

**Санкт-Петербургский государственный университет
Философский факультет**

АНАЛИТИЧЕСКИЙ НАУЧНЫЙ ОБЗОР

Тема: **Память в современных концепциях познания
и субъективности**

Исполнитель: **канд. филос. наук *К. П. Шевцов***

Номер проекта: **23.23.1425.2011**

В обзоре представлен ряд современных исследований памяти, для которых (при значительном различии подходов) общим является понимание памяти как существенно динамической структуры, чувствительной к социальному и культурному контексту, к историческим изменениям и технологическому обеспечению знания, к формам и стратегиям теоретической рефлексии памяти, а также методам и техникам ее использования.

Тексты представлены в обзоре в следующей последовательности:

1. *Danziger Kurt*. *Marking the Mind: a history of memory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
2. *Draaisma Douwe*. *Metaphors of Memory: a history of ideas about the mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
3. *Casey Edward S*. *Remembering: a phenomenological study* (2nd ed.). Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000.
4. *Hacking Ian*. *Rewriting the Soul: multiple personality and the sciences of memory*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
5. *John Sutton*. *Philosophy and Memory Traces: Descartes to connectionism*. Cambridge University Press, 1998.
6. *Middleton David, Brown Steven D*. *The Social Psychology of Experience: studies in remembering and forgetting*, London: Sage, 2005.
7. *Гаспаров Б.М.* *Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования*. М.: Новое литературное обозрение, 1996.
8. *Рукер Поль*. *Память, история, забвение*. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004.
9. *Хаттон П.Х.* *История как искусство памяти*. СПб: Издательство «Владимир Даль», 2003.
10. *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin, DEU: Walter de Gruyter, 2008.

Выбор в пользу такой последовательности был определен следующими соображениями. Книги К. Данцигера и Д. Драаизма дают хорошее введение в историю концепций памяти, описывая исторические типы взаимосвязи теории и практики, или, иначе, способов концептуализации и способов использования памяти. За этим введением следуют три исследования, предлагающие различные варианты того, что можно было бы назвать целостной философией памяти. В качестве принципиальных оснований здесь выбраны феноменологическая философия и фундаментальная онтология М. Хайдеггера (Э. Кэйси), дискурсивный анализ в духе М. Фуко (Я. Хэкинг), современные нейронауки (Д. Саттон). В остальных работах исследуются отдельные аспекты памяти и, главным образом, то, какое значение они приобретают в

различных областях знания и диспозициях субъективности. Исследование Д. Миддлтона и С. Брауна показывает, как обращение к памяти может быть использовано в аналитике социального опыта. В книге Б. Гаспарова предметом анализа становится связь памяти и языка. П. Рикер и П. Хаттон ставят вопрос о роли памяти в историческом исследовании и в целом в репрезентации прошлого. Наконец, сборник 2008 года *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook* представляет широкий спектр мнений о том, как должно определяться и использоваться понятие «культурной памяти», чтобы сохранялось как отличие, так и существенная связь с более привычным для нас понятием индивидуальной памяти.

Danziger Kurt. *Marking the Mind: a history of memory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Курт Данцигер, канадский психолог и историк психологии, автор таких книг, как *Constructing the subject: Historical origins of psychological research* и *Naming the mind: How psychology found its language*, в которых история психологических теорий исследовалась с точки зрения формирования ее категориального аппарата, ее языка, основных методов и концептов, определивших в итоге научный стиль современной психологии. Однако в книге *Marking the Mind: a history of memory* Данцигер выходит за рамки одной только психологии, обращаясь к длинной истории концептуализации и культивирования памяти, к традициям, которые лишь частично наследовались, а по большей части вытеснялись новыми «научными» теориями и методиками изучения. Таким образом, книга, как и заявлено в ее названии, предлагает историю памяти как историю своего рода разметки души, причем под именем «память» понимается не та или иная неизменная инстанция «души», а сама история этой разметки.

В первой главе книги («Имеет ли память историю?») Данцигер сетует на то, что современная психология совершенно безразлична к историческим исследованиям и в лучшем случае апеллирует к нейрофизиологическим основаниям памяти, но практически никогда — к социальным (р. 2). Предполагается, что эволюционная теория должна объяснять развитие когнитивных способностей человека, однако такого рода предпосылки нисколько не помогают пониманию исторических изменений памяти. Изобретение новых орудий, новых способов и стилей жизни является также изобретением и развитием новых навыков и специфических умений, и это значит «что индивидуальная память также оказывается субъектом исторического изменения. Относительная краткость человеческой истории, возможно, не позволяет говорить о значительном филогенетическом изменении, но из этого не следует, что человеческая память действует сейчас точно так же, как 5 000 лет назад» (р. 4). Очевидно, к примеру, что искусство письма и чтения привело к закату прежних способов запоминания, но при этом оно потребовало развития таких навыков и такой дисциплины памяти, которые были столь же новыми, как и само письмо.

Историческое исследование, каким его видит Данцигер, должно быть внимательным к этим различиям в использовании памяти, но, отталкиваясь от них, оно должно также искать и некую непрерывность в изменении, чтобы тем самым не только воспроизводить порядок сменяющих друг друга теорий, но и понять, как изменяются «мнемонические ценности», то есть те приоритеты, основные предпосылки, которые направляют применение памяти и задают ориентиры для рефлексии над ней: «под концептуальным изменением я подразумеваю изменение в предпосылках, скрытых метафорах, ценностях, неотрефлексированных практиках, имплицитных полаганиях, которые определяют форму развернутых теоретических моделей и интерпретаций эмпирических наблюдений» (р. 16). Таким образом, речь идет об исследовании истории как реконструкции условий познания и культивации памяти, об изучении многообразия применений памяти, которые определяют само ее существование. История «памяти» не конституируется наподобие линейной прогрессии и «главная причина здесь состоит в том, что память появляется в огромном множестве теоретических и практических контекстов и, в зависимости от контекста, совершенно различные аспекты памяти принимаются каждый раз во внимания. Нет никакого единичного объекта референции, в отношении которого сходились бы все дискуссии. Поэтому тема книги определяется достаточно свобод-

ным объединением проблем, практик и предположений, за каждым из которых, стоит сказать, стоит своя собственная история» (р. 15).

Книга Данцигера и в самом деле вводит в рассмотрение огромное разнообразие тем, включая как теории, так и практики памяти, способы деления памяти на виды и мозга — на зоны ответственности, господствующие метафоры и историю мнемонической графики книжных текстов, специфику литературных жанров и проблемы, связанные с институциональной ограниченностью психологии. Что же касается структуры книги, то ей вполне удастся сочетать диахроническое измерение последовательности и синхронию наслаивающихся друг на друга практических и исследовательских полей: девять глав выделяют линии непрерывности истории такие, например, как проблема видов памяти и вопрос об истинности воспоминания, локализация памяти в теле и определение ее специфики в отношении других способностей и видов деятельности, при этом каждая глава подразделяется на параграфы, следующие за исторической изменчивостью тех решений, которые определяли само существование такого предмета «память».

После введения в проблему историю памяти, предложенную в первой главе книги, Данцигер обращается к метафорам памяти (глава «Правило метафоры»). Начиная с Платона и Аристотеля и вплоть до современных когнитивных исследований в психологии, определяющее значение в истолковании деятельности памяти сохраняет за собой метафора письма. Сколь бы ни были значимы другие метафоры, именно письмо оказывается постоянно в центре внимания исследователя, представляя своего рода образец одновременно и эффективности, и порочности успешной метафоры. В случае письма мы можем сказать, что инструмент внешней искусственной памяти претендует на прояснение памяти внутренней, но тем самым не столько выявляется собственная природа памяти, сколько ей навязываются определенные культурные требования. По крайней мере, дар Мнемосины, как его понимают рапсоды доплатоновской эпохи, это скорее дар священных голосов, которые слышит певец (р. 29); превращение этого дара в восковую дощечку, спрятанную в душе, означает появление нового требования сохранения «определенной версии» прошлого, независимой от контекста припоминания. Речь идет «о разительном контрасте с привычной речевой ситуацией, в связи с которой бывает множество запомнившихся версий, часто столь же много, сколько самих участников и свидетелей» (р. 39). Метафора письма появляется у Платона в контексте размышлений об истине и лжи, и ее задача с этого момента определяется именно приведением памяти к условиям, необходимым для «истинного» припоминания. Отвлекаясь от обстоятельств и контекста воспоминаний, которые позволяли бы по-новому оценивать и интерпретировать прошлое, метафора письма требует «воспроизведения социально приемлемой определенной версии», что «отныне становится образцовым примером для человеческой памяти» (р. 39).

В размышлениях Платона и Аристотеля внутренняя запись анализируется скорее как запись чувственных образов, но в дальнейшей истории этой метафоры чувственный момент все больше вытесняется семантическим моментом, представляющим, в конечном итоге, господствующий культурный и идеологический коды. Письмо, которое, согласно этой метафоре, записывается в душе человека, наделяет память сугубо индивидуальной значимостью, вторичной и подчиненной в отношении великих книг Природы и Откровения. И хотя развитие книгопечатания ведет к постепенному закату метафоры книги (см. обзор книги Доуи Драаизма *Metaphors of Memory: a history of ideas about the mind*), это ничего не меняет в том факте, что письмо продолжает служить настоящим а priori толкования памяти. По мнению Данцигера, начиная с периода европейского Просвещения, письменный текст становится «сущностным и часто единственным источником метафор для индивидуальной памяти» (р. 41). В эпоху теории информации метафора письма еще переживет момент своей славы в развитии компьютерных моделей памяти, однако, как полагает Данцигер, «возможно самым важным стратегическим результатом первоначального энтузиазма в отношении компьютерных аналогий стало постепенное осознание того, что компьютерная память представляет своего рода контр-пример, показывающий, чем человеческая память не является» (р. 51).

Истории памяти, прочитанной по модели записывающих приспособлений и способов архивации знания, Данцигер в третьей главе книги («Культивация памяти») противопоставляет историю мнемоники как искусства распоряжения внутренними ресурсами памяти. Конечно, и в этом случае говорить об исключительно внутреннем инструментарии памяти не представляется возможным. Знаменитое искусство, изобретенное по преданию поэтом Симонидом Кеосским, отталкивается от сопоставления памяти и внешнего пространства, организованного в виде строгого порядка мест, будь то залы здания, территории двора, изгибы ландшафта или карта звездного неба. То же можно сказать и о навыках рапсодов, для которых мнемоническим средством служит сам язык, условности жанра и повторяющиеся поэтические формулы. И тем не менее традиционные практики памяти в гораздо большей степени, чем позднейшее квази-машинное представление ее как простого записывающего устройства, ориентируются на индивидуальную одаренность, специфический склад ума, который проявляется в равной мере в памяти и в сообразительности, в наблюдательности и проницательности ума, о высокой ценности которых будут рассуждать еще Декарт и Локк, родоначальники уже совершенно иной традиции.

Средневековые практики памяти обеспечивают не просто запоминание текста, но и усвоение его и преобразование души в истине. Не случайно со времен Августина мнемоническая метафора книги дополняется пищеварительной метафорой пережевывания и переваривания, буквального присвоения текста собственному телу и душе и своеобразного растяжения души по мерке прочитанного (р. 71). Трепетное отношение к букве запоминаемого при этом не обязательно означает установку на буквальность запоминания. Данцигер выделяет два совершенно различных типа «точности» воспроизведения: «буквальное и соответствующее содержанию того, что воспроизводится. Различные мнемонические процедуры могли разрабатываться для каждого типа» (р. 78). Практика рапсодов и ораторов, средневековых юристов, ученых и проповедников выдвигала каждый раз свои специфические требования и вела к разработке соответствующих мнемонических приемов, но только с приходом нового типа знания, с победой нововременной концепции субъекта пластическая память, ориентированная на контекст, уступает место простому заучиванию наизусть: «Классическая система памяти мест была устроена так, чтобы способствовать применению памяти в процессе составления нового знания, основанного на наличных записях. Это можно было бы назвать *конструктивной* памятью. Однако для мнемоник восемнадцатого и девятнадцатого веков память превратилась в инструмент для точной репродукции определенной входящей информации. То, что ценится здесь, это *репродуктивная* память» (р. 87).

Различие требований, предъявляемых к работе памяти, как и различие интерпретаций, определяющих саму предметность «памяти» отражает то, что в четвертой главе книги называется «привилегированным знанием». Данцигер подчеркивает тот факт, что «мнемонические ценности», которые выходят в тот или иной период времени на первый план, в полной мере отражают культурную, социальную и, можно сказать, научную политику своего времени. Эзотерическое знание, приписываемое памяти Средними веками и Ренессансом, сменяется политикой приватизации памяти, противопоставленной универсальности естественных наук. Место прежних герметических дворцов и театров памяти отныне структурируется дневниковыми записями, популярными мемуарами и автобиографиями, задачей которых, помимо прочего, оказывается приручение и секуляризация души, постепенное превращение ее в объект в ряду прочих объектов. Начиная с рубежа XVIII и XIX вв., индивидуальная история превращается в объект пристального наблюдения психиатров и впервые в истории памяти разворачивается широкое исследование забывания и всех форм памяти, которые уклоняются от объективного, «научного» контроля. Начиная с мифологических представлений и вплоть до относительно недавнего времени память неразрывно связывалась с проблемами нравственности и морального сознания, но не только Кант исключает память из области практического разума, но и вся современная психология памяти, по замечанию Данцигера, демонстрирует поразительное безразличие к моральной стороне мнемонического.

Это рассуждение о нарастающей объективации и секуляризации памяти подводит к пятой главе («Экспериментальная наука о памяти»), в которой Данцигер показывает, как на протяжении XX века признается в качестве ведущей (а затем и утверждается как единственно научной) методика экспериментального исследования, разработанная Г. Эббингаузом. Измерение успешности заучивания слов (у Эббингауза — заучивание бессмысленных слогов во избежание ненужных ассоциативных связей) ведет фактически к отбрасыванию самой проблемы памяти и замены ее более технической и прикладной проблемой обучения. Оригинальные концепции и методы немецких гештальт-психологов или исследования английского психолога Ф.Ч. Бартлетта, посвященные влиянию культурных схем на процесс запоминания, остаются без внимания и оттесняются на периферию экспериментального мейнстрима и лишь с конца 70-х гг. прошлого века появляются и понемногу завоевывают признание вне-лабораторные, экологические исследования памяти.

История памяти совпадает с постоянной сменой разметки, которая определяет мнемоническую предметность через корреляцию с другими видами деятельности души. Выход памяти на первый план или исчезновение ее в тени более «ценных» типов поведения человека задают понимание таких вопросов, как деление памяти на виды (глава 6), определение условий истинности воспоминаний (глава 7) или поиски ее локализации в теле (глава 8). Данцигер постоянно возвращается к тому, что нет такого отдельного предмета, как «память»; определение «места памяти» (глава 9 «Память на своем месте») — это по существу ответ на вызов, который предлагается временем, и способ, которым мы удерживаем и определяем саму проблему внутренней и внешней разметки самих себя. То, что имело первостепенное значение для Платона, который считал более существенной, чем напоминание письма, память, которую пробуждает в ученике учитель в процессе диалога, утрачено в современной психологии памяти. Сегодня в сферу индивидуальных когнитивных способностей проецируются формы институциональной замкнутости самой психологии и стерильной чистоты лабораторных тестов. В самом представлении о психических способностях доживает свой век схоластическое учение о субстанциальных формах, но в отличие от средневековой философии, которая видит в памяти, прежде всего, моральную способность благоразумия, сегодня под памятью понимается лишь механизированная способность точного воспроизведения заданной информации.

В этой ситуации ответ на вызов, который бросает время, приходит отнюдь не из психологии, а из смежных дисциплин. Проблематика коллективной памяти, возвращающая к интересующей традиции платоновской майевтики или религиозной практике исповеди, разрабатывается в исследованиях социологов, историков и философов и в значительной мере — именно вопреки расхожим психологическим учениям. Модели нейронных сетей, акцентирующие значение контекста регистрации и воспроизведения воспоминаний, также возникают не в поле психологических исследований, а вторгаются в него из области физиологии мозга. Все это подводит Данцигера к признанию не только ограниченности психологии памяти, но и к итоговому выводу о необходимости объединения усилий и осуществления междисциплинарных исследований памяти. Если традиционный психологический подход заключался в том, чтобы изучать, как различные «прошлые» объекты проникают во внутреннюю жизнь индивида, то теперь пришло время нового подхода, который был бы готов признать определяющую роль для памяти технологий и дискурсов, непосредственного контекста и социальной среды. Только такого рода исследования могли бы претендовать на решение главной задачи — разметки души, без чего невозможна ни теория памяти, ни продолжение самой истории памяти.

Draaisma Douwe. Metaphors of Memory: a history of ideas about the mind. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Книга голландского исследователя Доуи Драаизма предлагает взглянуть на историю философских и психологических исследований памяти с точки зрения ключевых метафор, определявших в разное время понимание природы памяти, ее устройства и ее деятельности.

Язык познания всегда в той ли иной мере метафоричен, но когда речь заходит о действительности души, укрытой от прямого взгляда исследователя, использование метафоры становится практически неизбежным. Чаще всего основой для подобных метафор служат либо искусственные объекты (например, хранилища, жилые помещения, дороги, лабиринты), либо технические средства (письменность, фотография, компьютер), в *структуре* и *работе* которых пытаются разглядеть сходство с действиями припоминания или забывания, узнавания образа или нанизывания ассоциаций. Метафоры, однако, не только подводят к сокровищу, они также воплощают в себе дух времени, особенности культуры и ее технического оснащения, характер обученности и ценность, которую придают искусности и навыкам применения технических приспособлений. Во Введении Драаизма противопоставляет замысел своего предприятия тому, что он называет беспамятством современной психологии. Отказавшись от прежних метафор, психология отнюдь не освободилась от опоры на свои собственные технические модели и метафоры, зато безразличие к истории сделало исследователей слепыми к технической обусловленности собственного научного языка, и даже более того, заслонило от них естественную метафоричность языка — условие любого познания и тем более любого приближения к тайне памяти.

