития и внутренней свободы.

Во-вторых, личность – человек, обладающий не только внутренней свободой, но и нравственной ответственностью, «без чего свобода остается только отрицательной»⁴. Человек, понимающий, что по отношению к себе должен действовать нравственный императив И. Канта.

В-третьих, личность – «духовно-телесное существо»⁵, осознающее свои слабости и недостатки и способное держать их под контролем. Не случайно самодисциплина присуща выдающимся личностям.

В-четвертых, индивид становится личностью благодаря не столько воспитанию и образованию, сколько самовоспитанию и

¹ См. Поршнева Б. Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). URL : http://philosophy.ru/iphras/library/lib_psylib/porsh01.zip

² См.: Терещенко Н.А. Указ. соч. – С.14-16.

³ Арсеньев А.С. Философские основания понимания личности. – М., 2001. – С.26.

⁴ Там же. – С.26.

⁵ Карсавин Л.П. Указ. соч. – С.239.

самообразованию – сознательному и самостоятельному «усвоению транслируемого в культуре социального опыта».¹ Сегодня эти процессы очень тесно связаны.

В-пятых, личность – носитель объективного духа (общечеловеческой духовности), который формируется «благодаря вращению индивида в область объективного духа, в духовную сферу, культуру, которую он находит».² К сожалению, сегодня очень часто индивид находит только то, что ему предлагают.

В-шестых, если личность осознает себя носителем объективного духа, стремится к этому, то она относится к социальной общности интеллигенции, т.к. этим понятием обозначают духовно ведущий слой народа.

Скорее всего, «интеллигентность и культурность в высших проявлениях того и другого – во многом совпадают по реальному содержанию этих понятий. И уж во всяком случае, в том отношении, что интеллигентность – тоже не средство для чего-то; это состояние человека, к которому следует стремиться, стремиться быть по сути интеллигентным. И это также самоценно, как и культурность человека, этноса, человечества, наконец».³

Вращение личности в сферу культуры предполагает, по словам М.К. Мамардашвили, своего рода «тоску» по мировой культуре, потому что личности «мало» своей культуры. Поэтому «расшифровка нашей тоски по мировой культуре предполагает наличие внутренней задачи. Внутренняя задача – это задача памяти; нужно вспомнить, восстановить нити, связующие нас с тем местом, где мы родились».⁴

Можно отметить, что усвоение культурно-исторической информации является по отношению к субъектам исторического познания воспоминанием «в самом широком смысле этого слова, включающем в себя также «воспоминание о человечестве» и его узнавание».⁵ Соответственно, изучению истории в системе образо-

¹ Степин В.С. Культура // Вопросы философии. – 1999. – №8. – С.68.

² Дух // Философский энциклопедический словарь. – М., 2000. – С.146-147.

³ Большаков В.П. Указ. соч. – С.104.

⁴ Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. – М., 2000. – С.43.

⁵ См.: Чечнев Б.А. Указ. соч. – С.72.

вания и воспитания принадлежит ведущее место.

Поэтому, в-седьмых, личность – «многомерный человек» – осознавший «задачу памяти», которая состоит в «погружении» в память культуры и, одновременно, в «восхождении» к духовности, что подразумевает жизнь не только в социальном пространстве, но и в социальном времени. Это проявляется как духовное общение со многими поколениями людей. В результате многомерного развития у личности формируются своеобразные потребности и ценности.

Главной духовной ценностью для личности становится «другой, и не абстрактный, а конкретный человек», и доминирующей духовной потребностью – «потребность в жизни другого человека», а «культура на этом уровне выступает, прежде всего, в таких реализуемых ценностях, как совесть, порядочность, милосердие, терпимость, деликатность, вкус, желание и умение понять и «принять» другого человека, другой этнос, другую культуру»¹. Память личности становится основой нравственности. У личности появляется культура памяти – осознание того, что у каждого человека, этноса, субкультуры есть своя память, и к ней надо относиться бережно и осторожно.

Таким образом, в-восьмых, личность, в которой гармонично сочетаются объектная и субъектная ориентации (причем объектная направлена на объединение человечества, как важнейшей части ноосферы, а субъектная ориентация направляет личность «в русло активного творческого начала»), может называться «ноосферная личность».²

По мнению В.И. Вернадского, человек уже осознал, «что он житель планеты и может – должен – мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государств или их союзов, но и в планетарном аспекте»³. Это осознание выступает важнейшей предпосылкой существования ноосферы и, соответственно, нового типа человека. Но, на наш

¹ Большаков В.П. Указ. соч. – С.103.

² См.: Данилова В.С. Философское обоснование концепции нообиосферы // Вестник Московского университета. Сер.7.: философия. – М., 2004. - №2. – С.55-58.

³ Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М., 1988. - С.35.

взгляд, осознание подобного рода относится пока к отдельным («ноосферным») личностям, мыслящим и действующим в «планетарном аспекте», «переросшим» в духовном плане основную массу населения планеты. Именно таким, по нашему мнению, был и сам В.И. Вернадский, обладающий высокой степенью духовного развития, живший уже в новом измерении бытия человека – родовом и космическом. Недаром он отмечал, что «всюду – всюду живешь в разных эпохах, в разных обстоятельствах, в разных странах – и такая тесная, такая глубокая является связь со всем человечеством, со всем земным шаром, а, следовательно, и дальше – со всей Вселенной».¹ Осознание этой связи человеком, по нашему мнению, свидетельствует о появлении самосознания личности – самосознания в полном смысле слова.

Возможно, что от этого зависит и массовое осознание существования ноосферы, зависящее, по нашему мнению, от формирования памяти «ноосферной» личности, которое возможно «через повышение роли интеллектуального начала, постепенное преобладание духовно-материальных факторов над материальными», в результате чего, возможно, в «ноосферном разуме» возникнет «синергетический эффект объединения знания индивидов и технических средств».²

Очень точно выразил сущность личности С.Л. Рубинштейн. Для него личность – «реальный живой человек из плоти и крови; ему не чужды внутренние противоречия, у него имеются не только ощущения, представления, мысли, но также и потребности, и влечения; в его жизни бывают конфликты. Но сфера и реальная значимость высших ступеней сознания у него все ширятся и укрепляются. Эти высшие уровни сознательной жизни не надстраиваются внешним образом над низшими; они все глубже в них проникают и перестраивают их; потребности человека все в большей мере становятся подлинно человеческими потребностями; ничего не утрачивая в своей природной естественности, они сами, а не только надстраивающиеся над ними идеальные проявления человека, все в большей степени превращаются в проявления исторической,

¹ Цит. по: Мочалов И.И. Владимир Иванович Вернадский (1863-1945). – М., 1982. – С.75-76.

² Данилова В.С. Указ. соч. – С.61.

общественной, подлинно человеческой сущности человека... Через продукты своего труда и своего творчества, которые всегда являются продуктами общественного труда и общественного творчества, поскольку сам человек является общественным существом, развивается сознательная личность, ширится и крепится ее сознательная жизнь»¹.

Поэтому, в-девятых – личность – творческая личность, которая не просто осваивает культуру, но и развивает ее по мере своих сил, попутно развивая и совершенствуя общество.

Таким образом, путь развития человеческой памяти может быть путем духовного совершенствования каждой личности. Личности, идущие этим путем, необходимы для развития и совершенствования общества. Но почему же так мало общество культивирует личностей, почему отсутствует «культ личностей»?

По нашему мнению, основная причина заключается в диалектическом противоречии между обществом и личностью, т.к. последняя существует совсем не как «винтик общественного механизма», а, наоборот, несет в себе заряд непредсказуемой энергии, опасный для общества, если его не обуздывать постоянно. Поэтому общество (точнее, его цивилизационные институты) всегда стремится держать личность под контролем, подавляет ее, «тратит массу энергии на нормализацию возможных возмущающих инициатив со стороны личностных отклонений, будь то правонарушения или творческие порывы».²

«Винтик общественного механизма» – это индивид, не задумывающийся о будущем человечества, озабоченный решением насущных проблем: личных, в первую очередь, максимум – групповых, но никогда – общечеловеческих.

В своей работе «Иметь или быть» Э. Фромм выделяет два типа памяти – по принципу обладания (механическая или логическая память) и по принципу бытия (активная память). Согласно Фромму, «бытие» в памяти гораздо важнее, чем «обладание» ею, но «обладание» памятью – наиболее естественный способ существования большинства современных грамотных людей, к сожалению,

¹ Рубинштейн С.Л. Указ. соч. – С.644.

² См.: Туровский М.Б. Указ. соч. – С.27.

не имеющих способности к переживанию¹, а мы можем добавить – бездуховных людей или, что для нас аналогично, находящихся на низкой стадии развития личности – «винтиков».

Тем не менее, например, в Федеральной программе развития образования на 2000-2005 годы основной целью признавалось формирование «гармонично-развитой, социально активной, творческой личности»².

Цель – не развитие личности, а именно формирование, т.е., фактически – фантастическая задача «массового производства» гармонически-развитых личностей в рамках и границах, определенных государственной системой образования. Но вместо этого очень часто система образования пытается нивелировать развивающуюся личность до уровня стандартного «социализированного индивида», направить ее в одно измерение.

Особенно актуально это сегодня, в период перехода России к рыночной экономике. Этот переход несет в своих глубинах конформистскую переориентацию массового сознания россиян, направленную на примирение человека с существующими социальными условиями, ценностями и нормами поведения посредством программирования и унифицирования индивидуальных сознаний, следовательно – и памяти. Общество «западного типа» диктует каждому человеку, в нем живущему, что он должен быть одномерным, т.е. творить и мыслить только «в ритме раз и навсегда установленной функциональной заданности, а действовать лишь в рамках определенных указаний и утверждений. Чтобы добиться успеха, он должен также обладать специфической «глухотой», невосприимчивостью к нравственно-психологическим проблемам, у него не должно быть памяти, исторической и эмоциональной – сферы, где возможны ненужные ассоциации, наталкивающие на критическое восприятие своей работы и действительности».³ Чтобы добиться успеха – надо стать одномерным.

Проблеме «одномерности» человека в буржуазном обществе

¹ Фромм Э. Иметь или быть. URL :

<http://philosophy.ru/iphras/library/fromm/haveorbe.html>

² Собрание законодательства Российской Федерации. – 2000. - №16. – Ст.1639.

³ Философия культуры. Становление и развитие. – СПб., 1998. – С.331.

уделил серьезное внимание Г. Маркузе в своей работе «Одномерный человек». По его мнению, память в рациональной (одномерной) организации современного общества классифицируется как «иррациональный пережиток прошлого»¹, т.е. в обществе такого типа человек утрачивает самоидентификацию (память о «Я») и, как следствие, память культуры. Как следствие, развивается фрагментарность человека и общества.

Трагические мотивы в прогнозах развития общества характерны для современной западной философии. Например, П. Козловски отмечает, что «наша повседневная культура не находит разумной середины в заботе, колеблясь между крайностями: беспечностью юппи (der Yuppies) с одной стороны, и культивированием страха перед концом света периодически возникающими провозвестниками апокалипсиса. Страх индивидов перед будущим и перед принятием решения возрос, так как был утрачен культурный контекст научно-технической цивилизации... Страх – это реакция на утрату контекста. Самость обнаруживает, что она лишена культурного контекста и должна выносить свое решение, не имея возможности опереться на ранее уже испытанный образец... В свободе выбора, имея большое количество возможностей, личность охватывается страхом... Таким образом, самость получает все меньше помощи в культурном выборе решений... Конечно, культура не может и не обязана полностью освободить индивида от бремени решения, но она должна облегчить это бремя и оказать необходимую помощь...»².

