ФИЛОСОФИЯ

М. В. Бахтин

СУБЪЕКТЫ СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ И ТРАНСЛЯЦИЯ ИСТОРИЧНОСТИ

Рассматриваются взаимосвязи эпистемологического дискурса и исторической субъективности, анализируются место и роль в этом процессе социальной памяти. Выясняется, что социальная память является способом формирования социального организма и процессов образования. Предпринимается попытка осмыслить единство прошлого, настоящего и будущего в объединяющем концепте логико-процессуальной организации истории.

Ключевые слова: эпистемология истории, субъекты истории, социальная память, архетипы, коллективное бессознательное, символы.

M. Bakhtin

Subjects of Social Memory and Translation of Historicity

The interrelation of the epistemological discourse and historical subjectivity is analysed and the place and the role in this process of the social memory is explained. It is argued that social memory is the method of the formation of social organism and processes of educatgion. The unity of the past, present and future in the uniting concept of the logic-processual organization of the history is shed light on .

Keywords: epistemology of history, subjects of history, social memory, archetypes, collective unconscious, symbols.

Эпистемология истории представляет соотнесенность действительных социальных *процессов* при всех различиях в их понимании и теоретической *логики* историчности. В этом поле взаимодействий социальная память выступает как особое «место встречи» [7, с. 219]. Весьма сложно и противоречиво переплетены связи эпистемологического дискурса и исторической субъективности, что особенно отчетливо проявлено в проблематике утраты, устранения или рассеяния субъекта. Средоточием восстановления субъекта и субъективности как раз и выступает социальная память — именно в ней коллективные *переживания* истории встречаются с эпистемологической *рефлексией* истории. Речь идет о целостной форме коллективной памяти, которая дает возможность состояться индивидуальной судьбе подобно тому, как пребывание в истории дает возможность социализации личности в истории.

При обращении к означенной проблеме важно иметь в виду опыт теоретической рефлексии истории — необходимо, прежде всего, обратить внимание на то, что темы образа человека и его исторического мира изначально «вмонтированы» в космические

представления, в которых идеи жизни намного превосходят по своей длительности и сложности жизнь отдельного человека. Следовательно, коллективная память, определяемая в других «форматах» как *социальная* или *надындивидуальная*, дает возможность развиваться мысли в режиме континуальности: происходит встреча *прошлого, настоящего* и *будущего* в объединяющем концепте *логико-процессуальной* организации истории. Память в таком случае выступает не только в гносеологическом смысле, как средство познания реальности, но и как онтологическая ценность существования. Ф. Р. Анкерсмит в связи с этим совершенно справедливо говорит о радикальном изменении «эпистемологических правил историописания», даже о разрушении традиционных эпистемологических стандартов: «Это то, что можно было бы назвать психоанализом науки и научной практики» [1, с. 315]. Более того, тут способен быть учтен *виртуальный* аспект эпистемологии истории: сложнейший вопрос об *общественно-историческом* ускользал от традиционной философии истории именно в силу того, что в ней был редуцирован вопрос о воображении и воображаемом.

Нужно, следовательно, говорить скорее о том, что проблематика воображаемого в логико-процессуальной организации истории обязательно входит в состав актуального образа мира как принципиальный ориентир поисков смыслов времени и оказывается особого рода феноменом, сводящим к себе проблематику творчества, свободы, ценностных ориентаций и особо значимую для отечественной мысли тему «космического проектирования». Можно сказать, что воображаемое представляет место встречи принципиально важных для отечественной философии поисков — вследствие этого оказывается как бы особого рода синтезом или событием мысли, которая может быть рассмотрена в актуальном контексте сегодняшних изысканий.

Важно задуматься о той смысловой конфигурации, которую может организовывать воображаемое в пространстве социальной памяти: «встает вопрос о возможности человечества и человечества как возможности» [5, с. 361]. Это предполагает исследование смыслового и категориального статуса, функций и современного понимания воображаемого, исследование истоков и истории формирования образа и концепта воображаемого как особого рода социально-культурного феномена. Такой ход вполне совпадает с интенциями современной философии и эпистемологии истории на понимание состояний культурно-исторического сознания, ментальностей и фактов повседневности. Воображаемое показывает пути формирования прогностически ориентированной философской мысли о человеке, что в современной ситуации обостренного внимания к виртуальным мирам «будущей истории», к социальному воображаемому, к возможным мирам и сообществам является актуальным и востребованным.

