

Рецензии, аннотации, отзывы

КАПРИЗЫ ПАМЯТИ

**Е.В. Малышкин. Две метафоры памяти.
– СПб.: Изд-во Санкт-Петерб. гос. ун-та, 2011. – 246 с.**

С.И. МОЗЖИЛИН

Я вынес в заголовок рецензии на книгу Евгения Малышкина «Две метафоры памяти» название картины Сальвадора Дали, которую для удобства воспоминания называют «Расплавленные часы». Сделал я это не ради пустой прихоти, а под влиянием ассоциаций – с проблематикой времени, истекшего и потерянного, которую автор вопреки ожиданиям миновал в своем анализе памяти, и с весьма вольной манерой обращения с философскими текстами, которую он демонстрирует на страницах своей книги. Но обо всем по порядку.

«Замысел нашего исследования состоит в том, чтобы отследить, какими именно метафорами описывается память в различные периоды истории западной философии. Отследить – значит, прежде всего, задать верные, сообразные предмету вопросы» (С. 8). Так формулирует автор задачу исследования. История метафор в культурологии и истории философии, наряду с историей идей, направление не новое. Во всяком случае, этот подход предполагает идентификацию метафор и раскрытие их когнитивного содержания, того, как метафоры функционируют в контексте. Нужно показать релевантность метафоры соответствующему проблемному полю, например, «естественный свет разума» – метафора из семантического поля трансцендентальной философии, а «помрачение рассудка» – из беллетризированной психиатрии. На наш взгляд, проблема рассматриваемой книги обнаруживается уже на стадии идентификации метафор памяти. Согласно концепции автора, метафор памяти всего две: отпечаток (во всем многообразии синонимических вариаций, как след на восковой дощечке, например) и проект (набросок).

С метафорой «следа» (отпечатка) все более-менее очевидно. Она прослеживается применительно к памяти от знаменитых фраз о следах на восковой дощечке и отпечатке перстня на воске у Платона и Аристотеля до следа как термина психоанализа или современной нейрофизиологии (энграмма), описывающей механизмы функционирования головного мозга на электромагнитном и микромолекулярном уровнях. Эта метафора находится в очевидной коннотации с письмом и знаком, однако эта проблематика не в фокусе авторского интереса.

Что касается метафоры «проекта», пусть и с вариацией «наброска», то эту метафору применительно к памяти отследить текстуально практически невозможно. Более того, есть сомнение, что здесь вообще речь идет о метафоре, тропе, т.е. переносе общеупотребительного значения на иное с целью сделать его более наглядным. Между тем, по утверждению автора, «в рассматриваемых нами текстах след (хранилище), как и набросок (обязательность памяти, ее крепость) разумеются сами собою, как если бы они и впрямь были самопонятны». Если метафора – это фигура речи,

позволяющая сделать наглядным абстрактное, то с метафорой наброска/проекта произошел явный казус.

«С описанием памяти как хранилища мы действительно сталкиваемся в большинстве трудов о памяти – от Аристотеля до Локка и когнитивной психологии, но и метафора проективности, наброска, самостоятельности памятного неоднократно была задействована: здесь нужно указать и на переработку, производимую памятью самостоятельно, принимаемую Фрейдом, и на память как основу автономии вообще (Бергсон)». По правде сказать, в последующих главах автор пытается продемонстрировать «задействованность» проективного аспекта памяти вовсе не в текстах Фрейда или Бергсона, которым в книге вообще ни одной страницы не уделяется, а в текстах Гоббса и Лейбница, у которых, прибегая к каламбуру, никаких следов «наброска» или «проекта» текстуально не обнаруживается. Кстати, еще одна ремарка к соответствию оглавления и содержания. Первая часть Главы 1 называется «Память как термин и как метафора». Так вот, на протяжении всей первой части нет ни одного терминологического определения памяти... Понятно, что метафоричность дает возможность удержаться от преждевременной концептуализации, но метафора все же отправная точка в этом процессе, конечным пунктом которого является понятие.