Иными словами, по выражению Х. Ортеги-и-Гассета, «Я есть «я» и мои обстоятельства, и, не удержав их, я не удержусь и сам». Фактически – если я буду помнить себя, то я обрету себя в культуре – обрету культуру как память, если обретаю память культуры – «вырываюсь» из одномерности. Поэтому развитие личности, ее «вращение» в мировую культуру, не укладывается в рамки официально установленных границ и шаблонов.

Соответственно, образование должно быть направлено на то, чтобы человек (становящаяся личность) увидел и ощутил свою

¹ Маркузе Г. Одномерный человек. – М., 2003. – С.99.

² Козловски П. Культура постмодерна. URL : <http://elibrus.lgb.ru/books/soc/kozlvsk2.rar>

взаимозависимость со всем окружающим его миром, со всем многообразием культуры – чтобы он стал «многомерным» – интеллигентом. И интеллигентность должна закладываться, в первую очередь, в микрогруппах – семье и школе. К сожалению, это происходит не часто. Соответственно, эту миссию берет на себя система высшего образования, стремящаяся «делать интеллигентность осознанным качеством молодого человека, понимающего его значение в жизни человечества на нынешнем этапе его исторического развития, понимающего значение недоступного прошлым эпохам единства человечества и соответственно приоритета общечеловеческих ценностей в жизнедеятельности личности. Именно высшая школа способна продолжить, укрепить и развить начатое в средней школе и в семье воспитание интеллигентности, разъясняя в ходе преподавания всех наук опасность для судеб человечества всех сил, которые разъединяют людей – национальной вражды, социально-классовых конфликтов, конфессиональной отчужденности, противостояния поколений, доказывая архаичность и потому реакционность националистического шовинизма, классовой борьбы, религиозного фанатизма, бунта «детей» против «отцов», и убеждая в исторической необходимости диалогического способа разрешения противоречий в социальных отношениях и культуре»¹.

По нашему мнению, в этом процессе образование и воспитание действуют в теснейшей связке.

Поэтому приоритет личности должен не просто быть зафиксирован на словах, а реально находиться в центре всей системы образования, которая для развития широко и гармонично образованной личности должна решить ряд взаимосвязанных задач. Их сформулировал академик Д.В. Чернилевский: «Во-первых, необходимо гармонизировать отношения человека с природой через знакомство с современной естественнонаучной картиной мира и проблемами биосферы и вселенной в целом, уяснить место человека в природе и на этой основе решить проблемы экологии и более широко – ноосферы. Во-вторых, нужно исходить из того, что человек живет в обществе и для его гармонической социализации необходимо погружение в существующую культурную среду через

¹ Каган М.С. Воспроизводство российской интеллигенции как педагогическая проблема. URL : <http://anthropology.ru/ru/texts/kagan/repr.html>

освоение истории, права, культурологи, экономики, философии. В-третьих, современный человек живет в условиях насыщенной информационной среды, и задача системы образования – научить его жить в этой среде, создать предпосылки и условия для непрерывного самообразования. Наконец, в-четвертых, личность должна находиться в согласии сама с собой, что требует определенных знаний в области психологии, физиологии и знакомства со сферой литературы и искусства»¹.

По нашему мнению, решение этих задач не может осуществляться по стандартам, установленным государством, т.к. теряется фактор творчества, но, с другой стороны, без минимального участия государства этот процесс невозможен.

Одна из основных причин кризиса существующей системы образования заключается в том, что в силу ряда особенностей развития современного общества понятие «образованный человек» стало синонимом понятия «информированный человек», разойдясь с понятием «культурный человек», а «стрессорное нарастание информационных перегрузок, избыточность и хаотизация информации в учебном процессе, нагрузка преимущественно на рациональную сферу в культурно организованном образовательном процессе и дикие формы эмоциональных «разрядок» вне этой сферы создает сложное напряженное противоречие между уровнем и формами культивирования разума и чувств»².

Таким образом, в современной школе «освоение форм всеобщечеловеческой культуры подменяется своеобразной «накачкой» знаниями. В результате школа «упускает» (если не совсем, то в значительной степени) из-под своего воздействия значительную область духовного мира учащегося – область формирования собственно человеческих отношений»³.

Другая причина кризиса образования видится в том, что человек сегодня «информацией заполнен впечатляюще обильно, правда, связанной, как правило, с одними инстинктами тела, его гру-

¹ Чернилевский Д.В. Дидактические технологии в высшей школе. – М., 2002. – С.14-15.

² См.: Бueva Л.П. Культура и образование. Проблемы взаимодействия // Вопросы философии. – 1997. - №2. – С.12.

³ См.: Арсеньев А.С. Указ. соч. – С.260.

быми чувственными проявлениями, с опасными разумными решениями, иждивенческой логикой. Жизнь, история человека показала, что такой разумной информацией духовное не притянешь, не осмыслишь, не поймешь»¹.

Получается, что все попытки системы образования воспитать личность сводятся к попыткам «вложить» в память обучаемых и воспитуемых определенный набор социально значимой информации, т.е. основная цель образования – «наполнение» обучаемого необходимыми знаниями, т.е. другой стороны, без участия государства этот процесс невозможен.

При этом основной функцией учителя становится миссия носителя и передатчика готовой информации, а ученика – своего рода «запоминающего устройства». Основным критерием успеваемости выступает объем запомненного учебного материала и способность его воспроизвести.²

Это не относится ко всем учителям и ученикам, но распространено повсеместно. Но человек должен быть не только «приемником» информации. Нужно учить человека способности быть одновременно и «передатчиком» информации. Об этом говорит Г.С. Батищев: «Согласно своему космическому назначению, человек должен быть все более многосторонним собирателем и накопителем, благодарным наследником всяческого противоречивого исторического опыта культивирования субъектности, а одновременно в такой же мере – щедрым излучателем этого опыта и дарователем его богатств другим вокруг себя»³. Это положение выдвигает особые требования к образу жизни личности, которая «постоянно ощущает свою взаимосвязь с последними основаниями, сущностью бытия, смыслом человеческого существования, не думая об обогащении, карьере, успехе»⁴. К сожалению, реалии современного состояния общества таковы, что таким людям очень трудно не

¹ См.: Муханов Г.С. Пути постижения законов развития разума и души // ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕКА: дух, душа, духовность. Сборник научных материалов круглого стола. – Казань, 2001. – С.19.

² См.: Голобоков В. Современная модель образования и проблема личности // Высшее образование в России. – 2004. - №10. – С.150-152.

³ Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. – СПб., 1997. – С.201.

⁴ Данилова В.С. Указ. соч. – С.61.

только жить, а и выживать.

Но невозможно развиваться, осуществлять открытия, не черпая из кладовой памяти культуры. Ф.Т. Михайлов отмечает, что «теоретическая новизна самых радикально новых концепций ... даже не как правило, а именно всегда» базировалась на высокой личной гуманитарной культуре талантливых и гениальных людей, «на новых в их время философских идеях при глубоком проникновении в психологические открытия своего века... И только потому, что ни один из них не искал при этом подсказки в наличном образовательном опыте, а сразу и естественно обращался к вечным проблемам Культуры в копилке всеобщих проблем человековедения (включая и проблемы познания человеком живой и не живой природы), их концепции и идеи вернулись в Культуру как естественное ее же достижение и развитие»¹.

Конечно, «отдельное лицо не может быть обучено совокупной культуре, равно как лишь индивидуальными усилиями не может быть обеспечена и ее сохранность. Сохранение, поддержание и развитие духовной культуры достигается деятельностью тысяч и миллионов людей»².

И здесь, по нашему мнению, высвечивается огромная роль Учителя, которая немыслима без его высокой квалификации – богатого жизненного личного опыта, педагогического мастерства, открытости в общении, уважения к ученику как личности и способности репродуцировать и продуцировать гуманистические ценности. Недаром Н.Н. Моисеев определил «систему «Учитель»» как основную форму памяти, существующую сегодня.³

Сегодня учитель должен выступать не только носителем информации, хранителем норм и традиций. Он должен стать помощником в становлении и развитии личности студента, утверждающим эту личность «независимо от его приобщенности к знанию, меры его понимания либо непонимания»⁴.

Можно добавить – учитель должен понимать, что способность

¹ Михайлов Ф.Т. Философия образования: ее реальность и перспективы // Вопросы философии. – 1999. - №8. – С.105.

² Рейзема Я.В. Указ. соч. – С.77.

³ Моисеев Н.Н. Указ. соч. – С.171.

⁴ См.: Чернилевский Д.В. Указ. соч. – С.56.

к овладению и владению знаниями – не единственные признаки личности.

Высокая квалификация Учителя означает и высокую ценность информации, передаваемой ученикам. Возможно, не случайно на заре цивилизации «ценность информации, хранимой и передаваемой учителем, проявилась в рождении еще одного своеобразного механизма отбора – морали и нравственности»¹.

Учителем в определенный момент времени может выступать любой человек. От любого можно научиться чему-то (хорошему или плохому – это другой вопрос), главное – умение передать свой опыт другому: от того, кто помнит культуру, тому, кто хочет вспомнить ее, тому, у кого есть интерес к общению, а не просто к коммуникации. Таким образом, учитель должен быть не только «транслятором» культуры, но и ее исследователем, посредником в общении между поколениями. Общение с другими поколениями в виде освоения их опыта (положительного и отрицательного) обеспечивает «возрастание информации, обогащающей духовный мир обоих партнеров»² – можно добавить – и память.

Это становится возможным потому, что поступающие в процессе общения сообщения можно и нужно рассматривать как «стимул для порождения адресатом на основе прошлого опыта и модели ситуации новой информации – принцип майевтики, или родовспоможения, восходящий к Сократу. В результате такого информационного взаимодействия адресат может «получить» больше информации, чем содержалось в сообщении»³. Поэтому каждой формирующейся личности необходим Учитель (собеседник, наставник, исследователь).

Скорее всего, необходим и определенный возврат к классической системе образования, в которой доминировал индивидуальный подход, предполагающий непосредственный контакт учителя и ученика, учитывающий особенности, способности и интересы последнего – возврат к педагогическому методу Сократа – майев-

¹ Моисеев Н.Н. Указ. соч. – С.173.

² Каган М.С. Указ. соч. – С.296.

³ Кузнецов Н.А., Мусхелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А. Информационное взаимодействие как объект научного исследования // Вопросы философии. – 1999. - №1. – С.85.

тике. Таким образом, существующая ныне «субъект-объектная матрица образования (преподаватели учат, студенты учатся) должна уступить место субъект-субъектной»: преподаватель и студент (шире – учитель и ученик) должны стать «полноправными участниками образовательной деятельности, все более приобретающей характер коммуникации (как взаимного обмена смыслами – О.Ф.) между ними при посредстве информационно-компьютерных средств»¹. Реализация этой парадигмы возможна с помощью решения сложной задачи практического сочетания гуманитаризации и информатизации образования. Гуманитаризация образования обогатит сознание человека универсальным культурно-историческим опытом человечества.

Но есть опасность, что, следуя по этому пути, на определенных этапах развития человек может превратиться в придаток технических систем.

Еще в начале XX века Н.А. Бердяев предупреждал о том, что «техника для ученого, делающего научные открытия, для инженера, делающего изобретения, может стать главным содержанием и целью жизни. В этом случае техника, как познание и изобретение, получает духовный смысл и относится к жизни духа. Но подмена целей жизни техническими средствами может означать умаление и угашение духа, и так это и происходит»².

