

УДК: 130.2

Т. Э. Рагозина

(к. филос. наук, доцент)

Донецкий национальный технический университет

(г. Донецк, ДНР)

e-mail: tatyana.ragozina@list.ru

ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЙ ПАМЯТИ КАК СПОСОБ РЕФЛЕКСИИ НАД СОЦИАЛЬНОЙ ФОРМОЙ

Annotation. В статье предпринята попытка реконструкции пути, который потребовалось пройти философии, прежде чем появилось на свет понятие культурной памяти, ставшее способом рефлексии над социальной формой как носителем преемственности и механизмом сохранения прошлого в настоящем. В качестве теоретических предпосылок становления понятия культурной памяти рассмотрены принцип историзма, понятие общественного производства как производства форм социальной связи, понимание общества как органической системы.

Key words: культурная память, социальная форма, принцип историзма, общество как органическая система, преемственность, сохранение прошлого в настоящем.

Реализацию замысла, вынесенного в название данной статьи, мы хотели бы предварить небольшой справкой, призванной не столько дать готовые ответы на некоторые вопросы, сколько послужить поводом для того, чтобы эти вопросы поставить.

В философской и культурологической литературе понятие «культурная память» стало использоваться сравнительно недавно. Если верить свидетельству известного немецкого культуролога Яна Ассмана, перу которого принадлежит широко известная работа, посвященная проблеме культурной памяти¹⁷, то следует признать, что введением этого понятия в обиход философской мысли мы обязаны Юрию Лотману [1, с. 21].

Вот как описывает ситуацию сам Ассман во введении к своей книге: в конце 70-х гг. прошлого столетия сформировался круг учёных, занимавшихся проблемами «археологии текста». Именно эти исследования, давшие основания к пониманию текста как «возобновлённого сообщения ... в растяжённой ситуации»¹⁸, привели к тому, что «... в поле зрения оказались феномены и проблемы, в связи с которыми напрашивалось понятие «культурной памяти». ... Из понятия «растяжённой ситуации» выросло то, что мы ... стали впоследствии, вслед за Юрием Лотманом и другими теоретиками культуры, называть «культурной памятью»» [1, с. 21].

Действительно, почти двумя десятилетиями раньше описанных Ассманом событий, а именно – в самом начале 60-х годов прошлого века в рамках Московской и Тартуской школ семиотики формируется направление, рассматривавшее культуру под углом зрения её знаково-символической природы и получившее впослед-

¹⁷ Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. / Пер. с нем. М.М. Сокольской. - М.: Языки славянской культуры, 2004. - 368 с. - (Studia historica).

¹⁸ Нетрудно усмотреть, что характеристика текста как «возобновленного сообщения ... в растяжённой ситуации» достаточно точно фиксирует такое свойство культуры, которое мы привыкли обозначать как коммуникативно-трансляционную функцию культуры. Однако, не только через анализ текста культура обнаруживает свою мнемоническую роль.

ствии название «семиотики культуры». Признанным главой и идейным вдохновителем этого направления являлся Юрий Лотман, чьи работы приобрели широкую известность и послужили трамплином для последующих исследований в области теории культуры.

Если оставить в стороне детали и частности семиотического подхода и сфокусироваться на тех предельно широких философских обобщениях и выводах относительно феномена культурной памяти, к которым приходит Ю. Лотман, то они могут быть представлены в виде следующих принципов и положений.

Социальная сущность культуры. Культура, рассматриваемая Ю. Лотманом как сложная, многоуровневая, иерархически организованная система различных языков, будучи *формой общения* людей, с неизбежностью предстаёт как явление общественное, социальное по своей природе. Причём, специфика и значимость семиотического подхода в его лотмановской интерпретации в том-то и состоит, что никакого иного варианта толкования феномена культуры он, собственно говоря, просто не оставляет, раз и навсегда обнажая её социальную сущность уже в силу того обстоятельства, что имеет дело с её *знаково-символической структурой*. «Культура, прежде всего, – понятие коллективное, – считает Ю. Лотман. – Отдельный человек может быть носителем культуры, может активно участвовать в её развитии, тем не менее, по своей природе культура, как и язык, – явление общественное, то есть социальное» [2, с. 5].

Культура как надындивидуальная реальность. Поскольку культура по своей сути – явление социальное, соответственно и бытие культуры – реальность прежде всего не индивидуально-личностного порядка, а надындивидуального порядка, реальность «надындивидуального единства» [3, с. 581]. А если точнее – то семиотическое измерение культуры позволяет увидеть в ней «надындивидуальный разум», «коллективный разум», «надындивидуальный интеллект», «механизм коллективного разума». Причём, это надо отметить особо, в лотмановской концепции эти свойства культуры, раскрываемые автором в целой серии работ¹⁹, являются отнюдь не чем-то случайным и тем более не чем-то *сугубо метафоричным*, а, напротив, строго выверенными в научном отношении характеристиками. «Рассмотрение культуры как единого семиотического механизма, – пишет Ю. Лотман, – позволяет увидеть в ней объект интеллектуального типа. Культура как целое обладает особым аппаратом коллективной памяти и механизмами выработки принципиально новых сообщений на принципиально новых языках, то есть создания *новых идей*. Совокупность этих качеств позволяет рассматривать культуру как *коллективный интеллект*» [4, с. 557].