Иногда автор, с гипнотизирующей интонацией излагая простые вещи, сам оказывается запутанным игрой слов: «Как отношение помнящего и памяти не описывается целиком отношением субъекта и объекта, так и отношение человек – машина не описывает само машинное, ведь сочлененность деталей машины всегда не совпадает с просчитанностью, то есть с нашим пониманием этой сочлененности. Искусство составления машин и состоит в способах связи, отличных от заранее понятых». Здесь автор перепутал механизм и организм, не сводимый к сумме частей. О машинах гораздо лучше думали в XVIII в., веке механики, например, тот же догматический учитель Канта Христиан Вольф: «Машина есть собранное произведение, движение которого определяется тем, как оно собрано»¹. Искусство составления машин, или проектирование и конструирование, как раз и состоит в том, чтобы «сочлененность деталей» машины совпала с ее функцией согласно проекту, причём досконально и заранее просчитанному проекту, иначе машина не будет работать, а инженер-проектировщик окажется негодным. Вот еще перл: «Память, ее боль и простота выстраивает длительность вещей, раскрывая эти вещи как ближайшие, в этом смысле – совершенные. Память, таким образом, имеет дело с совершенством, но сама этого совершенства не производит». То ли автор имеет в виду идеализирующий эффект временной дистанции в воспоминании (прошлое представляется в розовом свете), то ли завершенность всякого действия в прошлом. Таких фраз в тексте примерно половина, за счет них и совершается «тайна концептуализации». Deskриптивная и эвристическая ценность подобного анализа невелика именно в силу необязательности словоупотребления, постоянного дрейфа означаемого относительно означаемого при полном игнорировании общеупотребительной семантики.

Манера цитирования автором текстов тоже характерна. Она неточна, небрежна и часто искажает первоисточник вплоть до потери смысла, сопровождаясь путанным комментарием. Вот характерный пример: «...благоразумие является не столько первофеноменом разумения, сколько *процедурой общего требования, например, в том, что может, а что не может вызывать наше доверие (prudencia est nunquam illis planfidere qui nos vel semel deceperunt)* (С. 102). На деле,

вместо бессмысленного неологизма «*planfidere*» у Декарта идет речь о «*plane confidere*», т.е. абсолютной уверенности или полном доверии. В оригинале фраза выглядит следующим образом: «...*ac prudentiae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel desererunt*», что в переводе М.М. Позднева звучит как: «...благоразумию же надлежит никогда не доверять вполне тому, что хотя бы один раз обмануло нас»². Но «усеченную» латинскую цитату, в конце концов, должен был исправить редактор. Мы же, последовав вышеприведенной максиме, не будем вполне доверять авторской компетенции в латыни и вернемся к интерпретации благоразумия, предвещающей искаленную цитату из «*Meditationes...*»: «благоразумие является... процедурой общего требования». Любая процедура, руководствуясь общепринятым словоупотреблением, это взаимосвязанная последовательность действий. Генитив или родительный падеж в этой конструкции выражает принадлежность благоразумия как процедуры некоему «общему требованию», по аналогии с «процедурой банкротства», предполагающей действия, ведущие к банкротству предприятия или физического лица. Откуда исходит это «общее требование» и каково его содержание, у нас нет догадок, однако логично было бы предположить, что набор действий, связанных с благоразумием (предвидение, предусмотрительность, предосторожность), приводит нас к общему требованию. Что это такое, остается загадкой, поскольку мы слышали «об общем чувстве», но об «общем требовании» в контексте картезианских медитаций не можем припомнить ничего. Это словосочетание относится к *prudentiae* в цитате. Словом *prudentia* Вильгельм из Мербеке перевел то, что Аристотель³ называет *φρόνησις* — знание, к которому люди стремятся ради него самого, а в «Никомаховой этике» определяет как «суждения, способствующие действию по поводу вещей, хороших или плохих для человека, [о том,] какие [вещи являются благами] для хорошей жизни». Этим здравомыслием, или благоразумием, обладает каждый, оно никак не формализовано, не подразумевает никаких «процедур». В противоположность эпистеме, теоретическому универсальному знанию, и техне, умению ремесленника производить, *фронезис* — это практическая способность выносить суждения в конкретных ситуациях и действовать в каждом отдельном случае, не исходя из универсальных правил. Поле *фронезиса* является областью поступков. Поскольку предложенный Декартом проект универсального обоснования наук в самодостоверности разума относится в Аристотелевской разметке к области эпистеме, теоретического знания, он не затрагивает область благоразумия. Декарт обосновывается в ней на период «реконструкции всего здания наук», беря на вооружение традиционную мораль, религию и здравый смысл. В «Рассуждении о методе» эта диспозиция очерчена следующей развернутой метафорой: «...начиная перестройку помещения, в котором живешь, мало сломать старое, запастись материалами и архитекторами или самому приобрести навыки в архитектуре, и кроме того, тщательно наметить план — необходимо предусмотреть другое помещение, где можно было бы с удобством поселиться на время работ; точно также, чтобы не быть нерешительным в действиях, пока разум обязывал меня к нерешительности в суждениях, и чтобы иметь возможность прожить это время как можно более счастливо, я составил себе наперед некоторые правила морали... Во-первых, повиноваться законам и обычаям своей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой, по милости Божией, я был воспитан с детства, и руководствуясь во всем остальном наиболее умеренными и чуждыми крайностей мнениями,