Соответственно, необходимыми условиями информатизации (компьютеризации) деятельности любого специалиста должны быть: обладание специалистом фундаментальной культурой решения познавательных задач (т.к. в противном случае специалист будет лишь придатком машины), и понимание им того, что информатизация его деятельности невозможна без ее гуманизации.

Из этого следует очередной вопрос – есть ли необходимость в создании искусственного интеллекта, который может способствовать усилению зависимости человека от машины? Несомненно, да. Но только если искусственный интеллект будет поставлен в жесткие рамки подчинения человеку – необходимы своеобразные «за-

¹ См.: Щелкунов М.Д. Гуманитарное начало университета // Высшее образование в России. – 2004. - №10. – С.89-96.

² Бердяев Н.А. Человек и машина: Проблемы социологии и метафизики в технике // Вопросы философии. – 1989. - №2. – С.148.

коны робототехники», придуманные американским писателем-фантастом А. Азимовым. Искусственный интеллект необходим, потому что у человека «невелик объем памяти, мала скорость переработки информации, медленно обучение, трудны воспоминание и выборка, неизбежны искажения»¹.

Но искусственный интеллект не может и не должен обладать свободой. Свободой должен и может обладать только человек, т.к. свобода – внутренняя основа культуры, условие ее существования как специфического качества человеческого способа деятельности. А искусственный интеллект – «машина, будучи, в отличие от животных, продуктом культуры, не является ее субъектом, ее носителем – она неменяема нравственно, религиозно, политически, юридически, эстетически, т.е. лишена этого непреложного и неотъемлемого признака культуры»².

Поэтому любое техническое запоминающее устройство – в первую очередь, не носитель, а хранитель культурной информации; во-вторых – вспомогательное устройство, а не равноправный партнер человека; в-третьих – средство массовой коммуникации, с помощью которого осуществляется общение между людьми, обмен смыслами.

По нашему мнению, еще одна причина недостаточного «культуривирования» личностей кроется во взаимоотношениях личности и государства (особенно тоталитарного). Эти взаимоотношения рассматривает в своей статье Петра Хубер.³

Автор анализирует два эссе И. Бродского, написанные им на английском языке: «Less than One» («Меньше чем единица») и «In a room and a Half» («Полторы комнаты»). По мнению П. Хубер, И. Бродский в этих эссе пишет о том, что в тоталитарном государстве индивиды нивелируются до однообразия, происходит «редукция индивидуума до составной части коллектива». Пространство государства заполняет все и становится не только местом уничтожения

¹ См.: Пушкин В.Г., Урсул А.Д. Информатика, кибернетика, интеллект. Философские очерки. – Кишинёв, 1989. – С.130.

² Каган М.С. Философия культуры. – СПб., 1996. – С.177.

³ См. Хубер П. Иосиф Бродский: к вопросу возникновения автономного субъекта поэта // Вопросы философии. – 2003. - №7. – С.56-67.

индивидуальной, но и общей культурной памяти.¹

Функцию хранителей семейной памяти семьи Бродских выполняют два буфета, хранящие семейные реликвии. Здание, в котором живут Бродские, хранит память о посещениях А. Ахматовой, Д. Мережковского, З. Гиппиус, связывая семью с дореволюционным прошлым. «Головы» людей, принадлежащих к поколению И. Бродского, подобно предметам мебели и зданиям, становятся «пространством памяти», а индивидуум в свою очередь, – единственным носителем культуры – помнящим человеком – личностью. Таким образом, личность и культура оказываются неразрывно связаны друг с другом посредством человеческой памяти.

П. Хубер в статье делает вывод о том, что «личность и индивидуальность могут возникнуть и сформироваться лишь при наличии культурной и временной связи индивидуума с европейской цивилизацией»².

Мы можем добавить – и с мировой культурой. Следовательно, личности в обязательном порядке нужна свобода от государственного контроля при условии осознания личностью этой свободы.

Соответственно, человек тем выше стоит на ступени личностного развития, чем больше он морален, идентифицирует себя по отношению к мировым религиям (атеизм – тоже форма идентификации), политически и юридически грамотен, эстетически воспитан, образован, т.е. до какой степени он освоил глубины памяти культуры и поднялся по ступеням духовного совершенствования – т.е. чем больше он «многомерен», а уже во вторую очередь – до какой степени он технически грамотен.

Смеем надеяться, что широкое распространение общения между людьми с помощью информационно-компьютерных средств приведет к «общественному сравнению различных опытов чувственной и духовной практики индивидов и социальных групп» и увеличению содержания социальной информации.³

Увеличение массива социально значимой информации рано или поздно поставит перед человечеством потребность решить «проблему информационной вместилища субъекта, что требует новых

¹ Хубер П. Указ. соч. – С.58.

² Там же. – С.62.

³ См.: Рейзема Я.В. Указ. соч. – С.128.

способов фрагментации и объединения накопленного опыта, который усваивает индивид. В свою очередь эта потребность стимулирует разработку и применение новых типов кодирования, обеспечивающих дифференциацию и интеграцию программ деятельности, поведения и общения, их передачу от поколения к поколению».¹ Т.о. человеку придется совершенствовать свою память, активировать ее скрытые резервы.

Для плодотворного использования максимума социально значимой информации, содержащейся в памяти, необходима культура последней, можно уточнить, культура мыслительная, являющаяся характеристикой развитой личности. Личности, которая не шаблонно, механически, а творчески подходит к решению сложнейших задач во всех видах деятельности. Творчество при этом тесно связано с памятью.

Р.И. Кругликов считает, что «суть творческого процесса состоит в порождении нового знания на базе ранее приобретенной и хранящейся в мозге информации – на базе памяти»². У человеческой памяти есть своеобразный «тормозной механизм», спасающий индивида от «неукротимого потока воспоминаний». Однако в моменты творческого поиска личность находит решение с помощью интуиции, которая выступает как «возникновение неосознанного решения с дальнейшим его осознанием, использование следов памяти без их осознанного воспроизведения»³.

А.П. Дубров и В.Н. Пушкин считают интуитивное решение задачи естественным, т.к. «новое видение возникает у человека не случайно, а является следствием закономерного процесса переработки информации, полученной в ходе анализа ситуации и попыток решения».⁴

Но если какой-либо человек будет способен припоминать необходимую информацию, полагаясь на интуицию и свою память, и практически сразу находить верное решение какой-либо пробле-

¹ Степин В.С. Культура // Вопросы философии. – 1999. - №8. – С.64.

² См.: Кругликов Р.И. Творчество и память // Интуиция, логика, творчество. – М., 1987. – С.23.

³ См.: Ильюченко Р.Ю. Указ. соч. – С.68-77.

⁴ Дубров А.П., Пушкин В.Н. Парапсихология и современное естествознание. – М., 1989. – С.52-53.

мы, то можем ли мы назвать его гениальным? С большой вероятностью – да. Однако проблема связи памяти и гениальности до сих пор не разработана.

Нас могут спросить – много ли надо хранить информации в памяти, чтобы быть гениальным? Неизвестно, но можно предположить, что мозг гениальных людей каким-то образом связан с информационным полем ноосферы, а через нее – с информационным полем Вселенной. Поэтому один из вариантов объяснения феномена интуиции – подключение памяти индивида к информационному полю Вселенной. Например, Б.А. Глинский утверждает, что мозг человека связан с Вселенной как минимум двумя каналами связи – энергетическим и информационным.¹

А.П. Дубров и В.Н. Пушкин выдвигают гипотезу о том, что возникновение обособленного живого организма на планете явилось первым «отрицанием» всеобщей информационной взаимосвязи организма и биосферы, и он как бы «отключился» от информационного поля планеты. Вторым «отрицанием» (отрицанием отрицания), по мнению ученых, должно стать новое включение в эту информационную взаимосвязь всего живого, которая может осуществиться только благодаря духовному развитию человека. Доказательством могут служить многочисленные случаи проявления телепатических способностей у людей. Данная способность получения информации на расстоянии может считаться центральной в списке парапсихологических способностей, которые должны «возродиться» в ходе развития эволюции человека и общества.² Это еще один из возможных вариантов развития человеческой памяти.

По сегодняшним меркам это будет свидетельствовать о появлении нового типа человека, если не обладающего, то пользующегося всей памятью человечества. О появлении такого человека пишет Ю.А. Фомин: «Появление суперчеловека приведет к качественному изменению существующего положения. Осознавая свою причастность ко всеобщему целому, он теряет кажущуюся интеллектуальную независимость, способность скрывать правду и лгать, так как его мозг становится как бы частицей единого мозга, при-

¹ См.: Глинский Б.А. Философские и социальные проблемы информатики. – М., 1990. – С.145-147.

² Дубров А.П., Пушкин В.Н. Указ. соч. – С.125-131.

надлежащего всему сообществу. Но, с другой стороны, он приобретает возможность пользоваться всем арсеналом накопленных знаний и почти полностью избавляется от материальной и физической зависимости от других членов общества, т.е. переходит в новое качественное состояние»¹.

Возможен вывод о том, что строящееся информационное общество – не то, где «большинство работающих занято производством, хранением, переработкой и реализацией информации, особенно высшей ее формы – знаний»², а то общество, которое получит возможность обеспечить каждому человеку связь с памятью человечества, используя технические средства; то общество, которое будет способно сформировать «многомерную» среду памяти, в которой вырастают личности.

В этих процессах огромную роль будут играть и они сами, как осознающие бытие человека в единстве трех его измерений – прошлого, настоящего и будущего. Только осознание этого дает человеку возможность опереться на прошлое – «дистанцироваться» от настоящего – и открыть для себя будущее, т.е. стать личностью. Таким образом, вся жизнь человека проходит в рамках этой триады, что требует от него постоянного напряжения памяти. «И ровно в той мере и степени, в какой каждый из нас будет способен на такое постоянное напряжение памяти, скольких бы житейских «неудобств» оно ни доставляло, с нами будут жить все те, которые уже ушли от нас, но вовсе не для того, чтобы «без остатка» раствориться в небытии. Прошлое народа, культуры, человечества взывает к самосознанию, памяти и совести всех живущих сегодня»³.

В итоге проблема развития памяти личности приводит нас к вопросу о возможности появления «общества личностей». Если эта возможность осуществится, то, согласно логике нашего рассуждения, человечество сможет выйти на совершенно иной уровень своего существования – как духовного сообщества личностей –

¹ Фомин Ю.А. Человечество в XXI веке // Полигнозис. – 2000. - №3. – С.63-64.

² Рейман Л.Д. Информационное общество и роль телекоммуникаций в его становлении // Вопросы философии. – 2001. - №3. – С.5.

³ Давыдов Ю.Н. Указ. соч. – С.22.

«персоналистического» общества.

Хотелось бы верить, что, согласно логике возможного, «общество личностей» появится после «персоналистической революции», о которой писал Н.А. Бердяев. По его мнению, это должна быть революция не в обществе, а в духе, в глубинах самого человека при помощи его же внутренних резервов. «Самая трудная революция, которая никогда еще не была сделана и которая была бы радикальнее всех революций, – это революция персоналистическая, революция во имя человека, а не во имя того или иного общества. По-настоящему, глубинно революция есть изменение принципов, на которых покоится общество»¹.

Если принципы не изменятся, то оправдаются наихудшие прогнозы футурологов – фрагментированность общества не позволит появиться «полифонии» субъектов социального взаимодействия.

Общество личностей возможно в том смысле, что это такое состояние общества, в котором человек может наиболее полно раскрыть и развить свою личность, которая станет центром и главным объектом социального взаимодействия. Общество личностей – это состояние свободы, основанное на максимально этическом социальном взаимодействии – человеческой любви к дальнему и ближнему, и на «полифонии» человеческой памяти. И такое общество, по нашему мнению, возможно.

