

УДК 141

О ПАМЯТИ ПО-ФИЛОСОФСКИ

А. М. Костромина,

С. М. Черкасов

*Національний технічний університет України
«Київський політехнічний інститут», Київ, Україна
ann.kostromina@gmail.com*

Исследование посвящено философскому осмыслению человеческой памяти, которую и поныне ошибочно относят к области изучения психологической науки и которая должна адекватно пониматься в связи с необходимостью решения целого ряда актуальных проблем современного человековедения. В статье излагается теория памяти Г. В. Ф. Гегеля, содержащаяся в его системном произведении «Философия духа», где немецкий мыслитель в подразделе «Представление» вначале рассматривает «Воспоминание», над которым размещает модификации «Сил воображения» и лишь затем раскрывает содержание «Памяти» как таковой, которая членится на «удерживающую имя память», «воспроизводящую память» и «механическую память». Последняя же триадичная структура «памяти как таковой» вплотную подводит и в конечном итоге воплощает ее в «мышлении» как высшей форме «теоретического духа», вырастающего из недр «созерцаний» и «представлений». В публикации делается вывод, что, несмотря на панрационализм, гегелевская теория памяти является во многом непревзойденной и до наших дней. Эта теория позволяет понимать, что человеческая память вездесуща, она присутствует непосредственно в феноменологических, познавательных и мыслительных формах духа, а опосредствованно – во всех без исключения образованиях духовной культуры человека. Теория памяти Гегеля также способна послужить эффективной исследовательской призмой как того, что ей предшествовало, так и того, что за ней следовало на поприще изучения проблематики, рассмотренной в данной статье.

Ключевые слова: воспоминание, память, «Философия» о памяти, «Психология» о памяти, Гегель о памяти.

ABOUT THE MEMORY IN PHILOSOPHY

A. Kostromina,

S. Cherkasov

*National Technical University of Ukraine
«Kyiv Polytechnic Institut», Kyiv, Ukraine
ann.kostromina@gmail.com*

Our research is devoted to philosophical understanding of human memory, which is still wrongly attributed to the study of psychology and which should be adequately removed due to the need of solving a number of urgent problems of the modern human studies. The article describes the Hegel's theory of memory, contained in his system work «Philosophy of mind», where the German thinker firstly considered the «Memoirs», under which the modification of «Force of Imagination» is located and only then disclosed the content «Memory» as such, which includes «memory holding the name», «reproducing memory» and «mechanical memory». The last triadic structure of «memory as such» leads straight and eventually puts it into «thinking» as the highest form of «theory of the spirit» that emanates from the depths of «contemplation» and «ideas». The article concludes that, despite the panrationalism, Hegel's theory of memory is largely unmatched to this day. This theory allows to understand that human memory is omnipresent, it is co-present directly in the phenomenological, cognitive and mental forms of spirit, and indirectly – in all the formations of human spiritual culture. Hegel's theory of memory is also able to serve as an efficient research prism to what preceded and followed it in the case of studying the issues discussed in this article.

Keywords: remembrance, memory, «Philosophy» about memory, «Psychology» about memory, Hegel about memory.

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Осмысление феноменов памяти представляется исконно философской проблематикой, ибо они есть принципиально необходимыми и всеобщими средствами осознания и воспроизводства всеми людьми трансисторической связи времен – «прошлое – настоящее – будущее». Не будь у человека памяти, он просто-напросто не был бы самим собой, человеком. Без памяти наше настоящее было бы никем и ничем не фиксированным скольжением по временной последовательности, т. е. оно бы нами даже не воспринималось, так как не сравнивалось бы с чем-то отличным от себя самого. Понятно, что без памяти человек был бы не в состоянии иметь и малейших представлений о своем будущем, которое по своей сути является некоторым поэтапным накоплением предыдущих отчасти предположительных знаний о том, что его, человека, ждет после настоящего в ближайшей и отдаленной перспективе. В усредненном и идеальном состояниях осознание людьми исторической взаимосвязи временных параметров должно быть пропорциональным: духовно-познавательное постижение настоящего должно равнопорядково зависеть от освоения прошлого и предвидения будущего. Однако данная пропорциональность в различные времена, при различных обстоятельствах тенденциозно или приоритетно смещается то на настоящее, то на прошлое или будущее. В целом развитие человеческой памяти напрямую зависит от совершенства духовной культуры людей, как и наоборот, развитая человеческая духовная культура невозможна без соответственной ей парадигмы памяти. В недостаточно развитой культуре память человека реализуется по преимуществу в изначальных, несовершенных своих образованиях, что и не позволяло исследователям из уяснения только этих простейших форм выяснить действительные возможности и предназначения всего многообразия феноменов памяти, включительно самых доскональных. Именно эти обстоятельства и стали основными причинами явно упрощенного истолкования памяти (сведения ее к простейшим «воспоминаниям» и отождествления многих ее форм с «представлениями» лишь репродуктивного толка) на протяжении длительного периода историко-философского процесса.

Второй по значимости совокупностью причин однозначно неудовлетворительного состояния дел на поприще исследований человеческой памяти в доступном для нас познавательно-философском пространстве было то, кем и как данные изыскания осуществлялись в эпоху СССР. В те времена все академические и вузовские подразделения, которые занимались наукой «Психологией», без надлежащих обоснований были отнесены к ведомству «Академии педагогических наук», что значительно изолировало весь комплекс психологических дисциплин от многих близких им по предметной проблематике отраслей знания, относящихся к науке «Философии», которая в тот период находилась в составе, так сказать, «Большой» «Академии наук Советского Союза». Например, изучением тем «Духовная культура» и «Сознание» занимались и философы, и психологи, хотя и в различных ракурсах. Под значительным влиянием науки «Педагогике» и во избежание прямого дублирования с «Философией», тогда советские психологи пытались свои исследования подкреплять (а часто и ограничивать) эмпирическими и экспериментальными подходами к выяснению сути дела, теоретические основания которых часто страдали бессистемностью и упрощенностью в сравнении с соответствующими им философскими «аналогами». Помимо этого, распределение философских и психологических научных «сфер влияния» тех времен породило специфическую монополию «Психологии» на изучение и истолкование целого ряда феноменов человеческой духовной культуры – по своей сути междисциплинарной, и прежде всего философской, направленности. Речь идет о тех же: «душе», «эмоциях», «памяти» и др. Очевидно, что от такой исследовательской «дислокации» в проигрыше оставались и психологи, и философы. Первые лишали себя возможности поучительно пользоваться уже отработанными «Философией» методологическими и теоретическими подходами в постижении различных форм духовной культуры, вторые же – допускали значимые провалы в своих фронтальных изысканиях, со всеми вытекающими из этого пагубными последствиями, так как ни ту же теорию сознания, ни ту же теорию познания-мышления без соответствующего им понимания «души», «эмоций-страстей», «памяти» и др. создать невозможно.