сообща выработанными самыми благоразумными людьми, в кругу которых мне предстояло жить»⁴.

Кстати, готов поспорить с авторской интерпретацией *meditationes*. «Медитация есть отыскание среднего, *media*. Основной трактат Декарта называется “*Meditationes de prima philosophia*”, размышления о первой философии, переводят у нас. Размышление — не очень точно, поскольку в самом названии декартовского трактата уже содержится указание на проблему: первая философия — это размышление о первых началах, но о первом, о субстанции в собственном смысле слова невозможно рассуждать как обо всем прочем, поскольку первое не дано непосредственно. Отыскание посредника между тем, кто рассуждает, и тем, к кому он ведет свое рассуждение, вместе с тем, и полагаясь на него, как на уже известное, есть медитация».

Действительно, такая трактовка не противоречит латинской этимологии, в Риме была даже такая должность, как медиатор, посредник-мировой судья, разрешающий споры. Однако *meditationes* Декарта, с одной стороны, направлены на «непосредственное усмотрение» первоначал, а с другой стороны, в своей напряженной, аскетической решимости отвлечься от всего «мирского знания» и чувственно воспринимаемого, на наш взгляд, связаны с традицией средневековых духовных упражнений. В этом смысле можно сблизить радикальное вопрошание Декарта с примечательными размышлениями Августиновой «Исповеди», с той только разницей, что Декарт ставит под вопрос себя самого, а Августин напряженно взывает к Богу.

Теперь от общих замечаний обратимся к исполнению программы автора отследить судьбу двух метафор памяти (С. 8: «Отследить — значит прежде всего задать верные, сообразные предмету вопросы»).

Мы попробовали последовать порядку авторских вопросов и отыскать на них ответы в тексте «Двух метафор...». В Главе 2 «Забвение как начало памяти в “Исповеди” Августина Аврелия» на с. 73 автор задается вопросом: «...что в деле припоминания является искусством?», который тут же переходит в вопрос «что такое плохая память?» Собственно, ни тот ни другой вопрос не находит ответа до конца Главы 2, на протяжении которой автор анализирует концепцию памяти, реконструированную из Главы 10 «Исповеди» Августина. Глава 2 «Двух метафор...» резюмируется следующим образом: «Общим же итогом следует положить тезис, который мог бы быть очевиден и без проделанного анализа, но без него не имел бы отношения к множественному числу: начало памяти есть забвение, одно из забвений».

Таким образом, все содержание Второй главы избыточно по отношению к этому тезису, так же как слово «положить», поскольку «тезис» в переводе с греческого и есть «положение». Повторимся: в результате экскурса в Десятую главу «Исповеди» Августина мы так и не получили ответа на заявленные в начале вопросы. Более того, автор так и не продемонстрировал внятно, в чем состоит отличие концепции памяти у Августина от концепции памяти-отпечатка у Аристотеля. Августин действительно не чужд концепции памяти как отпечатка-хранилища. В Восьмой главе Десятой книги «Исповеди»⁵ он говорит о дворцах и сокровищницах памяти, «куда свезены бесчисленные образы всего, что было воспринято», далее, в Девятой главе происходит дальнейшее развитие этой метафоры («Огромное вместилище моей памяти»⁶). И автор солидарен с этим. Однако он весьма своеобразно понимает Августинову новеллу в истории памяти (С. 99). «Но есть у Августина и новое понимание памяти: память не только обращена к тому, что оставило в ней след, она сама,

дабы свершиться, призвана сформировать *помнящее тело* (курсив наш. — С. М.), очистить *ту самую дощечку*, на которой проступят следы забвения».