В заключение главы мы можем сформулировать следующие выводы.

1. Память можно определить в широком смысле как системообразующее свойство жизни, в узком – как трансцендентно-имманентный феномен бытия человека в социуме.

2. Человеческая память – диалектическое единство социальной и коллективной памяти – подсистема социального взаимодействия *sui generis*, выполняющая негэнтропийную функцию обеспечения целостности личности и общества.

3. В коллективной памяти информация хранится в рассредоточенном виде на личностном, групповом и общечеловеческом «уровнях», выделяющихся в зависимости от носителей – личности, социальной группы, человечества. Смысл этого «рассредото-

¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. URL : <http://soc.lib.ru/su/598.rar>

чения» информации – в более надежных сохранении, трансляции и творческом репродуцировании информации от человека к человеку, от поколения к поколению, не прерывающем развитие общества.

4. Предположение о том, что с развитием памяти личности сформируется «ноосферное» человечество как культурный конструкт взаимодействующих личностей («общество личностей»), вышедшее на общечеловеческий уровень памяти, лежит в сфере логики возможного, но в обозримом будущем может стать действительностью, т.к. для этого имеются определенные предпосылки.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Одна из самых характерных особенностей человеческой памяти как объекта исследования – ее «многомерность». Исследование ее понимания в истории философии осложняется тем, что этот феномен, в большинстве случаев притягательный и загадочный, многие философы только «затрагивают», задаются вопросами о памяти, но не рассматривают этот феномен подробно. Другие же используют понятие «память» как давно определенное и само собой разумеющееся, опираясь при этом на психологические или психофизиологические исследования, которые и сегодня далеки от завершения – поэтому историко-философское исследование превращается зачастую в отделение «зерен от плевел». Третьи допускают неразборчивость и произвольную подмену в употреблении понятий «социальная память», «коллективная память», «культурная память», «социокультурная память» и т.д. В итоге, к сожалению, сегодня мы имеем не систему знаний о памяти, а массу наших представлений о ней.

По ходу развития живого вещества человеческая память обнаруживает следующие уровни организации: *биологический (генетическая память)*, *психический («животная» память)*, *социальный (коллективная память)*, причем последний уровень органично включает в себя предыдущие. Поэтому изучение биологической и психической памяти, вне всякого сомнения, обогащает наши представления о ее высшем уровне, но, находясь в рамках этических норм, ограничивается научными фактами, полученными в ходе опытов над живыми организмами, животными и при лечении людей с патологией памяти.

Человеческая память имеет общие для индивидов основы – *биологическую (генотип)*, *коллективную бессознательную (архетипы)* и *социальную (социальную память)*. Каждая из них, как целое, существует в своих частях: генотип и архетипы – в индивидах, социальная память – в индивидах, социальных группах и человечестве, но, в то же время, не является простой механической суммой. Тожественные в своих основах, «части» памяти различны в своих проявлениях. Конечно, существование «коллективного бессознательного» в виде архетипов признается далеко не всеми учеными. Однако психология (в частности, этническая), до сих пор

не может дать ответ на вопрос – черты национального характера наследуются генетически или осваиваются через процессы социализации и социальной коммуникации?

История философских и психологических исследований памяти показывает, что она возникает из «мнемического свойства» материи вместе с первым появлением живого вещества, и, вероятно, память является одним из *системообразующих свойств жизни*. Применять понятие «память», скорее всего, возможно только по отношению к живому. И человеческая память – высшая степень эволюционного развития памяти. Все другие случаи применения понятия, например, по отношению к специальным устройствам хранения информации, созданным людьми и выполняющим вспомогательную функцию по отношению к человеческой памяти, – явный и не всегда уместный антропоморфизм.

В эволюции философских исследований памяти сформировались, по нашему мнению, три основные парадигмы ее исследования, присущие представителям западноевропейской и отечественной философии.

Первая парадигма, восходящая к Платону, признает за памятью активно-деятельностную и конструктивно-творческую роль, выполняемую ею благодаря *трансцендентному* характеру связи с миром идей, Богом, «духовной реальностью» и т.п.

Вторая парадигма восходит к Аристотелю и обосновывает то, что память – пассивно-воспроизводящая функция человеческого мозга, вспомогательный элемент («библиотека», «склад», «хранилище» впечатлений) сознания – феномен, *имманентный* человеку.

Третья парадигма, берущая начало в философии Августина Аврелия и развитая Г.В.Ф. Гегелем, рассматривает память как специфический (*трансцендентно-имманентный*) феномен бытия человека.

Какое же значение имеет человеческая память для социального бытия людей?

Во-первых, существование мнемической деятельности людей, обусловленной существованием общества и культуры, оказывает на их развитие серьезное обратное влияние.

Исходя из этого, мы выделяем несколько важнейших, на наш взгляд, *мнемических* аспектов их сохранения, функционирования и развития:

- 1) освоение человеком культуры – мнемическая деятельность человека в духовной (в первую очередь) сфере жизни общества;
- 2) память дает основание историческому бытию человека;
- 3) память – механизм борьбы культуры с социальной энтропией (механизм сохранения и репродуцирования духовности человечества);
- 4) память – основа формирования любого мировоззрения;
- 5) память – основа и процесс образования, формирования самоидентичности личности, обладающей «планетарно-космическим» сознанием и гуманистическим мировоззрением.

Развитие человеческой памяти как самоорганизующейся системы обусловлено взаимодействием природы, человека, общества и культуры. Потенциальные способности человека, в том числе нераскрытые до сих пор возможности памяти, могут реализоваться только в духовно богатой социокультурной среде.

На каком уровне они смогут реализоваться – зависит от способностей, желаний и целей индивида, в зависимости от степени его личностного развития и от степени развития культуры.

Для культурного развития и духовного совершенствования обществу необходима социальная общность интеллигенции как основной носитель, ретранслятор и хранитель социальной памяти, как основной субъект культуры.

Во-вторых, культура существует, пока есть «носители» (личности и социальные группы) и основной «охранитель» (интеллигенция) социальной памяти; точнее, пока они передают социально значимую информацию от поколения к поколению. Если уничтожить одно поколение охранителей (поколение интеллигенции), то можно повлиять на содержание памяти всех ее «носителей».

Развитие и охранительная деятельность интеллигенции как духовного сообщества личностей невозможны без создания правового государства и гражданского общества. Выполнить эту задачу возможно только посредством гуманитаризации системы образования, развития и культивирования духовного сообщества интеллигенции. Гуманитаризация образования должна происходить параллельно с информатизацией общества.

Возможно ли сознательное формирование общечеловеческой памяти, на что направлен проект ЮНЕСКО «Память мира»?

Содержание проекта – сохранение на электронных носителях

аудио- и видеоинформации о содержании имеющихся историко-культурных документов, о выдающихся артефактах и освоенной человеком природе, об основных технологических умениях – безусловно, очень важно для будущих поколений.

Но как на электронных носителях записать и передать будущим поколениям все богатство исчезнувших и существующих языков и недокументированных смыслов? Т.е. как передать знания, переживания и желания, рассредоточенные в индивидуальных памятях живущих? Как записать историческую память всех народов о событиях и выдающихся соплеменниках? Как перенести на электронные носители чувство национальной гордости, когда текут слезы при поднятии национального флага и исполнении национального гимна, чувство национального самосознания – свое ощущение своих этнических, культурных и религиозных корней?

Получается, что «Память мира» будет искусственная, лишенная социального бессознательного, будет нести лишь рациональные знания и не передаст грядущим поколениям интуитивно постигаемые этические, эстетические, этнические и религиозные смыслы. Тем самым такая «Память мира» лишь больше увеличит документированную часть общественного знания. А это увеличение уже привело человечество к противоречию между постоянно растущими объемами текущей информации и информационных фондов и физическими возможностями индивидуальной памяти освоить их.

Положительно, по крайней мере, то, что это – первый этап формирования памяти человечества. Возможно, второй должен затронуть уже не столько материальную культуру, сколько духовную – общественное сознание и коллективное бессознательное, что может произойти через развитие биологических и психических возможностей памяти человека.

Имеющиеся сегодня все знания о памяти, к сожалению, вряд ли можно использовать для построения одной законченной схемы. Исследования ведутся до сих пор, и еще долго будут продолжаться в разных направлениях. Пока не будет согласования между ними – не будет получено истинное знание о памяти. Эту роль мы отводим философии человеческой памяти.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абдеев, Р.Ф. Философия информационной цивилизации : учеб. пособие / Р.Ф. Абдеев. – М. : ВЛАДОС, 1994. – 335 с.
2. Аврелий, Августин. Исповедь [Электронный ресурс] / Августин Аврелий. – Режим доступа : [http : // www.philosophy.ru / iphras / library / august / 01 / 10.html](http://www.philosophy.ru/iphras/library/august/01/10.html), свободный.
3. Аврелий, Августин. О свободе воли [Электронный ресурс] / Августин Аврелий. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. Ru / iphras / library / august / 01 / 0.html](http://www.philosophy.ru/iphras/library/august/01/0.html), свободный.
4. Автономова, Н.С. Культура, история, память (о некоторых тенденциях новейшей французской историко-методологической мысли) / Н.С. Автономова, Ю.Н. Караулов, Ю.А. Муравьев // Вопросы философии. – 1988. - №3. – С.71-87.
5. Агальцова, Е.Н. Философский анализ социокультурных оснований образования : автореф. дисс... канд. филос. наук / Е.Н. Агальцова. – Тверь, 2001. – 22 с.
6. Айтматов, Ч. И дольше века длится день / Ч. Айтматов // Новый мир. – 1980. - №1. – С. 3-185.
7. Аляутдинов, Ш. Путь к вере и совершенству / Ш. Аляутдинов. – 2-е изд., расш., перераб. – М. : Фонд «Мир образования», 2001. – 480 с.
8. Андреева, Г.М. Социальная психология : учебник для высших учебных заведений / Г.М. Андреева. – М. : Аспект Пресс, 2000. – 376 с.
9. Антология мировой философии : в 4-х т. Т.2. Европейская философия от эпохи Возрождения по эпоху Просвещения / ред. коллегия: В.В. Соколов и др. – М. : «Мысль», 1970. – 776 с.
10. Аристотель. О памяти и припоминании : перевод и примечания С.В. Месяц / Аристотель // Вопросы философии. – 2004. - №7. – С.161-169.
11. Арсеньев, А.С. Философские основания понимания личности: цикл популярных лекций-очерков с приложениями : учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / А.С. Арсеньев. – М. : Издательский центр «Академия», 2001. – 592 с.
12. Аршавский, И.А. Проблема времени живого и связанные с нею проблемы развития – индивидуального и филогенетического [Электронный ресурс] / И.А. Аршавский. – Режим доступа : [http : //](http://)

www.chronos.msu.ru/journal/articles/arshavsk/arshavsk.htm, свободный.

13. Асмолов, А.Г. Культурно-историческая психология и конструирование миров / А.Г. Асмолов. – М. : Издательство «Институт практической психологии», Воронеж : НПО «МОДЭК», 1996. – 768 с.

14. Аткинсон, Р. Человеческая память и процесс обучения : пер. с англ. / Р. Аткинсон. – М. : Прогресс, 1980. – 528 с.

15. Афанасьев, В.Г. Социальная информация и управление обществом / В.Г. Афанасьев. – М. : Политиздат, 1975. – 290 с.

16. Афанасьев, В.Г. О сущности, видах, свойствах и функциях социальной информации / В.Г. Афанасьев, А.Д. Урсул // Научное управление обществом. Выпуск 11. – М., 1977. – С.162-169.