Подтверждением сказанного выше может служить то, как представлена проблематика памяти во влиятельных и популярных в СССР «Философской энциклопедии» (М., тт. 1-5, 1960–1970) и «Философском энциклопедическом словаре» (М., 1989). В обоих этих изданиях под названием «Память» опубликованы две статьи написанные М. С. Роговиным.

В четвертом томе «Энциклопедии» (1967) «память» определяется как «форма психического отражения действительности, заключающаяся в закреплении, сохранении и последующем воспроизведении человеком данных своего опыта». В детализации этой дефиниции, в сугубо психологических аспектах, речь идет о «видах», «процессах» и «индивидуальных особенностях» памяти. За этой частью статьи, подписанной психологом П. И. Зинченко, следует бессистемный историко-философский экскурс, в котором фигурируют Платон и Аристотель, два

представителя эмпиризма (Т. Гоббс и Д. Юм) и рационалист Р. Декарт. Такой же бессистемностью страдает и историко-психологическая часть данной публикации, в которой упоминаются В. Вундт и А. Бергсон, З. Фрейд и П. Жане, а также несколько других психологов XX столетия. Завершается же сие «энциклопедическое» осмысление памяти заявлением о том, что советские психологи А. Н. Леонтьев, П. И. Зинченко и А. А. Смирнов истолковывают этот феномен «в неразрывной связи с трудовой деятельностью человека» и что «использование средств памяти для регулирования поведения людей есть отражение в духовной сфере тех процессов, которые уже реализовались в материальной сфере». О панпсихологическом содержании рассматриваемой статьи свидетельствует и замыкающий ее список литературы. В нем нет ни единого философского произведения; психологические же источники здесь сводятся лишь к публикациям советских психологов [3, 202–204].

«Словарная» статья «Память» (1989) – несколько менее ортодоксально-психологическая. Начинается она следующим определением: память – «способность к воспроизведению прошлого опыта, одного из свойств нервной системы, выражающаяся в способности длительно хранить информацию о событиях внешнего мира и реакциях организма и многократно вводить ее в сферу сознания и поведения». Здесь также имеет место констатация того, что первые «концепции» памяти появились уже в античной философии (Аристотель) и достигли «особого развития» в английском эмпиризме (Т. Гоббс и Дж. Локк). Историко-психологический же экскурс в этой публикации однозначно связывается с началом «экспериментальных исследований памяти» (Г. Эббингауз, 1885), а затем в нем воспроизводится последовательная «реакция» ученых-психологов на данное событие: «бихевиоризм» – «учение А. Бергсона» – «гештальтпсихология» – психологическая «социальная школа» (П. Жене и др.). Касательно достижений советских психологов в деле изучения процессов памяти в этой статье уже отмечается, что в своих изысканиях (преимущественно экспериментальных) они руководствовались «методологией диалектического и исторического материализма» (т. е. философии) и «уделяли особое внимание проблемам развития памяти» в «контексте предметной деятельности человека». Но отмеченные «философские вкрапления» в этой последней публикации незначительно меняют ее общее содержание. По духу и по сути она психологическая, что подтверждает и перечень прилагаемых к ней источников, авторами которых являются исключительно все те же советские психологи [3, 458–459].

В постсоветские годы у нас мало что изменилось в деле изучения и истолкования человеческой памяти. Академические структуры отечественной психологической науки находятся в ведении теперь уже «Академии педагогических наук Украины». Численность этих подразделений незначительна, финансирование их явно неудовлетворительно. В многочисленных вузах нашей страны открылось значительное количество факультетов и отделений психологии, но их кадровый потенциал не выдерживает никакой критики. Академическая и вузовская наука Украины находится в состоянии перманентного реформирования. В таких условиях современный методологический и теоретический плюрализм во всех отраслях человековедения часто порождает дезориентацию и неопределенность, особенно у молодых неопытных ученых и преподавателей, занимающихся философией и психологией. Международный же и отечественный опыт развития наук о человеке и человеческом обществе свидетельствует о том, что деездатные исследовательские подразделения и коллективы формируются не менее чем за двадцать лет. Но в деле совершенствования украинской философии и психологии необходимо быть оптимистами и не терять драгоценное время. Осознавая полноту объективных и субъективных обстоятельств в сфере отечественного обществоведения, мы предпринимая попытку актуализировать философское осмысление человеческой памяти путем выделения того теоретического звена, которое способно стать надежной инстанцией для исследовательского обозрения (разумеется, вначале пропедевтического) основных этапов развития западноевропейской философской культуры от древних вплоть до современных.

РЕЗУЛЬТАТЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ПРОБЛЕМЫ

Первым ученым, создавшим полноценную философскую теорию памяти, во многом непревзойденную и в наше время, был Г. В. Ф. Гегель. Именно осмыслению этого теоретического учения и посвящается данная статья. С 1812 по 1817 год великим немецким мыслителем были изданы произведения, которые вошли в окончательный вариант его системной «Энциклопедии философских наук»: «Логика», «Философия природы» и «Философия духа». По Гегелю, «абсолютный дух» (на определенном уровне трансформирующийся в «абсолютную идею») изначально и вечно существует в своей чистой и рафинированной форме – в «Мышлении»; затем он реализуется в форме своего инобытия – в «Природе»; наконец он «вырывается в лоно человеческой общественной жизни» в сферу «в-себе-бытия духа», где через ряд ступеней возвы-

шается до абсолютных форм своего совершенства и «Философией» подтверждает истинность всей системы – в собственно «Духе». Гегелевская же «Философия духа» состоит из трех частей: «Субъективный дух», «Объективный дух», «Абсолютный дух». В свою очередь, каждая из данных частей также структурирована по принципу триады. «Субъективный дух»: «Антропология», «Феноменология», «Психология». «Объективный дух»: «Право», «Мораль», «Нравственность». «Абсолютный дух»: «Искусство», «Религия откровения», «Философия». По замыслу Гегеля, каждая заключительная часть триады представляет собою синтез двух предыдущих и является обоснованием необходимости перехода абсолютного духа на последующую более высокую ступень его собственного развития.