Культура как форма коллективной памяти. Существование коллективной памяти тоже напрямую обусловлено природой культуры, которая, будучи формой общения между людьми, играет в силу этого *коммуникативную роль*. Это обстоятельство позволяет Ю. Лотману утверждать, что «Всякое функционирование какой-либо коммуникативной системы подразумевает существование общей памяти

¹⁹ В этом отношении весьма красноречивы следующие статьи Ю. Лотмана: «Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума», «Феномен культуры», «Память культуры», «Память в культурологическом освещении». В кн. Лотман Ю. М. Семиосфера. – С.-Петербург: «Искусство - СПб», 2000.; «Несколько мыслей о типологии культур». В кн. Лотман Ю.М. Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин: «Александр», 1992. Т. I; Беседы о русской культуре. СПб., 1994.

коллектива. Без общей памяти невозможно иметь общий язык» [5, с. 616], равно как и наличие *общего языка* у какого бы то ни было коллектива/группы людей является бесспорным свидетельством наличия у них *общей памяти*.

Рассматривая семиотическую структуру культуры «как механизм коллективного разума» [3, с. 557] и проводя параллель между индивидуальным интеллектом и культурой, Лотман усматривает в последней также и *механизм коллективной памяти*: «Подобно тому как индивидуальное сознание обладает своими механизмами памяти, коллективное сознание, обнаруживая потребность фиксировать нечто общее для всего коллектива, создает механизмы коллективной памяти. К ним следует отнести и письменность» [4, с. 103].

Однако, неоднократно проводя такой параллелизм, Лотман столь же педантично подчёркивает и принципиальное отличие между индивидуальным интеллектом и культурой, состоящее в том, что *культурная память* – это именно *надындивидуальный механизм* хранения и передачи *социального опыта*: «С точки зрения семиотики, культура представляет собой коллективный интеллект и коллективную память, то есть надындивидуальный механизм хранения и передачи некоторых сообщений (текстов) и выработки новых» [5, с. 674]. Развивая эту мысль в очередной раз, учёный характеризует память культуры как «*негенетическую*» *память коллектива*: «Культура всегда, – утверждает Ю. Лотман, – подразумевает сохранение предшествующего опыта. Более того, одно из важнейших определений культуры характеризует её как «негенетическую» память коллектива» [4, с. 8].

И в самом деле, механизмы преемственности, действующие в культуре, это всегда и во всех смыслах суть *негенетическая* память коллектива, поскольку они *надындивидуальны* и, наоборот: механизмы коллективной памяти всегда и во всех смыслах *надындивидуальны* именно потому, что они – *негенетическая* память коллектива, то есть, обусловлены не физиологическими параметрами индивидов и их принадлежностью к определённому биологическому виду, а их социальными параметрами – объективной, вне их сознания существующей, социальной формой связи, их принадлежностью к социальному целому.

Культурная память как условие исторической преемственности. «Культура есть память, поэтому она всегда связана с историей, всегда подразумевает непрерывность нравственной, интеллектуальной, духовной жизни человека, общества и человечества» [4, с. 8]. При этом культура, «будучи сама подчинена законам времени, одновременно располагает механизмами, противостоящими времени и его движению» [3, с. 616], выступая, тем самым, как *условие единства человеческого рода*, а также как *условие осознания обществом непрерывности своего бытия, своей идентичности*.

Культура как «органическая система», как механизм сохранения прошлого в настоящем. Развитие культуры, неоднократно повторяет Ю. Лотман, напоминает *законы памяти*, при которых «прошедшее не уничтожается и не уходит в небытие, а, подвергаясь отбору и сложному кодированию, переходит на хранение, с тем чтобы при определённых условиях вновь заявить о себе» [3, с. 615]. Более того, анализ семиотических аспектов культуры выявляет в ней такую особенность, как *постоянная актуализация прошлого в настоящем*, «постоянное присутствие – сознательно и бессознательно – в синхронном срезе культуры глубинных, порой весьма архаических, её состояний, активный диалог культуры настоящего с разнообразными структурами..., принадлежащими прошлому» [3, с. 615].

Эта особенность культуры, состоящая в том, что в ней всегда «работающим оказывается не только последний временной срез, но и вся толща культуры значительной глубины» [3, с. 616], позволяет нам совершенно определённо увидеть в ней механизм воспроизводства, присущий некоей саморазвивающейся «органической системе», свойство целостного социального организма, воспроизводящего себя на всех этапах своего развития. И хотя у самого Лотмана нет такого определения культурной памяти, которое характеризовало бы её как свойство «органической системы», тем не менее, оно имплицитно присутствует в его концепции, направляя мысль на поиск того субстрата, коему культурная память принадлежит как его атрибутивное свойство.

Если теперь попытаться вкратце очертить реконструированный нами облик понятия «культурная память» крупными мазками, то портрет получится приблизительно следующий:

– будучи *социальной* по своей природе и *надындивидуальной* по форме своего бытия, функционируя в качестве *негенетического механизма* отбора, сохранения и передачи социально значимого опыта, культурная память выступает как *способ сохранения прошлого в настоящем* и, следовательно – как *условие преемственности исторического процесса и единства человеческого рода*. Эти свойства культурной памяти обусловлены тем, что культура есть – атрибутивное свойство общества как «*социальной органической системы*», воспроизводящей все необходимые предпосылки и условия своего бытия и себя как некую самотождественную целостность на всех этапах своего развития.

Таков «портрет» понятия культурной памяти, каким мы увидели его в работах Ю. Лотмана, в связи с чем у нас возникает ряд вопросов.

– Почему потребность философии в понятии «культурная память» появляется на сравнительно поздних этапах развития философии?

– Почему данное понятие *не могло* возникнуть, например, в рамках античной философской мысли (а, равным образом, также – в Средние века или в Новое время)?

– Какие мировоззренческие и логико-методологические предпосылки должны были «вызреть» для того, чтобы возникло понятие культурной памяти?