Феномен воображаемого особым образом задает возможности устойчивого понимания культуры и человека, противодействуя тем самым фрагментарным представлениям постмодернизма о человеке и истории. Воображаемое непосредственно коррелирует с «историей ментальностей», восстанавливая на уровне идеальных образов и представлений порядок коллективного существования. В этом смысле воображаемое непосредственно связано с проблематикой *архетипов*, *коллективного бессознательного* и может быть включено в актуальный контекст прогнозирования стратегий «возможных миров» истории.

Сказанное выше о проблематике воображаемого и виртуального в процессах осмысления процессуальной логики историчности важно, прежде всего, в том смысле, что они предполагают определение «возможного будущего» — при этом проекция настоящего на будущее позволяет оценить жизнеспособность возможностей, уже об-

наруженных человеческим разумом [5, с. 369]. Можно сказать, что феномен воображения соединяет образовательные парадигмы разных времен, оставаясь устойчивой константой человеческого жизнестроения.

Если исходить из того, что античный космос предполагал телесно-пластическую оформленность истории человека, о чем писал А. Ф. Лосев, то именно *память* оказывается способом формирования социального организма и процессов образования. В ней содержится смысловое ядро традиции, смысловой инвариант для всей совокупности текстов данной культуры, состоящий из набора символов групповой идентичности, которые помимо функции обеспечения социализации выполняют функцию ориентации членов цивилизационного коллектива в смысловом пространстве данной культурной общности. Если вдруг они утрачивают способность выполнять такие функции, это влечет за собой распад ориентационных систем истории и культуры.

В эпистемологии истории доминируют тексты, согласованные со смысловым инвариантом культуры, который позволяет сохранять при всей вариативности толкований ее самотождество. Ю. М. Лотман отмечал, что включение механизмов дезинтеграции общества происходит тогда, когда возникает разрыв между *памятью культуры* и синхронными механизмами текстообразования. Описывая ситуацию «культурного взрыва», Ю. М. Лотман как раз и поднимает вопрос о тех моментах истории, когда возникает «зазор бытия» — сквозь мир устоявшихся смыслов начинает просвечивать «последняя реальность» образа мира. Именно это «*про*явление» и дает возможность говорить о переживании представления целостного образа мира: только на основании таких озарений интерес к процессуальной логике истории может действительно приобрести личностный характер ответственного отношения к миру.

Проводником в хранилища памяти являются особые символические образы. В этом смысле символ можно определить как образ, вышедший за собственные пределы (С. С. Аверинцев), выявление истинного образа как раз и является актом философского поиска. Однако всегда встает вопрос о проблеме истины образа истории.

В настоящее время полностью осознана ложность «дискретного» исторического сознания, когда фиксируется внимание на отдельных фрагментах образа мира. Наверное, можно было бы говорить о *топологическом* повороте в эпистемологии истории. Ведь в реальном процессе истории, соответственно и в ее логическом постижении, очевидными становятся непримиримые данности: *преемственность* и *дискретность*, *богатство* и *бедность*, *свои* и *чужие.* И если внимание фиксируется на отдельных фрагментах эпистемологии или переживания исторического процесса, то целостное представление становится совершенно невозможным в силу того, что отсутствует единое поле объяснения и понимания. В пределе возникает эффект «социального аутизма» или даже «социальной шизофрении» — невозможность объяснить и понять сосуществование различных миров ценностей и смыслов. В диалогической эпистемологии истории должна быть актуализирована именно диалогика — именно в ней встречаются социальная память и реальные процессы «знаний жизни». Как раз в отечественной историософии личностное необходимо соотнесено с *вне*-личным и *над*-личным как трансценденцией. Переживание истории и ее смысл взаимно *пере*определяются в экзистенциальном акте видения — это обращает к теме осмысленной и ответственной актуализации переживания мира, что превосходит конкретную историчность.