Опять таки, триадичны и составляющие гегелевского «Субъективного духа». I. «Антропология, как учение о «душе», «природном духе» распадается на: а) «природную душу» – совокупность «природных качеств» человека, мир непосредственных человеческих «состояний» и «переживаний»; б) «чувствующую душу», в которой всякая индивидуальная душа «вступает в отношение к своему непосредственному бытию» и изначально «чувственно осознает свою целостность»; в) «действительную душу», где душа овладевает всеми своими «ощущениями» и «чувствами», где достигается тождество внутреннего («души») и внешнего («тела»), их взаимозависимость и где фактически все душевное «манифестируется» в телесном. II. «Феноменология» – ступень «рефлексии духа» – состоящая из: а) «Сознания», структурированного на «простую непосредственную достоверность знания», называемого «чувственным сознанием», «воспринимающего сознания», позволяющего субъекту познать «основание вещей» и «связь между вещами», а также «рассудочного сознания», начала «постигающего внутренность множественности вещей в их единстве» и тем самым открывающего законы; б) «Самосознания» – члениющегося на «вождеющее самосознание» («единство субъективного и объективного в его отнесенности к субъективному») «признающее самосознание» («влечения показать себя в качестве свободной самости и для другого быть налицо в качестве такового»), «всеобщее самосознание» (где «соотнесенные друг с другом самосознающие субъекты возвысить... через снятие их неодинаковой особенной единичности до сознания их реальной всеобщности»); в) «Разума» – «В-себе-и-для-себя-сущей истины... простого тождества субъективности понятия с его объективностью и всеобщностью». III. «Психология» – характеризующаяся тремя уровнями: 1) «Теоретический дух»; 2) «Практический дух» и 3) «Свободный дух».

Как раздел гегелевская «Психология» имеет подзаголовок «Дух». А это в соответствии с методологией автора «Философии духа», означает, что дух есть «единство души и сознания» и что только это единство способно обеспечить его изначальную зрелую («чистую», «свободную») форму существования. По Гегелю, именно «Психология» призвана рассмотреть общие способы деятельности «свободного духа» (духа как такового). Именно здесь: «Свободный дух раскрывается... перед нами как единство обеих всеобщих ступеней развития, рассмотренных нами в первом и втором главных отделах учения о субъективном духе, – именно души, этой простой духовной субстанции или непосредственного духа, и сознания, или духа являющегося, саморасторжением упомянутой субстанции. Ибо определения свободного духа имеют общим с определениями душевного субъективное начало, с определением же сознания, напротив, объективное. Принцип свободного духа состоит в том, чтобы сущее сознания полагать как душевное и, наоборот, душевное превращать в объективное. Подобно сознанию дух в качестве одной стороны противостоит объекту, но в то же время он содержит в себе обе стороны и, следовательно, подобно душе представляет собой целокупность. Если, поэтому, душа была истинной лишь в смысле непосредственной, бессознательной целокупности, в то время как, напротив, в сознании эта целокупность была разделена на «я» и внешний для него объект, т.е. знание не имело, следовательно, еще никакой истины, – то свободный дух должен быть познан как сама себя знающая истина» [1, 230–231].

Гегель вполне обоснованно считал, что уже сознание произвело «саморасторжение» изначальную целокупного духовного в душе на субъект-объектное отношение. В результате каждая из противоположностей (субъективное-объективное) способна быть определяющей относительно определяемого. В гегелевском «теоретическом духе» изначальное объектное определяет субъект, но в итоге здесь объективное субъективируется, становится достоянием познающего «я» («интеллигенции»). «Теоретический дух» есть деятельность «я», «... посредством которой объект, кажущийся чуждым, вместо облика чего-то данного, разрозненного и случайного, приобретает форму чего-то ставшего внутренним, субъективного, всеобщего, необходимого и разумного». В «практическом духе», наоборот, субъект изначальное определяет объект и только в итоге субъективное объективируется. «Практический дух отправляется от противоположного исходного пункта; он начинает не с кажущегося самостоятельным объекта, подобно теоретическому духу, а со своих целей и интересов, следовательно, с субъективных определений, и

только отсюда продвигается дальше, к тому, чтобы превратить их в нечто объективное». А уже после этого, в «свободном духе» «снимается всякая удвоенная односторонность». Здесь чувствуемое и чувствующее, сознаваемое и сознающее, познаваемое и познающее, волеизъявляемое и волеизъявляющее достигают своего единства. Гегель пишет: «Теоретический и практический дух взаимно восполняют... друг друга, именно потому, что они в указанном смысле отличны друг от друга. Это различие не является, однако, абсолютным, ибо и *теоретический дух* имеет дело со *своими собственными* определениями, с мыслями; и, наоборот, цели *разумной воли* не суть что-либо принадлежащее *особому субъекту*, но нечто, *в-себе-и-для-себя-сущее*. Оба способа проявления духа суть формы разума; ибо как в теоретическом, так и в практическом духе – хотя и различными путями – порождается то самое, в чем состоит разум, – единство субъективного и объективного» [1, 236].

Основным достоинством гегелевской версии истолкования предмета «Психологии» (равно как и всех других прочих частей «Философии духа») есть довольно результативное стремление осуществить его в системе «наук о духе». При таком подходе становится крайне затруднительным необоснованное перемещение содержания знаний о духовной культуре человека из одной дисциплинарной отрасли в другую и дублирование науками одних и тех же предметно-исследовательских отраслей. По замыслу Гегеля, местонахождение «Психологии» следует отыскивать среди комплекса философских наук. Другого подхода просто не существует. Именно об этом свидетельствует и название, и содержание системы мыслителя – «Энциклопедия философских наук». Задумаемся. «Дух» в целом – обширнейшее и многоуровневое образование. Постичь его способны философские науки под эгидой и при непосредственном участии «Философии» как таковой, которая венчает систему «наук о духе». Под философскими же науками Гегель понимал не «природоведение» или «человековедение» в их полном, постоянно расширяющемся и дробящемся объеме, а только «философию природы», «философию нравственности», «философию религии» и т. п., а значит и «философию психологии». Та же «философия религии» отличается от «религиоведения» или «богословия» тем, что она есть знание о религии только в измерениях постижения ее «предельных оснований» («всеобщих определений»). Понятно, что энциклопедия всех наук невозможна, а вот «энциклопедия философских наук», включая в себя и «философию науки» возможна. Это и доказал Гегель своей философской системой.