– Наконец, какие именно философские проблемы и нужды выражает понятие «культурная память»?

Учитывая, что эти вопросы сравнительно мало дебатировались в исследовательской литературе (в отличие от многочисленных не критических пересказов отдельных сюжетных линий упомянутой выше монографии Я. Ассмана), в силу чего мы лишены возможности опереться на чьё-либо авторитетное мнение, – учитывая это, мы не берём на себя смелость и обязательства представить в рамках предлагаемой статьи исчерпывающие ответы. Мы попытаемся дать лишь небольшой очерк в надежде на то, что он прольёт свет хотя бы на некоторые стороны интересующих нас вопросов.

Отправляясь в историческую ретроспективу на поиск теоретических предпосылок понятия «культурная память», мы постоянно будем удерживать перед своим мысленным взором набросанный выше «портрет» культурной памяти, который будет служить нам верным ориентиром в наших поисках и поможет увидеть «портретное сходство» уже там, где оно только едва-едва наметилось.

Итак, первый ориентир, который даёт нам в руки «понятийный портрет», это предположение о том, что, поскольку культурная память – суть явление не индивидуального, а надиндивидуального порядка, функционирующее не в виде природой подаренного генетического механизма запоминания, а в виде *негенетического, социального способа кодирования и сохранения информации*, постольку судьба понятия культурной памяти теснейшим образом должна быть связана с судьбой «идеи культуры» как выделения человека из природного мира в процессе становления человеческого общества, культуры как специфически человеческого способа существования в мире.

Второй ориентир: исходя из того, что «культура есть память, поэтому она всегда связана с историей», мы рискнём предположить, что возникновение *понятия* «культурная память» тоже связано с историей, точнее – с определенным *пониманием истории*, с определённой моделью исторического развития, а, следовательно, становление понятия культурной памяти *не может не быть влечено в процесс становления философии истории*. Поэтому, обращаясь к истории философской мысли, мы, прежде всего, будем искать в ней следы философско-исторических учений и сопряжённых с ними представлений о сущности развития – словом, мы будем искать следы *историзма* как главной метафизической предпосылки культурной памяти.

* * *

Что касается античной философии, то, как подчёркивают большинство исследователей, в Античности «не было ещё «идеи культуры, выделявшей человека из остального мира» [6, с. 22], а потому не могло быть и культуры как особой области бытия, образующей особый предмет познания. «Ни древности, ни средневековью, - пишет П. М. Бицилли, - не было известно понятие культуры в смысле деятельности, посвящённой обработке и переработке природы» [7, с. 224]. Поэтому, хотя проблематика памяти как индивидуальной познавательной способности человека и была намечена в философии Платона и Аристотеля, тем не менее, понятие «культурной памяти» как некоего надиндивидуального механизма сохранения и передачи социально значимого опыта было неведомо античной философии.

Объяснение этому мы находим в характерных особенностях мировоззрения античных мыслителей. Так, по замечанию Э. Трёльча, «грекам была известна значительная часть истории», но им «была неведома философия истории» в том смысле, что «их мировоззрение основывалось на совершенно внеисторическом и неисторическом мышлении... История и дух были у них вставлены в твёрдые рамки вечных субстанций и порядка, смысл которых постигался не из ... меняющихся земных воплощений, а из логического созерцания их вневременной сущности. Не история служила средством понимания этой сущности, а, наоборот, из этой сущности вырастало понимание истории ...» [8, с. 17-18].

Значит ли это, что древним вообще неведомы были *становление, движение, развитие*? Конечно же, нет. В связи с этим, сошлёмся на несколько отличное от уже приведённых мнение А. Ф. Лосева, который говорит об *историзме* античных философов, приводя следующие аргументы: «Едва ли кто будет сомневаться в том, что этот принцип «всё движется» характерен не только для Гераклита, Эмпедокла, Демокрита, Платона и др. С полной уверенностью можно сказать, что древние ни в коем случае не мыслили себе какого-нибудь бытия вне того или иного движения» [9, с. 12]. Однако Лосев тут же делает очень существенную поправку, говоря, что представление древних о движении не очень-то располагало их к *чистому исто-*

ризму, т.е. к такому пониманию жизни, когда мыслится *цель и направленность* исторического развития, а также появление в нём чего-то *нового*.

Действительно, «...то движение, которое больше всего бросалось в глаза античным мыслителям, было... вечно вращающимся в конечных пределах одного универсального и космического шара» [9, с. 16-17], и поэтому хотя « в античности... все двигалось, но... в пределе своём двигалось обязательно по замкнутому кругу...» [9, с. 18-19], а потому, как ни парадоксально, такое движение и изменение было равносильно покою: «У античных философов решительно всё движется, но в конце концов всё и покоится в пределах одной космической шаровидности..., то созидаясь, то разрушаясь, вечно возвращается к самому себе и от этого своего вечного круговращения оно ровно ничего не получает нового» [9, с. 19].

Поэтому если и можно говорить об историзме античной философии, то только как о *природном историзме* с присущей ему идеей вечного вращения: «античное понимание историзма будет складываться по типу вечного круговращения небесного свода, т.е. будет тяготеть к тому типу историзма, который мы выше назвали природным историзмом. Здесь именно природа будет моделью для истории, а не история – моделью для природы» [9, с. 19]. Равным образом, и об античной философии истории можно говорить лишь с определенной натяжкой, всегда помня, что она «основана на примате природы, а потому... глубоко снижает специфику законов исторического развития» [9, с. 202].