В Первой главе книги («Мистический блокнот») Драаизма, отталкиваясь от размышлений З. Фрейда о магической записной книжке, вводит развернутое представление о структуре метафоры и ее роли в познании. Трудность, с которой сталкивается Фрейд при анализе психического аппарата, состоит в необходимости соединения двух абсолютно разных процессов: записи, которую производит восприятие, и удержания записи, осуществляемого уже не восприятием, а памятью. На помощь Фрейду приходит новинка рынка развлечений Wunderblock, приспособление, в котором запись, произведенная на целлулоиде, не сохраняющем следов, одновременно воздействует на прилегающий слой воска, в котором она отпечатывается и сохраняется даже после того, когда, отделенная от пленки, она уже не проступает сквозь ее прозрачную поверхность. Магический блокнот показывает в действии принцип, на котором строилась до сих пор гипотеза Фрейда. Очевидно, что подхваченная теперь метафора блокнота может всего лишь уточнить и пояснить фрейдовскую модель, но и этого оказывается не так уж мало для психологического исследования. Драаизма приводит слова Фрейда о том, что «в психологии мы можем описывать только с помощью сравнений» (р. 8), пусть уже в продолжении этой мысли Фрейд предупреждает и об опасности всегда ограниченных и неполных моделей и призывает изменять их снова и снова, не задерживаясь подолгу на какой-либо одной из них.

Как же все-таки работает метафора в процессе исследования? Драаизма присоединяется к мнению тех, кто выделяет в структуре метафоры два уровня, уровень абстрактный и вербальный и уровень конкретный, связанный в конечном итоге с телесным образом (можно напомнить, что таким же образом структуру метафоры описывает в «Семиосфере» Ю.М. Лотман). Эти два уровня представлены двумя основными терминами, один из которых, топический, как правило, выступает в качестве абстрактного полюса, тогда как второй, инструментальный, привязывает метафору к определенному образу вещественной или телесной действительности. Драаизма воспроизводит рассуждения М. Блэка, согласно которым есть три варианта соотнесения двух терминов в составе метафоры. Два первых варианта — соотнесение путем подстановки или сравнения — как считает автор, нужно отбросить, потому что в исследовании памяти мы никогда не располагаем готовым представлением о ее устройстве, которое можно было бы сравнивать или на место которого можно было бы подставлять некий поясняющий образ чувственного мира. Отступая, таким образом, от Фрейда, писавшего о сравнении, Драаизма принимает идею Блэка, согласно которой только третий тип связи терминов действительно образует эффективную метафору. Речь идет о взаимодействии ряда ассоциаций, вызываемых каждым из терминов, в результате которого две исходные идеи порождают принципиально новую, третью, в которой как раз и осуществляется связь абстрактного с конкретным, теоретического с действительным. Таким образом, метафора перерастает простое описание, она действует как эвристическое средство определения новых отношений и связей

и, более того, ссылаясь на исследования функциональной асимметрии мозга, Драаизма, говорит о своего рода естественности (пользуясь метафизической терминологией, можно было бы даже говорить о врожденности) метафоры как способа познания. Стоит ли говорить, что материал, представленный с помощью метафор, гораздо быстрее усваивается и лучше сохраняется в памяти, так что толкование самой памяти с помощью метафор получает дополнительное оправдание в этом практическом освидетельствовании родства памяти и метафоры.

К открытиям в науке зачастую ведет воображение и эвристическая сила удачно подобранной метафоры, причем развитие теории отнюдь не обязательно ведет к отказу от метафоры (в качестве примера Драаизма приводит иммунологию, в которой процесс «узнавания» патогенов на молекулярном уровне описывается с помощью метафоры «lock-and-key»). Требование Фрейда чаще менять метафоры сталкивается с принципиальной трудностью, поскольку образ оказывается настолько глубоко вписан в саму теоретическую модель, что устранение его может угрожать и самой теории. Метафоры обладают собственным иммунитетом и силой инерции, которая делает их существенным фактором истории науки, обеспечивая не только наглядность и доходчивость теорий, но также и их преемственность, их устойчивость к смене частных концепций, а иногда и — целых парадигм знания. Разумеется, подчеркивает Драаизма, история метафор — это всего лишь одна из возможных точек зрения на историю памяти, ее значимость не больше, но, во всяком случае, и не меньше любого другого способа исследования проблемы.

В истории памяти одной из важнейших и древнейших (и, как мы видели на примере Фрейда, все еще актуальных) метафор является метафора письма. Истории этой метафоры посвящена вторая глава книги («*Memoria: memoгу as writing*»). Предложенный платоновским Сократом образ восковой дощечки, сохраняющей письмена чувственных образов, получает дальнейшее развитие в теории памяти Аристотеля и в мнемоническом искусстве мест и образов латинской риторики, в представлении о свитке, а затем уже и о книге памяти, о книге книг, то есть каталоге, в котором упорядочены знания всех других книг, о библиотеке, вмещающей в равной мере и все книги и каталоги всех книг. Это представление о памяти как письме настолько естественно для средневековой культуры, что латинское слово *memoria* одинаково означает как память, так и письменный текст, мемуар. Однако, по мнению Драаизмы, в этой метафоре письма можно выделить два разных слоя, каждый из которых равнозначим и позволяет этой метафоре объединяться с другими, поддерживать их, укрепляться ими и, в конечном итоге, возрождаться на каждом новом этапе обращения к исследованиям памяти.

Первый слой связан с образом вмещающего и сохраняющего субстрата. Уже Платон, а за ним и Аристотель, будут рассуждать о мягком или жестком, о тонком или слишком толстом слое воска, переходя от этих различий к рассуждениям о физиологии памяти, о влиянии на забывание и припоминание различий в устройстве тела или особенностей возраста. Поиск подходящего вещества с необходимой для запоминания текстурой или свойствами фосфоресценции подобными внутреннему свечению образов припоминания будет продолжаться вплоть до Р. Декарта или Р. Гука, а, по сути, и вплоть до современных концепций нейрофизиологии. Но помимо субстрата, в образе восковой дощечки важна идея принимающей поверхности, то есть места, подходящего для размещения знаков. Метафора вместилища, склада, то есть некоего собственного пространства памяти уходит своими корнями в легендарную историю об изобретении искусства памяти Симонидом Кеосским и получает свое развитие в платоновском образе голубятни, в размышлениях Августина о дворцах и пещерах памяти, в театре памяти Фладда, в средневековых и нововременных версиях картографии мозга.

При всей внутренней близости метафоры места и метафоры письма, последняя содержит еще один слой, который связан с искусством чтения, разгадыванием знаков, то есть с самым переходом от конкретности инструментального термина метафоры к смыслу знаков, то есть — к искомой абстрактности топического термина. Вот почему метафора письма — это по-настоящему исследовательская, эвристическая идея, ориентирующая наше внимание

на все узелки конкретного и абстрактного, в которых могут проявить себя живые структуры и механизмы памяти. Впрочем, это вовсе не говорит о ее универсальности; Драаизма показывает, что с распространением книгопечатания ее авторитет стремительно идет на убыль, хотя в XX веке отсвет этой метафоры легко угадывается в применении компьютерных моделей к объяснению когнитивных процессов и в первую очередь именно памяти.

Искусство чтения и письма задает на многие века влиятельную парадигму, которая нуждается в оркестровке более специфическими метафорами, непрерывно возникающими и обновляющимися по ходу истории. Открытие новых субстанций (например, фосфора), романтическое увлечение природой (ее ландшафтами, ее ритмами), а, более всего, создание новых устройств (разнообразных автоматов, фото- и фонографии, компьютеров и голографических изображений) — все это ведет к появлению новых метафор и новых обещаний разрешения загадки памяти. Однако смена всех этих метафор, по мнению автора книги, возвращает всегда к самой парадоксальной из всех — метафоре гомункула, внутреннего человека, которому предстоит каждый раз заново запускать и контролировать работу памяти, созерцать внутренние голограммы образов, устанавливать соответствия этих образов образам настоящего и, наконец, осознавать само отличие прошлого от настоящего. Современные концепции не могут избежать этого парадокса, потому что, утверждает Драаизма, «основная масса теорий памяти пошита по образцу того, что можно было бы назвать психологией «3 лица» (р. 228). Исследование памяти попадает в апорию разделения внутренней очевидности воспоминаний и установки на изучение внешних наблюдаемых проявлений памяти, которые всегда принадлежат кому-то другому. Однако «Мнемосина наделяет каждого иным даром. Память, которую она подарила другим, является предметом внешнего изучения. Память, которую она подарила мне, субъективна, имеет к себе лишь личный доступ, тайную внутреннюю дверь» (р. 229).

Отправляясь от метафоры письма, которая предполагала помимо универсальных правил записи и чтения, также и индивидуальную искусность чтеца и даже демиурга (Платон), разгадывающего символы, Драаизма по существу описывает процесс постепенного выхолащивания этого субъективного стержня метафоры, на котором покоилась сама ее конкретность, ее открытость внутренней жизни памяти. Метафоры XX века уже трудно назвать метафорами; это механические, а затем и кибернетические модели, которые не соответствуют данному в первой главе определению метафоры. Их математическая разработка призвана была создать определенный образец, по которому моделируется память, не предполагая никакого рождения новой идеи из взаимодействия двух исходных терминов. Не удивительно и то, что психологические исследования памяти со времен Г. Эббингауза строятся по программе простого подсчета воспроизводимых знаковых рядов, не отягощая себя никаким представлением о природе памяти, будь то на основе метафоры или работающей модели. Анализ этих отклонений в метафоризации памяти мог бы перерасти в отдельную историю применения метафоры в науке, изменения характера метафор, но этой истории мы, к сожалению, не найдем в книге Драаизма. Рассуждая о гальтоновском методе наложения фотографий, в котором его изобретатель видел аналог обобщающей работы памяти, Драаизма пишет о не-эвристичности такого рода метафоры, объясняющей известные свойства памяти, но не позволяющей открывать новые. Но интересно, что то же самое можно сказать о большинстве метафор, исследованных Драаизма в его книге. Они скорее пытаются выявить некую обобщенную природу памяти, ее сокрытое «что», нежели особенности ее деятельности, ее «как», ее сокровенное искусство. И здесь стоит, наверное, видеть не столько деградацию изначальной эвристической метафоры письма, сколько исследовательский выбор самого автора, поскольку он, перечислив в первой главе в качестве примера фрейдовского подхода предложенные им метафоры (Эдип и Электра, травма и вытеснение, экранирующие воспоминания и топологическая модель сознания и бессознательного), в дальнейшем избегает любого обращения к рабочим психиатрическим и психоаналитическим как, впрочем, и философским метафорам.

Casey, Edward S. Remembering: a phenomenological study (2nd edition). Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000.

Эдвард Кэйси, американский феноменолог, известный по таким книгам, как *Imagination: A Phenomenological Study* и *The Fate of Place: A Philosophical History*, предлагает нашему вниманию развернутое философское исследование памяти, цели которого определяются, как выход за пределы чистого «ментализма» существующих концепций памяти и обоснование более широкого взгляда на память как на способ человеческого бытия-в-мире. Отталкиваясь от замечаний самого автора, эту книгу вполне можно было бы охарактеризовать как своеобразное «воспроизведение» на материале памяти перехода от феноменологии Э. Гуссерля к фундаментальной онтологии М. Хайдеггера. Этому движению от чистой феноменологии к онтологической проблематике соответствует и место самой книги Кэйси о памяти между его более ранней работой о воображении и более поздними исследованиями, посвященными телесности и способам освоения места как жизненного пространства.

Книга *Remembering*, несомненно, занимает и свое, вполне определенное, место в современной литературе о памяти. Помимо чисто формального показателя, а именно количества ссылок на эту работу в исследованиях последних двух десятилетий, значимым является, во-первых, тот факт, что современная литература о памяти отнюдь не изобилует основательными философскими работами, а, во-вторых, то, что задачи, поставленные автором, оказались созвучны самым разным исследовательским программам, определяющим сегодняшнее понимание проблемы памяти. Прежде всего, речь идет об интересе к контексту воспоминания (телесному, пространственному, социальному, культурному), а также многообразию форм, или модусов, воспоминания, которые не подчиняются какой-то единственной модели припоминания (будь то зрительный образ или структура наррации), но образуют скорее плотную ткань многочисленных наложений и соседств, определяемую в книге как «thick autonomy of memory», то есть автономия плотной и непрозрачной материи памяти в отношении сознания и его априорных синтезов.

Уже в Предисловии Кэйси определяет курс своей книги не на лабораторные эксперименты с запоминанием и воспроизведением искусственно отобранных материалов, а на многообразие повседневного опыта: «что мы можем сказать с уверенностью о нашем собственном воспоминании (“remembering”), каким оно происходит спонтанно, в самой повседневности?» (р. xx). Задача при этом состоит отнюдь не в том, чтобы свести память к заурядности рутинных воспроизведений прошлого, поскольку речь идет как раз, напротив, об исследовании памяти в ее «инаковости — в том, в чем она предстает иной, нежели разум (иной в отношении к разуму)» (р. xi). Традиционно исследования памяти отдают предпочтение «воспоминанию» («recollection»), под которым понимается «визуализированное воспроизведение прежде пережитого эпизода», тем самым память рассматривается как инструмент разума, как один из принадлежащих ей способов репрезентации. Подобную теоретическую установку, ограничивающую память пассивным воспроизведением прошлого Кэйси называет «ментализмом», поскольку предполагается, что пассивность памяти должна подчиниться и быть восполнена активностью разума, а «инаковость» прошлого — растворена в действительности настоящего. «Ментализму» в книге противопоставляется иной принцип анализа, согласно которому память стоит скорее искать не в самом индивиде, а в том, как выстраивается его окружение (р. xix); не в образцовом типе воспоминания, дублирующем прошлый опыт, а в многообразии способов отношения к прошлому; наконец, не в одном из инструментов репрезентации, но, скорее, в том, как «воспоминание (“remembering”) трансформирует один вид опыта в другой: в качестве вспоминаемого одно переживание становится неким иным видом переживания» (р. xxii).

Книгу Кэйси в целом можно охарактеризовать, как исследование памяти, которое, отталкиваясь от интенционального анализа воспоминания, отыскивает свой путь «по ту сторону разума». Основным вехам этого пути соответствуют четыре части книги: первые три из них отмечают собой движение от внутреннего анализа опыта воспоминания через мнемонические модусы напоминания, реминисценции и узнавания, которые Кэйси рассматривает как погра-

ничные, включающие не только работу индивидуальной памяти, но и активность окружения, и дальше к памяти тела, места и коммеморации, в случае которых мы оказываемся уже вне рамок индивидуального сознания; четвертая часть подводит итог проделанного пути, обсуждая вопрос автономии памяти и ее определяющего значения для того, что Кэйси вслед за Хайдеггером называет бытием-в-мире.

Во Введении Кэйси пишет, что в современном мире человеческая память постепенно упрощается, ее функции все больше переключаются на внешние устройства, но человек не может вернуться к животным, которые (согласно знаменитому пассажиру из «Генеалогии морали» Ф. Ницше) молчат о своем счастье, потому что все время забывают, что же они хотели сказать и, более того, забывают даже о том, что забывают. Кэйси цитирует слова Милана Кундеры о том, что подобная легкость бытия невыносима для человека, ибо память — нечто большее, чем воспроизведение прошлого, это в первую очередь — ответственность человека перед самим собой, ответственность за свое существование в мире (р. 3). Вот почему память присутствует повсюду в ткани нашей повседневности, и это в свою очередь дает Кэйси полное основание отправляться в исследовании от списка произвольных примеров воспоминания, начиная с развернутого образа детского путешествия с семьей и заканчивая элементарными случаями припоминания названия технического прибора или мгновенного извлечения из памяти номера рабочего кабинета. Подобный случайный «приватный», материал составляет всю эмпирическую основу первой части книги. Феноменологический анализ Кэйси ведет к выделению сначала общих эйдетических черт, а затем и к более детальному интенциональному анализу описанных воспоминаний. И хотя Кэйси несомненно держит в уме классический анализ памяти, представленный в гуссерлевских лекциях о внутреннем сознании времени, его задачей, в числе прочих, является показать ограниченность этого анализа, а для этого — подчеркнуть принципиальное многообразие типов воспоминания и их отличительных черт.

Среди эйдетических характеристик Кэйси выделяет «первичные», присутствующие всегда, пусть и актуализируемые в разной степени, и «вторичные», свойственные многим, но далеко не всем типам памяти. Первичные черты он объединяет в дополняющие пары характеристик, такие как «поиск/п(р)оявление» (search/display), «капсуляция/распространение» (encapsulation/expansion), «устойчивость/прошлость», «актуальность/виртуальность». Эти черты задают как бы разные грани определенности самого предмета воспоминания, его присутствия в настоящем, а тем самым — и значимость различных градаций неопределенности, рассеянности образа памяти. Вторичные черты свойственны уже далеко не всем воспоминаниям и именно потому, что они предлагают более или менее завершенную и потому ограниченную форму определенности воспоминаемого. К этим чертам относится «квазинарративная структура» многих воспоминаний-рассказов, схематичность, а также то, что Кэйси именуется с помощью неологизма *guminescence*, охватывающего значения двух слов: *reminiscence*, некое отступление к произошедшему, и *ruminatio*, то есть размышление, которое в таком случае сопровождает или, лучше сказать, вкладывается в это развернутое обращение к прошлому.

Интенциональный анализ позволяет выделить более отчетливо акт воспоминания, различные способы направленности к прошлому, и, соответственно, выделить те черты содержания, которые выявляются впервые в корреляции акта и его предмета. Наиболее общей особенностью акта воспоминания является согласно Кэйси (здесь он присоединяется к гуссерлевскому анализу и вдохновившим его идеям У. Джемса) различие первичной и вторичной памяти. Впрочем, ошибкой Гуссерля и Джемса (как и А. Бергсона, выделявшего в качестве двух основных видов памяти привычку и чистую интуицию прошлого), стала попытка ограничить все многообразие актов памяти двумя основными (р. 63). Хотя в каждом акте так или иначе присутствует первичное удержание и/или последующее воспроизведение прошлого, мы не смогли бы вывести из них то, что Кэйси называет *remembering simpliciter*, *remembering-that* (воспоминание, что нечто произошло, так-то/там-то/тогда-то), *remembering-how* (память о том, как можно что-то сделать, а также вошедшее в привычку умение что-то сделать), *remembering-to* (память о том, что нужно сделать), или более специфические формы

такие, как remembering-as (вспоминание чего-то-в-качестве-чего-то), remembering-what (суммарная версия предметов и обстоятельств, охватываемая под тем или иным именем), remembering on-the-occasion-of (вспоминания в связи с чем-то другим) и, наконец, remembering future (память о запланированных делах или ожидаемых событиях). Этим различиям актов памяти соответствует разнообразие черт, определяющих различные способы присутствия интенционального предмета. Кэйси выделяет формы «мнемонической презентации» и «модусы данности». К первому типу черт он относит то, что задает «специфическое содержание» объекта памяти (сингулярные объекты, положения вещей, отдельные действия и то, что можно было бы назвать способами действия), а также «рамку памяти» (здесь называется «мировость» (worldhood), присутствие самого вспоминающего, вспоминаемое пространство и время) и, наконец, «ауру» (теряющие свою определенность внешние границы предмета воспоминания или пронизывающая его изнутри атмосфера, некое специфическое качество, тональность воспоминания). К «модусам данности» Кэйси относит ясность, густоту, определенную текстурность воспоминания, а также непосредственность (directness), например, непосредственность участия в событиях прошлого, присутствие в качестве свидетеля этих событий или даже непосредственность самого воспоминания событий известных по чужим сообщениям.