В границах «Психологии» вообще и ее изначальной фазы «Теоретического духа» в частности, Гегель и излагает свое понимание феноменов «памяти». Все здесь начинается с «Созерцания», за ним следует «Представление» (подразделяющееся на «Воспоминание», «Силу воображения» (состоящую, в свою очередь, из «Воспроизводящей силы воображения» и «Ассоциирующей силы воображения») и «Память»), а завершается эта триада «Мышлением». Уже из самого гегелевского оглавления «Теоретический дух» становится понятным, что здесь речь пойдет о прорационалистически истолкованном гносеологическом переходе от чувственного – «Созерцания», через «Представление» (во всей полноте его составляющих) до рационального – «Мышления». Нечто подобное уже наблюдалось в «Критике чистого разума» (1781) И. Канта. Там также познавательный процесс, по сути, начинался с «созерцания» (точнее, с материала «эмпирических созерцаний», которые обрабатывались априорными формами чувственности – «пространством» и «временем»), а заканчивался этот процесс также «рациональным», поэтапным превращением простейших «суждений восприятия», посредством категориально действующего «рассудка», во все более совершенные «суждения опыта». Связующим же звеном между чувственным и рациональным в кантовской гносеологии выступало «продуктивное воображение» (создающее «трансцендентальные схемы», «чувственные понятия» – вспомогательные средства, обеспечивающие все категориальные синтезы), подчиненным элементом которого становилось «репродуктивное воображение» (по сути «представление»). В критической теории познания Канта феномены «памяти» отсутствовали, их замещали репродуктивные воображения – представления. Именно этот существеннейший пробел кантовской гносеологии и восполняет учение Гегеля о представлении – воспоминании и собственно памяти. Здесь же еще только заметим, что проблема «памяти» у Канта проявляется лишь в его «Антропологии с прагматической точки зрения» (1798) и это последнее должно порождать обязательный исследовательский интерес.

Итак, гегелевский «Теоретический дух» начинается из «Созерцания». Уже сказанное позволяет считать, что это доскональное духовное образование, которое преисполнено всех достоинств «антропологического» и «феноменологического» духа. Характеризуя начало деятельности «интеллигенции» на пути к развитому познанию, Гегель отмечает: «*Степень созерцания, непосредственного познания, или сознания, положенного с определением разумности* и проникнутого *достоверностью духа*, в свою очередь распадается на три подразделения: 1) интел-

лигенция начинает здесь с *ощущения* непосредственного вещества; 2) развивается затем далее до *внимания*, столь же *отделяющего* от себя объект, сколько и *фиксирующее* его; 3) и на этом пути становится подлинным *созерцанием*, полагающим объект как нечто *самому себе внешнее*» [1, 243]. Однако, Гегеля имеется и несколько иное суждение относительно начала «теоретического» духа. Почти в самом конце своего изложения текста «Созерцание» он заявляет: «... Шеллинг в былое время говорил об *интеллектуальном созерцании*. Лишенное духа созерцание есть лишь чувственное сознание, остающееся внешним по отношению к предмету. Одухотворенное, истинное созерцание, напротив, схватывает *субстанцию* предмета во всей ее полноте» [1, 251]. Различное истолкование «созерцания» от уровня «чувственного сознания» вплоть до «одухотворенного, истинного созерцания» связано с тем, что «созерцание» однородно с «интуицией», которую исследователи членят на «чувственную» и «интеллектуальную». Интуиция (от латинского слова «intuitus») буквально означает «созерцание», «усмотрение», «видение». В немецком языке существительное «Auschhauen» («созерцание») в своих модификациях употребляется и в значении «чувственное созерцание», и в значении «интеллектуальное созерцание». Вовсе не случайно и у рационалиста Р. Декарта, и у эмпириста Дж. Локка «интуиция» является самой достоверной формой познания. Не случайным также было возникновение такого влиятельного философского течения как «интуитивизм» (А. Бергсон, Н. О. Лосский и др.). Рефлексия же философствования самих Ф. В. Й. Шеллинга и Г. В. Ф. Гегеля была столь глубокой и филигранной, что они не считали развитие «созерцание» («интуицию») чем-то таинственным и спорили между собой лишь о мелочах. О прозрачности для развитой философии «созерцания» лучше всего в «Системе трансцендентального идеализма» (1800) сказал сам Шеллинг: «Если в... созерцании часто склонны видеть нечто таинственное, на постижение чего якобы притязают лишь те, кто обладает некой особой способностью, то единственной причиной этого является действительное отсутствие этой способности у некоторых людей» [5, 258].

Все, что человек способен «созерцать», он с необходимостью должен быть способным и «представлять». Человеческие созерцания преходящи и без представлений духовная жизнь людей замирала бы в каждой точке временной последовательности. Но, как отмечалось, «созерцания» далеко не однородны. Они бывают и в форме «чувственного сознания» (у Гегеля это феноменологическая ступень «восприятия»), и в форме «одухотворенного, истинного созерцания». Первая из этих форм способна обеспечить лишь «голую» репродуктивность, а вот вторая – является исходным основанием для всех модификаций продуктивности. Посему именно гегелевская конструкция – «восприятие – созерцание – представление» – единственно правильная для развитой теории познания. Для того чтобы в этом убедиться, эту теорию следует сравнить с гносеологической версией А. Шопенгауэра. В самом начале своего «Мира как воли и представления» (1818) он назидательно заявляет: «Мир есть мое представление: вот истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может возводить ее до рефлексивно-абстрактного сознания; и если он действительно это делает, то у него зарождается философский взгляд на вещи». ... «Нет истины более несомненной... менее нуждающейся в доказательстве, чем та, что все существующее для познания, т. е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, созерцанием для созерцающего, короче говоря, представлением» [6, 54]. Для радикального субъективизма (типа Дж. Беркли или А. Шопенгауэра) является «смерти подобным» выход за имманентные состояния гносеологического субъекта и посему его приверженцы отказываются признавать существование досконалих форм сознания и познания (в нашем случае полнокровных «созерцаний») и примитивизируют познавательные феномены, сводя их к тем или иным гарантированно субъективно-достоверным образованиям. У Беркли это «идеи-ощущения», а у Шопенгауэра – непосредственно репродуктивные «представления».