В связи с нашим вопросом о том, почему понятие культурной памяти *не могло* возникнуть в рамках античной философской мысли, можно в качестве причины указать на внутренне противоречивый характер взглядов древних на развитие, который делал понятие культурной памяти попросту ненужной, – причём, ненужной в двояком отношении.

С одной стороны, свойственный всей античной философии гераклитовский по своему существу взгляд на развитие, выраженный в тезисе «всё течет, всё изменяется», рождавший представление об *абсолютной текучести* сущего, делал проблему культурной памяти ненужной, ибо память бессильна остановить время и зафиксировать что-либо в стремительном потоке *исчезновения* бытия.

С другой стороны, – представление о движении по типу вечного круговращения, как *вечное повторение* одного и того же порядка, как отсутствие изменений в смысле возникновения чего-то подлинно нового, – такое представление делало память также ненужной. *Где нет изменений – там память излишня*.

И в самом деле: потребность в понятии культурной памяти возникнет в философии лишь тогда, когда она поднимется до более возвышенного представления об историзме, а именно: когда *категория развития* будет распространена на *общество*, которое в силу этого станет рассматриваться как *исторический процесс изменения социальных форм, имеющий свою направленность и цель*, – только тогда перед философией с необходимостью встанет также и вопрос о всеобщих *механизмах изменения* и, одновременно, о *механизмах сохранения*, лежащих в основании этого процесса.

Однако, чтобы окончательно распрощаться с идеей круговорота, а, точнее, с *иллюзией*, будто она способна быть чем-то большим, чем является на самом деле, мы позволим себе ещё одну реплику, для чего обратимся к любопытным рассуждениям Отмара Шпанна в его «Философии истории».

Ссылаясь на древнеиндийское учение о повторяющемся сотворении и уничтожении мира, подобном выдоху и вдоху божества, в результате которого мир то

возникает, то вновь погибает, О. Шпанн указывает, что «из этого учения следует идея *круговорота* всех событий, которую, однако, не следует понимать математически, т.е. в смысле возобновления точно тех же процессов, что уже имели место в прошлом <...> наоборот, ...в каждом таком акте присутствует нечто особенное, своеобразное» [10, с. 167]. Нечто подобное Отмар Шпанн усматривает и в идее *волнового движения*. «В соответствии с этой идеей развитие человечества знает периоды расцвета и упадка, в которые достижения культуры то утрачиваются, то обретаются вновь. Здесь, - настаивает О. Шпанн, - также речь не идёт о волновом движении в математическом смысле, т.е. в том смысле, что возвращаются строго одни и те же волны» [10, с. 168].

Любопытным здесь является, прежде всего, этот штрих – появление в каждом новом акте творения каких-либо изменений, чего-то особенного и своеобразного. Кстати, А. Ф. Лосев тоже указывает на подобное обстоятельство применительно к античной философии: «Достаточно вспомнить общеизвестную трагедию Эдипа и Антигоны, чтобы удостовериться в том, как, несмотря на вечно неукоснительное круговращение космоса в себе, внутри него были и не могли не быть душераздирающие события...» [9, с. 202]. Именно поэтому, считает Лосев, «...ни в каком случае невозможно делать того вывода, что здесь не было ровно никакого чувства историзма» [9, с. 202].

Собственно говоря, заслуживающим внимания во всём этом является только то, что данный штрих способен рождать *иллюзию*, будто идеям *круговорота* и *волнового движения* может быть имманентна идея *подлинного развития*, поскольку обе они предполагают наличие *изменений*. Конечно, представление о *круговороте*, не исключающее появление в нём каких-либо изменений, всё же предпочтительнее представления о *круговороте* как математическом тождестве, ибо последнее – и в этом нельзя не согласиться с едким замечанием О. Шпанна – есть «бессмыслица, производящая впечатление чего-то почти болезненного» [10, с. 168]. Однако, нельзя не заметить, – и здесь мы вынуждены внести некоторые дополнения в оценки А. Ф. Лосева и О. Шпанна – что даже такое "усовершенствованное" представление о *круговороте* по существу ничего ещё не меняет в общей картине развития, ибо далеко не всякие изменения являются признаком развития.

О *развитии* в полном смысле слова мы можем говорить только там и тогда, где и когда наблюдается переход от некоей *конкретно-всеобщей тотальности* к ней же самой, но только уже *качественно* преобразованной, то есть – к её более зрелой и богатой содержанием *форме*, структура которой, продолжая воспроизводить всеобщие и необходимые условия своего существования, в силу этого сохраняет в своём актуальном состоянии также и своё собственное прошлое. Только в этом случае мы вообще можем говорить о наличии самого *факта развития*, впервые получая в руки *критерий* развития, указывающий на то, *что* именно развивается, какова *направленность* и *зрелость* этого развития. Только тогда можно говорить о рождении «*чистого историзма*» как теоретической предпосылке понятия культурной памяти, выдвинувшей в повестку дня вопрос о всеобщих механизмах преемственного развития.

Как бы то ни было, представления древних о становлении и изменении, вылившиеся в идеи *круговорота* и *волнового движения*, все же были начальными вехами на долгом пути формирования взглядов человечества на развитие, «главная черта которых – их противоположность идее прогресса» [10, с. 168].