Подводя итог первой части, Кэйси пишет, что «мы выполнили все то, что традиционный феноменологический подход считает необходимым исполнить: проделали исследование феноменов в их эйдетических и интенциональных чертах. Невозможно отрицать, что такое исследование формально по своей природе... По ту сторону форм памяти лежит их материя; по ту сторону поверхности — ее глубина» (р. 85). Таким образом, встает вопрос о выходе к этой материальной глубине феноменов памяти, и решение этой задачи Кэйси видит в анализе того, что он называет основными «мнемоническими модусами», а именно напоминания, реминисценции и узнавания. Речь идет о важнейших формах проявления памяти, но при этом отнюдь не о простейших ее структурах, а скорее — о комплексных образованиях, которые предстают типом сознания прошлого, но не потому, что принадлежат чистому сознанию, а потому, что определенным образом формируют его само, включая в его деятельность активное участие окружения, присутствие других людей, работу внешних знаков. Уже Платон отличает от внутренней работы припоминания, работу письма, которую он называет искусством напоминания, а не памяти. Кэйси присоединяется к этой характеристике напоминания, но видит здесь не дефектный модус памяти, а присущий ей поиск выхода за пределы чисто внутреннего ментального пространства. Особенно явным это становится в том случае, когда мы имеем дело с напоминаниями, обращенными к будущим событиям, к тому, что нужно сделать, к чему необходимо подготовиться (р. 93). В этом случае мы редко пользуемся чисто индексными или иконическими знаками, которые воспроизводят наличные данности настоящего или прошлого, но наши знаки наделяются схематизирующей, направляющей функцией, которая определяет разомкнутость нашего существования во времени и первостепенную роль памяти в удержании именно этой открытости миру.

В случае реминисценции, как показывает Кэйси, очень важно не смешивать ее с воспоминанием, представляющим некую квази-визуальную картину прошлого. Реминисценция — это не столько образ, сколько элемент некоего общения, коммуникации, это воспоминание в компании, в присутствии других, воспоминание об общем или схожем опыте, которое необходимо не для однозначного воспроизведения прошлого, а для объединения с другими, для осмысления прошлого как связующей формы нынешнего общения (р. 108). Нарративная и коммуникативная природа реминисценции выводит ее далеко за рамки индивидуальной памяти к тому, что уже в третьей части книги Кэйси будет характеризовать как сопричастность, партиципацию, необходимую для обретения собственной идентичности участниками этого со-общения. Что же касается узнавания, то у Платона именно узнавание выступает источником как ложных, так, соответственно, и истинных суждений, и Кэйси, размышляя об узнавании, по сути возвращается к платоновскому пониманию узнавания как основы познания, в которой память играет отнюдь не только вспомогательную роль, но и выступает цен-

тральным условием возможности знания, поскольку укоренена в материи существования, в телесности, в пространственности и временности самого мира.

Таким образом, мы выходим к области непосредственного взаимодействия с миром и именно здесь необходимо искать основу (Кэйси говорит о матрице) всех форм воспоминания (р. 148). Такой отправной точкой памяти является тело и ее действие в пространстве, которое образует первичное сопряжение прошлого и настоящего. Память тела — первая площадка, которую мы обретаем «по ту сторону разума». В книге предлагается анализ трех форм телесной памяти: привычка, травма и сексуальная память. В первом случае память предстает как собирание целостного тела в его истории (р. 151), то есть во временности многообразных действий и отправлений этого тела. Во втором случае прошлое проявляет себя как источник фрагментации тела, выделения его органов и частей, отмеченных знаком прошлых травмирующих переживаний. Наконец, в случае сексуального тела нам предстает совершенно новая целостность тела, построенная вокруг возможности осуществления переноса или установления эквивалентности разных частей тела (р. 159), их собирания в единство в предвкушении нового наслаждения (р. 161).

Память тела неразрывно связана с памятью места, историей телесного обживания пространства. Уже расхожее представление памяти как некоего внутреннего хранилища, сложного лабиринта внутренних мест памяти обязано своим происхождением этому первичному размещению тела в пространстве мира. Но и этим не ограничивается форма «мировой» памяти, поскольку человек не мыслим без общества и объединяющих любой социум ритуалов и, прежде всего, обрядов поминания, коммеморации, адресованных к умершим предкам или к павшим героям. Коммеморация размещает индивида в социуме, развертывая действия самого социума в космическом времени, благодаря чему каждый элемент повседневной жизни, каждое собственное и нарицательное имя обретают идентичность, включенную в непрерывность мифологического существования мира как сверхличного единства. Перенимая термин Л. Леви-Брюля, Кэйси говорит о памяти как «партиципации», или причастности, которая обеспечивает саму возможность существования человека в мире (р. 223).

Подводя итог размышлениям о памяти в четвертой части книги, Кэйси возвращается к своему центральному тезису о многообразии видов памяти, которые уклоняются от однозначного синтеза под началом той или иной образцовой формы, предписанной памяти разумом. Многообразие форм говорит скорее о первичности различения, а не тождества, о воспоминании как способе материального освоения мира. В этом различении определяется свобода памяти в отношении как принуждающих форм разума, так и подчиняющей власти вещей, поскольку воспоминание нельзя отнести ни к активности сознания, ни к пассивности чувственности. Память и активна, и пассивна, поскольку она сохраняет прошлое, но также и моделирует его, заново производит его в каждом акте воспоминания (pp. 272, 286), она удерживает мир в открытости и потому соразмерна миру (р. 311). Кэйси предлагает определить акт воспоминания (по образцу и вместе с тем в противовес английскому *recollection*) как *in-gathering*, то есть некое со-бирание мира в единство, которое наделяет человека свободой и вместе с тем ответственностью, соучастием в самом бытии.

Идеи Кэйси — что память — это, прежде всего, многообразие способов существования не только во времени, но и в пространстве, не только в имманентности разума, но и в трансценденции к социальному окружению, к инструментам, которые предоставляет нам наше тело, язык и ритуал — были встречены с большим интересом самыми различными исследователями (см., например, отсылки к Кэйси в книгах П. Рикера, Б. Гаспарова, J. Sutton, D. Middleton и S. Brown нашего обзора). Мы уже видели, насколько определенно в анализе Кэйси различаются реминисценция, которая выстраивается на основе рассказа о прошлом, воспоминание, для которого существенным является зрительное представление прошлого события, и узнавание, которое опирается главным образом на присутствие объекта в актуальном восприятии. Феноменологический подход позволяет показать, как память, реализуя различные возможности существования человека, сама предстает каждый раз в качестве иного отношения к прошлому, а вместе с тем и — иного определения настоящего через его отноше-

ние к прошлому. Однако там, где Кэйси выходит за рамки непосредственной очевидности мнемонических феноменов, его выводы могут встретить определенные возражения. Уже тезис о центральном значении телесной памяти подводит к принципиальному вопросу о том, при каких условиях прошлое не только фактически присутствует в действии тела (как оно присутствует в любом движущемся, как, впрочем, и покоящемся теле), но и удерживается *как память*, то есть различается и определяется в своей «инаковости». Мы можем говорить о памяти места или памяти коммеморации, но мало кто будет утверждать, что здесь мы имеем дело с чем-то иным, нежели более или менее точная аналогия с индивидуальной памятью. Метод Кэйси, по-видимому, должен исключать использование аналогий, но и показать, что в случае столь широкого определения памяти, как *in-gathering*, мы все еще следуем исходным феноменам вспоминания Кэйси едва ли удастся. Эта существенная неопределенность подхода Кэйси затрагивает самый главный пункт его философской программы — выход «по ту сторону разума», который предполагается осуществить на основе строго феноменологического анализа. Но даже если выход «по ту сторону» немного откладывается, несомненно, что Кэйси в своей книге прделывает огромную работу, чтобы предъявить строгие границы разума в качестве пористой поверхности памяти, пронизанной множеством отношений и взаимодействий с миром других людей, пространством вещей и временем близких и отдаленных событий.

Hacking Ian. Rewriting the Soul: multiple personality and the sciences of memory. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.

Книга Яна Хэкинга предлагает во многом неординарный подход к исследованию памяти. Вместо развернутого исторического, феноменологического или психологического анализа, Хэкинг берется разобрать некий «полностью специфический случай мышления-памяти (*memory-thinking*)» (р. 3). Речь идет об истории признания, о легитимизации диагноза и определении этиологии психического расстройства, настоящая эпидемия которого в Северной Америке пришлось на последние десятилетия XX века. Именно тогда за этим заболеванием впервые было закреплено официальное определение *Multiple Personality Disorder*, замененное впоследствии более сдержанным *Dissociative Identity Disorder*. Таким образом, «диссоциативная идентичность» избирается в качестве некой парадигмы размышлений о памяти, о формах ее культурного признания и использования, что, по мысли Хэкинга, дает возможность прояснить, как вообще определяется роль памяти в современном мире, и, в особенности, в той области знания, которую автор относит к современным «наукам о памяти».

В качестве принципиального ориентира Хэкинг избирает «археологию» М. Фуко, которая позволяет видеть, как происходят «резкие мутации в системах мысли» и как «то, что учреждается этим перераспределением идей, позднее кажется неизбежным, незыблемым, необходимым» (р. 4). Это значит, что в центре внимания оказывается не столько вопрос о «подлинной» природе расстройства «множественной персональности», сколько история клинических исследований и научных дискурсов, политика и этика — все то, что в конечном итоге отвечает за производство «множественности» как комплексного явления, одного из заметных и значимых симптомов последнего времени. Иными словами, вопрос стоит о том, что «можно было бы назвать версткой людей (*making up people*)», о том, как устанавливаются отношения между «людьми, о которых знают, этим знанием о них и теми, кто знает», поскольку новые «знания» изменяют прошлое, и «оно по-новому интерпретируется, но более того — оно еще и реорганизуется, заново населяется» (р. 6).

Уже во Введении Хэкингом выдвигается основной тезис, согласно которому проблема «множественных» — это результат определенной подмены, которая происходит ближе к концу XIX века, когда приходит время «секуляризации души», и место духовных практик (частью которых были в свое время и многочисленные мнемонические практики) занимают объективирующие «науки о памяти», поскольку «память», о которой с тех пор столько говорится, в том числе и в связи с «множественными», выступает для этих наук не чем иным, как научным «суррогатом» души (р. 5). Книга раскрывает этот центральный тезис, проводя чита-

теля от самого общего введения в проблематику «множественных» (споры вокруг диагноза, различия в трактовке вопроса в американской и европейской психиатрической системе, образцовые случаи, вопрос этиологии) к истории движения за признание реальности расстройства и вызывающих его причин, и далее — к предыстории вопроса, отношениям с конкурирующими дискурсами (главным образом, с исследованиями шизофрении и психоанализом), к истории формирования центральных понятий (таких, как «диссоциация», «удвоение», а затем и «множественность», «психическая травма» и др.) и, наконец, к ключевым для современной дискуссии вопросам отношения души и тела, ложных воспоминаний или вопросам социального и политического воздействия на определение природы, нормальности, насилия и болезни.

Официальный диагноз расстройства «множественной личности», признанный Американской Психиатрической Ассоциацией только в 1980 году, указывает в качестве существенной черты болезни «существование в индивиде двух или более отдельных личностей, каждая из которых доминирует в определенное время» (р. 8). Как ясно уже из Введения позиция Хэкинга состоит не в том, чтобы признавать или опровергать реальность самого расстройства и, соответственно, реальность множественности лиц, способных населять одного индивида и выступать в качестве субъекта его действий в определенные промежутки времени. Не занимая сторону ни противников, ни сторонников реальности «множественных», Хэкинг уточняет свой интерес следующим образом: «как эта конфигурация идей возникла и как она сформировала нашу жизнь, наши привычки, нашу науку?» (р. 16). Действительно, в случае «множественных» пластичность субъективности проявляется как нигде отчетливо, поскольку уже по описаниям больных видно, насколько характеристики болезни зависят от клинических методик анализа, предпочтений и ожиданий врачей (р. 21). По этой причине едва ли оправдано говорить о «существенных чертах» болезни и скорее стоит описывать их на манер «семейных сходств» Л. Витгенштейна, выделяя не столько идеальную модель болезни, сколько условный прототип, наиболее узнаваемый образ болезни (р. 23). Таким прототипом в 80-е гг. могла бы служить «белая женщина среднего класса с ценностями и ожиданиями своей социальной группы. В ее тридцать, у нее достаточное количество отдельных alters — скажем, шестнадцать. Большую часть времени она отрицает само существование этих alters. Среди этих alters есть дети, преследователи и помощники, причем, по крайней мере, один мужской alter. В большинстве случаев она подверглась в детстве сексуальному насилию со стороны мужчины из ее семьи, которому доверяла... Она уже имела дело с системой здравоохранения, различные ее жалобы были диагностированы, но лечение не давало долгосрочного результата до тех пор, пока не нашелся тот, кто смог распознать в ней пример множественной личности. Она не помнит целые фрагменты своего прошлого. Она вдруг «находит себя» в странных ситуациях, не представляя, как она здесь оказалась. Она в жестокой депрессии и достаточно часто думает о суициде» (р. 33).

Очевидно, что отклонения от этого прототипа могут быть сколь угодно значительными, но важно, что он обладает внутренней связностью черт, которая отличает его от других в чем-то схожих, но при этом принципиально отличных случаев (таких, например, как случаи шизофрении). Именно описание такого случая, а точнее даже превращение подобного случая в литературу (книга, а затем и фильм «Три лица Евы») стало одним из толчков к развитию целого движения за официальное признание (а тем самым и за права) «множественных» (движение, «вызванное к жизни в шестидесятых, вышедшее на сцену в семидесятых, окрепшее в восьмидесятых и освоившееся с новыми обстоятельствами в девяностых» (р. 39)). Но подлинно центральным («существенным» для признающих реальность «множественных») пунктом, вокруг которого объединяются все остальные черты как прототипа, так и всех возможных его вариаций, является признание факта, вытесненного и забытого, а затем вновь обретенного в терапии, сексуального (как правило) насилия, испытанного пациентами в детстве. Этот этиологический принцип, по мысли терапевтов, объясняет само возникновение alters как реакцию на обстоятельства, с которыми индивид не может справиться. Alters изначально представляют собой иные варианты «я», способные защитить основную личность,

хотя со временем они начинают бесконтрольно размножаться, паразитируя на слабости, в которой эта основная личность фактически расписывается, признавая покровительство своих alters. Не смотря на то, что в большинстве случаев почти невозможно доказать сексуальное насилие над детьми (с момента которого прошли уже многие годы), идея подобной этиологии получила широкое признание на волне компании, начавшейся еще в 60-е гг., против избиения и насилия над детьми и также способствовала широкому признанию болезни «множественной персональности».

Именно в этом ключевом пункте завязываются специфические проблемы диагноза «множественности», на которые обращают внимание его многочисленные критики. Прежде всего, речь идет о правомерности признания факта насилия на основе возникающих в терапии воспоминаний. Активное крыло противников диагноза «множественности» настаивает на том, что в этом случае речь должна идти о «синдроме ложной памяти» (в 1992 создается False Memory Syndrome Foundation, среди целей которого — защита чести семей, обвиняемых в совершении насилия на основе воспоминаний, полученных в ходе терапии «множественных»). Со временем рассказы о сексуальном насилии начинают дополняться таким множеством ужасных подробностей (включая картины ритуальных сатанинских жертвоприношений), что даже среди последовательных сторонников «множественности» появляется мысль об опасности догматической веры в истинность подобных воспоминаний и, соответственно, веры в реальность вспоминаемых событий.

Однако еще более важным вопросом, связанным с детским насилием, является вопрос, насколько оправдано само каузальное объяснение, которое наделяет память столь судьбоносной ролью в отношении души и ее утраченной истины. С точки зрения Хэкинга, воспоминание не может обладать тем значением, которое должно принадлежать «способу объяснения, не через открытие прошлого, но через пере-описание его, переосмысление его, переживание его». События, которые в терапии пациентка проживает как причину своей болезни, «не производят ее настоящее состояние. Напротив, пере-описание прошлого вызывается настоящим. И при этом пациентка ощущает, что события в качестве заново описанных *действительно* производят ее настоящее состояние» (р. 94). Идея причины, существенная для этиологии болезни, вторгается на территорию этики, то есть свободного решения, принимаемого индивидом, и подменяет этическое измерение объяснением, конструирующим душу по модели памяти. В этом объяснении воспоминания о прошлом выступают в качестве аналогии естественно-научной каузальности: «душу, которую мы постоянно конструируем, мы конструируем согласно объяснительной модели того, как мы стали тем, кем мы есть» (р. 95).

Подобный способ моделирования душевной жизни по образцу памяти Хэкинг возводит к истории формирования дискурса психиатрии (к истории определений «сомнамбулизма», «истерии», «диссоциации» и пр.), а в целом — к замещению вопроса о практиках души (вопроса о «как») вопросом о душе как объекте (вопросом о «что»). Результатом становится рождение «наук о памяти», к которым Хэкинг относит нейрологические исследования локализации видов памяти в головном мозге, экспериментальные исследования памяти, начатые Г. Эббингаузом, и динамическую психологию З. Фрейда. В этих науках «знание о памяти стало суррогатом для духовного (spiritual) понимания души» (р. 197)), при этом важно отдавать отчет, что если и не с самых первых шагов становления этих наук, то совершенно точно — к началу их институционализации во второй половине XIX века, научное освоение души оказывается на пересечении не только чисто научных, но и политических интересов (Хэкинг описывает, например, энтузиазм французских позитивистов-республиканцев по поводу первых клинических историй «множественности сознаний» у истериков, воспринятых как опровержение теологической версии единства бессмертной души). Таким образом, вместе с «науками о памяти» формируется то, что Хэкинг (по примеру анатома- и био-политики у Фуко) называет меморо-политикой, чей звездный час придется на шестидесятые и семидесятые годы XX века, когда проблема «множественных» окажется в центре внимания феминистского движения (проблема патриархального сексуального насилия) и фундаменталистских религиозных кругов (борьба с сектами и сатанистскими ритуалами).