Вполне оправдано свое истолкование «Представления» Гегель начинает из «воспоминания», придавая ему значение той репродуктивности, которая соотнесена со всей совокупностью наличных «созерцаний». Он заявляет: «Воспоминание образует *абстрактнейшую* ступень интеллигенции, проявляющей свою деятельность в представлениях. *Представленное* содержание здесь еще *то же самое*, как и в *созерцании*; в этом последнем оно получает свое *подтверждение*, как и, наоборот, содержание созерцания подтверждается моим представлением» [1, 254]. Но такая изначальная репродуктивность чревата односторонностью, которая с необходимостью должна преодолеваться самой деятельностью «интеллигенции» «я». Опять таки, оправдано такое преодоление Гегель связывает с поэтапным формированием и функционированием именно на уровне «представлений-воспоминаний» «образов» познания и сознания. В начале раздела «Представление» читаем: «На этой стадии мы имеем... содержание, которое

не только созерцается как *сущее*, но в то же время и *вспоминается*, полагается как *мне принадлежащее*. В таком определении содержание есть то, что мы называем *образом*» [1, 254].

Все формы чувственного освоения человеком действительности – принципиально «образны». Об этом свидетельствует и язык, как внешнее материальное воплощение созерцаний, чувств, переживаний и мыслей. Люди всегда действуют «со-образно», «целе-со-образно» и т. п. Даже «понятие», являясь противоположностью восприятий, созерцаний и представлений, по выражению Канта, является «единством много-образного». Образ – результат взаимодействия субъекта с объектом. Он субъективен по форме и объективен по содержанию. Человек в связи с теми или иными потребностями и обстоятельствами в полном смысле слова предметно «конструирует» свои образы из тех элементов, которые им освоены из предыдущего опыта познания и сознания. Формирование образов больше всего напоминает собой работу человека над созданием мозаик, которая очевидно состоит из взаимодополнительности продуктивного и репродуктивного, субъективного и объективного в различных сочетаниях. Но этот процесс формообразования, сам этот «операционализм» (П. У. Бриджмен), очень часто «забывается» и образы людьми фиксируются лишь в их «результатирующихся» формах. В нашем понимании, ущербной является позиция истолкования «образного» по схеме: «образы восприятия» – «образы представления» – «образы созерцания». Если бы отсутствовали «образы представлений», то те же «образы восприятий» просто бы не становились должным достоянием субъектов познания и сознания. Скажем следующее: образы «восприятий – созерцаний» – это условия существования образов «представлений», как и наоборот, – образы «представлений» – неременное условие образов «восприятий – созерцаний». Ведь в человеческой духовной культуре все взаимосвязано со всем и все практически выразимо через все иное.

Как и все остальное, «воспоминание-представление» у Гегеля чревато «в себе более развитой формой духа». Философ отмечает, что все конкретные образы, калейдоскопически возникнув, исчезают. Их существует бесконечное множество. Хранясь в «темном тайнике» «я» без применения, они не могут не тускнеть. Для своей сохранности они должны обобщаться. Чтобы иметь «полную власть над образами», человек должен быть способным осуществлять ряд действий над образами, делать их «предметом мысли», «поднимать» образы до «формы разумности». Именно такими действиями, способными трансформировать «воспоминания-представления» в более развитые формы духа у Гегеля и выступают «силы воображения».

В истории философской мысли «воображение» было камнем преткновения для многих ученых. Все дело в том, что его невозможно однозначно отнести ни к формам чувственности, ни к формам рациональности. Не случайно основоположник радикального рационализма Р. Декарт относил воображение к мыслительной способности («Первоначала философии», 1644), а классик радикального сенсуализма Э. Кондильяк – к способности чувственной («Трактат об ощущении», 1754). Философия проливает свет на естество воображения, только начиная с Канта. Он в «Критике чистого разума» (1781) «помещает» воображение вовнутрь «рассудка» и занимается преимущественно его продуктивностью. Не анализируя функции воображения в гносеологии Канта, процитируем только его определение: «*Воображение* есть способность представлять предмет также *без его присутствия* в созерцании. Так как все наши созерцания чувственны, то способность воображения ввиду субъективного условия, единственно при котором оно может дать рассудочным понятиям соответствующее созерцание, принадлежит к чувственности; однако ее синтез есть проявление спонтанности, которая определяет, а не есть только определяемое подобно чувствам, стало быть, может а priori определять чувство по его форме сообразно с единством апперцепции; в этом смысле воображение есть способность а priori определять чувственность, и его синтез созерцаний *сообразно категориям* должен быть трансцендентальным синтезом *способности воображения*; это есть действие рассудка на чувственность и первое применение его (а также основание всех остальных способов применения) к предметам возможного для нас созерцания» [2, 204-205].

Гегель членит воображение на три подформы: 1) «репродуктивное», «заставляющее образы вступать в сферу наличного бытия»; 2) «ассоциирующее», «относящее» образы «друг к другу» и «подымающее» их «до общих представлений»; 3) «продуктивное», «охватывающее» «символизирующую и определяющую фантазию». Последняя и «составляет» переход к «памяти».