Следует при этом иметь в виду то обстоятельство, что в реальных процессах социализации формируется особого рода социальная *чувственность*, настроенная на

зачарованности фрагментарным и эпизодическим — такая зачарованность блокирует захваченность целым, общей историей-сюжетом, заслоняет вид целого, препятствует оценке событий с точки зрения их встроенности в общую перспективу истории. В таком случае отсутствует более или менее единый эпистемологический дискурс истории: он рассеян и одновременно зафиксирован в ближних и дальних предметно-деятельностных областях — в политике, в экономике, в сфере религии и религиоведения, в этнокультурных связях, в искусстве, в отношениях власти, в осмыслении отчуждения и социального аутизма. Таким образом, в ситуации дискретности и фрагментарности под вопросом оказывается именно ценность традиции — современники видят интенсивные фрагменты. На этом фоне именно социально-философский подход способен формировать целостную «логику истории», что дает возможность представлять фрагментарный мир в «эпистемологически сбалансированном» смысловом единстве. Историческая наличная «вещность» проявлена в эпистемологическом дискурсе: позиции исторического знания «предметны и телесны» в смысле их наличного существования в историческом процессе. Именно так и формируется представление о современной эпистемологии истории, где нет общей меры, но есть диалогические стратегии определения «единства множественности» актуальных конфигураций современности.

Представление об «историческом согласии» человечества существовало в эпоху Просвещения — это то, что было названо «универсальной моделью культуры». Однако сегодня в эпистемологии истории в центр внимания полагаются механизмы не столько универсально-культурологические, сколько *дискурсивные* и *социоантропологические*. Необходим анализ не только значимых символов — «жизненных жестов», образов пространства, организации предметной среды и повседневности, но и собственной парадигматики и дискурса эпистемологии истории [6]. Ведь современные модели дискурса обладают смыслопорождающей энергией не в меньшей степени, чем категории спекулятивной философии истории. Также особенно важно то, что индивидуальное сознание сообщается со сферой общественного опыта гораздо более интенсивно, чем в прошлом, — выживание индивида зависит от данных коллективного опыта. Но, в свою очередь, формирование и самосохранение социальных организмов происходит благодаря связи с особыми *надындивидуальными* структурами сознания. Важнейшим для этого течения мысли стал концепт социально-исторической *среды*, которая определяется как огромный набор всевозможных внешних для человеческой психики контекстов. Это сфера социальных отношений, сфера символических форм культуры, сфера надындивидуальных структур сознания. Основная позиция вопроса о трансляции социального опыта состоит в том, что опыт не дан «сам по себе» — человеческий опыт зависит от организации обмена данными индивидуального опыта, обработки информации, комбинирования и перекомбинирования образов, сохранения информации и передачи ее от поколения к поколению. Передача информации происходит по каналам социальной коммуникации — такой особой средой является символическая среда культуры. История может быть представлена в качестве *сети* сплетающихся вокруг человека символов — они возникают в результате социального взаимодействия смыслов и поступков.

Человек соприкасается с действительностью, после чего образуется «образ-след»: в процессах деятельности следы подвергаются осмыслению — мысль в диалоге существует как образ *памяти*. Соединение в сознании осмысленного образа и какой-либо вещи порождает символ, отсылающий к возможному миру. Специфика человеческого мышления и сознания состоит в том, что символические формы имеют и виртуальный характер (смыслы), и вещественно-материальный (носители смыслов) [8, с. 48–49].

Смыслы могут закрепляться и сохраняться во времени с помощью двух различных механизмов: *индивидуального* сознания в виде системы ассоциаций образов биографической памяти, и *общественного* сознания — в виде системы вещественно-материальных артефактов культуры. С помощью системы кодов передаются в пространстве и времени определенные формы жизнедеятельности. Дело в том, что коллективные формы жизнедеятельности и надындивидуальные формы организации исторического опыта нужны именно потому, что своими силами индивид не может обеспечить собственного выживания. Поэтому можно сказать, что элементарное выживание человеческого существа предполагает наличие таких феноменов, которые компенсируют недостаток генетической информации. Информация об адекватном поведении в *среде* получается при соединении настоящего и прошлого опыта в обязательном обращении к возможному — в том числе *виртуально* определяемому — будущему.

Именно «всеобщее измерение памяти» (А. И. Макаров), или «надындивидуальная память», и дает возможность передавать от поколения к поколению мировоззренческое знание и принципы коллективной идентичности. Особую роль играет символическая сфера общения — в ней субъекты социальной памяти «достраивают себя до сферы» (М. М. Бахтин) — *эвристические* аспекты диалога выступают как программы социально-культурных действий и сближаются с образованием в проявлении функцией *прогнозирования:* обеспечение дееспособности коллектива в будущем посредством передачи социально значимой информации подрастающим поколениям и обучение их «технологиям выживания».