17. Баксанский, О.Е., Современный когнитивный подход к категории «образ мира» / О.Е. Баксанский, Е.Н. Кучер // Вопросы философии. – 2002. - №8. – С.52-70.

18. Баранников, В. Русская интеллигенция: родовая миссия / В. Баранников // Высшее образование в России. – 2001. - №3. – С.86-95.

19. Барсукова, Т.И. Проблема «память – время» в гносеологических воззрениях И. Канта и А. Бергсона / Т.И. Барсукова ; Ростовский государственный университет. – Ростов н/Д, 1991. – 42 с. – Деп. в ИНИОН АН СССР 12.05.1991, № 23579.

20. Батищев, Г.С. Введение в диалектику творчества / Г.С. Батищев. – СПб. : Изд-во РХГИ, 1997. – 464 с.

21. Бахтин, М.М. К философии поступка [Электронный ресурс] / М.М. Бахтин. – Режим доступа : <http://www.xgau.sai.msu.ru/~lipunov/text/misl/misl.html>, свободный.

22. Бевзенко, Л.Д. Социальная самоорганизация. Синергетическая парадигма: возможности социальных интерпретаций / Л.Д. Бевзенко. – Киев : Институт социологии НАН Украины, 2002. – 437 с.

23. Бергсон, А. Творческая эволюция. Материя и память : пер. с фр. / А. Бергсон. – Мн. : Харвест, 1999. – 1408 с.

24. Бердяев, Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев. – Режим доступа : <http://www.soc.lib.ru/su/598.rar>, свободный.

25. Бердяев, Н.А. Самопознание: опыт философской автобиогра-

- фии / Н.А. Бердяев. – М. : «Мысль», 1990. – 416 с.
26. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев. – Режим доступа : [http : // www. vehi. net / berdyaev / fsduha / index.html](http://www.vehi.net/berdyaev/fsduha/index.html), свободный.
27. Бердяев, Н.А. Человек и машина: проблемы социологии и метафизики в технике / Н.А. Бердяев // Вопросы философии. – 1989. - №2. – С.142-167.
28. Бердяев, Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев. – Режим доступа : [http : // www. krotov. Info / berdyaev / 1944 / ind_oekz.html](http://www.krotov.info/berdyaev/1944/ind_oekz.html), свободный.
29. Бердяев, Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев. – Режим доступа : [http : // www. vehi. net / berdyaev / mirobj / index.html](http://www.vehi.net/berdyaev/mirobj/index.html), свободный.
30. Библер, В.С. Философский дневник [Электронный ресурс] / В.С. Библер. – Режим доступа : [http : // www. bibler. ru / index.php?sec=1a3-1](http://www.bibler.ru/index.php?sec=1a3-1), свободный.
31. Блонский, П.П. Память и мышление / П.П. Блонский. – СПб. : Питер, 2001. – 288 с.
32. Бляхер, Л. Нестабильные социальные состояния [Электронный ресурс] / Л. Бляхер. – Режим доступа : [http : // www. old. russ. Ru / publishers / extracts / 20050314_lb-pr.html](http://www.old.russ.ru/publishers/extracts/20050314_lb-pr.html), свободный.
33. Богатырева, Е.Н. Феномен информации в контексте научного познания: философский анализ : автореф. дисс... канд. филос. наук / Е.Н. Богатырева. – Саратов, 2000. – 20 с.
34. Большаков, В.П. Ценности культуры и время (некоторые проблемы современной теории культуры) / В.П. Большаков. – Великий Новгород : НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2002. – 112 с.
35. Большой психологический словарь / сост. и общ. ред. Б. Мещеряков, В. Зинченко. – СПб. : прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. – 672 с.
36. Буева, Л.П. Культура и образование. Проблемы взаимодействия / Л.П. Буева // Вопросы философии. – 1997. - №2. – С.3-28.
37. Булгаков, С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения / С.Н. Булгаков. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; Харьков: «Фолио», 2001. – 672 с.
38. Бытие [Электронный ресурс] / Режим доступа : [http : // www. lib. eparhia-saratov. ru / books / bible / 01genesis / contents.html](http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/bible/01genesis/contents.html), свободный.

39. Быченкова, И.А. Традиция как объект гуманитарного познания : автореф. дисс... канд. филос. наук / И.А. Быченкова. – Новосибирск, 2000. – 24 с.
40. Бэкон, Ф. Сочинения : в 2 т. Т.1 / Ф. Бэкон. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : «Мысль», 1977. – 576 с.
41. В мире мудрых мыслей. – Уфа: Башкирское книжное издательство, 1974. – 112 с.
42. Вайнинггер, О. Пол и характер [Электронный ресурс] / О. Вайнинггер. – Режим доступа : [http : // www. traditionallib. narod. ru / slovo / philos / psych / vaininger01. htm](http://www.traditionallib.narod.ru/slovo/philos/psych/vaininger01.htm), свободный.
43. Веккер Л.М. Психика и реальность: единая теория психических процессов / Л.М. Веккер. – М. : Смысл, PerSe, 2000. – 685 с.
44. Вернадский, В.И. Философские мысли натуралиста / В.И. Вернадский. – М. : Наука, 1988. – 513 с.
45. Второзаконие [Электронный ресурс] / Режим доступа : [http : // www. lib. eparhia-saratov. ru / books / bible / 05deuteronomy / contents. html](http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/bible/05deuteronomy/contents.html), свободный.
46. Выготский, Л.С. Психология / Л.С. Выготский. – М. : Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2002. – 1008 с.
47. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: основы филос. герменевтики : пер. с нем. / Х.-Г. Гадамер ; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
48. Галицких, Е. Интеллигентность – основа становления будущего педагога / Е. Галицких // Высшее образование в России. – 2001. - №3. – С.79-86.
49. Гаспаров, Б.М. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования / Б.М. Гаспаров. – М. : «Новое литературное обозрение», 1996. – 352 с.
50. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа [Электронный ресурс] / Г.В.Ф. Гегель. – Режим доступа : [http : // www. psylib. org. ua / books / gegel02 / index. htm](http://www.psylib.org.ua/books/gegel02/index.htm), свободный.
51. Гегель, Г.В.Ф. Философская пропедевтика [Электронный ресурс] / Г.В.Ф. Гегель. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. Ru / iphras / library / text / lib_ psylib / gegel01. zip](http://www.philosophy.Ru/iphras/library/text/lib_psylib/gegel01.zip), свободный.
52. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа / Г.В.Ф. Гегель ; отв. ред. Е.П. Ситковский ; ред. коллегия : Б.М. Кедров и др. – М. : «Мысль», 1977. – 471 с.
53. Гельвеций. Сочинения : в 2 т. Т.1 / Гельвеций ; сост., общая ред.

- и вступ. статья Х.Н. Момджяна. – М. : «Мысль», 1973. – 647 с.
- 54.Гельвеций. Сочинения : в 2 т. Т.2 / Гельвеций ; сост. и общая ред. Х.Н. Момджяна. – М. : «Мысль», 1973. – 687 с.
- 55.Гесиод. Теогония (О происхождении богов) [Электронный ресурс] / Гесиод. – Режим доступа : [http : // www. infolio. asf. ru / Flit / Gesiod / teogony.html](http://www.infolio.asf.ru/Flit/Gesiod/teogony.html), свободный.
- 56.Глинский, Б.А. Философские и социальные проблемы информатики / Б.А. Глинский. – М. : Наука, 1990. – 110 с.
- 57.Годфруа, Ж. Что такое психология : пер. с франц. : в 2 т. Т.1 / Ж. Годфруа. – 2-е изд., стереотипное. – М. : «Мир», 1999. – 496 с.
- 58.Голобоков, В. Современная модель образования и проблема личности / В. Голобоков // Высшее образование в России. – 2004. - №10. – С.150-152.
- 59.Гуссерль, Э. Картезианские размышления [Электронный ресурс] / Э. Гуссерль. – Режим доступа : [http : // www. janex. narod. ru / Shade / socio.htm](http://www.janex.narod.ru/Shade/socio.htm), свободный.
- 60.Гуссерль, Эд. Собрание сочинений. Том I. Феноменология внутреннего сознания времени : пер. с нем. / Эд. Гуссерль ; составл., вступ. статья, перевод В.И. Молчанова. – М. : Издательство «Гнозис», 1994. – 162 с.
- 61.Гюго, В. Собор Парижской богоматери : пер. с франц. Н. Коган / В. Гюго. – Казань : Татарское книжное издательство, 1988. – 480 с.
- 62.Давыдов, Ю.Н. Память и культура (о смыслообразующих началах человеческого действия) / Ю.Н. Давыдов // СоцИс: Социологические исследования. – 1987. - №6. – С.11-22.
- 63.Давыдов, Ю.Н. Этическое измерение памяти: (нравственно-философские размышления в связи с романами Чингиза Айтматова) / Ю.Н. Давыдов // Этическая мысль. – М. : «Мысль», 1990. – С.165-197.
- 64.Данилова, В.С. Философское обоснование концепции нообиогеосферы / В.С. Данилова // Вестник Московского университета : сер.7. : философия. – 2004. - №2. – С.50-64.
- 65.Декарт, Р. Размышления о первой философии [Электронный ресурс] / Р. Декарт. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. ru / iphras / library / descartes / 01 / 0.html](http://www.philosophy.ru/iphras/library/descartes/01/0.html), свободный.
- 66.Декарт, Р. Рассуждение о методе [Электронный ресурс] / Р. Декарт. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. ru / iphras / library](http://www.philosophy.ru/iphras/library)

- / Descartes / method / 00.html, свободный.
67. Делёз, Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза : пер. с фр. / Ж. Делёз. – М. : ПЕР СЭ, 2000. – 351 с.
68. Дмитровская, М.А. Философия памяти / М.А. Дмитровская // Логический анализ языка. – М. : «Слово», 1991. – С.78-85.
69. Дубров, А.П. Парапсихология и современное естествознание / А.П. Дубров, В.Н. Пушкин. – М. : СП «Соваминко», 1989. – 280 с.
70. Дубровский, Д.И. Информация, сознание, мозг : монография / Д.И. дубровский. – М. : «Высшая школа», 1980. – 286 с.
71. Зинченко, В.П. Размышления о живой памяти [Электронный ресурс] / В.П. Зинченко. – Режим доступа : [http : // www. psyedu / view.php?id=118](http://www.psyedu/view.php?id=118), свободный.
72. Зинченко, Т.П. Память в экспериментальной и когнитивной психологии / Т.П. Зинченко. – СПб. : Питер, 2002. – 320 с.
73. Игнатъева, И.Ф. Амбивалентность памяти / И.Ф. Игнатъева // Вестник Новгород. гос. ун-та им. Ярослава Мудрого. Сер. : Гуманит. науки. – Новгород, 1999. - №12. – С.26-32.
74. Ильюченков, Р.Ю. Память хорошая, память плохая / Р.Ю. Ильюченков. – Новосибирск: Наука. Сиб.отд-е, 1991. – 161 с.
75. Исход [Электронный ресурс] – Режим доступа : [http : // www. lib. eparhia-saratov. ru / books / bible / 02exodus / contents.html](http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/bible/02exodus/contents.html), свободный.
76. Йейтс, Ф.А. Искусство памяти / Ф.А. Йейтс. – СПб. : Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга», 1997. – 480 с.
77. Йонас, Г. Гностицизм (Гностическая религия) : пер. с англ. / Г. Йонас ; науч. ред. Торчинов Е.А. ; сост. Сандулов Ю.А. – СПб. : Лань, 1998. – 383 с.
78. Каган, М.С. Воспроизводство российской интеллигенции как педагогическая проблема [Электронный ресурс] / М.С. Каган. – Режим доступа : [http : // www. anthropology. ru / ru / texts / kagan / gerg.html](http://www.anthropology.ru/ru/texts/kagan/gerg.html), свободный.
79. Каган, М.С. Метаморфозы бытия и небытия / М.С. Каган // Вопросы философии. - 2001г. - №6. – С.52-68.
80. Каган, М.С. Философия культуры / М.С. Каган. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1996. – 416 с.
81. Каменская, Р.А. Историческое сознание : автореф. дисс... канд.