Мы даже под угрозой костров испанской инквизиции готовы утверждать, что в деле воспоминания, тем более разыскания памяти о «благой жизни» Августин следует неоплатонической и христианской традиции аскезы, предусматривающей отвлечение от телесного, чувственного и страстного как предварительного условия погружения во внутреннее созерцание. «Помнящее тело» в этой связи — ария из другой оперы. Для понимания этого достаточно обратиться к другим произведениям Гиппонского епископа. «Для того, чтобы познать себя, — человек должен почаще отвлекаться от чувственного, собирать дух в себя самого и остановиться на себе, потому что истина внутри нас». «Дух видит себя через себя. Дабы видеть себя, он не ищет помощи телесного глаза. Даже от всех телесных чувств отвлекает себя к себе, дабы видеть себя в себе, дабы знать себя у себя»⁸. Более того, память принадлежит к триединству духовных способностей, служащему ближайшей аналогией Св. Троицы и включающему разум и волю: «Мы замечаем в своем духе (in mente) три способности, которые отличаются одна от другой; эти способности суть: memoria, intelligentia, voluntas — это не три жизни, но одна жизнь; не три духа, но один дух, не три субстанции, но одна субстанция. Я помню, что имею память, разум и волю; я понимаю, что понимаю, желаю, помню; я хочу желать, помнить, понимать. Если я понимаю что-либо, то знаю, что понимаю; если желаю, то сознаю себя желающим и помню то, что знаю. И, наоборот, если я чего-либо не знаю, то и не помню о том и не хочу того; если чего не помню, то не знаю и не желаю»⁹.

Вполне доверяя Августину в том, что он понимает, о чем пишет, мы задались вопросом, откуда взялось это *помнящее тело*, поскольку в тексте «Исповеди» его контуры не проступают, даже если не читать, а рассматривать на просвет. На его происхождение натолкнула нас фраза с предыдущей страницы: Десятая книга по мнению автора это «описание опыта непосредственного действия, выводящего memoria за пределы опеки, навешанного бездонностью памяти, к первому откровению, собирающего размышления и к собранной в нем телесности» (С. 98). Напомнив читателю, что собственным «местом» памяти у Августина является «внутренний человек», душа, anima, характеризующиеся через непространственную интериорность. В душе, растяженной между ожиданием будущего и воспоминанием прошлого, происходит непрерывное перетекание настоящего в прошедшее, действия в воспоминание: «Я собираюсь пропеть знакомую песню; пока я не начал, ожидание мое устремлено на нее в целом; когда я начну, то по мере того, как это ожидание обрывается и уходит в прошлое, туда устремляется и память моя. Сила, вложенная в мое действие, рассеяна между памятью о том, что я сказал, и ожиданием того, что я скажу. Внимание же мое сосредоточено на настоящем, через которое переправляется будущее, чтобы стать прошлым. Чем дальше и дальше движется действие, тем короче становится ожидание и длительнее воспоминание, пока, наконец, ожидание не исчезнет вовсе: действие закончено; оно теперь все в памяти»¹⁰.

Именно Августину принадлежит открытие триединой структуры внутреннего времени, отличной от пространственной рядоположенности моментов. Открытие Августином длительности в непротяженном измерении «внутреннего человека» вводит проблему памяти в новое измерение. Память отныне фундирована в длительности, во временной непрерывности. Память

есть активная сила, соединяющая прошлое и настоящее, причем эта память моя, личная, благодаря ей сохраняется самоидентичность личности.