* * *

Последовавшие после античной философии столетия вплоть до эпохи Просвещения в интересующем нас плане не привнесли ничего сколько-нибудь существенно нового, что свидетельствовало бы о зарождающейся потребности философской мысли в понятии, аналогичном понятию *культурной памяти*. Такой настоящей потребности, которая бы с необходимостью обусловила появление концепта, хотя бы отдалённо родственного современному понятию культурной памяти, которое было бы призвано выражать и фиксировать формы коллективной жизнедеятельности людей, являющиеся носителями культурно-исторического опыта многих поколений, философско-теологическая мысль средневековья не испытывала по той простой причине, что библейско-христианская версия историзма со свойственной ей креационистской моделью культуры по-прежнему делала проблему культурной памяти абсолютно ненужной и излишней.

Связано это было в первую очередь с внутренним противоречием, лежащим в основе средневековой модели исторического развития: с одной стороны, история понималась как объективный, надличностный, направленный процесс изменений во времени, движущийся к заданной (Богом) конечной цели, с другой стороны, согласно этой же модели истории и культуры, изменения, хотя и имели место в истории в виде сменяемости одних событий другими, тем не менее, они не касались *форм организации общественной жизни*. Теория сотворения мира человеческой культуры предполагала, что общественно-историческое движение осуществляется в одних и тех же, от века данных неизменных формах общественной организации [Подробнее об этом см. наши статьи: 11; 12; 13]. Что вечно и неизменно – то не испытывает нужды в сохранении, изначально делая любые усилия тщетными, ничтожными и попросту излишними.

Истоки нового *исторического сознания* в виде «нарождающегося чувства истории» исследователи, как правило, усматривают в унаследованном Просвещением от эпохи Возрождения *гуманистическом антропоцентризме*: «Своим возникновением учение о развитии обязано тому же гуманизму, - пишет В.М. Межуев, - усмотревшему в человеческой деятельности прообраз всего мироздания» [6, с. 23]. Секуляризация социально-философской мысли, произошедшая ещё в эпоху Возрождения, у просветителей XVIII в. получает своё завершение в светском характере мировоззрения, центром которого становится человек-творец, способный, подобно Богу, *сам творить* свою историю, – этим новое историческое сознание радикально отличалось от прежних религиозно-библейских версий человека и истории. С этого момента история начинает восприниматься как то, что создано человеком и его разумом; соответственно, философия начинает усматривать свою задачу в том, чтобы рационально объяснить *причины, направление и цель реально происходящего исторического процесса*, в силу чего она постепенно утрачивает облик натурфилософии и становится философией истории, с тем чтобы уже в ближайшем будущем стать философией культуры по преимуществу.

На вопрос «Как и почему человек способен творить историю?» философия Просвещения, равно как и немецкая классика, отвечала однозначно – в силу наличия у него *разума*. Человек как *разумное* существо способен ставить себе *цели* – в этом состоит его принципиальное отличие от животных, а человеческого общества – от природы. С этого "открытия человека" начинается характерное для Просвещения и вообще для всей европейской классики приравнивание культуры к разуму: «Человек культурен в силу своей разумности и по мере развития своего разума. Ра-

зум не просто открывает культуру в мире, - подчёркивает В. П. Межуев, - он и есть культура в точном смысле этого слова» [6, с. 27].

Так рождается один из важнейших штрихов к "портрету" культурной памяти, без которого она просто немыслима, – *быть формой коллективного, надындивидуального разума*. Спустя два столетия семиотический взгляд на культуру на свой лад высветит в ней то же самое свойство и провозгласит тот же лозунг: «Культура есть надындивидуальный разум». И, надо сказать, это не единственный штрих, рождённый просветительской традицией и классическим рационализмом, благодаря которому в XVIII-XIX вв. стали довольно-таки отчётливо прорисовываться контуры будущего понятия культурной памяти.

Другой штрих связан с всесторонне разработанной просветителями «идеей прогресса», понимаемого как бесконечное совершенствование человеческого рода: «...начиная с эпохи Просвещения в западной культуре утвердилась идея, что род человеческий постоянно прогрессирует, достигает всё более и более высоких ступеней развития» [10, с. 168].

Так, Вольтер в «Исследовании обычаев и духа народов», обозревая на фактическом материале историю развития человечества, приходит к выводу, что культурный прогресс как результат достижений человеческого разума бесспорно существует; но существует не в достижениях индивидуального разума, а в поступательном развитии «духа» народов, в коллективных формах народной жизни, таких, как обычаи, нравы, общественные институты и т.д. Именно в этих достижениях «духа народов» (коллективного разума) только и можно обнаружить преемственность и, следовательно, прогресс, свидетельствующие о единстве человеческого рода. *Единство человеческого рода, обнаруживающее себя в поступательном развитии коллективных форм разума*, – второй важнейший штрих, вторая теоретическая предпосылка становления понятия культурной памяти.

Вместе с тем, историческое сознание XVIII-XIX вв., конституировавшее себя в виде линейно-прогрессивной модели понимания истории, содержало в себе также и серьёзные ограничения, делавшие принципиально невозможным возникновение понятия культурной памяти на данном этапе развития философии. Дело в том, что осуществлявшееся в форме культурного прогресса развитие общества, понимаемое как продолжение общей линии эволюции природы (а это – общая посылка всех просветительских концепций), не могло не иметь своим неизбежным следствием натуралистическое, зачастую эволюционно-механистическое толкование общественных явлений, которое способствовало реставрации *неисторических* по своему существу взглядов на развитие человеческого общества. Поэтому хотя и Просвещение, и немецкая классика в целом вращались в рамках теоретической оппозиции «природа – культура», которая самой своей антитетичностью как бы была призвана подчеркнуть «социальную природу культуры, иной характер кодирования, сохранения и трансляции инноваций в культуре по сравнению с наследованием генетических мутаций в природных организмах» [14, с. 7], тем не менее, *социологический подход к культуре* как основополагающая предпосылка понятия культурной памяти, так и остался неосвоенным теоретической мыслью данной эпохи.