- филос. наук / Р.А. Каменская. – Волгоград, 1999. – 26 с.
82. Кант, И. Критика практического разума [Электронный ресурс] / И. Кант. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. ru / iphras / library / kant / 02 / 0.html](http://www.philosophy.ru/iphras/library/kant/02/0.html), свободный.
83. Кант, И. Основы метафизики нравственности [Электронный ресурс] / И. кант. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. ru / iphras / library / kant / omn.html](http://www.philosophy.ru/iphras/library/kant/omn.html), свободный.
84. Кант, И. Трактаты и письма / И. Кант. – М. : «Наука», 1980. – 709 с.
85. Карсавин, Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин ; сост. и вступ. ст. П.О. Николова. – М. : ООО «Издательство АСТ»; Харьков : «Фолио», 2003. – 557 с.
86. Карсавин, Л.П. Философия истории. – СПб. : АО КОМПЛЕКТ, 1993. – 352 с.
87. Касавин, И.Т. Познание в мире традиций / И.Т. Касавин ; отв. ред. В.А. Лекторский; АН СССР, Институт философии. – М. : Наука, 1990. – 202 с.
88. Кемеров, В.Е. Введение в социальную философию : учебник для вузов / В.Е. Кемеров. – М. : Академический Проект, 2000. – 314 с.
89. Кемеров, В.Е. Российская реальность: между современностью и постсовременностью [Электронный ресурс] / В.Е. Кемеров. – Режим доступа : [http : // www2. usu. ru / philosophy / soc_phil / rus / texts / society / 2 / keмеров.html](http://www2.usu.ru/philosophy/soc_phil/rus/texts/society/2/keмеров.html), свободный.
90. Клейн, Л.С. Марксизм и культура: поздний роман / Л.С. Клейн // Метафизические исследования. Выпуск 4. Культура. Альманах Лаборатории Метафизических Исследований при Философском факультете СПбГУ. – СПб. : 1997. – С. 82-91.
91. Книга Екклесиаста, или Проповедника [Электронный ресурс] – Режим доступа : [http : // lib.eparhia-saratov.ru / books / bible / 24ekkleziast / contents.html](http://lib.eparhia-saratov.ru/books/bible/24ekkleziast/contents.html), свободный.
92. Книгин, А.Н. Память и тезаурус как общенаучные понятия / А.Н. Книгин // Современная наука и закономерности ее развития. Вып. 3. – Томск, 1986. – С.16-20.
93. Кобелев, Н.Н. Взаимосвязь концептов «Модернизация общества» и «Культура» в социальных теориях XX века / Н.Н. Кобелев // Философские науки. – 2002. - №1. – С.84-97.
94. Козлова, О.Н. Научная жизнь и социокультурное воспроизвод-

- ство / О.Н. Козлова // Социально-гуманитарные знания. – 2002. - №3. – С.113-126.
95. Козловски, П. Культура постмодерна [Электронный ресурс] / П. Козловски. – Режим доступа : [http : // www. elibrus. lgb. ru / books / soc / kozlvsk2.rar](http://www.elibrus.lgb.ru/books/soc/kozlvsk2.rar), свободный.
96. Кознова, И.Е. XX век в социальной памяти российского крестьянства [Электронный ресурс] / И.Е. Кознова. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. ru / iphras / library / koznova.html](http://www.philosophy.ru/iphras/library/koznova.html), свободный.
97. Колеватов, В.А. Социальная память и познание / В.А. Колеватов. – М. : Мысль, 1984. – 190 с.
98. Коул, М., Культура и мышление: психологический очерк : пер. с англ. / М. Коул, С. Скрибнер. – М. : Изд-во «Прогресс», 1977. – 260 с.
99. Кравченко, И.И. Бытие политики [Электронный ресурс] / И.И. Кравченко. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. ru / iphras / library / kravchenko / bitie.htm](http://www.philosophy.ru/iphras/library/kravchenko/bitie.htm), свободный.
100. Крайзмер, Л.П. Память кибернетических систем (основы мнемологии) / Л.П. Крайзмер, С.А. Матюхин, С.Г. Майоркин. – М. : «Советское радио», 1971. – 398 с.
101. Кругликов, Р.И. Принцип детерминизма и деятельность мозга / Р.И. Кругликов ; отв. ред. Шингаров Г.Х. ; АН СССР. Науч. совет по физиологии нерв. системы, Ин-т высш. нерв. деятельности и нейрофизиологии. – М. : Наука, 1988. – 224 с.
102. Кругликов, Р.И. Творчество и память / Р.И. Кругликов // Интуиция, логика, творчество. – М. : Наука, 1987. – С.23-25.
103. Крэйг, Г. Психология развития / Г. Крэйг. – СПб. : Издательство «Питер», 2000. – 992 с.
104. Кубрякова, Е.С. Об одном фрагменте концептуального анализа слова память / Е.С. Кубрякова // Логический анализ языка. – М. : «Слово», 1991. – С. 85-91.
105. Кузнецов, Н.А., Информационное взаимодействие как объект научного исследования / Н.А. Кузнецов, Н.Л. Мухелишвили, Ю.А. Шрейдер // Вопросы философии. – 1999. - №1. – С.77-88.
106. Кули, Ч. Первичные группы / Ч. Кули // Американская социологическая мысль : Тексты [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http : // www. soc. lib. ru / su / 564.rar](http://www.soc.lib.ru/su/564.rar), свободный.
107. Культура, культурология и образование : материалы «кругло-

- го стола» // Вопросы философии. – 1997. - №2. – С.3-57.
108. Латуха, Е.А. Формы, механизмы и социальные пространства самоопределения личности : автореф. дисс... канд. филос. наук / Е.А Латуха. – Новосибирск, 1999. – 22 с.
109. Латышев, А.Н. Национальное и религиозное в историческом сознании : автореф. дисс... канд. филос. наук / А.Н. Латышев. – М., 1991. – 24 с.
110. Леви-Брюль, Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М. : Педагогика-Пресс, 1999. – 608 с.
111. Левит [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http : // www.lib.eparhia-saratov.ru / books / bible / 03leviticus / contents.html](http://www.lib.eparhia-saratov.ru/books/bible/03leviticus/contents.html), свободный.
112. Лекторский, В.А. О некоторых философских уроках З. Фрейда / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 2000. - №10. – С.4-9.
113. Лекторский, В.А. Теория познания (гносеология, эпистемология) / В.А. Лекторский // Вопросы философии. – 1999. - № 8. – С.72-81.
114. Лесков, Л.В. Семантическая Вселенная: МБК-концепция / Л.В. Лесков // Сборник тезисов докладов третьего международного симпозиума «Феномены природы и экология человека». – Казань, 1997. – С.4-14.
115. Лета [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http : // www.greekroman.ru / nymphs.htm#leta](http://www.greekroman.ru/nymphs.htm#leta), свободный.
116. Лойко, О.Т. Гармония бытия социальной памяти: литургия [Электронный ресурс] / О.Т. Лойко. – Режим доступа : [http : // www.e-lib.gasu.Ru / mak / arhiv / 2005 / 30.doc](http://www.e-lib.gasu.ru/mak/arhiv/2005/30.doc), свободный.
117. Лойко, О.Т. Феномен социальной памяти в контексте глобальных проблем современности / О.Т. Лойко // ТРУДЫ членов Российского философского общества. Вып. 7. – М. : Московский философский фонд, 2004. – С.287-297.
118. Лотман, Ю.М. Избр. Статьи : в 3-х тт. Т.1. Статьи по семиотике и топологии культуры / Ю.М. Лотман. – Таллин: «Александра», 1992. – 478 с.
119. Лотман, Ю.М. О семиотическом механизме культуры / Ю.М. Лотман, Б.А. Успенский // Труды по знаковым системам. Вып. 5 (Уч. зап. Тартуского гос. ун-та, вып. 284). – Тарту: Тартуский гос. ун-т, 1977. – С.144-146.
120. Лотман, Ю.М. Память культуры / Ю.М. Лотман // Язык. Нау-

- ка. Философия. – Вильнюс, 1986. – С.193-204.
121. Лотман, Ю.М. Семиосфера / Ю.М. Лотман. – СПб. : «Искусство - СПб», 2000. – 704 с.
122. Лурия, А.Р. Внимание и память. Материалы к курсу лекций по общей психологии / А.Р. Лурия. – М. : Изд-во МГУ, 1975. – 105 с.
123. Лурия, А.Р. Маленькая книжка о большой памяти / А.Р. Лурия. – М. : Эйдос, 1994. – 96 с.
124. Любинская, Л.Н. Проблема времени в контексте междисциплинарных исследований / Л.Н. Любинская, С.В. Лепилин. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – 304 с.
125. Мамаева, О.Б. Социально-историческая память как базис национального характера русских : автореф. дисс... канд. филос. наук / О.Б. Мамаева. – Н. Новгород, 2001. – 24 с.
126. Мамардашвили, М.К. Интеллигенция в современном обществе [Электронный ресурс] / М.К. Мамардашвили. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. ru / iphras / library / intelligencia.html](http://www.philosophy.ru/iphras/library/intelligencia.html), свободный.
127. Мамардашвили, М.К. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1997. – 224 с.
128. Мамардашвили, М.К. Эстетика мышления / М.К. Мамардашвили. – М. : «Московская школа политических исследований», 2000. – 416 с.
129. Манкевич, И.А. Социально-коммуникационный подход в системе культурологического знания / И.А. Манкевич // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана. Материалы международной научной конференции. Выпуск №12. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.83-87.
130. Маркарян, Э.С. Человеческое общество как особый тип организации / Э.С. Маркарян // Вопросы философии. – 1971. - №10. – С.165-178.
131. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 331 с.
132. Мартыненко, Н.П. «Вэньцзы» и истоки китайской культуры / Н.П. Мартыненко // Вопросы философии. – 2004. - №9. – С.106-118.

133. Межуев, В.М. Культурология как наука : Культура, культурология и образование : материалы «круглого стола» / В.М. Межуев // Вопросы философии. – 1997. - №2. – С.8-11.
134. Меньчиков, Г.П. Духовная реальность человека (анализ философско-онтологических основ) / Г.П. Меньчиков. – Казань: «Грандан», 1999. – 408 с.
135. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия : пер. с франц. / М. Мерло-Понти ; под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – СПб. : Ювента; Наука, 1999. – 608 с.
136. Милюков, П.Н. Интеллигенция и историческая традиция / П.Н. Милюков ; сост., коммент. Н. Казаковой ; предисловие В. Шелохаева // Вехи ; Интеллигенция в России : Сборники статей. 1909-1910. – М. : Молодая гвардия, 1991. – 462 с.
137. Михайлов, Ф.Т. Философия образования: ее реальность и перспективы / Ф.Т. Михайлов // Вопросы философии. – 1999. - № 8. – С.92-119.
138. Моисеев, Н.Н. Алгоритмы развития / Н.Н. Моисеев. – М. : Мысль, 1987. – 287 с.
139. Моисеев, Н.Н. Человек и ноосфера / Н.Н. Моисеев. – М. : Молодая гвардия, 1990. – 351 с.
140. Молдобаев, К.К. Этносоциальная память : автореф. дисс... канд. филос. наук / К.К. Молдобаев. – СПб., 1995. – 18 с.
141. Молчанов, В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии [Электронный ресурс] / В.И. Молчанов. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. ru / iphras / library / mol / 00.html](http://www.philosophy.ru/iphras/library/mol/00.html), свободный.
142. Моль, А. Социодинамика культуры / А. Моль. – М. : Прогресс, 1973. – 406 с.
143. Муравьев, В.Н. Овладение временем. Избранные философские и публицистические произведения / В.Н. Муравьев. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1998. – 320 с.
144. Муханов, Г.С. Пути постижения законов развития разума и души / Г.С. Муханов // ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕКА: дух, душа, духовность : сборник научных материалов круглого стола. – Казань, 2001. – С.15-19.
145. Назарова, М.П. Социальная память как предмет философского анализа : дисс. ... канд. филос. наук / М.П. Назарова. – Волгоград,

1997. – 168 с.