При этом *коммуникативная* функция символа позволяет людям вступать в общение друг с другом, способствует созданию определенного поля общения. Она имеет психологическую и знаково-символическую сторону. Психологическая сторона общения создает эмоциональный настрой в целях сплочения коллектива, способствует формированию типа личности и коллектива. Знаково-символическая сторона общения — это своеобразный «язык коллектива». Он выражается в передаче информации в процессе речи, в звуковом выражении, в предметно-материальном оформлении. Символ при этом выступает как накопление социального и индивидуального опыта, то есть *социальная память*.

Компенсаторная функция символа тесно связана с вопросом о природе культурного диалога в том смысле, что диалог может выступать как особое измерение исторического существования, в котором преодолевается социальное отчуждение. В таком случае могут быть устранены фрустрация и отчуждение: восполняется недостаток социального опыта в духовной культуре. Вместе с тем возможно так называемое иллюзорно компенсаторное восполнение — чаще всего и наиболее традиционно это реализуется в рамках религиозного опыта и искусства. *Регулятивно-ценностные* функции «диалога истории» выступают как образцы, нормы, правила действий в реальных ситуациях — диалог предстает как идеальное отношение и особого рода культурная константа. Сюда входят различного рода запреты: нравственные, правовые, религиозные. В условиях первобытности системы социальных запретов имели форму табу.

Данная типология может быть в пределе сведена к главному в понимании диалога: социально-культурная функция выступает как хранение и передача смыслового содержания, социально значимой информации. Тут можно говорить о *художественно-эстетическом* аспекте эпистемологии истории («эстетика истории»), который предстает как оформление и эмоционально-чувственное переживание исторической деятельности; *о педагогическом* аспекте, что реализуется в воспитании определенных личностных качеств в рамках «социального заказа»; *об идеологическом* аспекте, кото-

рый реализуется как внедрение «верхами» и усвоение «низами» тех или иных систем теоретических взглядов; наконец, о *мировоззренческом* аспекте или формировании совокупности взглядов и убеждений человека и его месте и роли во всеобщей универсальной связи предметов и процессов истории.

Близость символа и диалога заключается в том, прежде всего, что они соединяют кажущееся принципиально разделенным. В этом смысле совершенно справедливо высказывание М. М. Бахтина о том, что *быть* — это быть в диалоге. Понимание требует собственной актуализации в пространстве культуры. Для христианского понимания, точнее, переживания истории, это означало, в частности: во-первых — объяснить дольний мир в его связи с миром, находящимся на качественно совершенно отличном уровне бытия — миром *горним*, и, во-вторых, — построить картину мира, соответствующую духу и букве Священного Писания. Выход был найден именно в *символе* как методе объяснения бытия через соединение двух миров, способе соединения явления и того, что за ним смысловым образом находится и ускользает без этого единения [9, с. 89]. Переживание и познание истории перетекает в ценностную ориентацию человека — в конечном счете, в экзистенциальный опыт существования, в то, что М. М. Бахтин называл *философией поступка.*

Диалог призван создать там, где отсутствует научно-понятийное («целерациональное») объяснение мира, упорядоченную и одновременно всеохватывающую систему социальной жизни во всех ее главных закономерностях. *Культурная память* в истории играет роль моста между абстракцией и воображаемым образом, тем более, что и в научной абстракции с необходимостью присутствует элемент эффекта воображения. Как раз диалог «сводит» воедино, но не растворяет друг в друге, разные формы культурного творчества и исторического существования.

В топологической субъективности — а речь должна идти именно о ней — действуют несоотносимые в классической рефлексии данности: если угодно, все начинает обмениваться на все, порядок эквивалентного обмена сбивается с упорядоченного ритма. …Таким образом, можно говорить не только о *производстве* субъективности как поддающемся описанию процессе, но и об *экономике* субъективности как особого рода самоустроении и домостроении субъективности [4, с. 220–221]. Герменевтика «исторической фактичности», следовательно, в ее актуальном осмыслении необходимо обращена к проблеме идентификации субъектов истории: «…бытие, в которое мы брошены и на которое мы отвечаем изнутри, характеризуется в исторических терминах» [3, с. 120]. Предельно остро проблема интерпретации встает в ситуации глобального и постглобального мира, когда предельно проявлены информационные и массмедиальные эффекты воздействия на историческое сознание.