Думается, что немалой преградой к появлению понятия культурной памяти объективно служило также и то, что идея прогресса, по замечанию О. Шпанна, «...внутренне противоречива, неисполнима, а кроме того, подвержена своего рода содержательной инфляции. Развитие, которое идёт все дальше и дальше..., – прогресс без конца, постоянное «дальнейшее развитие человеческого типа» бессмыс-

ленны, поскольку каждая последующая ступень обесценивает предыдущую... Всякий прогресс обесценивается в то самое мгновение, когда достигается, ибо в это самое мгновение развитие уже готово его превзойти» [9, с. 169-170].

Действительно, при таком понимании хода истории философия для объяснения преемственности общественного развития и впрямь не может испытывать никакой нужды в культурной памяти: *память оказывается полностью бессмысленной*, ибо совершенно бессмысленно пытаться сохранить и передать потомкам как нечто ценное то, что обесценивается каждым последующим мгновением развития, поскольку оказывается многократно превзойдено все более и более совершенными состояниями, достигаемыми прогрессирующим человечеством.

Другой порок, которым, на наш взгляд, внутренне чревата идея линейного прогресса, заключается в *логической несоразмерности* ее притязаний быть моделью исторического процесса и её реальных возможностей. С точки зрения логики, *идея прогресса* как уходящее в дурную бесконечность накопление изменений есть *точно такое же чисто количественное* понимание развития, которое представлено в *идеи круговорота*, только *развёрнутое в линию*. А посему эволюционизм вкуче со строгой линейностью, будучи не в состоянии выразить качественные преобразования объекта, оказываются в итоге также несостоятельны в качестве *принципов понимания истории*, способных объяснить такой феномен реального исторического процесса, фиксируемый понятием культурной памяти, как *сохранение прошлого в настоящем*. Идея линейного прогресса есть идея *отрицания прошлого*, а не его сохранения.

Неудивительно поэтому, что «плоский эволюционизм и строгая линейность развития» как главные принципы понимания культуры, согласно которым «прошедшее культуры уподобляется ископаемым динозаврам» [3, с. 615], а то и вовсе мыслится как нечто сгинувшее в веках и исчезнувшее раз и навсегда, были мало подходящим инструментом для осмысления *культуры как памяти* человечества.

Если теперь попытаться дать обобщенную оценку рассмотренным выше концепциям развития, то можно констатировать, что и идея *круговорота*, и идея *прогресса* в равной мере не являются *самостоятельными моделями* исторического процесса, ибо на самом деле они – всего лишь *односторонние отношения, моменты* некоего *целого*, которые неизбежно будут *сняты* последующим более зрелым представлением о сущности исторического развития. Но это случится уже в рамках материалистического понимания истории²⁰, где идее линейного прогресса будет противопоставлена идея *нелинейного*, а именно – *системного* прогресса, носителем которого является *общество как органическая система*.

* * *

Маркс вслед за Просвещением тоже видит свою задачу в том, чтобы объяснить, как, *каким образом* люди делают историю; что является *основанием* исторического процесса. Но в противовес своим предшественникам, он усматривает

²⁰ Мы сознательно опускаем рассмотрение взглядов Гегеля и делаем это по следующей причине: несмотря на то, что диалектика Гегеля бесспорно является ключом к новому пониманию исторического развития, тем не менее, само это новое понимание истории представлено вовсе не у него, а у Маркса. Гегелевское же понимание истории как прогресса в осуществлении индивидуальной свободы, степень реализации которой возрастает по мере продвижения от восточного мира – через греко-римский – к современной ему Прусской монархии, в общем и целом укладывается в линейно-прогрессивистскую модель истории, что, конечно же, входит в противоречие с его методом диалектики.

принципиальное отличие человека от животного не только в наличии у человека сознания. Социальный способ существования, по Марксу, отличается от биологического не только отдельными чертами и сторонами, но и в целом, как *тип жизнедеятельности*. Человек противостоит животному как существо *сознательное и производящее* – существу *несознательному и только потребляющему*. Причём, как существо производящее, он производит не только вещи, но в форме вещей также и *отношения* между людьми – то есть *саму форму общественной связи*. Коллективное бытие людей²¹, *социальная форма* их существования есть, таким образом, ещё одна важнейшая линия (наряду с сознанием и трудовой деятельностью), по которой человек противостоит животному.

Поэтому хотя сознание и является важным отличительным признаком человеческих индивидов, тем не менее, *не оно*, взятое в своей отдельности, составляет *реальное отличие* бытия людей от жизни животных, а *органическое единство* трёх моментов – *труда, сознания и коллективных форм жизнедеятельности*. Причём, и это тоже принципиально важно, *носителем* этого *органического единства* выступает именно *труд* как та *целостность, моментами которой* являются и сознание, и коллективные формы жизни людей. И только *в этом своем качестве «органического целого»*, все элементы которого живут по законам единого организма, труд как *производство самой общественной жизни* рассматривается Марксом также и как *реальное основание* исторического процесса, как «первая предпосылка всякого человеческого существования, а следовательно и всякой истории» [15, с. 25].

Труд как *способ человеческого существования, как целостность, сохраняющаяся во всех своих исторических метаморфозах* и предстающая «...восходящей линией прогрессивно развивающихся и последовательно сменяющих друг друга способов производства» [16, с. 153; 17; 18; 19], составляет самую суть взглядов Маркса на развитие *общества как «органической системы»*²², методологическая значимость которых заключается в том, что «*органическая система*» есть *принципиально новая модель исторического развития*, которую невозможно уложить ни в рамки *идеи «круговорота»*, ни в рамки *идеи «прогресса»*, ни даже в рамки *идеи «развития по спирали»* как своеобразной комбинации первых двух моделей, представленной в гегелевской версии диалектики.