Хэкинг подводит читателя к выводу, что в современном дискурсивном и политическом пространстве «память» — это по большей мере конструкт, который позволяет существенно не-детерминированное прошлое наделять значением, востребованным современностью (р. 243). За последние два десятилетия, на которые приходится период активной терапевтической работы с «множественными», постоянно изменялось то, что пациенты считали возможным или необходимым говорить о себе (р. 227). В итоге едва ли не главным достижением концепций «множественной персональности», о котором можно говорить как о не подлежащем сомнению, стало то, что они «обеспечили новый способ для человека быть несчастным» (р. 236). Концепт «памяти», хранящей тайну забытого насилия и вызывающей на свет множество alters, сам оказывается неким alter, «иным», прежнего этического понимания «души», на место которого приходит «изобретение или моделирование нового вида, новой классификации, людей или их поведения», ведущее «к новым способам быть личностью, к новым выборам доброго или злого» (р. 239).

John Sutton. Philosophy and Memory Traces: Descartes to connectionism. Cambridge University Press, 1998.

Книга Джона Саттона, как следует уже из ее названия, предлагает взгляд на определенный период в истории философских учений о памяти, однако история — лишь одна из двух составляющих книги. Исследование Саттона — это своеобразный взгляд на природу самой памяти, возникающий на пересечении ранних нововременных физиологических концепций и современных нейросетевых моделей и коннекционистских теорий памяти. Методы, разработанные в XVII веке Декартом, Гартли и др., обнаруживают родство современным идеям, складываясь в традицию, которую Саттон, признавая всю условность такого наименования, называет традицией «нейрофилософии памяти». В основе этой традиции лежит принципиальный отказ от древней метафоры памяти как хранилища, в котором отдельные следы восприятий укладываются в определенном порядке и сохраняются в неизменном виде, пока не придет время их актуализации и воспроизведения. Эта метафора, восходящая, по крайней мере, к платоновскому образу восковой дощечки и записанным на ней письмам памяти, отстаивает идею строгого разделения внутреннего и внешнего, идеи и материи, репрезентирующего знака и репрезентируемого им прошлого. Понимаемая согласно этой метафоре память вписывается в систему значимостей разума, подчиняясь моральной инстанции контроля, будь то разумная душа или нововременной субъект познания. Коннекционизм выдвигает на место статичной метафоры хранилища новую динамическую метафору распределения, наложения и непрерывного изменения следов, образующих единства открытые новым коннекциям и изменениям. Таким образом, коннекционизм претендует на радикальный пересмотр не только внутренней архитектуры памяти, но и отношения памяти и разума, автономии контролирующей инстанции субъекта и пульсирующей, хаотической среды, как физического, так и социального, культурного контекста, который не только определяет входящие сообщения, но и задает условия любой последующей актуализации прошлого, то есть любого воспоминания.

Коннекционизм в понимании Саттона не требует какого-то однозначного решения вопроса о материальном носителе, и в этом смысле логика коннекций не отрицает правомерность феноменологических или психологических исследований памяти. Однако именно нейрофизиологические модели оказываются наиболее радикальными в их отказе от призрака контролирующего субъекта и моральных ограничений, навязываемых своеволию следов, их наложений и интерференций. Саттон не отрицает вовсе значимости подобного контроля, но скорее размыкает эту проблему в более широкую область вопросов, связанных с множественностью социальных взаимодействий, образующих контекст, в котором сеть нейронных коннекций накладывается на другие сети и включается в новые изменения и распределение этих изменений в множестве уже наличествующих следов. Таким образом, речь идет не о редукции различных методов исследования памяти к одному единственному, а скорее — о редукции непреодолимого разделения между областями, об отстаивании принципиального

единства материальной основы коннекций, допускающих любую степень сложности в соединении и распределении следов вдоль тех или иных мнемических единств.

Этот натуралистический, материалистический и, даже более того, холистический «редукционизм» Саттон рассматривает как основание принципиально междисциплинарного подхода к исследованию памяти, и его собственное исследование является демонстрацией такого подхода, поскольку все современные вопросы и дискуссии вокруг коннекционизма рассматривает в свете истории аналогичных дискуссий и проблем в философии и физиологии памяти XVII и XVIII веков. В Первой части книги («Животные духи и следы памяти») Саттон обращается к истории учения о «животных духах», рассматриваемого многими исследователями как пример внутренне противоречивого, абсурдного понятия, место которого скорее в «мусорной корзине» истории, чем в истории становления научного знания. Однако именно в соединении несовместимых с точки зрения последующей метафизики значений телесного и духовного, внешнего и внутреннего, механического и произвольного Саттон видит достоинство теорий «животных духов», определяющих принципиальную открытость «когнитивных» систем системам материальным, социальным и историческим. Продуктивность этого понятия демонстрирует декартовское учение о телесном механизме, в которой можно разглядеть прямые переключки с современными концепциями коннекции следов и дистрибутивной памяти. Во Второй части («Внутренняя дисциплина») Саттон описывает реакцию на декартовское учение о памяти со стороны как картезианцев, так и критиков Декарта. Николя Мальбранш высказывает недовольство моделью, которая, по-видимому, ведет к возможности смешения и интерференции следов, а тем самым — к такому поведению памяти, которое неизбежно уклоняется от контроля со стороны субъекта познания и действия (р. 196). Недовольство Мальбранша во многом разделяют и английские философы (и представители Кэمبرиджского неоплатонизма, такие как Генри Мор, и представители эмпиризма, прежде всего, Джон Локк), которые также подчеркивают недопустимость чисто дистрибутивной концепции памяти. Так, Локк, увлеченный современными ему медицинскими и физиологическими исследованиями, тем не менее в своей концепции познания отстаивает определенную независимость проблемы сознания от решения вопроса о субстанции и, далее, приступая к исследованию «тождества личности» подчеркивает, что опора на память в решении этого ключевого вопроса была бы невозможна без предпосылки «божественной благодати», обеспечивающей возможность морального контроля и личной ответственности человека (р. 168). Тем не менее, дискуссия по поводу материальной динамики памяти и природы «животных духов» не исчерпывается попытками ограничения произвола памяти, но ведет к уточнению и развитию «коннекционистских» принципов в ассоцианизме Дэвида Гартли. При этом, хотя Гартли работает уже не с динамической метафорой «животных духов», его идея «вибраций» ставит его «по ту сторону периода, когда философии разума, сверхморализирующие и трансцендентальные, двинутся прочь от нейрофизиологии» (р. 225).

В Третьей части («Фантазматический хаос ассоциации») Саттон обращается к современным спорам вокруг коннекционизма, но и здесь анализ позиций сторон поясняется через сопоставление с аналогичными спорами, которые велись в XVIII веке. Например, критика ассоцианизма как механического соединения отдельных следов, ментальных «атомов» (А. Бергсон, С. Хэмпшайр), по мнению Саттона, никак не затрагивает разработанную уже Гартли «дистрибутивную теорию памяти, которая не только разрабатывает ключевые понятия наложения и каузального холизма, но и применяет базовую теорию памяти к широкому ряду психологических феноменов» (р. 226). С другой стороны, критика со стороны «когнитивных наук», ограничивающая «пластичность» разума, повторяет морализирующую позицию в отношении теории Гартли Томаса Рида и Сэмюэля Колриджа, требовавших единства и порядка в когнитивной теории. «Настаивая на естественном порядке в мышлении, они заново утверждали первичность единого Я, действующего свободно и господствующего над тем, что Колридж называл «фантазматическим хаосом ассоциации»» (р. 240). Наконец, в Четвертой части («Коннекционизм и: философия или память») Саттон обращается к спору, начатому Ридом, по поводу «репрезентации» прошлого в образах памяти и пытается показать, что коннек-

ционизм преодолевает взаимное отчуждение теорий, исповедующих «непосредственный реализм» и «репродукционизм» (р. 298). На него не распространяются парадоксы репрезентации, связанные с невозможностью представления прошлого, поскольку следы, о которых говорит коннекционист, сами находятся в постоянном изменении и смещении, сохраняя прошлое в качестве непосредственной данности динамических сетей мышления и памяти (р. 320).

Столь пристальное внимание к ассоцианизму и механицизму XVII и XVIII веков объясняется тем, что эти хорошо забытые теории, осмеянные наукой XIX века, были гораздо более пластичными и динамичными, чем пришедшие им на смену представления о строгой разделенности мозга на области локализации различных психических способностей и созвучные этим взглядам методы психологии памяти. Тем самым Саттон оспаривает тезис Яна Хэкинга (см. выше обзор его книги *Rewriting the Soul: multiple personality and the sciences of memory*), согласно которому о появлении наук о памяти можно говорить лишь применительно ко второй половине XIX века. Вопреки линейному представлению развития науки, желающему отбросить пройденные этапы как отбракованные и раз и навсегда признанные ошибочными, Саттон видит в прошлом науки альтернативы, востребованные в сегодняшней нейрофилософии памяти с ее новым интересом к контексту, к множественности и динамизму следов.

Как же определяются основные контуры этой философии памяти, связывающие современный и исторический разрезы в предложенной Саттоном версии коннекционизма? Уже во Введении Саттон противопоставляет идее памяти-архива метафору пористой памяти, в которой следы — это, прежде всего, состояния открытой системы, изменяющиеся вместе с ее изменением и сохраняющиеся — в самой конфигурации этих изменений. Вместо памяти как пассивной репродукции прошлого речь может идти только о реконструкции процессуального, меняющегося прошлого, в том числе меняющегося в каждом новом акте воспоминания. Это превращает прежнюю задачу поиска отложенных следов в задачу работы с силами, управляющими коннекциями и изменениями следов, в практическую задачу самоорганизации субъекта в множественности коннекций, совершенно отличную от прежнего представления памяти как системы управления, подчиненной доминирующей инстанции разума, трансцендентального субъекта или жестких когнитивных структур. Впрочем, как уже говорилось, эту модель, пусть и разработанную еще в самых общих чертах, Саттон находит уже в физиологическом учении Декарта, прежде всего в его «Трактате о человеке», где динамическим следам соответствуют определенные конфигурации потоков «животных духов», а коннективным паттернам — поры, которые прокладываются этими потоками в пластичных тканях головного мозга (отчасти вопреки словам самого Декарта, Саттон даже утверждает, что в декартовской машине тела «мозг целиком состоит из памяти» (р. 91)). Следуя К. Лэшли, Саттон переводит «животные духи» как «импульсы», а «поры мозга» как «синапсы», чтобы получить точный прообраз современных нейрофизиологических моделей, давших новых толчок развитию коннекционистских идей в современной науке о памяти (р. 51).

Итак, идея коннекции предполагает простое объединение следов в единства, образованные *общим изменением*, которое привносит в это единство присоединение любого нового следа или установление связи с другим коннективным единством. Тем самым любое единство предстает как множественная структура, в которой каждый след распределен в множестве других и наложен на другие следы, благодаря чему память не нуждается больше в каком-то значительном хранилище, так как любая часть ее так или иначе содержит все или, по крайней мере, значительное множество следов, что делает понятным задачу нахождения нужного воспоминания, если заданы сколько-нибудь определенные параметры поиска. Распределение и наложение следов — две дополняющие друг друга динамические структуры хранения, и если распределение делает след доступным в самых различных точках множественной структуры памяти, то наложение еще и «наделяет следы внутренней структурой. Паттерны активности, сгруппированные вокруг центрального прототипа, обладают определенными отличиями, и при этом схожи в большей или меньшей степени в отношении различных объектов» (р. 7).

Очевидно, это означает, что между наложенными друг на друга следами возможно смешение и интерференция, так что забывание оказывается неизбежным эффектом самой памяти, так же как и любые эффекты подмены и контаминации, которые ужасали Колриджа своим «фантазматическим хаосом», но гораздо важнее, с точки зрения Саттона, что коннективные сети способны отличать и сохранять как нюансы контекста, так и общие, прототипические черты объектов, представляя, таким образом, модель так называемой «эпизодической» памяти (Саттон говорит еще точнее о ее подвиде — автобиографической памяти), способной реконструировать единичное событие в контексте подобных ему и отличающихся событий прошлого. Именно этот итог применения коннективной модели позволяет вновь увидеть память в широком поле социальных и культурных взаимодействий, управляющих телом и формирующих его субъекта, как, впрочем, признать и обратное воздействие субъекта на свое окружение через реконструкцию и изменение не только памяти, но и самого прошлого, поскольку оно непосредственно присутствует в динамике постоянно изменяющихся коннективных сетей.

Middleton, David, and Brown, Steven D. The Social Psychology of Experience: studies in remembering and forgetting. London: Sage, 2005.

Книга Дэвида Миддлтона и Стивена Д. Брауна — не столько чисто психологическое исследование, сколько попытка выявить принципы анализа повседневного социального опыта. Предметом исследования здесь выступают не «внутренние» механизмы припоминания и забывания, а плотное сплетение внешних коммуникативных и поведенческих схем с тем, что авторы книги, вслед за А. Бергсоном, называют живой длительностью. Продвигаясь вдоль границ психологии, социологии и философии, авторы выбирают в качестве ориентиров идеи трех выдающихся исследователей памяти — Ф. Бартлетта, М. Хальбвакса и А. Бергсона и, таким образом, определяют в качестве своего предмета принципиальное напряжение между индивидуальным и социальным основаниями памяти.

Собственно предмет их анализа — фрагменты бесед, иногда — интервью, иногда — более развернутые ситуации, включающие как определенные действия, так и беседы, которые вписаны в известные социальные рамки (семья, офисные служащие, группы ветеранов и пр.). Но вопрос, который ставят авторы, не сводится к частной проблеме поведения той или иной группы в тех или иных обстоятельствах, поскольку анализ конкретной ситуации предполагает выход к принципиальному истолкованию природы памяти. Авторы пытаются показать, что значимые социальные акты припоминания объясняются не столько классической психологической моделью памяти-хранилища, размещенной где-то в «пространстве» индивидуальной души, сколько обращают нас к пониманию памяти как «процесса установления отношений в пересечении различных живых длительностей» (p. vii), при том, что сам индивид, самость, предстает не как некое подобие «вещи», но определяется скорее в процессе «отражения тех точек стабильности, которые производятся самой длительностью» (p. viii).

Книга начинается с развернутой метафоры современного отношения к памяти. Авторы описывают инсталляцию английской художницы Корнелии Паркер «Холодная темная материя: в виде взрыва» (1991). Первоначально Паркер выставила в галерее садовый навес, подобие тех, которые имеются на задних дворах многих английских домов и где складываются без разбора множество нужных и ненужных вещей, начиная от садовых инструментов, вышедших из строя электроприборов и старой мебели и вплоть до детских игрушек, с которыми жалко окончательно расстаться. Этот навес был отвезен затем на поле и взорван; искорверканные взрывом обломки, как и почти не пострадавшие предметы, затем вновь были выставлены в галерее: подвешенные на нитях и подсвеченные изнутри, они теперь представляли сплошную массу беспорядочных фрагментов, темную материю прошлого, уже не спрятанную в отведенном ей месте памяти, а наполняющую собой все пространство экспозиции от потолка до пола (p. 2). Разрабатывая эту метафору, Миддлтон и Браун пишут о напряжении «между сохранением и утратой, редукцией повседневного течения наших жизней к серии фрагментов. Мы чувствуем, что скоротечные моменты и образы остаются совершенно

нетронутыми, неизменными, несмотря на проходящее время, но зато общая картина, как представляется, обречена на исчезновение... Мы склонны думать о памяти как о форме конфликта, в котором желание удержать прошлое, каким оно было, приходит к столкновению с необратимостью изменения или, еще хуже, с противоположным желанием, жаждущим уничтожить память» (р. 3).

Моменты и образы памяти сохраняются неизменными лишь в виртуальной ткани живой длительности, но возможность их припоминания — это всегда их актуализация в пространстве действия, в коммуникативной ситуации или в ритуальном акте просматривания фотоальбомов или перебирания старых вещей, но именно это актуальное окружение действует на прошлое наподобие взрыва, оно дробит прошлое на фрагменты согласно собственной логике и правилам организации. В этом конфликтном сосуществовании прошлого и настоящего невозможно отдать предпочтение тому или иному, невозможно встать на сторону социальной структуры коммуникации или индивидуального плетения длительности. Вместо одностороннего тезиса Хальбвакса о социальной природе памяти или акцента Бергсона на внутренней динамике длительности авторы предлагают стратегию балансирования между длительностью Бергсона и социальным пространством памяти Хальбвакса — как единственно адекватную стратегию для анализа социальных практик памяти и забывания (р. 6).

В роли своего рода медиатора между Бергсоном и Хальбваксом выступает концепция мнемонической «схемы» Бартлетта. Анализируя процесс воспроизведения на примере пересказа студентами индейских мифов, Бартлетт обратил внимание на то, как припоминание одних элементов рассказа и забывание других определяется культурным стереотипом, а именно присущим данной культуре представлением о связности и логике сообщения, правдоподобии описываемых событий и пр. Именно этот стереотип, выступающий в форме коммуникативных и нарративных конвенций, Бартлетт определил как схему памяти и забывания и тем самым показал, как индивидуальный акт припоминания может включать в себя определенный набор социальных и культурных предпосылок (р. 17). Вместо того чтобы быть пассивным воспроизведением, память предстает скорее трансформацией и реконструкцией прошлого, для которой точность воспроизведения имеет значение вторичное по отношению к включению прошлого в рамки коммуникации (р. 18). Прошлое тем самым не утрачивает свое значение, но осознается именно как необходимое условие настоящего, как, например, в архаических племенах, где организация племени, поселения или диеты может обосновываться как воспоминание о делах предков-животных, которые служили их спасителями или помощниками и пр. (р. 25).

Схемы Бартлетта позволяют понять как действует «коллективная память», которая, по Хальбваксу, обеспечивает как индивида, так и группу, принципом самоидентификации. Миддлтон и Браун подчеркивают, что речь идет не о двух отдельных началах, как будто общество и его память могли бы представлять собой некую особую «вещь», «скорее, речь идет об установлении отношений настоящего с прошлым, посредством которого проявляются различные модулы социального порядка, включая тот, который мы называем модусом «индивидуальности»» (р. 35). Таким образом, мы не столько стоим перед выбором — индивидуальная или социальная природа памяти? — сколько рассматриваем сеть отношений, правил и структур, которые определяются как память. Нет оснований говорить о том, что индивид или общество являются основанием или субъектом этой памяти, наоборот, «именно память удерживает группы в единстве, а не группы определяют процессы памяти» (р. 39). К структурам памяти, помимо коммуникативных конвенций или правил социальной организации, относится также материальная природа вещей и само физическое пространство, поскольку группы, размещая себя на той или иной территории, как полагает Хальбвакс, впечатывают свое присутствие в пространство, удерживая, стабилизируя собственную биологическую длительность за счет длительности природных циклов, устойчивости пространства, природных и искусственных объектов (р. 49-50).