Как видим, в «Философии духа» между «воспоминанием-представлением» и «воспроизводящей силой воображения», по сути, нет различия. Гегель лишь отмечает, что «интеллигенция» посредством воображения уже в его исходной форме чревата воспроизведением образов «произвольно» (выражаясь языком Канта – «спонтанно»). Проблема же последовательности и спонтанности в духовной культуре – актуальна издавна. У Т. Гоббса это подразделение «цепей мыслей» на «причудливые» развертывающиеся без плана и регулируемые «определенной целью»; у Дж. Локка – критика «ассоциаций» за продуцирование «неверных» и «неестественных»

сочетаний «идей»; у Д. Юма это ассоциирование «идей» и «впечатлений» лишь по «сходству», «смежности» и «причинности»; у Д. Гартли – признание неотвратимого подчинения всех проявлений психической жизни человека универсальному «закону ассоциаций». Касательно отношения Гегеля к проблематике ассоциирования, то оно становится понятным из таких его слов: «... Ассоциацию представлений следует... понимать как *подведение* единичных представлений под *общее*, каковое подведение составляет связь между ними. Но интеллигенция не является в этой ассоциации только общей формой, – напротив, ее внутреннее существо есть *определенная в себе, конкретная* субъективность с собственным содержанием, проистекающим из какого-либо интереса, в-себе-сущего понятия или идеи, поскольку предварительно о таком содержании можно говорить» [1, 261]. То есть Гегель считает, что ассоциации в принципе происходят по какому-либо интересу, по каким-либо понятиям и идеям, но лишь «предварительно». А это значит, что ассоциирование является лишь зародышем, изначальной формой наполнения понятий и идей их истинным содержанием.

Учение Гегеля о продуктивной силе воображения отличается глубинной основательностью. Оно всецело зиждется на выявлении роли языка в сознании, познании и мышлении. Ко времени опубликования гегелевской «Философии духа» в Германии предромантики И. Г. Гаман и И. Г. Гердер и собственно романтики Ф. Шлегель и В. Гумбольдт уже истолковали язык как изначальный «медиум» духовного творчества и познания. Они окрестили человека «языковым существом» и строй языка охарактеризовали как совокупность форм развития человеческого духа. Гегель был на уровне лучших достижений современного ему языкознания и первым стал внедрять эти достижения в философию. Он прежде всего заявляет: «Обыкновенно *знак* и *язык* рассматривают где-либо в психологии или логике в качестве *приложения*, причем не обращают никакого внимания на их необходимость и их взаимосвязь в системе деятельности интеллигенции». И тут же в одном положении намечает целую программу исследования взаимосвязи языка с формами чувственности: «... Язык... дает ощущениям, созерцаниям, представлениям второе существование, более высокое, чем их непосредственное наличное бытие, вообще дает им такое существование, которое имеет значение в сфере представления» [1, 266].

Язык есть внешнее материальное воплощение всех без исключения духовных образований, их знаково-символическое инобытие. С точки зрения семантики и семиотики, значение того или иного понятия прежде всего обеспечивает знак. Чем адекватнее знак фиксирует значение понятия, тем точнее язык передает содержание мыслей о предметах. В подобной фиксации заинтересована прежде всего наука, да и вообще любая отрасль знания, тяготеющая к истине. Но если бы знак и значение были бы только взаимокоррелятивны, то расширение знаний, познавательное и духовное творчество были бы невозможными. Обязательно должна существовать возможность связывать со знаком неадекватное значение. Такую возможность обеспечивает знак-символ. Символ – тот же знак, но с ним есть возможность связывать самое обширное и неадекватное значение. Семантики справедливо утверждают, что знак является неразвитым символом, а символ – условным знаком. Но все же они свои исследовательские изыскания начинают со знака и в нем находят «начало» всей лингвистики. Особенно такое заметно прослеживается у представителей «семантического неопозитивизма» XX столетия, который был реакцией на бурное развитие математической логики и ее своеобразного «соперничества» с языкознанием.

Специфически к изложенной выше сути дела относится Гегель. Он продуктивную силу воображения именуется «фантазией» (вероятнее всего в связи с тем, что в древнегреческом языке «фантазия» и «воображение» являются синонимами) и подразделяет ее на: 1) «символизирующую»; 2) «аллегоризирующую или поэтическую»; 3) «фантазию, творящую слово, речь и язык». Следовательно Гегель считает, что символизация является изначальной и простейшей фазой продуктивного воображения и одновременно основой основ языка во всем многообразии форм его проявления.

Символизирующая фантазия в гегелевском истолковании является той степенью развития интеллигенции, где знаки-символы «представляют еще данный объект», но манифестирующий уже «не свою собственную сущность», а только «тот смысл и значение, которые вложены в него интеллектом». Иными словами, символизирующая фантазия «для выражения своих общих представлений не избирает никакого чувственного материала, кроме того, *самостоятельное* значение которого *соответствует* определенному содержанию общего подлежащего оформлению в образах». Пример Гегеля: «орел Юпитера» – «символ силы», но этот объект не был бы таким символом, если бы реально не существовало орлов, наделенных естественной мощью. Второй, «более свободной» формой фантазии является аллегория. Здесь вещь и значение «совершенно расходятся и не похожи друг на друга», здесь фантазия «распоряжается своим материалом произвольнее, чем в изобразительных искусствах»; «однако и она может избирать

только такой чувственный материал, который адекватен содержанию изображаемой идеи». Гегелевский пример «поэтической фантазии» также понятен и убедителен: «Женская фигура с повязкою на глазах и мечом в руке – аллегория «справедливости (правосудия)». Очевидно, что здесь сходство скрыто гораздо глубже, чем связь между силою и орлом [1, 264].

Но самой важной и поучительной формой фантазии у Гегеля является та, которая связана с «языком», этой «внутренней мастерской духа», «вовсе не заключающей в себе элементов, данных извне», а всецело созданной «силами самого интеллекта». Свои рассуждения философ здесь выстраивает на сопоставлении звуковых и письменных языковых образований. Звуковой язык первоначален. Это бесспорно. Письменность – гораздо более поздний феномен. Не случайно дети значительно позже научаются писать, чем говорить. Гегель отмечает: «звуковой язык» основывается «не столько на символике относящейся к внешним объектам, сколько на символике внутренней, именно на антропологической артикуляции, как бы на некоторого рода жесте телесного рече-выражения» [1, 267]. Звуковые рече-выражения являются знаками определенного языкового значения. Их количество неизмеримо. Об этом свидетельствует все многообразие сочетаний гласных и согласных букв в языках. Но звуковой язык не самодостаточен. Он с необходимостью трансформируется в язык письменный. Рече-выражения объективируются в «буквенное письмо». «В нем, по Гегелю, – слово, – наиболее присущий интеллигенции и достойный ее способ обнаружения ее представлений – доведение до сознания, – сделано предметом рефлексии». Далее философ объясняет, что в работе интеллигенции над словом оно подвергается анализу с любой мерой скрупулезности и универсальности. Слово как знаковое образование разложимо на свои элементы – буквы и слоги, из которых, в свою очередь, можно составить новые слова и словосочетания. Каждый элемент слова может иметь свое значение. Возможны самые различные комбинации значений элементов слова. Значение слова как целостного знакового образования также неограниченно вариативно. Но, несмотря на полифункциональность своего значения, слово в обязательном порядке является еще и конкретным «именем», которое «есть простой знак для подлинного, т. е. простого, не разложимого на свои определения и не сложенного из них представления» [1, 269].