146. Нарский, И.С. К вопросу о социальном характере научного познания в связи с содержанием категории «идеальное» / И.С. Нарский // Детерминация научного знания: философский аспект : ученые записки Тартуского государственного университета ; № 731. – Тарту, 1986. – С.58-62.

147. Ницше, Ф. К генеалогии морали. Полемическое сочинение [Электронный ресурс] / Ф. Ницше. – Режим доступа : http://www.philosophy.ru/iphras/library/nietzsche/gen_mor.html, свободный.

148. Ницше, Ф. Несвоевременные размышления: «О пользе и вреде истории для жизни» [Электронный ресурс] / Ф. Ницше. – Режим доступа : <http://www.lib.ru/NICSHE/razmyshleniya1.txt>, свободный.

149. Нуруллин, Р.А. Виртуальность как основание бытия / Р.А. Нуруллин. – Казань : Изд-во КГУ, 2004. – 336 с.

150. Об утверждении Федеральной программы развития образования : Федер. закон Рос. Федерации от 10 апр. 2000 г. № 51-ФЗ // Собрание законодательства Российской Федерации. – 2000. - №16. – Ст.1639. – С.3531-3574.

151. Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / отв. ред. Л.П. Репина. – М. : Кругъ, 2003. – 408 с.

152. Папа Иоанн Павел II. Апостольское послание «Свет Востока» / Папа Иоанн Павел II // Вопросы философии. – 1996. - №4. – С. 48-68.

153. Парсонс, Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения [Электронный ресурс] / Т. Парсонс. – Режим доступа : <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/par2.html>, свободный.

154. Парсонс, Т. Система современных обществ : пер. с англ. Л.А. Седова и А.Д. Ковалева ; под ред. М.С. Ковалевой / Т. Парсонс. – М. : Аспект Пресс, 1998. – 270с.

155. Педагогическое наследие / Я.А. Коменский [и др.] ; сост. В.М. Кларин, А.Н. Джуринский. – М. : Педагогика, 1988 – 416 с.

156. Платон. Менон [Электронный ресурс] / Платон. – Режим доступа : <http://www.philosophy.ru/iphras/library/plato/menon.html>, свободный.

157. Плотин. Избранные трактаты [Электронный ресурс] / Плотин. – Режим доступа : <http://www.incognita.ru/biblio/ezoter/>

ez024.htm, свободный.

158. Плотин. Об ощущении и памяти / Плотин (IV 6 [41]) ; предисловие и перевод Д.В. Бугая // Вопросы философии. – 2004. - №7. – С.169-174.

159. Поляновский, В.С. Историческая память в этническом самосознании народов / В.С. Поляновский // СоцИс: Социологические исследования. – 1999. - №3. – С.11-20.

160. Поршнева, Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии) [Электронный ресурс] / Б.Ф. Поршнева. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. ru / iphras / library / lib_psylib / porsh01.zip](http://www.philosophy.ru/iphras/library/lib_psylib/porsh01.zip), свободный.

161. Почебут, Л.Г. Психология социальных общностей (толпа, социум, этнос) : автореф... дисс... доктора психол. Наук / Л.Г. Почебут. – СПб., 2003. – 46 с.

162. Прибрам, К. Языки мозга: Экспериментальные парадоксы и принципы нейропсихологии : пер. с англ. / К. Прибрам ; под ред. А.Р. Лурия. – М. : Прогресс, 1975. – 464 с.

163. Псевдонаучное знание в современной культуре : материалы круглого стола // Вопросы философии. – 2001. - № 6. – С.3-32.

164. Психология памяти / под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, В.Я. Романова. – М. : ЧеРо, 1988. – 814 с.

165. Психология. Словарь / под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Политиздат, 1990. – 494 с.

166. Пушкарева, Г.В. Политические события глазами россиян: психологические механизмы восприятия и индивидуальной интерпретации / Г.В. Пушкарева // Политические исследования. – 2004. - №4. – С.96-106.

167. Пушкин, В.Г. Информатика, кибернетика, интеллект. Философские очерки / В.Г. Пушкин, А.Д. Урсул. – Кишинёв: «Штиница», 1989. – 293 с.

168. Ракитов, А.И. Новый подход к взаимосвязи истории, информации и культуры: пример России / А.И. Ракитов // Вопросы философии. – 1994. - №4. – С.14-34.

169. Ракитов, А.И. Философия компьютерной революции / А.И. Ракитов. – М. : Политиздат, 1991. – 287 с.

170. Ребане Я.К. Принцип социальной памяти / Я.К. Ребане // Философские науки. – 1977. - №5. – С.94-104.

171. Ребане, Я.К. Информация и социальная память: к проблеме социальной детерминации познания / Я.К. Ребане // Вопросы философии. – 1980. - №8. – С.44-53.
172. Ребане, Я.К. О социальной детерминации познания: автореф... дисс... доктора филос. наук. – М., 1970. – 46 с.
173. Ребрин, В.А. Методологические проблемы социалистического общественного сознания / В.А. Ребрин. – Новосибирск, 1974. – 98 с.
174. Резванова, Э.Д. Гуманизм как единство инновации и традиции: социально-философский аспект (в контексте итальянского Возрождения) : автореф. дисс... канд. филос. наук / Э.Д. Резванова. – Уфа, 2000. – 26 с.
175. Рейзема, Я.В. Информатика социального отражения (Информационные и социальные основания общественного разума) / Я.В. Рейзема. – М. : Прометей, 1990. – 224 с.
176. Рейман, Л.Д. Информационное общество и роль телекоммуникаций в его становлении / Л.Д. Рейман // Вопросы философии. – 2001 - №3. – С.3-10.
177. Репина, Л.П. Коллективная память и мифы исторического сознания / Л.П. Репина // Сотворение истории. Человек – память – текст : цикл лекций. – Казань: Мастер Лайн, 2001. – С.321-343.
178. Репина, Л.П. Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки) : препринт WP6/2003/07 / Л.П. Репина. – М.: ГУ ВШЭ, 2003. – 44 с.
179. Рикёр, П. Память, история, забвение : пер. с франц. / П. Рикёр. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
180. Роговин, М.С. Философские проблемы теории памяти / М.С. Роговин. – М. : Высшая школа, 1966. – 168 с.
181. Рожанский, М.А. «Устная история» – философия памяти / М.А. Рожанский // Общественные науки. – 1990. - №6. – С.141-150.
182. Розов, М.А. Научное знание и механизмы социальной памяти : автореф. дисс... доктора филос. наук / М.А. Розов. – М., 1990. – 45 с.
183. Роуз, С. Устройство памяти. От молекул к сознанию : пер. с англ. / С. Роуз. – М. : Мир, 1995. – 427 с.
184. Рубинштейн, С.Л. Бытие и сознание. Человек и мир / С.Л. Рубинштейн. – СПб. : Питер, 2003. – 512 с.

185. Рубинштейн, С.Л. Основы общей психологии / С.Л. Рубинштейн. – СПб. : Питер Ком, 1999. – 720 с.
186. Самсонов, А.Л. Человек и биосфера – проблема информационных оценок / А.Л. Самсонов // Вопросы философии. – 2003. - №6. – С.111-128.
187. Святославский, А.В. Проблема социокультурной памяти / А.В. Святославский, Э.А. Шулепова // Полигнозис. – 2000. - №4. – С.74-90.
188. Священный Коран [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http : // www. duslyk. narod. ru / Islam / koran_1. htm](http://www.duslyk.narod.ru/Islam/koran_1.htm), свободный.
189. Седов, Е.А. Информационно-энтропийные свойства социальных систем / Е.А. Седов // Общественные науки и современность. – 1993. - № 5. – С.92-101.
190. Семенов, В.В. Философия души. Сверхчувственная материя и диалектика бессознательного / В.В. Семенов. – Пушкино: ОНТИ ПНЦ РАН, 2001. – 127 с.
191. Сергеев, Б.Ф. Тайны памяти / Б.Ф Сергеев. – М. : «Цитадель», 1995. – 272 с.
192. Сильвестров, В.В. Культура. Деятельность. Общение / В.В. Сильвестров. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1998. – 438 с.
193. Словарь средневековой культуры / под редакцией А.Я. Гуревича. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. – 631 с.
194. Смирнов, А.А. Проблемы психологии памяти / А.А. Смирнов. – М. : «Просвещение», 1966. – 428 с.
195. Соколов, А.В. Общая теория социальной коммуникации : учебное пособие / А.В. Соколов. – СПб. : Изд-во Михайлова В.А., 2002. – 461 с.
196. Соколов, Б.Г. Герменевтика метафизики / Б.Г. Соколов. – СПб. : Издательство С.-Петербургского университета, 1998. – 224 с.
197. Соловьев, В.С. Сочинения : в 2 т. Т.I / В.С. Соловьев ; сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги ; примеч. С.Л. Кравца и др. – М. : Мысль, 1988. – 892 с.
198. Соловьев, В.С. Философское начало цельного знания / В.С. Соловьев. – Мн.: Харвест, 1999. – 912 с.
199. Стародубцева, Л.В. Философский нарциссизм и припомина-

- ние / Л.В. Стародубцева // Вопросы философии. – 2001. - №11. – С.40-51.
200. Стародубцева, Л.В. Христианские концепции памяти и забвения: опыт философско-антропологической интерпретации [Электронный ресурс] / Л.В. Стародубцева. – Режим доступа : [http : // www. standrews. ru / index-ea=1&ln=1&shp=1&chp=showpage&num=350](http://www.standrews.ru/index-ea=1&ln=1&shp=1&chp=showpage&num=350), свободный.
201. Степин, В.С. Культура / В.С. Степин // Вопросы философии. – 1999. - № 8. – С.61-72.
202. Степин, В.С. Проблема аксиологического базиса современного образования / В.С. Степин // Вопросы философии. – 1999. - №3 – С.20-25.
203. Степин, В.С. Философия науки и техники [Электронный ресурс] / В.С. Степин, В.Г. Горохов, М.А. Розов. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. ru / iphras / library / fnt.html](http://www.philosophy.ru/iphras/library/fnt.html), свободный.
204. Субетто, А.И. РАЗУМ И АНТИ-РАЗУМ / А.И. Субетто. – Кострома: КГУ им Н. А. Некрасова, 2003. – 148 с.
205. Терещенко, Н.А. Социальная память как продукт и фактор исторического развития : автореф. дисс... канд. филос. наук / Н.А. Терещенко. – Казань, 1992. – 20 с.
206. Тимофеев, А.В. Проблема человека и ренессансное «искусство памяти» / А.В. Тимофеев // Производство и воспроизводство человека : межвуз. сб. науч. тр. – Новосибирск, 1992. – С.106-113.
207. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М. : ООО «Фирма «Издательство АСТ»», 1999. – 776 с.
208. Тощенко, Ж.Т. Историческое сознание и историческая память. Анализ современного состояния / Ж.Т. Тощенко // Новая и новейшая история. – 2000. - №4. – С.3-14.
209. Туровский, В.В. Память в наивной картине мира: забыть, вспомнить, помнить / В.В. Туровский // Логический анализ языка. – М. : «Слово», 1991. – С.91-95.
210. Туровский, М.Б. Философские основания культурологии / М.Б. Туровский. - М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 1997. – 440 с.
211. Урсул, А.Д. Проблема информации в современной науке / А.Д. Урсул // Философские очерки. – М. : Наука, 1975. – 288 с.
212. Федоров, Н.Ф. Сочинения / Н.Ф. Фёдоров ; общ. ред. А.В. Гу-