Сближение концепций Бергсона, Бартлетта и Хальбвакса позволяет представить память как единство живого потока длительности и деятельности, которая всегда разворачивается в пространстве и, следовательно, предстает как процесс фрагментации, а вместе с тем и — как

набор правил для сцепления фрагментов. Виртуальная глубина длительности, как полагал Бергсон, сжимает бесконечное множество следов и как бы зачатых, но не реализованных движений, определяя образ настоящего как карту потенциальных выборов, притом что конкретный выбор совпадает с конфигурацией социального пространства, с порядком значимостей, которые предлагаются или навязываются в процессе коммуникации (р. 181). То, что мы называем воспоминанием, выделяется лишь внутри некой циркуляции между виртуальностью прошлого и актуальностью настоящего, между областью сжатия и ассоциации и пространством диссоциации и срезов, которые дают лишь фрагментарную и статичную картину прошлого опыта (р. 199).

Посвятив несколько первых глав книги введению в проблематику социальных процессов памяти и забывания, Миддлтон и Браун переходят к анализу конкретных ситуаций, сосредотачивая внимание на том, как памяти «осуществляется в ходе коммуникативного действия» (р. 85). Например, анализируется пересказ школьниками содержания просмотренного фильма. В разговоре, в котором участвует сразу несколько говорящих, собеседники «распределяют груз припоминания, сравнивая воспоминания, вставляя новые воспоминания, дополняющие последовательность, комментируя трудные для припоминания моменты мета-мнемоническими характеристиками того, что они в настоящий момент делают» (такими как: я забыл, не могу припомнить) (р. 87). Таким образом, разговор предстает не столько неким окном во внутреннее пространство памяти, сколько «сигнификативной средой, в которой мысли формируются, подтверждаются и социализируются в соответствии с тем, как другие говорят о ментальных процессах» (р. 87).

Другой пример представляет запись разговора матери и сына, занятых просмотром фотографий с недавней прогулки. Анализ слов матери и реплик ребенка показывает, как создаются объединяющие воспоминания и как закладываются определенные принципы самоидентификации у ребенка в процессе обсуждения его эмоциональных реакций на события, окружение, собственные поступки и мысли (р. 90). Мама обращает внимание ребенка на снимки, чтобы посредством них выйти к контексту событий и таким образом дать возможность заново пережить их, например, через напоминание о том, что вызвало радость и удовлетворение или, наоборот, раздражение и неприятие. Тем самым «она представляет прошлое как рациональное и связанное и поэтому — припоминаемое». Прошлое начинает впервые выстраиваться как «значимая часть непрерывности биографии и развития личной идентичности» (р. 91). Прошлые переживания и предпочтения, поскольку о них можно заключить на основе фотографий, выстраиваются в качестве значимых моментов для понимания того, что за человек Поль (сын) *есть* в настоящем (р. 92).

Миддлтон и Браун настаивают на том, что коммуникативные модели припоминания вовсе не являются вторичными в отношении «личной памяти», но, напротив, существенно определяют наше отношение к прошлому (р. 101). И хотя едва ли здесь можно говорить о некоем разработанном доказательстве, очевидно, что примеры, приводимые в книге, и их анализ способствуют укреплению этого тезиса. Анализируя газетные статьи и заметки, посвященные приближающемуся полному солнечному затмению 1999 года, авторы показывают, как заранее моделируются условия будущего воспоминания об этом событии. Тем самым воспоминание рисуется как результат надления значением, в котором соединяются индивидуальные интенциональные акты и коллективные способы выделения события как особенного вплоть до выделения неожиданного и случайного как того, что обретает свою значимость лишь на фоне устойчивой коллективной системы ценностей. Причем такой особенной и значимой случайностью предстает и сам индивид, мнение которого признается ценным, поскольку даже в своей исключительности бросает дополнительный свет на массив коллективных представлений, воспоминаний и ожиданий (р. 108).

Такого рода выделение позволяет наделить живой опыт длительности индивида определенными «границами», которые авторы сопоставляют со «срезами» Бергсона, и тем самым «пунктуализировать» (термин Мишеля Каллона) некое событие, то есть удержать его как простое, определенное и памятное, благодаря забыванию и отсеиванию множества опосредований, сделавших его возможным. Миддлтон и Браун называют такую практику определения

прошлого «траекторией участия», охватывая этим понятием разные способы овладения континуальностью через ее фрагментацию (р. 116). Составной частью этой работы с континуальностью опыта становится то, что Хальбвакс называл «суммированием», то есть создание общего, прототипического образа прошлого, настоящего уплотнения прошлого в историческое тело, позволяющее икорпорировать в себя отдельных членов группы (семьи, офиса и т. д.) (р. 125). Всем знакомые примеры такого «суммирования» и присвоения себе прошлого выражаются уже в привычных способах рассказа о бывшем «в наши дни», «в мое время» и пр. (р. 128).

Еще одним важнейшим медиатором прошлого оказываются окружающие вещи, случайные или значимые, они предстают воплощением длительности, своеобразной кристаллизацией ее, позволяющей заглянуть сквозь этот кристалл в прошлое нашего собственного опыта. Примером здесь может служить знаменитое бисквитное пирожное Пруста, воскрешающее в одно мгновение утраченный мир Комбре с его переживаниями, прогулками, домочадцами и соседями (р. 141). Комбре, которое вспоминает Пруст, это совершенно новое место, это прошлое, которое скорее сосуществует с настоящим, а не предшествует ему в качестве бывшего, раз и навсегда прошедшего. Это «суммированный» образ, который не воспроизводится, а впервые возникает, рождается благодаря встрече с длительностью, воплощенной в самих вещах. Миддлтон и Браун ссылаются также на размышления Л.С. Выготского о роли орудий и знаков, которые оказывают «обратное действие», помогая объективировать действие/длительность человека и тем самым позволяя ему заметить, увидеть себя, в том числе и посреди своего собственного прошлого (р. 144).

Очевидно, что мнемоническая функция объектов и знаков напрямую зависит от того, насколько объект способен балансировать между определенностью фрагмента, вещи, и неопределенностью становления, длительности (рядом с размокающими кусочками бисквита у Пруста можно поставить знаменитый пример Бергсона из «Творческой эволюции» с кусочком сахара, длительность которого открывается нам тогда, когда растворение сахара в чае сплетается с длительностью нашего ожидания (р. 203)). Миддлтон и Браун показывают, как этот баланс пытаются удержать современные электронные архивы. Их задача — быть достаточно обширными и пластичными, чтобы суметь ответить на любой вызов будущего, но при этом и достаточно определенными и конечными, чтобы сделать это будущее управляемым (р. 161). Еще более интересный пример, анализируемый Миддлтоном и Брауном, связан с судьбой монументов, цель которых, как и цель архива, выстраивать наше отношение к прошлому, и тем самым — задавать определенное направление нашему переживанию будущего. Память о прошлом часто ошибочно делает акцент на его завершенности, превращая его в некую подготовительную работу для настоящего. В большинстве случаев монументы воплощают именно эту концепцию прошлого. Но прошлое не только моделируется настоящим, но и само моделирует его, продолжая свою жизнь в самой длительности настоящего. Авторы книги приводят примеры как современных, так и архаических монументов, которые устанавливаются в определенные моменты времени, изменяются, перенимая на себя определенные знаки длительности, и тем самым не только присваивают прошлое, но и позволяют изменять что-то в самом опыте настоящего (р. 201).

Впрочем, и вполне статичные монументы, также становятся выражением определенного опыта длительности. В качестве примера авторы приводят мемориал, посвященный памяти английских заключенных, работавших на одной из медных шахт Японии. Созданный местными жителями вскоре после войны, этот мемориал долгое время не привлекал к себе особого внимания, пока в ходе восстановления дипломатических и культурных отношений между Великобританией и Японией не встал вопрос о «примирении», которое помогло бы смягчить негативное отношение к японцам со стороны простых англичан, включая активных участников ветеранских объединений. В этот момент мемориал, посвященный английским заключенным, оказывается в центре внимания и в рамках идеи «примирения» организуются поездки к нему бывших узников лагеря. В отличие от формальных заявлений о «примирении» это место памяти, созданное местными жителями, которые продолжали ухаживать за ним все то время, что длилась своеобразная «холодная война» со стороны британской обще-

ственности, оказывается гораздо более очевидным свидетельством того, что для примирения пришло время, и есть основания и место для встречи прежних противников (р. 220).

Подводя итог своей работы с социальным опытом памяти, Миддлтон и Браун еще раз возвращаются к Бергсону и его тезису о необходимости коммуникации как своего рода наложения, взаимного оборачивания длительностей. Именно это оборачивание, всегда опосредуемое объектами и знаками, и составляет, по мнению авторов книги, то социальное пространство опыта, в котором нет никакого предзаданного разделения на внешнее и внутреннее. Вместо этого разделения есть только взаимопересечение опытов, по отношению к которому индивидуальное «я» — это «выдвинутый край» (р. 231), один из фрагментов публичного пространства осуществления памяти и забывания.

Гаспаров Б. М. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования. М.: Новое литературное обозрение, 1996.

Известный отечественный лингвист и литературовед Борис Гаспаров в своей книге предлагает достаточно оригинальную концепцию языка и языковой деятельности, первостепенное значение в которой придается памяти, ее ресурсам и особенностям организации. Отправной точкой для автора становится критика господствующих в лингвистике структурных моделей языка, которым противопоставляется совершенно иная, более пластичная, изменчивая и идиосинкратическая, организация «языкового существования», возникающая из соединения или фузии различных элементов, из пересечения и наложения ассоциаций. По мысли Гаспарова, любое речевое действие предполагает в качестве своего основания многомерную и динамичную систему памяти, ее непрерывную работу по соединению, ассоциированию и различению неограниченного множества коммуникативных элементов, и пусть подобная система организации памяти скорее постулируется, чем анализируется в книге, предлагаемый анализ языковой деятельности выступает убедительной аргументацией в пользу именно такого понимания памяти.

Можно выделить три основных аспекта, в которых память предстает в книге Гаспарова. Прежде всего, она выступает составной частью метода, поскольку в ситуации отказа от формального моделирования структуры языка именно память позволяет собрать и удержать языковой феномен, ускользающий и рассеивающийся в многообразии речевых практик, в некоем единстве. Так значение памяти определяется главным образом в первой части книги («В сторону дезинтеграции: в каком смысле язык является структурой?»), в которой Гаспаров аргументирует свою критическую позицию в отношении структурализма и определяет отправные принципы собственного исследовательского подхода. Далее, речь идет о памяти, как особом способе организации материала, позволяющем выделять различные языковые фрагменты и встраивать их в новые коммуникативные целостности. О памяти как внутренней ткани речевой деятельности говорится главным образом во второй части книги («В сторону интеграции: развертывание языковой ткани»). Наконец, память определяется и как условие конкретных языковых действий, как форма языковой интуиции и оценки коммуникативной ситуации. Этому аспекту памяти больше внимания уделяется в третьей части книги («Вместо синтеза: язык как духовная деятельность»).

Во Введении Гаспаров пишет, что задача книги состоит в том, чтобы вывести на первый план «бесконечный и нерасчлененный поток языковых действий и связанных с ними мыслительных усилий, представлений, воспоминаний, переживаний, сопровождающих нас повсюду в качестве неотъемлемого аспекта нашего повседневного существования» (с. 6). Язык — это среда нашего существования, но именно поэтому ее невозможно объективировать, она вне нас также точно, как и в нас самих, в нашем сознании и памяти, и каждое действие в этой среде изменяет ее очертания, также как каждое действие человека изменяет нечто в ткани его существования. Именно поэтому, полагает Гаспаров, невозможно утверждать, что работа с языком основана на некоем абстрактном «знании языка», которое возвышается над его открытой и текучей непрерывностью, соответственно, стоит говорить не о

«владении» или «пользовании» языком, но, скорее, об экзистенциальном отношении к языку, о «жизни в языке» как в среде «языкового существования» (с. 7).

Вера в объективность структур языка, в «универсальность принципов разумной и целесообразной организации, действительной для любого феномена», в «иерархическое отношение между идеальным «внутренним» порядком и его «внешней», несовершенной реализацией» — наследие Просвещения, перешедшее в модернизм XX века, увлеченный моделированием совершенной реальности. И если в философии и большинстве гуманитарных наук это наследие давно стало предметом критики и деконструкции, то не так дело обстоит в лингвистике, где по-прежнему основной задачей считается поиск и разработка формальных моделей, соответствующих речевой практике естественных языков. Даже постструктурализм, отказавшийся от диктата структур на уровне анализа текстов, оставил без внимания огромную территорию повседневной коммуникации: «в постструктуральном космосе повседневное языковое существование оказалось «черной дырой» — неким негативным объектом, сила тяжести которого настолько велика, что делает невозможной эманацию центробежной энергии» (с. 37).

Помимо традиции просветительского рационализма структурный подход в лингвистике опирается и на еще более древнюю традицию грамматик и руководств, задачей которых, прежде всего, было ввести в систему незнакомого языка (еще М.М. Бахтин видел истоки формального анализа языка в практике работы с классическими мертвыми языками древности). Однако задачи, которые стоят перед новичком в языке, отличаются от задач, стоящих перед его носителем. Если первый вынужден отталкиваться от заученных абстрактных элементов и правил их соединения, то для второго таких абстрактных элементов просто не существует, он отталкивается от воспоминаний о множестве прежних актов речи, о коммуникативных ситуациях или окружении, образованном другими актами, от внешних реакций понимания или непонимания, встречных реплик и т. д. (с. 48). Предполагать, что говорящий в каждом случае заново выстраивает фрагменты своей речи, начиная с составления простейших фонологических и морфологических элементов, также нелепо, как требовать, чтобы мы передвигали каждую вещь не иначе, как предварительно разобрав ее на составные части, чтобы затем заново собирать ее в новом месте (с. 63). Хотя структурализм настаивает на принципиальной экономичности такой модели (малое количество элементов и правил, используемое для неограниченного числа высказываний), эта претензия не выдерживает критики, как в силу того, что даже самая простая абстрактная схема обрастает неконтролируемым количеством уточнений и исключений (с. 67), так и потому, что, повторяя *всю* операцию конструирования языкового фрагмента при *каждом* новом речевом акте, мы проделываем бесконечно большую работу, чем того требует простое запоминание уже готовых целых единиц коммуникации (будь то слово, словосочетание или целое предложение) (с. 66). Впрочем, самым главным возражением, к которому Гаспаров постоянно возвращается в своей книге, является то, что развертывание готовых структур не позволяет реагировать на постоянно меняющееся состояние языковой среды, на вызовы, которые бросает всегда особая, всегда новая и неповторимая ситуация речи (см., например, с. 62).

Грамматики позволяют упрощать наше существование в языке, но они не могут охватить язык, как «объект», могут только заменить его искусственно созданным «объектом». Однако если язык не может быть больше «объектом», то может ли он все еще оставаться предметом исследования и анализа? Как вообще может быть описан этот «не-объект»? Именно здесь Гаспаров обращается к очевидности, которую нам дает наша память: «Наш язык представляется мне гигантским мнемоническим конгломератом, не имеющим единого строения, неопределенным по своим очертаниям, которые находятся в состоянии постоянного движения и изменения... фрагменты языковой ткани не лежат в памяти неподвижно, в качестве постоянных единиц хранения... Существование каждого фрагмента в конгломерате языковой памяти неустойчиво и релятивно... Различные фрагменты контаминируются, сливаются, перетекают друг в друга, включаются во все новые соположения» (с. 14-15). Несмотря на то, что наша память представляет неопределенный по объемам и очертаниям конгло-

мерат элементов, мы неплохо ориентируемся в нем, потому что сами и являемся единством этого конгломерата, воплощаем это единство в собственном существовании. Именно это и должно стать путеводной нитью в описании языкового существования, поскольку и здесь изменчивость и многообразие воплощаются в более или менее определенной языковой интуиции, которая помогает нам поддерживать общение и достигать понимания. Память и служит примером, и сама является основой для формирования языкового чувства, индивидуального, но эффективного в общении, изменчивого, но обладающего своей стилистикой, своей специфической целостностью. Именно это чувство языка, а точнее — свое собственное индивидуальное чувство языка, Гаспаров избирает в качестве ориентира, позволяющего описывать языковое существование, не подменяя его искусственным «объектом», не теряя непосредственного ощущения языка как среды обитания (с. 19).

Поскольку, полагает Гаспаров, структурные элементы, которые обычно выделяются лингвистами, не соответствует тем, «которыми оперирует языковая память», то возникает необходимость в выделении принципиально новых единиц, которые могли бы фиксироваться памятью и при этом обладать «текущими очертаниями и границами, делающими каждую такую частицу способной бесконечно видоизменяться, адаптироваться к другим частицам и контаминироваться с ними» (с. 118). Такую частицу Гаспаров называет «коммуникативным фрагментом» и определяет ее как отрезок речи (не п-морфемное сочетание, а готовое целое, неразложимая единица), который хранится в памяти в качестве составляющей языкового опыта и используется при создании и интерпретации высказываний. Это могут быть «словоформы» традиционной лингвистики, а могут быть и целые фрагменты предложения, но, главное, что они не воспринимаются говорящим, как соединение или конструкция, а используются в качестве «непосредственно и целиком знакомых частиц языкового материала», взятых из собственного опыта коммуникации. Они достаточно определены, но при этом их границы могут расширяться или сжиматься в зависимости от коммуникативного контекста, прежде всего от соседства с другими фрагментами и ассоциациями, которые вызывает это соседство. Гаспаров ссылается на исследование памяти Эдварда Кэйси (см. в нашем обзоре), выделявшего в качестве дополняющих друг друга свойств памяти «капсуляцию» и «распространение», как возможность представить содержание в виде определенной и простой единицы, так и обратную возможность для этого содержания растекаться, утрачивать внешние границы, окрашивать собой другие образы памяти. Гаспаров предлагает говорить о двух тенденциях, определяющих динамически неустойчивое равновесие фрагмента: «диссимилирующей, обособляющей каждое знакомое выражение в качестве индивидуального и мгновенно узнаваемого языкового «предмета», и ассимилирующей, сплавляющей различные выражения в поля более или менее явных аналогий» (с. 144). Эта пластичность языкового фрагмента делает его не столько фиксированным средством выражения, сколько плотью, из которой каждый раз рождается новое событие и новое выражение, позволяющее привести к высказыванию изменчивую природу нашего опыта. При этом сеть ассоциаций может быть настолько густой, что мы «попросту оказываемся не способны сказать, фигурировало ли уже данное выражение в нашем предыдущем опыте» или оно впервые возникает в результате со вмещения или разделения уже известных нам коммуникативных фрагментов (с. 155).