Как и о продуктивном воображении, о памяти Гегель пишет в контексте взаимосвязи языка с духовной культурой. В «Философии духа» память рассматривается в трех субординированных образованиях: во-первых, в форме «удерживающей имя»; во-вторых, в форме «воспроизводящей»; в третьих, в форме «механической памяти».

Гегелевская «удерживающая имя» память напоминает «воспоминание», но не сводится к нему. Не повторяясь и не вдаваясь в подробности отметим лишь следующее. Для Гегеля явно «воспоминание» – это чистая репродуктивность без «участия» языка, а «удерживающая имя» память – репродуктивность, опосредствованная языковой культурой. По большому счету, первой как таковой вообще не существует, ибо мир духовный и мир языковый суть две стороны одной медали. Гегелевская концепция «удерживающей имя» памяти изложена в одном компактном абзаце. Его дословное содержание следующее: «Первым... здесь (в памяти – Авт.) то, что мы удерживаем значение имени, что мы становимся способными при виде знаков языка вспоминать объективно связанные с ними представления. Так, когда мы слышим или видим какое-либо слово, принадлежащее чужому языку, нам хотя и становится ясным его значение, но на основании этого мы еще не в состоянии бываем воспроизвести для наших представлений соответствующие словесные знаки этого языка; говорить и писать на каком-либо языке мы научаемся позднее, чем его понимать» [1, 271]. В этом процитированном тексте все понятно из первого предложения и именно по его содержанию следует судить о гегелевской трактовке «удерживающей имя» памяти. Главная же сложность прочтения второго предложения состоит в выявлении содержания последнего слова «понимать» («понимание»), что предполагает его перевод из языка оригинала и изучения его употреблений в разных гегелевских произведениях.

То, что собой представляет «удерживающая имя» память, становится еще понятнее из гегелевского истолкования следующей за ней «воспроизводящей памяти». Одно дело при виде «знаков языка» вспоминать объективно «связанные с ними представления» и закреплять их в состояниях субъекта, что и есть «удерживанием имени», другое – иметь способность их «воспроизводить», воссоздавать. О последней способности Гегель пишет: «Воспроизводящая память имеет и познает в имени предмет и вместе с предметом имя, без созерцания и образа. Имя как существование содержания в интеллигенции есть внешность ее самой внутри нее, и воспоминание имени как порожденного ею созерцания есть вместе с тем ее отчуждение, в котором она полагает себя в пределах самой себя». Несколько ниже следует подкрепляющий сказанное пример философа: «При произнесении имени льва мы не нуждаемся ни в созерцании такого животного, ни даже в его образе, но имя его, поскольку мы его понимаем, есть безобразное простое представление» [1, 272]. Конечно же, никакой «идеальной» безобразности

не существует, как и не существует сверхчувственного. Есть только взаимодополнительность «образного-многообразного» и «чувственно-свечувственного» (Л. Фейербах). Гегель к такой взаимодополнительности относится панрационалистически. В параграфе, посвященном «воспроизводящей памяти», он высказывается о «мненомике» (искусстве запоминания) возникшей «в древних» и «возродившейся некоторое время тому назад», суть которой состоит в том, чтобы «имена превращать в образы». Прочитаем еще два положения из названного параграфа, раскрывающих гегелевскую позицию на истолкование модификаций памяти. 1. «Мненомика находится в связи с обычными предрассудками, которые связаны с памятью в ее отношении к силе воображения, именно будто последняя есть более высокая и более духовная деятельность, чем память» [1, 272]. 2. «Память, скорее, имеет дело уже не с образом, заимствованным из непосредственной, недуховной определенности интеллигенции, из созерцания, но с тем наличным бытием, которое является продуктом самой интеллигенции, с таким заученным наизусть, которое остается заключенным в сферу, обращенную внутрь интеллигенции и только внутри ее самой составляет ее внешнюю и существующую сторону» [1, 272–273].

Последняя цитата – это уже начало изложения Гегелем высшей формы памяти – «механической». В гегелевском употреблении механическое – это отнюдь не нечто само собой происходящее. Здесь оно выражает некоторую организованность и интеллигенции, и языковой памяти, но организованность, по-особому ограниченную. Философ исходит из того, что мыслить без слов – «затея» не только «неразумная», но и не имеющая «никакого основания». «Слово сообщает... мыслям их достойнейшее и самое истинное наличное бытие» – констатирует Гегель. Далее он разъясняет, что интеллигенция «наполняется словом», «принимает в себя природу предмета», но такое «принятие» в своей «субъективности», «чрезмерном обращении слова внутрь» – «... делается чем-то пустым, превращается в лишенное духа вместилище слов, – становится, следовательно, *механической* памятью» [1, 273]. В следующем параграфе также речь идет о механической памяти, но уже в контексте «последовательной связи имен»: «Поскольку имена и их ряды являются только *сущими* и интеллигенция внутри себя есть здесь само это бытие их, поскольку она есть эта власть, как *совершенно абстрактная субъективность*, – *память*, называемая *механической* ввиду совершенной внешности, в которой звенья таких рядов находятся в отношении друг к другу...» [1, 274]. По Гегелю, в механической памяти упускается из внимания «подлинное значение» памяти как таковой, то значение, «которое она имеет в сфере духа». «Память, – делает вывод философ, – является переходом в деятельность мысли, не имеющей уже более никакого самостоятельного значения, т. е. чем-то таким, от объективности чего не отличается уже и субъективное, равно как и эта внутренняя природа в ней самой есть нечто сущее» [1, 275].