Поскольку автор остановился на анализе памяти в Десятой книге «Исповеди» и не сделал очевидный шаг к аналитике времени в Одиннадцатой книге, специфика понимания роли памяти у Августина осталась для него книгой за семью печатями. Вернемся однако к пресловутому «Помнящему телу», которое выглядит в контексте Августина чужеродным элементом. Наш взгляд, этот элемент модернизации возникает из обратной проекции мысли Бергсона на мысль Гиппонского епископа. Не секрет, что концепция времени как имманентной длительности у Бергсона преемственна по отношению к развернутой Августином в Одиннадцатой книге «Исповеди», хотя и вызвана другим интересом. В 3-й главе «Материи и памяти» Анри Бергсон задается вопросом о принципиальном различии восприятия и воспоминания, полемизируя со сторонниками ассоциационистской психологии, различающими эти два акта по степени интенсивности (ясности и отчетливости). Здесь французский философ задает совершенно новую, практическую перспективу для разработки вопроса. Восприятие, относящееся к настоящему, может быть конвертировано в действие, в психомоторную активность в протяженном измерении, тогда как воспоминание бессильно и пассивно, оставаясь в непротяженном. Само восприятие структурировано в перспективе развертывания телесной активности. «Мое настоящее, таким образом, — это сразу и ощущение, и движение, а так как оно образует нераздельное целое, то это движение должно быть взаимосвязано с этим ощущением и продолжать его в действии»¹¹. Продолжением восприятия являются психомоторные акты, оно фундировано в мире благодаря телу. В каком смысле и применительно к Бергсону можно говорить о телесной основе памяти? Настоящее у Бергсона селективно по отношению к прошлому — порог сознания пересекают и актуализуются только те воспоминания, которые полезны и связаны с текущим восприятием и действием. «Из моего прошлого только то становится образом, а, следовательно, и ощущением... что может содействовать этому наступающему действию, вписаться в эту установку, словом, стать полезным; но как только прошлое становится образом, оно перестает быть чистым воспоминанием и вбирает в себя определенную часть моего настоящего»¹².

Мы позволили себе это указание на Бергсона и обширные цитаты из него, поскольку этого нам так не достает в тексте «Двух метафор...». Практически по всей книге рассеяны следы, намеки и отсылки к Бергсону, к его интуиции памяти, однако ему самому не предоставлено право голоса: в тексте нет ни единой цитаты из его сочинений, а его интеллектуальными интуициями автор совершенно пренебрег. Невнятная ссылка в Заклучении на «смутность терминологии Бергсона», а также утверждение, что все «ключевые слова» философа в их позднейшем значении обнаружены автором уже у Лейбница, нас не убеждает.

Главы 3 и 4, посвященные соответственно метафизике Гоббса, Декарта и Лейбница показали нам насильственно вмонтированными в авторскую концепцию «Двух метафор». Они имеют вполне законное право оставаться отдельными статьями, вне всякой связи с мнемоническими исследованиями.

Впрочем, мы не могли пройти мимо изложенной в этой части концептуальной декларации, которая, возможно, дает ключ для понимания своеобразной концепции и стилистики автора, постоянно апеллирующего к опыту телесности там, где дискурсивная аргументация, касающаяся проблематики

памяти, недостаточно развернута: «Чем философия держится, — так это жестом, умением производить жест, пластикой по преимуществу, поскольку именно жест есть то первое, что делит пространство на свое и чужое, на собственное и несобственное. Поскольку этот жест телесен (а никакой другой незаметен), постольку он аффективен. И мы возьмемся показать, что в доктринах Гоббса, Декарта и Лейбница, память занимает неприметное, но ключевое место, в котором роль мнемонической необходимости отводится аффицированному — найденному, обретенному жесту» (С. 130).

Безусловно, жест может иметь дейктическое (указательное) и экспрессивное значение в философии, но до сих пор последняя не относилась к пластическим искусствам, развиваясь по преимуществу как логико-семантическая структура, как речь и письмо. Было бы даже интересно посмотреть на авторское исполнение «аффективных жестов» Гоббса, Локка или Лейбница на подмостках некоего философского театра пантомимы. Мы понимаем, что в тексте обещанная автором демонстрация неисполнима, поэтому и не слишком расстроены тем, что не нашли в нем исполнения заявленной декларации. Пока же это философствование держится не умением производить жест, а мягким переплетом.

Так что же такое «плохая память»?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Wolf C.* Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen // *Wolf C.* Gesammelte Werke. I. Abt. 3. — Zürich, 1983. IV. Kap. & 557.

² *Декарт Р.* Рассуждение о методе. — СПб.: Абрис-книга, 1995. С. 31.

³ *Аристотель.* Метафизика. 1.2.982a 6.

⁴ *Декарт Р.* Рассуждение о методе. С. 263.

⁵ *Аврелий Августин.* Исповедь. — М., 1991. С. 243.

⁶ Там же. С. 245.

⁷ *Аврелий Августин.* О количестве души. I. 1; См. также: Об истинной религии. 39.

⁸ *Аврелий Августин.* О Троице. IX. 3.

⁹ Там же. X. 11.

¹⁰ *Бл. Августин.* Исповедь. — М., 1994. С. 306 — 307.

¹¹ *Бергсон А.* Материя и память. — М., 1992. С. 246.

¹² Там же. С. 248.