Органическая система – если брать её в виде простых и абстрактных определений, общих всем системам подобного рода, – предстает как некая *совокупность специфических закономерностей развития*. Так, всякая «органическая система как совокупное целое, – пишет Маркс, – имеет свои предпосылки» [20, с. 231]. В качестве таковых выступает, как правило, другая система с *качественно иным основанием*, внутри и на базе которого новая система зарождается в виде *частного отношения*, являющегося более устойчивым и выступающего носителем новых прогрессивных свойств. Таким образом, вновь возникшее *целое* первоначально разви-

²¹ Формы групповой жизни имеют место и у животных – семьи, стаи, колонии и т.д., однако там они имеют принципиально иное качество, нежели в человеческом обществе.

²² Отметим, что интерес для нас в данном случае представляет не столько содержательная сторона теории общественного развития, которая давно и достаточно глубоко освещена в марксоведческой литературе, сколько «системная сторона» этого вопроса со всеми вытекающими из него последствиями методологического характера. Блестящий анализ становления общества как «органической системы» читатель может найти в работе В. П. Кузмина «Принцип системности в теории и методологии К. Маркса». – 3-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1986. – 399 с.

ваются ещё не на своей собственной основе, ибо в качестве основания оно имеет как свои собственные элементы, так и элементы прежнего основания, в силу чего на первых ступенях развития это качественно новое образование ещё не есть *целостность* в полном смысле слова – в смысле *развитой органической целостности*, все элементы которой живут по законам единого организма и несут на себе печать единого системного качества. Поэтому дальнейшее её, системы, «развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы» основания, качественно перестроить их «...или создать из него ещё недостающие ей органы. Таким путем система в ходе исторического развития превращается в целостность» [20, с. 231].

Надо заметить, что понимание общества как «*органической системы*» имеет у Маркса два взаимодополняющих ракурса рассмотрения: когда общество рассматривается в *общеисторическом* плане как *процесс* и когда анализируется его *конкретно-исторический срез*. Выражаясь современным языком, общество предстаёт в качестве «органической системы» и при *диахронном* ракурсе рассмотрения, и при *синхронном* ракурсе.

В первом случае методологически значимым оказывается «*природно-социальный*» аспект, раскрывающий проблему *перехода* от общества как *системы с преобладанием естественной детерминации (природных предпосылок)* к обществу как системе с *преобладанием социально-исторической детерминации*, в ходе которого происходит *изменение соотношения в доминировании природных и социальных элементов в самом основании* общества как системы.

Маркс, подробнейшим образом исследуя этот процесс в «Экономических рукописях 1857-1861 гг.», показывает, что на ранних этапах истории подлинной *целостности* общества ещё нет в силу доминирования в общественном производстве факторов, выражающих *природную зависимость* и *природную определённость* всех составляющих его элементов. Общество как целостная система с *социальным основанием* есть, по Марксу, сравнительно поздний *результат* исторического развития, а вовсе не некая свершившаяся однажды, в самом начале человеческой истории, данность. Целостность общества, в смысле развитого «органического целого с *социальным основанием*», появляется лишь на буржуазной ступени развития производительных сил, когда общественное производство перестаёт быть привязанным к земледелию, когда появляется производство с развитым разделением труда, когда каждый член общества зависит от производства всех, а все зависят от производства каждого; когда взаимная зависимость членов общества становится абсолютной и универсальной, *целиком являясь продуктом общественно-исторического процесса*; когда «...все отношения выступают как обусловленные обществом, а не как определённые природой» [20, с. 230].

Так рождается «*чистый историзм*» в понимании общества, а вместе с ним – принципиально новая модель исторического развития: модель реальной диалектики, которую олицетворяет идея «*общества как органической системы*». Она же становится и подлинной теоретической предпосылкой понятия культурной памяти, которое при ближайшем рассмотрении оказывается не чем иным, как *специфическим способом осуществления рефлексии над социальной формой как таковой*.

Дело в том, что рассмотрение общества в *синхронном срезе* на зрелой стадии его развития демонстрирует следующие закономерности его функционирования как «органической системы»: структура общества, взятого на более поздней ступени развития, всегда содержит в себе в качестве своих органов элементы и «отно-

шения всех тех погибших форм общества, из обломков и элементов которых оно было построено» [20, с. 43]. И то обстоятельство, что некоторые из этих отношений представляют собой «... ещё не преодолённые остатки этих обломков и элементов», которые «продолжают влачить существование... лишь в совершенно захиревшем... или даже шаржированном виде, ...а то, что в прежних формах общества имелось лишь в виде намёка, развилось здесь до полного значения» [20, с. 43], – всё это ничуть не меняет того факта, что *структура более поздней по времени ступени развития общества всегда есть форма, сохраняющая прошлое в настоящем.*

Таким образом, преемственность социально-исторического развития, благодаря которой можно говорить о феномене культурной памяти как механизме *сохранения прошлого в настоящем*, осуществляется благодаря нескольким факторам и особенностям функционирования общества в качестве *органической системы*:

1) в силу того, что производство общественной жизни *в виде производства средств существования* постоянно («ежедневно и ежечасно – уже для одного того, чтобы люди могли жить» [15, с. 25]) *воспроизводит себя как некую целостность*, выступая фактором непрерывности процесса и единства человеческого рода;

2) в силу того, что общественное производство есть *производство форм коллективной жизни* – социальных форм, которые, будучи *носителями родовых качеств* социальной жизни, продолженных за границы индивидуального существования, выступают в качестве *надындивидуальных способов кодирования, сохранения, передачи и воспроизводства* жизненно важного опыта, являясь универсальными механизмами культурной памяти;

3) в силу того, что структура общества как «органического целого» на зрелой ступени его развития содержит в себе в качестве своих собственных органов элементы и отношения давно исчезнувших общественных форм.