А вот как звучит заключительный аккорд гегелевского учения о памяти: «Один из действительно самых трудных пунктов в учении о духе, в систематизации интеллигенции, оставшийся до сих пор совершенно без внимания, заключается в установлении места и значения памяти, а также в выяснении ее органической связи с мышлением. Память, как таковая, сама есть только внешней способ, односторонний момент *существования* мышления. Переход к мышлению есть для нас или в себе тождество разума и способа существования; это тождество обуславливает то, что разум начинает существовать теперь в субъекте как его деятельность. Эта деятельность есть *мышление*» [1, 275].

ВЫВОДЫ

Итогово выскажем следующее. Получается, что в философском системном учении Гегеля «память» воистину вездесуща, она непосредственно присутствует во всех образованиях «Теоретического духа» из «Философии духа», а опосредствованно – во всех других произведениях мыслителя, в которых излагаются проблемы духовной и мыслительной культуры человека. А это – убедительное свидетельство того, что проблематика памяти является предметным полем прежде всего философских исследований, несмотря на нахождение ее в ведомстве «Психологии» из все той же «Философии духа». Задумаемся еще и над таким. Исходя из идеализма философии Гегеля следует, что все компоненты его системы от века и навечно запрограммированы «Абсолютным духом» и «Абсолютной идеей». По аналогии сделаем предположение относительно «трансцендентального априоризма» Канта из его «Критики» 1781 года. Ведь здесь также те же «категории», как основоположения «чистого рассудка», «имеются в возможности» всегда и навсегда, они «доопытны», их нет надобности «вспоминать». Эмпирические же «созерцания» возникают и попадают в сферу познания лишь оперативно и ситуативно. Отсюда напрашивается вывод: в кантовской критической гносеологии феномены памяти отсутствуют потому, что их замещают априорные основоположения.

Еще одно. В теории памяти Гегеля фактически нет упоминаний имен философов, которые озадачивались данной проблематикой. На вопрос «почему нет?» мы отвечать не будем, а только лишь лапидарно наметим предварительные контуры осмысления формообразований памяти лишь в философии Нового времени. Все здесь начинается с Ф. Бэкона. В своем грандиозном по замыслу «Великом восстановлении наук» (1620) он излагает «Классификацию человеческих познаний», которая основывается на трех духовных способностях человека: «Память», «Воображение (фантазия)» и «Рассудок». Отношение Бэкона к памяти – парадигмально. У Р. Декарта также есть учение о памяти, которая начиная с «Правил для руководства ума» (1628) определяется им как «вспомогательное средство ума». И Т. Гоббс высказывается о памяти, но только совсем кратко, в «Человеческой природе» (1650), называя ее «шестым», «внутренним чувством», вкладывая в нее смысл простого «представления». Глубиной и органической вплетенностью во всю философскую систему отличается учение о памяти Б. Спинозы. В «Этике» (1675) этого ученого, в частности, написано: «Память есть... некоторое сцепление идей, заключающих в себе природу вещей, находящихся вне человеческого тела, происходящее в душе сообразно с порядком и сцеплением состояний человеческого тела». А вот учения о памяти Дж. Локка и Г. Лейбница необходимо изучить только через взаимное сравнение, поскольку Лейбницева «Новые опыты о человеческом разумении» (1704, 1765) являются «своеобразным «анти-Локком» локковского «Опыта о человеческом разумении» (1690). Английский философ истолковывает память упрощенно, как и подобает эмпиристу. Она для него лишь то, что «будучи раньше наличным восприятием, находится в душе таким образом, что... может вновь стать наличным восприятием». У Лейбница все значительно поучительнее. Он утверждает, что только животные «ожидают встретить то и только то, что они находили раньше». Мы же, люди, «основываясь на разуме», хотя зачастую и «ожидаем встретить в будущем то, что соответствует длительному опыту прошлого», способны понимать – «это вовсе не необходимая и непогрешимая истина» и «мы можем обмануться в своих расчетах относительно однозначности прошлого опыта памяти», «если изменятся обстоятельства». Этот блиц-обзор отчасти показывает и то, что мог заимствовать из прошлого Гегель в своей теории памяти, и то, как эта теория способна помочь разобраться в этом (да и не только этом) прошлом исследовательском опыте осмысления человеческой памяти.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Гегель Г. В. Ф. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель // Сочинения: в 14 т. – М. : Гос. изд-во пол. лит. лит-ры, 1956. – Т. 3. – 371 с.
2. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Сочинения: в 6 т. – М. : Мысль, 1964, – Т. 3. – С. 69–799.
3. Роговин М. С. Память / М. С. Роговин // Философская энциклопедия. – в 5 т. – М. : Советская энциклопедия, 1967. – Т. 4. – С. 202–204.
4. Роговин М. С. Память / М. С. Роговин // Философский энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1989. – С. 458–459.
5. Шеллинг Ф. В. И. Система трансцендентального идеализма / Ф. В. И. Шеллинг // Сочинения: в 2 т. – М. : Мысль, 1987. – Т. 1. – С. 227–489.
6. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр // Сочинения : в 5 т. – М. : Московский клуб, 1992. – Т. 1. – С. 37–395.

REFERENCES

1. Gegel', G. V. F. (1956) *Filosofija duha*. Sochinenija: v 14 t. Moskva : Gos. izd-vo polit. lit-ry.
2. Kant, I. (1964) *Kritika chistogo razuma*. Sochinenija: v 6 t. Moskva : Mysl', 69-799.
3. Rogovin, M. S. (1967) *Pamjat'*. Filosofskaja jenciklopedija v 5 t. Moskva : Sovetskaja jenciklopedija, T. 4., 202–204.
4. Rogovin, M. S. (1989) *Pamjat'.Filosofskij jenciklopediceskij slovar'*. Moskva : Sovetskaja jenciklopedija, 458–459.
5. Shelling, F. V. I. (1987) *Sistema transcendentalnogo idealizma*. Sochinenija v 2 t. Moskva : Mysl', T. 1., 227–489.
6. Shopengaujer, A. (1992) *Mir kak volja i predstavlenie*. Sochinenija: v 5 t. Moskva : Moskovskij klub, T. 1., 37–395.