Коммуникативные фрагменты объединяются путем сшивания, но в отличие от синтаксической конструкции речь не идет о внешнем соединении отдельных единиц, но скорее о наложении, нахлесте, или, как пишет Гаспаров, о «фузии или коллаже». Если у нас есть некое высказывание составленное из четырех словоформ А, В, С, D, то отношение между исходными коммуникативными фрагментами и получившимся выражением схематически представляется так: $AB + BC + CD = ABCD$ (с. 166). Получившееся в результате такого шва высказывание оказывается и «знакомым» и вместе с тем «новым», хотя это соотношение всегда различно, поскольку и решение, которое мы принимаем о наложении двух фрагментов всегда специфично и не предопределено, потому что каждый раз стоит задача совместить «уникальные языковые миры... заставить их взаимодействовать друг с другом таким образом, чтобы результирующий эффект более или менее соответствовал общему замыслу, ми-

нимизировать и замаскировать потенциальные диссонантные столкновения различных смысловых обертонов» (с. 177). Гаспаров видит шов как результат не столько грамматического или синтаксического выбора, сколько выбора стилистического и единственное, что помогает осуществить это выбор — это внутренняя конфигурация опыта, уникальная, монадологическая голография памяти. В отличие от лингвистических схем, которые конструируют новое высказывание в направлении от абстрактного к конкретному, идея шва предполагает, что языковое воплощение идет «от конкретного к конкретному», от уже существующих в нашей памяти фрагментов к «единичным, каждый раз создаваемым экспромтом и применительно к неповторимому сочетанию условий, конфигурациям языковой ткани, образующимся при срастании различных фрагментов друг с другом» (с. 186).

Коммуникативный фрагмент благодаря новым швам и слияниям с другими фрагментами может разрастаться неопределенно широко, однако в языке этому распространению фрагментов вширь и стиранию их очертаний противостоит принцип удержания очертаний и определенностей целого, который определяется Гаспаровым как «коммуникативный контур высказывания». Контур способствует созданию высказывания, выступая чем-то вроде джазовой импровизации, «когда музыканты, следуя определенной канве, производят всевозможные импровизационные разрастания, не покидая пределов этой канвы; причем в роли такой интегрирующей канвы выступает не абстрактная ритмическая фигура (например, период из столько-то тактов), но конкретный образец — чаще всего уже известная мелодия» (с. 205). Речь идет, таким образом, о фрагменте, интонационный рисунок которого, как и коммуникативное применение, предполагает его продолжение в других фрагментах (количество которых может значительно разрастаться) в соответствии с обстоятельствами речи: «Например, восклицание «Что за шум!» можно считать с несомненностью принадлежащим к числу “образцовых” заполнителей контура «Что за [...]!». Говорящему на русском языке эта фраза, по всей вероятности, встречалась неоднократно: и в ситуациях устного общения, не оставивших в памяти индивидуального следа, но отложившихся в качестве обобщенного образа ситуации, при которой такое выражение “могло быть” употреблено; и в качестве индивидуализированных цитат, отсылающих к памятным текстам или памятным обстоятельствам» (с. 196). В этом случае, как и в размышлениях о памяти Джона Саттона (см. в нашем обзоре), память предстает не только как конгломерат единичных фрагментов, но и как средство специфического обобщения, возведения целых фрагментов речевых актов в конкретный прототип и превращения других фрагментов в «анонимный резонансный «гул»», допускающий выбор любых подходящих к обстоятельствам фрагментов для заполнения лакун в контуре и создания высказывания.

Коммуникативный фрагмент и коммуникативный контур высказывания — два полюса, составляющие ткань языкового существования. Каждый речевой жест предполагает непосредственный порыв, непосредственную реакцию на ситуацию, определяемую Гаспаровым как образ. Этот образ, представляющий собой мгновенное сжатие памяти, напоминает о сжатии длительности и жизненном порыве в философии памяти Анри Бергсона, к которой апеллирует и сам Гаспаров. Таким образом, можно подвести итог тому, как определяются контуры памяти в книге Гаспарова. Поскольку целью исследования является анализ языковой среды человеческого существования, то память выступает здесь не столько предметом анализа, сколько ориентиром и важным аргументом в пользу определенного понимания языковой деятельности. При этом речь идет об определенной динамической и творческой концепции памяти, которую сам автор сближает с философией длительности Бергсона, а также с множественной, пластичной и принципиально открытой структурой памяти в духе Кэйси; наконец, можно говорить и о значительной аналогии когнитивных функций языковой памяти у Гаспарова и коннекционистской версией памяти у Саттона. Роль «мнемонического конгломерата» в языковой деятельности позволяет не только анализировать язык по образцу динамических структур памяти, но и допускает обратное рассмотрение памяти как образования, имеющего в принципе коммуникативную природу, направленное на производство значимостей и способов их выражения. Впрочем, в отличие от усилий других современных авторов, стремя-

щихся показать, как мнемонические структуры формируются во взаимодействии с конфигурациями коммуникативного (социального, культурного, технологического) поля (см, например, Драаизма, Кэйси, Миддлтон и Браун в нашем обзоре), Гаспаров скорее принимает определенную концепцию организации памяти как данность, ограничиваясь обоснованием тесной связи, существующей между динамическими структурами памяти и изменчивой, множественной и идиосинкратичной ткани языка.

Рикер Поль. Память, история, забвение. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004.

В книге известного французского философа Поля Рикера память обсуждается в контексте проблемы обоснования исторического знания как существенная составляющая эпистемологии истории. В начале книги Рикер признается, что первоначально его интерес к истории никак не был связан с темой памяти и поэтому в трехтомной *Истории и рассказе* (1983–1985) он не нашел места обсуждению связи памяти и истории. Только новое обращение к проблематике исторического знания привело его к постановке проблемы памяти, вот почему в книге *Память, история, забвение*, хотя в ее заглавии слово «память» и вынесено на первое место, не стоит искать разработанного и систематического исследования памяти. По сути, главный акцент всего труда Рикера приходится всего лишь на одну, хотя и действительно важную, если не важнейшую, мнемическую проблему — проблему представления «прошлости» прошлого, то есть репрезентации специфического онтологического статуса того, что закончилось, прошло, но длит свое присутствие в памяти, а благодаря памяти — и в истории. Чтобы понять, как Рикер подступает к теме прошлого, необходимо, однако, принять во внимание еще одну область интересов философа, которой посвящена работа *Я-сам как другой* (1990), множество ссылок на которую мы находим в итоговом исследовании о памяти и истории. Речь идет об этической проблематике, которая определяется как исходное отношение к другому, как долг дружбы, которая трансформируется здесь в понятие долга памяти перед умершими.

Обращаясь к структуре книги, нужно сказать, что в обширнейшем тексте *Памяти, истории, забвения* специально памяти отведена только первая из трех частей (О памяти и припоминании), причем задача этой части состоит не столько в том, чтобы подвести к некому новому пониманию памяти, сколько в том, чтобы удержать определенный курс в отношении памяти (заданный уже во введении к книге и пояснительных замечаниях к первой части), и тем самым подготовить более важное для Рикера обсуждение вопроса о памяти как «матрице» истории в двух последующих частях (Часть II. История. Эпистемология и Часть III. Историческое состояние) и в Эпilogue (Трудное прощение). Соответственно, предметом нашего анализа станут размышления Рикера о памяти, рассеянные по всей его книге, а не только содержащиеся в первой части, и в особенности — его размышления из третьей части книги о «прошлости» прошлого, об онтологических предпосылках истории как том самом месте, где история сплетается с памятью, а историк вступает в диалог с философом.

С самого начала Рикер оговаривает в качестве принципиального следующее направление в истолковании памяти: его интересует «счастливая память», то есть, прежде всего, память успешная, память как реализующая себя способность, как сила удерживать осмысленное отношение к прошлому. Как бы ни увлекали темы разрывов, забывания и амнезии, рассматривать забвение как подлинную основу памяти значит сводить на нет любое исследование истины прошлого. Для Рикера важно утверждение, что, в конечном итоге, у нас нет никакого лучшего свидетельства о прошлом, чем память (см., например, с. 43), поэтому он так подчеркивает свое доверие к «узнаванию», называя его «маленьким чудом памяти», и видит в нем (вслед за А. Бергсоном) непосредственное отношение к пока еще не тематизированному прошлому, к следу, шоку восприятия, который только в узнавании и становится неким воспринятым «что». Память изначально включена в наше знание и включает в него отношение к прошлому, которому дается право соприсутствия с настоящим и будущим. Рикер определяет эту ориентацию памяти как политику не только «счастливой», но и «справедливой памяти», сразу вписывая ее в разряд не только когнитивных, но также и гражданских добро-

детелей: «идея о политике справедливой памяти является в этом отношении одной из главных тем, изучение которых я считаю гражданским долгом» (с. 15).

Впрочем, этическая интерпретация памяти выходит на первый план не сразу, а постепенно, тогда как отправной точкой для Рикера является анализ, который автор предполагает вести «с позиции феноменологии в гуссерлевском ее понимании» (с. 15). Речь идет о выявлении первичных мнемонических феноменов, которые Рикер распознает в фундаментальных понятиях античной философии памяти, разработанных Платоном и Аристотелем. Рассуждение Платона о возможности лжи приводит его к знаменитому мифу о якобы подаренной человеку Мнемосиной, матерью муз, восковой дощечки, сохраняющей в душе образы прошедшего. В этом мнемическом образе (*eikon*) Рикер видит центральный парадокс памяти — представление в настоящем отсутствующего, то есть прошлого, которого уже не существует (Глава 1, раздел I, параграф первый: Платон: представление в настоящем отсутствующей вещи). В отличие от воображения, к которому (а точнее даже — к части которого) часто низводили память философы Нового времени, образ памяти представляет не вымысел, а действительность, но модальность этой действительности по существу остается для нас парадоксальной, по крайней мере, до тех пор, пока мы не призовем на помощь (также во многом противоречивую) практику исторического познания. Рикер не то, чтобы не берется разрешить парадокс этого присутствия отсутствующего, воплощенный в мнемоническом *eikon*, но вполне сознательно откладывает его решение, полагая, что феноменология должна препоручить решение этого парадокса герменевтике.

Но этим парадоксом проблема памяти еще не вполне очерчена. Учение Аристотеля о памяти и припоминании (*mneme* и *anamnesis*) вносит важный, с точки зрения Рикера, прагматический аспект, поскольку различает область пассивности, то есть, собственно, область образов, оттисков, записей, и область активного исследования прошлого, припоминания, которое ведет нас от вопроса о том, «что» помнится, к вопросу о том, «кто» припоминает (Глава 1, раздел II, параграф второй: Аристотель: Память сопряжена с прошлым). Несмотря на то, что уже Платон обращает внимание на статус отсутствующей вещи, только Аристотель однозначно фиксирует связь памяти со временем, ее нацеленность на «прошлое», а главное, в своей прагматике припоминания он открывает путь тому истолкованию «прошлого», которым пойдет дальше сам Рикер, связывая «прошлость» прошлого с «историчностью» существования человека, опытом смерти и рождения (это размышление составит едва ли не все содержание третьей части книги). Аристотелевское разделение когнитивного аспекта памяти (ее «что», предмета припоминания) и прагматического аспекта («кто», действия припоминания) ведет к еще одному опасному парадоксу, который характеризуется Рикером, как парадокс «верного и неверного употребления памяти» (с. 22). Ответственность за обман, которая ложится на память согласно платоновскому размышлению, вызывает повышенную активность, направленную на удостоверение, тренировку, но в конечном итоге и — на манипуляцию памятью. Изначальный вопрос об истине прошлого, связывающий воедино «счастливую память» и историю, не может получить однозначного решения, поскольку припоминание как исследование (Аристотель говорит о нем как об умозаключении) допускает различные подходы и, соответственно, различные версии прошлого. Эта проблема так же подготавливает выход в дальнейшем к этическому толкованию памяти, которое могло бы противостоять «объективной истине» различных эгоистических (личных, групповых, национальных) версий истории и сохранять верность голосу «отсутствующих» в истории, прежде всего, ее жертв, в которых памятное «прошлое» сохраняется как осознанная альтернатива настоящему, как перспектива Другого.

Определившись с исходными парадоксами памяти, Рикер предлагает очерк основных модальностей памяти, в которых надеется увидеть не бессвязную множественность феноменов, а единство «относительно упорядоченной типологии», для которой «отношение ко времени остается единственной и путеводной нитью» (с. 45). Несмотря на возможности ошибок и манипуляций, память, по мнению Рикера, являет собой «определенную амбицию», «претензию на то, чтобы хранить верность прошлому», и посему разнообразные модальности па-

мноты выражают лишь различные модусы удержания прошлого и одновременно дистанцирования от него (чуть дальше эта верность прошлому сопоставляется с задачей историка: «историк стремится «создавать историю» так же, как каждый из нас стремится совершать «усилие воспоминания» (с. 88)). Рикер выделяет несколько основных принципов этой типологии дистанцирования, объединяя их в оппозиционные пары. Первое место здесь занимает бергсонская пара «привычка»/«память», второй оппозицией названа пара «воскрешение в памяти»/«вызывание в памяти». Очевидно, что под «привычкой» понимается почти механическое и потому неосознаваемое воспроизведение прошлого, тогда как «память», которая соответствует «чистому воспоминанию» Бергсона, обозначает столь же неосознаваемое безобразное присутствие прошлого. «Воскрешение в памяти» (*mneme* Аристотеля) означает пассивность, спонтанно всплывающих в сознании воспоминаний, тогда как «вызывание в памяти» (*anamnesis*), соответствует активному поиску и припоминанию прошлого. Следующей по счету является гуссерлевская оппозиция «ретенция»/«репродукция», относительно которой можно предположить, что активность аристотелевского припоминания здесь подразделяется на два взаимосвязанных акта сознания (соответственно, презентации и репрезентации) прошлого. Замыкает рикеровский список оппозиций пара, взятая из исследования памяти Эдварда Кэйси, которая определяется как полярность «рефлексивности» и «внутримировости» и предполагает выход за рамки индивидуальной памяти к большим длительностям (как в случае памяти мест, коммеморативных обрядов и пр.).

Как видно из этого перечисления, Рикер не претендует на сколько-нибудь самостоятельное и оригинальное исследование памяти. Его задача, как и во многих других случаях, сводится лишь к определенной систематизации уже известных мнемонических модусов. Типология модусов выстраивается вдоль феноменологически удостоверенной темпоральной прогрессии (даже там, где Кэйси провозглашает выход «по ту сторону разума» к памяти как форме «бытия-в-мире», Рикер отстаивает чистоту данных сознания), однако Рикер не считает нужным во всем сохранять верность феноменологическому подходу. Задача расширить горизонт исследования возникает в связи с вопросом о субъекте памяти. Рикер снова возвращается к вопросу о памяти и «справедливости», как «добродетели которая по своему существу и назначению обращена к другому» (с. 129). История представляет тот особый модус памяти, который также по существу обращен к другим и требует справедливости в отношении другого, поэтому и вопрос о субъекте памяти не может решаться односторонне ни в форме утверждения об индивидуальной природе памяти, ни в форме признания ее коллективной основы. По мысли Рикера, в этих крайних точках зафиксированы не столько существенные черты памяти, сколько расходящиеся движения «дискурсов», заявивших претензии на память. Однако «ни феноменология памяти, ни социология коллективной памяти не могут иметь под собой прочных оснований, если каждая из них соответственно считает только один из противоположных тезисов: спаянность состояний индивидуального сознания, с одной стороны; способность коллективных существ сохранять и вызывать в памяти общие воспоминания — с другой» (с. 174).

Вот почему Рикер предлагает ввести понятие, которое позволило бы преодолеть эту антиномию, выразив отношение к другому, которое присутствует в «я» и при этом «выводит его за пределы круга отношения «я-сам» к «я-сам»». Этим понятием должно стать понятие «долга памяти» как «долга воздания справедливости — через память — иному, нежели «я»». В свою очередь идея долга для Рикера связана с идеей наследия, обязанности перед теми, «кто предшествовал нам, за то, какие мы есть, кто мы есть» (с. 129). Вопрос об отношении к другому по существу решается уже Аристотелем в его размышлении о дружбе из Второй книги «Политики». Присоединяясь к этой традиции, Рикер считает возможным уйти от противопоставления индивидуальной/коллективной памяти и признать возможность различных форм распределения долга памяти, включая как принадлежность памяти индивидуальному «я», так и интересубъективные формы ее бытования, прежде всего, в кругу близких, тех, кто «одобряет мое существование», и тех, чье существование одобряю я «во взаимном уважении и обоюдном равенстве» (с. 185).

Именно в этих двух своих ипостасях — феноменологическом и этическом — память встречается с историей, прежде всего, как записью, архивированием свидетельств, а затем уже и как объяснением/пониманием (Рикер настаивает на принципиальном сближении объяснения и понимания в работе историка) прошлого. Поскольку история — это запись (с. 193), для нее справедливо платоновское рассуждение о недостатках письма из «Федра», однако Рикер переосмысляет платоновский миф, показывая, что в основе письма сохраняется та же самая апория присутствия отсутствующего, которая существенна и для памяти. Выходит, что, с одной стороны, память выступает матрицей любого исторического письма, но, с другой стороны, история обладает автономией, суверенным правом дать свое собственное разрешение апории прошлого. Память решает эту апорию на практике, но возникающая здесь эпистемологическая проблема не находит разрешения в самом припоминании и даже более того — она ведет к возникновению сомнений относительно надежности памяти, ее способности к истинному свидетельству. Вот почему именно история принимает на себя задачу прояснения этой эпистемологической проблемы; она опирается на память, но она же должна и разъяснить заключенную в самой памяти апорию. Этот центральный статус апории присутствия отсутствующего Рикер выражает в понятии «репрезентации», которое должно охарактеризовать саму суть дела историка, начиная со сбора свидетельств и документов и вплоть до создания нарратива, соответствующего характеру объяснения/понимания источников как свидетельств «бывшего» существования, не просто прошедшего и закончившегося, но действительно имевшего место, жившего своим собственным настоящим (с. 265).