Предпринятая в данной статье попытка реконструкции пути, который потребовалось пройти философии, прежде чем появилось на свет понятие культурной памяти, в силу известных причин многое оставляет за скобками рассмотрения, пунктиром обозначая лишь некоторые вехи этого сложного пути, без которых, однако, невозможен был бы вообще никакой разговор о феномене культурной памяти. К числу таких теоретических вех становления понятия культурной памяти несомненно относятся следующие предпосылки:

– *философское «открытие труда»* как специфически человеческого типа жизнедеятельности и реального основания исторического процесса, как целостности, сохраняющейся во всех своих исторических модификациях;

– формирование *принципа историзма*, нашедшего свое воплощение в понимании общества как «*органической системы*»;

– выделение культуры как особой реальности, противостоящей природе и в то же время как *целостности*, не сводимой к какой-то одной сфере общественной жизни, а охватывающей собой решительно все, что создано, развито и преобразовано совместной деятельностью человека, – словом, выделение культуры как феномена *социально обусловленного*, а потому обладающего механизмами *негенетического кодирования, сохранения и трансляции коллективного опыта*.

Чтобы эти вехи выкристаллизовались в общественном сознании и приобрели статус философских принципов объяснения действительности, потребовались грандиозные социальные и культурные изменения, через которые должно было пройти человеческое общество.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ассман Ян. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
2. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII - начало XIX века). – СПб.: Искусство – СПб, 1994. – 399 с., 5 л. ил.
3. Лотман Ю. М. Семиосфера. – С.- Петербург: «Искусство – СПб», 2000. – 704 с.
4. Лотман Ю. М. Несколько мыслей о типологии культур / Ю. М. Лотман // Статьи по семиотике и типологии культуры. – Таллин, 1992. – Т. I. – С. 102-109.
5. Лотман Ю. М. Культура как коллективный интеллект и проблемы искусственного разума / Ю. М. Лотман // Семиосфера: Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров : ст., исслед., заметки. – СПб., 2001. – С. 856-869.
6. Межуев В.П. Рождение идеи культуры. В кн. История культурологии. /под ред. д-ра филос. наук, проф. А.П. Огурцова. – М.: Гардарики, 2006. – 383 с.
7. Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996. – 357 с.
8. Трёльч Э. Историзм и его проблемы. /Пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 719 с.
9. Лосев А.Ф. Античная философия истории. – М.: "Наука", 1977. – 207 с.
10. Шпанн О. Философия истории. /Пер. с нем. К.В. Лоцевского. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 485 с.
11. Рагозина Т. Э. Культура как явленная метаморфоза первичной реальности / Культура и цивилизация (Донецк) / научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2015. – Выпуск № 1-2 (2). – С. 7-25.
12. Рагозина Т. Э. К вопросу о конституирующих основаниях исторического сознания / Культура и цивилизация (Донецк) / научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2016. – Выпуск № 1 (3). – С. 28-40.
13. Рагозина Т. Э. Онтологические метаморфозы культуры / Наука. Искусство. Культура. Научный рецензируемый журнал. – БГИИК. – Белгород, 2016. – Выпуск 3 (11). – С. 44-61.
14. Неретина С.С., Огурцов А.П. Введение. В кн. История культурологии. /под ред. д-ра филос. наук, проф. А.П. Огурцова. – М.: Гардарики, 2006. – 383 с.
15. Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. в 9-ти т. М., 1985, т. 2.
16. Кузьмин В.П. «Принцип системности в теории и методологии К. Маркса». – 3-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1986. – 399 с.
17. Рагозин Н.П. Образы традиции в теоретическом сознании / Культура и цивилизация (Донецк) Научный журнал. – ГОУ ВПО «ДонНТУ». – Донецк, 2016, № 1(3). – С. 7-19
18. Рагозин Н.П. Марксова категоризация понятий «культура» и «цивилизация» / Наука. Искусство. Культура. Научный рецензируемый журнал. – Белгород, 2016. Вып. 3(11). – С. 62-76.
19. Рагозин Н.П. Традиция как объективная форма социально-исторической преемственности / Философия. Социология. Право. Научные ведомости Белгородского государственного университета. – Белгород, №17(238) вып. 37. Сентябрь 2016. – С. 48-56.
20. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч. 1. – М.: Политиздат, 1980. – XXVI, 564 с.

T. E. Ragozina

(Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor)

Donetsk National Technical University

(Donetsk, Donetsk People's Republic)

E-mail: tatyana.ragozina@list.ru**PROBLEM OF CULTURAL MEMORY
AS THE WAY OF REFLEXION OF SOCIAL FORM**

Annotation. *The article gives an attempt to reconstruct the way which philosophy had taken before there appeared the concept of cultural memory, which became the way of reflexion of social form being the bearer of succession and mechanism of saving the past in the present day. It studies principles of historicism, concept of social production which creates forms of social connections, understanding society as organic system as the theoretic basics of formation of the concept of cultural memory.*

Key words: *cultural memory, social form, principles of historicism, society as organic system, succession, saving the past in the present day.*

Поступила в редакцию 16.06.2017 г.