- лыга ; вступ. статья, примеч. и сост. С.Г. Семеновой. – М. : Мысль, 1982. – 711 с.
213. Философия культуры. Становление и развитие. – СПб. : Издательство «Лань», 1998. – 448 с.
214. Философский энциклопедический словарь. – М. : ИНФРА-М, 2000. – 576 с.
215. Философы Греции. Основы основ: логика, физика, этика. – М. : ЗАО ЭКСМО-Пресс; Харьков: Изд-во Фолио, 1999. – 1056 с.
216. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи / П.А. Флоренский. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 640 с.
217. Фомин, Ю.А. Человечество в XXI веке / Ю.А. Фомин // Полигнозис. – 2000. - №3. – С.56-67.
218. Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – 511 с.
219. Франк, С.Л. Предмет знания. Душа человека / С.Л. Франк. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 992 с.
220. Фрейд, З. Введение в психоанализ [Электронный ресурс] / З. Фрейд. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. ru / iphras / library / freud / 01 / 0.html](http://www.philosophy.ru/iphras/library/freud/01/0.html), свободный.
221. Фромм, Э. Иметь или быть [Электронный ресурс] / Э. Фромм. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. ru / iphras / library / fromm / haveorbe.html](http://www.philosophy.ru/iphras/library/fromm/haveorbe.html), свободный.
222. Фуко, М. Надзирать и наказывать : Рождение тюрьмы [Электронный ресурс] / М. Фуко. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. Ru / library / iphras / Foucault / 03 / fuko.html](http://www.philosophy.Ru/library/iphras/Foucault/03/fuko.html), свободный.
223. Хайдеггер М. Бытие и время [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступа : [http : // www. hajdegger-marti. megalib. ru / megadata / bytie.html](http://www.hajdegger-marti.megalib.ru/megadata/bytie.html), свободный.
224. Хайдеггер, М. Европейский нигилизм [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступа : [http : // www. heidegger. Ru / raboty / tom6 / evropeyski_nigilizm.doc](http://www.heidegger.Ru/raboty/tom6/evropeyski_nigilizm.doc), свободный.
225. Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии : пер. с нем. А. Г. Чернякова / М. Хайдеггер. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 445 с.
226. Хайдеггер, М. Прологомены к истории понятия времени [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступа : [http : // www. heidegger. Ru / documents / tom20 / prolegomeny.doc](http://www.heidegger.Ru/documents/tom20/prolegomeny.doc),

свободный.

227. Хайдеггер, М. Учение Платона об истине [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступа : [http : // www. heidegger. ru / documents / tom9 / uchenie_platona_ob_istine.doc](http://www.heidegger.ru/documents/tom9/uchenie_platona_ob_istine.doc), свободный.
228. Хайдеггер, М. Что значит мыслить [Электронный ресурс]? / М. Хайдеггер. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. ru / library / heideg / thought.html](http://www.philosophy.ru/library/heideg/thought.html), свободный.
229. Хайруллин, К.Х. Философия космизма / К.Х. Хайруллин. – Казань: Издательство «Дом печати», 2003. – 370 с.
230. Халперн, Д. Психология критического мышления / Д. Халперн. – СПб. : Издательство «Питер», 2000. – 512 с.
231. Хрестоматия по общей психологии. Психология памяти / под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, В.Я. Романова. – М. : Изд-во МГУ, 1979. – 272 с.
232. Хубер, П. Иосиф Бродский: к вопросу возникновения автономного субъекта поэта / П. Хубер // Вопросы философии. – 2003. - №7. – С.56-67.
233. Чаадаев, П.Я. Философические письма [Электронный ресурс] / П.Я. Чаадаев. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. ru / iphras / library / chaad / lettr.html](http://www.philosophy.ru/iphras/library/chaad/lettr.html), свободный.
234. Чанышев, А.Н. Трактат о небытии / А.Н. Чанышев // Вопросы философии. – 1990. - №10. – С.158-166.
235. Челпанов, Г.И. О памяти и мнемонике. Популярный этюд [Электронный ресурс] / Г.И. Челпанов. – Режим доступа : [http : // www. mnemotexnika. narod. ru / ist_f.htm](http://www.mnemothnika.narod.ru/ist_f.htm), свободный.
236. Чернилевский, Д.В. Дидактические технологии в высшей школе : учеб. пособие для вузов / Д.В. Чернилевский. – М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2002. – 437 с.
237. Чечнев, Б.А. К анализу категорий памяти и методологии воспоминания / Б.А. Чечнев // Философская и социологическая мысль. – Киев, 1990. - №8. – С.65-73.
238. Швец, Л.П. Социальная память в системе культуры / Л.П. Швец // Культура и эстетическое сознание. – Петрозаводск, 1989. – С.58-67.
239. Швец, Л.П. Философский анализ социальной памяти : автореф. дисс... канд. филос. наук / Л.П. Швец. – М., 1987. – 22 с.
240. Шкуратов, В.А. Историческая психология / В.А. Шкуратов. – 2-е, переработанное издание. – М. : Смысл, 1997. – 505 с.

241. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы : пер. с нем. Ю. Айхенвальд, Ф. Черниговец, Р. Кресин / А. Шопенгауэр. – Мн. : Литература, 1998. – 1408 с.
242. Щелкунов, М. Гуманитарное начало университета / М. Щелкунов // Высшее образование в России. – 2004. - №10. – С.89-96.
243. Эванс-Причард, Э. Нуэры / Э. Эванс-Причард. – М. : Наука, 1990. – 236 с.
244. Элиаде, М. Миф о вечном возвращении [Электронный ресурс] / М. Элиаде. – Режим доступа : [http : // www. nz-biblio. narod. ru / eliade1.html](http://www.nz-biblio.narod.ru/eliade1.html), свободный.
245. Эсхил. Прикованный Прометей [Электронный ресурс] / Эсхил. – Режим доступа : [http : // www. lib. gornet. ru / ROEEAST / ESHIL /eshil4_2.txt](http://www.lib.gornet.ru/ROEEAST/ESHIL/eshil4_2.txt), свободный.
246. Юм, Д. Сочинения : в двух томах. Т.1 / Д. Юм ; под общ. ред., со вступит. статьей и прим. И. С. Нарского. – М. : «Мысль», 1965. – 847 с.
247. Юнг, К.-Г. Проблемы души нашего времени : пер. с нем. А.М. Боковинова / К.-Г. Юнг. – М. : Прогресс Универс, 1994. – 331 с.
248. Юнг, К.-Г. Архетип и символ / К.-Г. Юнг. – М. : Ренессанс, 1991. – 304 с.
249. Юнг, К.-Г. Психология бессознательного [Электронный ресурс] / К.-Г. Юнг. – Режим доступа : [http : // www. philosophy. ru / iphras / library / jung / pers_super.html](http://www.philosophy.ru/iphras/library/jung/pers_super.html), свободный.
250. Ясперс, К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. / К. Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.
251. Carruthers, Mary J. The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture. – Cambridge: Cambridge Un-ty Press, 1994. – 253 pp.
252. Confino, A. The nation as a local metaphor: Wurttemberg, imperial Germany, and national memory, 1871-1918. – Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997. – 425 pp.
253. Gillis, John R. Memory and Identity: The History of Relationship // Commemorations: The Politics of National Identity / Ed. by John R. Gillis. – Princeton, 1994. – P.230-247.
254. Goff, J. Le. Histoire et memoire. – Paris: Gallimard, 1997. – 409 pp.
255. Halbwachs, M. Les cadres sociaux de la memoire. – Paris, Alcan,

1925. – 238 pp.
256. Heins, F. *Über Geschichtsbilder in Erinnerungserzählungen // Ztschr. Fur Volkskunde.* – Stuttgart, 1993. – Jg. 89, S.63-77.
257. Kearney, R. *Remembering the past: The question of narrative memory // Philosophy and social criticism.* – Chestnut Hill (Ma.), 1998. - Vol. 24. - №2/3. – P. 49-60.
258. Ketchum, R. *Memory as History // American Heritage.* - 1991. - V. 42. - №7. – P. 142-148.
259. Nerone, J. *Professional History and Social Memory // Communication.* - 1989. - Vol. 11. – P.85-99.
260. Nora, P. *Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire // History and Memory in African-American Culture / Ed. by G. Fabre and R. O’Meally.* – New York, Oxford: Oxford Un-ty Press, 1994. – P.4-89.
261. Oexle, O. G. *Memoria als Kultur // Memoria als Kultur / Hg. v. O. G. Oexle.* – Göttingen, 1995. – S.9-78.
262. Rente-Fink, L. *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haum, Dilthey und Yorck.* – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1964. – 588 s.
263. Schleifman, N. *The Uses of Memory: The Russian Province in Search of Its Past // Russia at a Crossroads. History, Memory and Political Practice / Ed. by N. Schleifman.* – Portland (Or.), 1998. – P.7-204.
264. Schudson, M. *Memory Distortion: How Minds, Brains and Societies Reconstruct the Past.* – Cambridge (Ma.): Harvard Un-ty Press, 1995. – 285 pp.
265. Schudson, M. *The Present in the Past versus the Past in the Present // Communication.* – 1989. - Vol. 11. – P.105-112.
266. Thompson, P. *The Voice of the Past: Oral History.* – Oxford: Oxford Un-ty Press, 1988. – 312 pp.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
ГЛАВА 1. КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ПОЛЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПАМЯТИ.....	6
§ 1.1. Основные концепты проблематики памяти в античной философии	6
§ 1.2. Средневековье и Ренессанс: «ars memoriae» и «memoria».....	21
§ 1.3. Анализ памяти в эпоху модерна: между индивидом и абсолютом.....	37
§ 1.4. Человеческая память в отечественной философии.....	54
ГЛАВА 2. АНТРОПОСОЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЧЕЛО- ВЕЧЕСКОЙ ПАМЯТИ	76
§ 2.1. Человеческая память в системе социального взаимо- действия.....	76
§ 2.2. «Стратификация» коллективной памяти.....	97
§ 2.3. Проблемы становления памяти личности.....	120
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	143
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	147

Научное издание

Фёдоров Олег Сергеевич
кандидат философских наук

**АНТРОПОСОЦИАЛЬНАЯ МНЕМОЛОГИЯ
(ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПАМЯТИ)**

МОНОГРАФИЯ

Корректор Габдурахимова Т.М.
Худ. редактор Федорова Л.Г.

Сдано в набор 01.10.2011.
Подписано в печать 03.10.2011.
Бумага писчая. Гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 10,5. Тираж 1000.
Заказ №36.

НХТИ (филиал) ФГБОУ ВПО «КНИТУ», г. Нижнекамск, 423570,
ул. 30 лет Победы, д. 5а.