Невозможно найти решение этой апории, объединяющей работу памяти и работу историка, в одних лишь декларациях самих историков. Необходимо отыскать то, что Рикер вслед за Кантом называет условием возможности исторического дискурса (Часть III. Глава 1. Критическая философия истории), и, далее, — то, что представит экзистенциальные условия возможности истории (Часть III. Глава 2. История и время), в которых собственная временность и историчность существования историка выявит онтологические предпосылки как памяти, так и истории (с. 489). Отталкиваясь от хайдеггеровской аналитики историчности *Dasein*, и в целом принимая ее выводы, Рикер обращает внимание на то, что «в хайдеггеровском анализе заботы недостает одной темы, темы отношения к собственному телу, к плоти, благодаря которой умение-быть обретает форму желания в наиболее широком смысле этого термина, охватывающего собой *conatus* Спинозы, аппетицию Лейбница, либидо Фрейда, желание быть и стремление к существованию у Жана Набера» (с. 499). Именно это желание определяет, Рикер здесь отсылает к Э. Левинасу, наше бытие как бытие вопреки-смерти, против-смерти (и тем самым — вопреки хайдеггеровскому толкованию заботы как бытию-к-смерти) (с. 503). Это желание быть-вопреки и есть, по мысли Рикера, наше бытие-в-долге, прежде всего, в долге перед ушедшими. Именно это бытие-в-долге и лежит в основании памяти.

Подводя итог герменевтическому исследованию памяти и истории (их взаимного обоснования и прояснения), истоком которого стало размышление о парадоксе «прошлого» и феноменологический очерк памяти, Рикер утверждает, что письмо историка позволяет осуществлять работу непрекращающегося погребения ушедших, тем самым оживляя прошлое тех, кто был, переоткрывая заново их собственный горизонт прошлого и будущего, а вместе с тем — те возможности существования, которые не были осуществлены, но которые наши предшественники разделяют с нами, присутствуя в непрерывной линии наследования бытия. Осуществляя эту работу, историк продолжает отвечать тому вызову долга, каким для него является сама память, поскольку в памяти, в историчности «*Dasein* несет в себе следы своего происхождения в форме долга и наследия» (с. 526). Таким образом, долг памяти «не исчерпывается в идее ноши: он связывает бытие, затронутое прошлым, со способностью-быть, обращенной к будущему» (с. 532).

Хаттон П. Х. История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2003.

Книга английского историка Патрика Хаттона, с одной стороны, не имеет прямого отношения к вопросам эпистемологии и субъективности (общей теме нашего обзора) и представляет собой ряд размышлений историка о занятии историей и о различных подходах к по-

ниманию прошлого, определявших в последние пару веков способ понимания историками своего предмета (впрочем, отнюдь не только историками, поскольку прошлым интересуется и поэт, и психоаналитик (глава о У. Вордсворте и З. Фрейте), и ритор (глава о Д. Вико), и социолог (М. Хальбвакс), и философ (М. Фуко и Х.-Г. Гадамер)). С другой стороны, в центре внимания Хаттона стоит ни что иное, как условие понимания прошлого как прошлого, в его специфической «реальности», в присущих только ему способах открытости нашему настоящему. Вот почему путеводной нитью для Хаттона является опыт памяти, пусть история и не пересказывает то, что хранит память, но она не может не опираться на само знание памяти о прошлом, на беспокойство, которое вызывается у нас именно прошлым.

Уже во Введении к книге, противопоставляя свое исследование современным (прежде всего, французским) исследованиям коммеморации, Хаттон определяет свое недовольство тем, что «историки коммеморации стремились заключить в скобки вопрос о том, что может быть аутентичным в традиции, или какой силой влияния прошлое обладает само по себе, независимо от наших сознательных попыток его восстановить» (с. 14). Вопрос о том, как организуется наше отношение к прошлому, наши попытки восстановить «утраченные миры», приводит Хаттона к традиции искусства памяти, открытой Ф. Йейтс, и к вопросу о том, является ли современная историография аналогом средневековой и ренессансной заботы о памяти, не организована ли она также точно, как древнее искусство мест и образов (с. 17). Таким образом, общий замысел книги приобретает достаточно широкую направленность, включая в себя такие общие (историографические и философские) вопросы, как «использование мнемонических схем в исторической интерпретации; значение традиции как основы влечения к прошлому; историческое воздействие изменяющихся технологий коммуникации (устной традиции, письменности, печатной культуры, электронных средств массовой коммуникации) на представления о памяти; политика коммеморации в Новое время; взаимосвязь коллективной памяти и общественной власти; а также поднятые недавно теоретические проблемы роли риторики в репрезентациях прошлого» (с. 22).

Чтобы не потеряться в этом широком поле проблем, Хаттон уже в начале книги определяет четыре основные темы, вокруг которых выстраивается его аргументация. Первая, и важнейшая, тема вводится тезисом о «взаимодействии повторения и воспоминания как основе любого обсуждения проблемы памяти/истории» (с. 23). История, по мысли Хаттона, является искусством памяти именно потому, что *опосредует* повторение и воспоминание, которые являются двумя основными и при этом существенно различными моментами памяти. Повторение связано с присутствием прошлого, которое продолжает определять настоящее и будущее, без того чтобы мы осознавали его как собственно «прошлое». Эти образы прошлого, данные в повторении, можно назвать «стереотипами мышления; они являются материалом коллективной памяти, которую мы связываем с живыми традициями». Напротив, «воспоминание связано с нашими попытками пробудить прошлое», при помощи его мы осознанно восстанавливаем образы прошлого, выбирая те, которые соответствуют нуждам нашего настоящего. «Расстояние между этими двумя сторонами как раз и делает историческое мышление возможным» (с. 23). История возникает, когда воспоминание осознается в своем отличии от повторения, освященного традицией, но это не значит, что тем самым история порывает с традицией и тем более с памятью, поскольку именно «напоминания, идущие от живых традиций прошлого, вдохновляли любознательность историка» (с. 24).

Вторая тема определяется как «проблема устного/письменного и исторически меняющиеся представления о значении памяти» (с. 24). Появление письма переместило память в рукописный текст, «позволив обособиться воспоминанию, которое было невозможно в устной культуре. Воспоминания — текучие, динамичные, постоянно меняющиеся в повторениях устной традиции — могли теперь быть выражены в более прочных представлениях о прошлом» (с. 25). Записи становятся мнемоническими местами способными воодушевлять отдельные воспоминания, отбор которых и соединение в последовательность как раз и составили деятельность первых историков. Письменная и даже печатная история во многом оставалась достоянием элиты, сосуществуя с традициями и подчиняясь их авторитету, но се-

годняшняя электронная культура привела к тотальной «экстериоризации» и демократизации воспоминаний, рассеявшихся по множеству контекстов, в которых они утратили свою связь с мнемоническими местами. Признание авторитета традиции сменилось манипуляцией воспоминаниями, так что и сами историки сегодня говорят «не столько о пробуждении прошлого, сколько об использовании его» (с. 26). Поскольку воспоминание в истории всегда опосредовано способами его репрезентации, то технологии коммуникации представляет существенную проблему для понимания той связи, которая устанавливается между памятью и историей.

Как полагает Хаттон, суть современного искусства истории заключается в его стремлении удержать память и историю в равновесии, поэтому рождение современной историографии в XIX столетии было ознаменовано сочувствием историков к тем традициям, которые они пытались объяснить, создавая тем самым своего рода версию официальной национальной памяти. «Историцизм», возникший в это время, «был основан на предположении, что человечество, когда-то получившее определенный опыт, может вновь его воссоздать» (с. 27). Соответственно, третья тема, развиваемая Хаттоном, вскрывает связь современной исторической науки с «коллективной памятью» как ее основой. Воспроизведение прошлого допускает возможность различной работы с образами, и потому историки занимали разные позиции в вопросе о том, как повторение (образы, полученные из живой традиции) и воспоминание (образы, восстановленные из забытого прошлого) должны быть связаны друг с другом (анализу этих различий на примере историографии Французской революции посвящена одна из глав книги), но значимость «коллективной памяти» для работы памяти в целом не может быть подвергнута сомнению.

Однако (и этот тезис составляет четвертую тему, выделяемую Хаттоном) в современном мире это значение «коллективной памяти» уже не кажется столь очевидным, потому что мы все чаще вынуждены отмечать угасание этой памяти, и именно осознание факта этого угасания определяет наш сегодняшний интерес к проблематике памяти, и, в первую очередь, к проблеме памяти/истории. Это отношение памяти/истории только сегодня и становится *проблемой*, поскольку в постмодернистской историографии, рассматривающей память и историю как противоположности, память больше не является скрытым основанием истории, но признается «внутренней деятельностью живого сознания, которую никогда не удастся восстановить. Образы прошлого воздвигают барьеры, которые мы не сможем преодолеть» (с. 30). Что же касается той памяти, на которую опирались предшествующие поколения историков, то она понимается теперь исключительно как функция власти, определяющей, как следует представлять прошлое. Вместо опоры на традицию постмодернистская история предлагает критику традиции, ее образов прошлого и практик коммеморации. В своей книге Хаттон, прежде всего, и собирается показать, как на протяжении XX века осуществляется этот переход от признания традиции к критике ее (в работах М. Хальбвакса, М. Фуко, современных историков школы «Анналов», таких как Ж. Лефевр, А. Оляр, Ф. Фюре, П. Нора), и вместе с тем показать ограниченность этой позиции отчуждения и критики традиции, поскольку вместе с ней утрачивается понимание самой проблемы *прошлого* (или, можно сказать иначе, понимание прошлого как *проблемы*): «Недостаточно описать прошлое через его репрезентации, так как такой подход предполагает отчужденность от живых переживаний, которые память несет с собой в настоящее. Историки пренебрегают моментом повторения на свой страх и риск, так как живая память в конце концов остается основой их интереса к прошлому, как когда-то она же была основой личной идентичности исторических деятелей, которых они стремятся понять» (с. 30).

Хаттон показывает, что уже М. Хальбвакс видит задачу историков не в том, чтобы воскрешать прошлое, но в том, чтобы описывать образы, которыми когда-то жила коллективная память. Этот метод по существу перенимает и реализует П. Нора в своей работе с местами памяти. С другой стороны, работы Э. Хобсбаума показывают, что многие традиции, претендующие на древность, произрастают отнюдь не из живой «коллективной памяти», а изобретаются и насаждаются в последние полтора-два века, время активного формирования и самоутверждения национальных государств, создающих свою версию прошлого. Вполне одно-

значно новый взгляд на прошлое выражает и М. Фуко, по мнению которого прошлое постоянно меняет свою форму в дискурсе настоящего. То, что помнится о прошлом, целиком зависит от способа его репрезентации, и этот способ больше зависит от готовности социальных групп создавать образ своего прошлого, нежели от работы историков. Современные историки противопоставляют свой критический подход традиции, но, по мнению Хаттона, возможен альтернативный взгляд, который в частности выражает Ф. Ариес в своих размышлениях о роли традиции в занятии историей. Чтобы показать обоснованность этого взгляда, Хаттон ставит вопрос об истоках самой исторической репрезентации и пытается разрешить ее посредством обращения к искусству памяти.

Это искусство, изобретенное в античности, по мысли Хаттона, работает как с элементами недавно изобретенной письменности, так и с навыками все еще очень сильной устной традиции, и фактически находится «в самом центре преобразований связи устной культуры с письменностью» (с. 54). Искусство памяти устанавливает принципы замещения одного текста другим, поскольку запоминаемый текст подменяется более ярким, впечатляющим и вместе с тем более доступным и понятным, образным рядом, который размещается в своеобразном каркасе настоящего — воображаемом месте-схеме. Прошлое пошагово переводится в лексику и синтаксис настоящего, так что между прошлым и настоящим воздвигается уже не просто образ, но сложная работа вторичного замещения и упорядоченного расположения, что, конечно, открывает путь вторжению самых разных влияний и манипуляций, но при этом сама конструкция этих замещений воспринимается именно как память, как непосредственная открытость *прошлого*. С точки зрения Хаттона, подлинную историческую рефлексивность этого искусства дает в своей «новой науке» Д. Вико, который видит в метафорическом замещении первый акт мышления, являющийся одновременно и поэтическим, и мнемоническим (с. 102). Первые поэты своими образами размечают само пространство мира как мнемоническую схему, в которой человек осмысляет свою жизнь как историю повторения и различия: «В повторении мы подражаем прошлому и заново переживаем творение принадлежащих ему вещей. Именно это пробуждает наш интерес к прошлому и крепче связывает нас с ним. Воспоминание раскрывает различия между прошлым и будущим. Оно создает фундамент для истории идей, или, как сказали бы мы сегодня, истории ментальностей» (с. 131). Именно оттого, что код этих первых образов и метафор, о которых рассуждает Д. Вико, неизбежно утрачивается, возникает потребность в анализе временных наслоений, в исследовании культурного палимпсеста, что и составляет задачу истории. В этой работе воспоминания история преобразует пространственную парадигму искусства памяти в темпоральную схему событий, превращая живой временной опыт историка в «обретенное» время забытого прошлого.

Подводя итог своим размышлениям об истории и понимании прошлого, Хаттон обращается к герменевтике Х.-Г. Гадамера. Если историки XIX века надеялись реконструировать прошлое как особую реальность, навсегда ушедшую из настоящего, что в конечном итоге привело к современному пониманию прошлого как пропасти, разделяющей нас с нашими предшественниками (с. 372), то, возможно, пришло время более серьезно отнестись к роли традиции, в которой «прошлое... остается истоком настоящего и как таковое сохраняет меру самостоятельности». Разумеется, прошлое толкуется каждый раз заново, но и оно толкует настоящее, так что «Гадамер мог бы утверждать, что история, как и память, всегда подразумевает обратную связь» (с. 378). Традиция выступает своего рода мнемоническим пространством, в котором прошлое никогда не утрачивает полностью своей инаковости и даже «чуждости» настоящему, а потому продолжает тревожить и беспокоить исследователя, вновь и вновь представляя живой *проблемой* истории. Хаттон надеется на то, что историки воспоминания (критики традиции) и повторения (защитники традиции) могут прийти к диалогу, и одной из тем, обеспечивающих этот диалог, может стать искусство памяти, отметившее своим появлением момент сращения устного и письменного, живого опыта памяти и первых шагов историографии. В таком случае работа истории определилась бы как динамическое равновесие повторения и воспоминания, восстановления прошлого и критики манипуляции его образами.

Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook. Berlin, DEU: Walter de Gruyter, 2008.

Сборник *Исследования культурной памяти* объединяет статьи сорока одного автора, представляющих как разные гуманитарные дисциплины, так и разные национальные традиции. Его задача — показать многообразие подходов к проблеме культурной и социальной памяти и наметить путь разработки теоретического обоснования, которого это поле междисциплинарных исследований до сих пор было лишено. Значительная часть статей сборника либо посвящена частным вопросам культурной и социальной памяти (проблема «мест памяти», вопросы «политики памяти», память в культурной истории, в литературе и медиа), либо предлагает анализ понятия культурной памяти без отсылки к проблематике индивидуальной памяти и познания. Поэтому, оставаясь в рамках заявленной тематики обзора, мы ограничимся анализом статей, которые связывают теоретическую разработку понятий культурной, социальной и коммуникативной памяти с продвижением исследований индивидуальной памяти и структуры субъективности.

Астрид Эрл. Исследования культурной памяти: Введение (р. 1-15).

В своем введении к сборнику Астрид Эрл указывает на то, что до сих пор понятие культурной (или близкие ему понятия коллективной, социальной) памяти остается чрезвычайно неясным, многозначным, а часто и вовсе противоречивым понятием (р. 1). К тому же возникает вопрос, есть ли вообще нужда в этом концепте при наличии таких понятий, как «миф», «традиция», «индивидуальная память»? Ответ на этот вопрос Эрл видит в том, что в настоящий момент именно понятие культурной памяти позволяет взглянуть на отношения, которые связывают воедино все эти различные явления, а вместе с тем и науки, их изучающие.

В самом общем плане культурная память определяется как «взаимная игра настоящего и прошлого в социо-культурных процессах» (р. 2), и такое определение позволяет охватить широкое многообразие тем, впрочем обратной стороной этого многообразия как раз и является слабость теоретической разработки самого понятия. На текущий момент в этом поле исследований нет и не может быть никакой привилегированной методологической позиции, зато возможно привлечение специфических методов различных дисциплин. Соответственно, невозможно указать и определенные рамки применения этих методов, поэтому Эрл ограничивается выделением всего лишь нескольких концептуальных ориентиров (по крайней мере, значимых для сборника, к которому его статья является введением).

Во-первых, это предпочтение термина «культурная память» термину «коллективная память», предложенному в свое время Морисом Хальбваксом. В противовес понятию, пришедшему из дюркгеймовской школы социологии, культурная память «более укоренена в германской традиции исследований культуры и в антропологии, в которой культура определяется как специфический способ жизни сообщества» (р. 4). Культура мыслится как трехмерная рамка, включающая в себя социальное, материальное и ментальное, а термин «культурная память» используется как общая шапка для социальной, материальной (или медиальной) и ментальной (или когнитивной) памяти. Во-вторых, нужно отдавать себе отчет, что о культурной памяти речь идет как о метафоре, основой для которой всегда остаются индивидуальные когнитивные структуры, индивидуальная память (в таком метафорическом смысле мы говорим о памяти применительно к текстам, обрядам или институциям), но поскольку мы помним всегда в социо-культурном контексте, то «культурная память» — это также и методика, замещающая собой этот контекст и акцентирующая его влияние на процессы индивидуальной памяти (р. 5). На уровне анализа необходимо удерживать это различие и сходство индивидуального и коллективного аспектов памяти, хотя в реальности они непрерывно взаимодействуют и смешиваются. Наконец, в-третьих, речь идет не о некой духовной или материальной «способности», но исключительно о модусах памяти, о ее действиях, о том, «как» помнится, то есть о том, как ре-конструируется и ре-презентируется прошлое (р. 7).

Начиная с 1980-х гг. в Гейдельберге под руководством Яна Ассмана объединяется группа исследователей, разрабатывающих проблематику культурной и коммуникативной памяти. В сборнике гейдельбергская группа представлена статьями Яна и Алейды Ассман. *Ян Ассман. Коммуникативная и культурная память* (р. 109-118)

В своей статье Ян Ассман предлагает выделить в общем конгломерате коллективной памяти (Хальбвакс) две принципиально различные составляющие: культурную и коммуникативную память (р. 110). На социальном уровне память — это вопрос коммуникации и взаимодействия. Прошлое присутствует здесь не-институционально и сохраняет свою значимость как правило не более, чем на дистанции в три-четыре поколения, то есть около 80 лет, пока живы свидетели происходившего или хотя бы сохраняется возможность пересказа свидетельства тех, кого застали в живых. Напротив, культурная память целиком институционализована и представлена в образах, мифах, музеях, библиотеках и пр. Здесь главными носителями памяти являются вещи, и о памяти идет речь не в собственном смысле, а в смысле метафорическом или метонимическом (р. 111). Культурная память выстраивается вокруг определенных фиксированных точек прошлого, значимых как символы для настоящего, как то, что опознается в качестве «нашего». Соответственно, память (как и забывание незначимого, не «нашего») представляет собой знание с четко выраженным «индексом идентичности», «знания о себе», а воспоминание всегда осуществляется как «реализация принадлежности» группе (р. 114). И если знание стремится к универсализации, то память (культурная, как и индивидуальная) — это всегда локальность, эгоцентризм и специфичность индивидов и групп и их ценностей.

Алейда Ассман. Канон и архив (р. 97-107)

В начале статьи Ассман ссылается на предложенное Юрием Лотманом и Борисом Успенским определение культуры, как негенетической *памяти* общества. Размышляя над этим определением, она предлагает более развернутое сопоставление форм культуры и процессов индивидуальной памяти. Чтобы помнить, необходимо забывать, и культура, как и память, живет за счет непрерывной работы забывания, простого захоронения и небрежения или активного уничтожения, соскабливания старых текстов и цензуры новых. Место, освобожденное для памяти, обустроивается тем, что все время под рукой в самом центре культурного пространства и тем, что очерчивает границы обжитого пространства, опосредуя живое и мертвое, область культурного производства и естественные процессы старения и распада. В первом случае, мы говорим о *каноне*, полу-священном наборе культурных образцов на все времена, воспроизводимых повсюду от школы до театра и центральных залов музея, во втором случае, мы говорим об *архиве*, полузабытом содержании запасников, чердаков и подвалов (р. 99).

Джеффри К. Олик. От коллективной памяти к социологии мнемонических практик и продуктов (р. 151-161)

Главный вопрос, который ставит Джеффри Олик, состоит в том, является ли индивидуальная память, социальные и культурные рамки памяти (понятие социальных рамок памяти было предложено Хальбваксом), а также коллективные репрезентации прошлого принципиально отличными и реально раздельными вещами. Такое положение дел может быть принято лишь в том случае, если мы исходим из приоритета индивидуальной памяти. Но если понимать под «коллективной памятью» лишь общий термин для широкого разнообразия «мнемонических продуктов и практик», то картина предстает уже в совершенно ином свете. Мнемонические практики в равной мере индивидуальны и социальные, поскольку память — это, прежде всего процесс, а не вещь, это нечто, что мы *делаем* (всегда в тех или иных обстоятельствах), а не то, чем мы *обладаем* (рр. 158-9). Задача исследований культурной памяти — в разработке инструментов, необходимых для понимания динамизма памяти и условий ее осуществления в многообразии индивидуальных и социальных практик.

Елена Эспозито. Социальное забывание: системный подход (р. 181-189)

Для Елены Эспозито отправными являются принципы лумановского системного подхода и представление об обществе как автореферентной системе. Согласно Н. Луману (впрочем, еще раньше эту идею высказывает Ф. Ницше) главной функцией памяти является забывание, которое защищает систему от неумеренного накопления результатов предшествующих операций и тем самым освобождает для восприятия новых стимулов и раздражений (р. 182). Память и забывание находятся во взаимном согласии, если забывание отсеивает то, что отклоняется от запоминаемого тождества, защищая тем самым систему от перегрузки. Собственно, задача памяти и состоит в сохранении баланса воспоминания и забывания ради удержания непрерывности и непротиворечивости действия системы.

Таким образом, теория Лумана в известной мере освобождается от отсылки к индивидуальной памяти, ограничивая свою задачу анализом поведения социальной системы. Более того, чем слабее индивидуальная и коллективная память, тем сильнее социальная память, что наблюдается при возрастании сложности социальной организации (р. 183). Память, строго говоря, не сохраняет события, а выделяет те аспекты, которые рассматриваются как значимые, что освобождает события от груза уникальности прошедшего и позволяет их ввести в систему других событий и представлений о них. Она не записывает прошлое, а заново реконструирует его в каждый новый момент настоящего, изменяя воспоминания в зависимости от модификации самой системы (р. 185).

Поскольку память выбирает значимые и отсеивает незначимые элементы системы, она участвует в создании образа мира, а это значит, что в современном мире ее место в системе совпадает с позицией масс-медиа. Память прошлого конституируется сегодня масс-медиа, которое не столько принуждает нас к тому или иному мнению о мире, сколько определяет круг тем, в которых должен раскрываться и присутствовать для нас мир. Благодаря масс-медиа мы помним то же, что и другие, и мгновенно забываем все остальное (р. 189).

Зигфрид Дж. Шмидт. Память и воспоминание: конструктивистский подход (р. 191-201)

Шмидт начинает свою статью с тезиса о том, что индивидуальная память в свете современных исследований — это вовсе не статичное хранилище, а когнитивная система, синтезирующая поведение человека (р. 192). Отношение к прошлому определяется тем, что организующая структура возникает раньше, чем синтезируемое ею поведение. При таком понимании, ясно, что функция памяти сопутствует всем когнитивным действиям (восприятию, воспоминанию, вниманию, мышлению, действию, оцениванию) в качестве знания пресуппозиций и схем, а также способности отличать новое от уже известного. Память — это функция всей нейронной системы, поскольку та организует себя на основе своей собственной истории; она занята не столько представлением реального, сколько его конструированием. В отношении воспоминания это значит, что мы не воспроизводим события, а реконструируем их посредством нарративов, которые включаются в модель нашей идентичности и ориентируются в первую очередь не столько на внешние обстоятельства происшедшего, сколько на внутреннюю согласованность мышления, эмоций, моральных оценок, эстетических представлений (р. 193).

Чтобы перейти от индивидуальной памяти к социальной, Шмидт вводит понятия «модель мира» и «культурная программа». Модель мира «может быть охарактеризована как долгосрочное семантическое обеспечение, которое ориентирует мысли, коммуникации и взаимодействия членов общества» (р. 195). Она формируется у каждого индивида в процессе социализации и наделяет его ожиданием того, что все другие члены группы знают примерно одно и то же и действуют примерно схожим образом. Отношение к окружающей среде, взаимодействие с другими людьми, действия в институциях, подчинение и выражение эмоций, а также вопросы нормативности — вот наиболее значимые составляющие модели мира.

Однако модель мира эффективна лишь в том случае, если есть программа социально подкрепленных референций к этой модели для большинства членов сообщества. Именно такая культурная программа должна связывать автономную область когнитивных систем с

системой социальной коммуникации. Таким образом, модель мира и культурная программа комплиментарны. Первую, выступающую в качестве пресуппозиции когнитивных актов, можно назвать социальной памятью, вторую — как пресуппозицию коммуникативных действий — социальным воспоминанием (р. 196). Возражая Яну Ассману, Шмидт полагает, что память социума не возвращает к прошлому, а создает его посредством множества когнитивных и коммуникативных актов своих членов (р. 199).

Юрген Штрауб. Психология, нарратив и культурная память: прошлое и настоящее (р. 215-228)

Штрауб начинает свою статью с отсылки к книге Яна Хэкинга (см. наш обзор), в которой последняя четверть 19 века (а точнее период 1874-1886 гг.) определяется как время появления «наук о памяти», в центре которых интерес к истории индивида, его прошлому, как ключу к пониманию души, к контролю над тем, чем индивид является в настоящем. С этого момента исследование памяти связывает себя с рассказом о прошлом: «множественные психические структуры, процессы и функции не могут быть поняты в достаточной мере без детальной работы с (рассказанной) историей и социо-культурной практикой рассказывания историй» (р. 216). При таком понимании воспоминание не столько возвращает назад, сколько является своего рода воспоминанием будущего, поскольку восстанавливает утраченные возможности, «стабилизируя потенциал человеческого действия» (р. 217).

Рассказываемая история зависит от социальной семантики, от лингвистического и любого иного символического репертуара и поэтому она изменяет и интегрирует прошлое согласно существующим схемам. Показательным здесь являются знаменитые эксперименты Ф. Бартлетта, в которых испытуемые пересказывают миф чуждой им культуры, перестраивая его согласно привычным им формам наррации, то есть способам атрибуции, установления последовательности и причинной связности. В подобных случаях нарративные структуры действуют отнюдь не задним числом, на уровне воспоминания, но по сути определяют уже само восприятие (р. 221). Память проявляет себя как активная сила, что и признается большинством современных теорий памяти, как и тот факт, что активность памяти с необходимостью предполагает опору на социальные и культурные инструменты, к которым относятся в частности формы наррации. В качестве примера Штрауб возвращается к проблеме «множественной идентичности», которой посвящена книга Хэкинга, и показывает, что наррация здесь используется как способ выявления причин болезни, а также, если принять взгляд сторонников концепции «ложной памяти», и как основа для создания или проекции таких причин в прошлое, что также осуществляется именно посредством нарратива (р. 226).

Давид Маниер, Виллиам Херст. Когнитивная таксономия коллективной памяти (р. 253-262)

Маниер и Херст определяют коллективные воспоминания как «репрезентации прошлого в умах членов сообщества, наполняющие смыслом идентичность сообщества» (р. 253). Возражая последовательно нарративным концепциям, они подчеркивают, что важны не только нарративы, но и модели мысли и/или живого опыта истории: «наше определение коллективной памяти опирается на идентичность группы, не обязательно выраженную в нарративной форме, но основанную на общем опыте, который может быть (или не быть) эксплицитно артикулирован» (р. 253). Для классификации форм коллективной памяти авторы предлагают взять за основу таксономии, разработанные исследователями индивидуальной памяти. Это значит не то, что коллективная память тождественна индивидуальной, но то, что формы последней накладывают определенные ограничения на возможности первой. В качестве основы таксономии авторы принимают различие эксплицитной и имплицитной памяти, эпизодической и семантической, а также процедурной и декларативной. Авторы уверены, что такая классификация позволит преодолеть ограниченность ассмановской модели, учитывающей только краткосрочную коммуникативную и долгосрочную культурную память. Например, формы социальной процедурной памяти, такие как детские считалочки, вполне могут воспроизводить формулы

многовековой давности, без того чтобы перестать быть частью коммуникативного поля как того требует ассмановское понятие культурной памяти (р. 260).

Геральд Эхтерхоф. Язык и память: социальные и когнитивные процессы (р. 263-282)

Вопрос об отношении памяти и языка можно ставить двояко, спрашивая либо о том, как память определяет язык (подобный подход представлен, например, книгой Б. Гаспарова, см. наш обзор), либо о том, как язык определяет память. Эхтерхоф выбирает второй подход, оговаривая, что он вовсе не настаивает на отождествлении всех когнитивных функций с языком и его структурами. Действительно, есть до-языковое мышление ребенка, есть моторные, визуальные и пр. образы, которые сложно описать, хотя они легко узнаются и составляют основу наших ориентаций в мире (р. 266). Однако, несомненно, именно язык лучше всего работает на уровне идентификаций, выражаемых собственными именами, а также на уровне абстракций (как иначе выразить такие понятия, например, как «агрессивный», «неопределенный», «акт самообороны» и пр.?).

Исследовать то, как язык влияет на память можно либо на основе сравнения языков, либо в рамках одного языка. Исследования первого типа были во многом стимулированы концепцией Сепира-Уорфа об определяющей роли для мышления языковых структур. Однако многочисленные исследования (например, Рош Хайдер и др.) привели к существенному ограничению этого тезиса и к выводу о том, влияние языка тем больше, чем «меньше репрезентации ограничены чувственной (перцептивной) информацией и физиологией человека» (р. 268). Впрочем, языковая среда не только может влиять на способ представления предмета, но и стимулировать появление именно тех, а не иных воспоминаний. Эксперименты, в которых участвовали американцы русского происхождения, показали, что интервью на русском языке вело к большему количеству воспоминаний из русского периода жизни, тогда как интервью на английском — к воспоминаниям из американской жизни (р. 269).

Исследования второго типа обычно обращают внимание либо на влияние лексического и семантического состава языка, либо прагматического и коммуникативного. В отношении первого принято считать, что вербализация способствует консолидации целевой информации и лучшему ее запоминанию. Однако эта консолидация имеет и обратную отрицательную сторону, поскольку может ограничивать направленность последующих воспоминаний. Например, при запоминании лиц первичное описание может вести к последующему неузнаванию лица, тогда как в отсутствие первичной вербализации узнавание происходит чаще (р. 270). Исследования работы памяти при свидетельских показаниях привело к появлению понятия «синдрома ложной памяти» (Э. Лофтус); как выяснилось, немалую роль в манипуляции воспоминаниями играют именно языковые маркеры, например, вопросы, в которых уже задается принцип для оценки явления (с помощью слов вроде «агрессивный», «мусульманин» и пр., или с помощью определенного/неопределенного артикля в вопросе о вещах/событиях, не имевших особого значения для самого свидетеля, и потому не получивших определенного места в воспоминании) (р. 271). Что касается прагматического аспекта коммуникации, то здесь на воспоминание непосредственно влияет необходимость настраивания на аудиторию, желание придать значимость суждению в глазах аудитории, поиск согласия с предшествующими сообщениями.

Ханс Дж. Маркович. Культурная память и нейронауки (р. 275-283)

Маркович полагает, что понятие культурной памяти невозможно определить без опоры на общее понятие памяти. Если раньше за основу концепций памяти брали жесткие иерархические модели, то с 70-х гг. XX века на смену этим моделям приходят гибкие сетевые модели, в основе которых лежит представление о взаимодействии всех уровней памяти и всех видов воспоминания. Память теперь определяется не столько как способность, как некая природная вещь, сколько как продукт обучения, как включенность нейронной системы мозга во взаимодействие со средой, прежде всего, с социальным и культурным окружением (р. 276). Для анализа социальной памяти Маркович выбирает в качестве отправного подразделения долго-

срочной памяти на пять видов. 1. Процедурная память, которая появляется раньше всего и определяет порядок действия. 2. Прайминг. Что-то вроде первичной грунтовки и наброска будущих восприятий. В качестве примера Маркович приводит мелодию, услышав которую мы произвольно начинаем напевать ее, вспоминая нужные слова. 3. Перцептивная память, способствующая различению и идентификации предметов на основе суждения узнавания. 4. Семантическая память. 5. Эпизодическая память (соотносящая вспоминаемые события с местом и времени, а также, что не менее важно, с индивидуальным Я).

Единство индивидуальной памяти в значительной мере определяется именно работой памяти эпизодической, и как раз в этом пункте можно говорить о принципиальном сближении/расхождении индивидуальной и культурной памяти. В последней можно выделить структуры соответствующие семантическому уровню, уровню прайминга и в особенности — уровню процедурной памяти. Однако, по мнению Марковича, в культурной памяти нет ничего, что прямо бы соответствовало уровню эпизодической памяти. А это значит также, что культурную память нельзя представлять как единство, скорее она являет собой множественность структур и процессов.

Современные нейронауки чувствительны к социальному окружению и обращают внимание на то, что запоминание — это не только сохранение следов, но и кодирование сообщения, а, значит, последующее воспоминание представляет собой раскодирование, которое может происходить в новом социальном окружении и пользоваться иными ключами и кодами. Например, это относится к личным воспоминаниям, которые спустя годы воспроизводятся в совершенно ином жизненном контексте и могут трактовать события в совершенно ином свете (р. 280). Различные взаимосвязи социального и коммуникативного контекста и нейронной системы еще только предстоит изучить, но уже сейчас обнаруживается много различных свидетельств этой тесной взаимосвязи. Можно привести в качестве примера своеобразную передачу воспоминаний через поколения: был отмечен рост числа случаев связанного с Холокостом посттравматического стресса, возникающего не у тех, кто выжил в лагерях, а у их детей и внуков (р. 282). Таким образом, два подхода к социальной памяти, с акцентом на существовании во внешнем мире и с акцентом на внутренней нейронной системе индивидуальной памяти, должны дополнять друг друга.

Гаральд Велцер. Коммуникативная память (р. 285-298)

Велцер, отталкиваясь от ассмановского различения культурной и коммуникативной памяти, задается вопросом о том, что представляет собой коммуникативная память на индивидуальном уровне, а также ставит вопрос о том, как можно было бы описать медиацию социальной и автобиографической памяти. Индивидуальная память всегда расположена в социальном контексте и формируется им с помощью записей, образов, мест и прямых взаимодействий. По аналогии с нейрофизиологическим понятием «энграммы» эти формы осуществления социальной памяти стоило бы назвать «экзограммами». Однако (здесь Велцер солидаризируется с Марковичем) есть уровень индивидуальной памяти, который не может быть редуцирован к памяти социальной, и он представлен эпизодической, или автобиографической, памятью (р. 289). Речь идет о памяти себя, о знании возможностей, способствующих выработке лучших решений. Память этого рода освобождает от непосредственного подчинения обстоятельствам, от навязываемого требования действовать так или иначе (хотя автор и не дает никакого на это указание, но, очевидно, что свойства автобиографической памяти полностью сопоставимы с тем, что определяется А. Бергсоном как длительность).

В системе индивидуальной памяти автобиографическая память является тем уровнем, который интегрирует в себе все остальные, но тем самым в него входят и все определяющие память элементы социального контекста, к тому же именно автобиографическая память синхронизирует опыт индивида с опытом других «я». Таким образом, автобиографическая память определяет индивидуальность, но осуществляет это в тесной связи с социальными институтами и пространством коммуникации, притом, что эта вторая составляющая памяти обычно не осознается. В этом случае можно говорить о функциональном самонепонимании,

которое интегрирует человека в общество, позволяет ему присваивать социальное пространство как «свое», но также не терять из вида инаковость другого опыта и других «я». Как полагает Велцер, обращение к понятийному аппарату нейронаук (как это делает, например, Маркович и сам Велцер в анализе автобиографической памяти) позволяет выйти на более глубокий уровень синтеза, чем тот, что может предположить немецкоязычный дискурс о памяти и воспоминании (прежде всего, ассмановское различение культурной и коммуникативной памяти).