Трансляция историчности нарушается в процессе деформации субъекта социальной памяти в «человека массы», выражаясь терминологией Х. Ортеги-и-Гассета, основой психологии которого является убежденность в первозданности цивилизации, сопоставимой с первозданностью природы. Подобная убежденность, как справедливо указывают в своей статье В. В. Балахонский и Л. В. Балахонская, продуцирует у «человека массы» чувство самодовольства, убежденность в том, что жизнь у него должна быть легкой, подобно игре, без осознанных социальных ограничений. Ему не свойственны сомнения, и он считает возможным не считаться с другими людьми, не сохранять историческую память, не признавать основополагающие культурные ценности [2, с. 282].

Формирование «человека массы» в современном обществе таит в себе опасность деструкции процессов трансляции историчности, разрушения социальной преемствен-

ности и деградации исторической памяти общества.

Итак, именно диалог ценностей и дискурсивных образований делает пространство культур внутренне соотнесенным в пространстве памяти. Соответственно в эпистемологии истории будет выстраиваться внутреннее единство между различными «дискурсивными проектами» (искусство, философия, религия, политэкономическая организация общества). В этом топологическом взаимодействии обнаруживается внутренний диалогизм культуры — в трансляции историчности действует «дискурсивная энергия» эпистемологического единства истории.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Анкерсмит Ф. Р.* История и тропология: взлет и падение метафоры / Пер. с англ. М. Кукарцевой и др. М., 2009.

2. *Балахонская Л. В., Балахонский В. В.* Безопасность общества: историко-философские и теоретические аспекты осмысления // Вестник Санкт-Петербургского университета МВД России: Научно-теоретический журнал. 2012. № 1 (53). С. 278–285.

3. *Ваттимо Д.* Эпохи интерпретации // Логос. Философско-литературный журнал. М., 2008. № 4(67). С. 118–122.

4. *Грякалов А. А. Ночное* при свете *дня*: к герменевтике субъективности // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина: Философия. СПб., 2010. Т. 2. № 4. С. 220–221.

5. *Гусев С. С.* Смысл возможного. Коннотационная семантика. СПб.: Алетейя, 2003.

6. *Доманска Э.* Философия истории после постмодернизма / Пер. с англ. М. Кукарцевой. М., 2010.

7. *Касториадис К.* Воображаемое установление общества / Пер. с фр. Г. Волкова. М.: ГНОЗИС ЛОГОС. 2003.

8. *Макаров А. И.* Феномен надындивидуальной памяти. Образ — концепт — идентичность. Волгоград, 2009.

9. *Мудрагей Н. С.* Средневековье и научная мысль // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 86–89.

REFERENCES

1. *Ankersmit F. R.* Istorija i tropologija: vzlet i padenie metafory / Per. s angl. M. Kukartsevoj i dr. M., 2009.

2. *Balahonskaja L. V., Balahonskij V. V.* Bezopasnost' obshchestva: istoriko-filosofskie i teoreticheskie aspekty osmyslenija // Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta MVD Rossii: Nauchno-teoreticheskij zhurnal. № 1 (53). 2012. S. 278–285.

3. *Vattimo D.* Eepohi interpretatsii // Logos. Filosofsko-literaturnyj zhurnal. M., 2008. № 4(67). S. 118–122.

4. *Grjakalov A. A.* Nochnoe pri svete dnja: k germenevtike subjektivnosti // Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina: Filosofija. SPb., 2010. T. 2. № 4. S. 220–221.

5. *Gusev S. S.* Smysl vozmozhnogo. Konnotatsionnaja semantika. SPb.: Aletejja, 2003.

6. *Domanska E.* Filosofija istorii posle postmodernizma / Per. s angl. M. Kukarcevoj. M., 2010.

7. *Kastoriadis K.* Voobrazhaemoe ustanovlenie obshchestva / Per. s fr. G. Volkova. M.: GNOZIS LOGOS. 2003.

8. *Makarov A. I.* Fenomen nadyndividual'noj pamjati. Obraz — kontsept — identichnost'. Volgograd, 2009.

9. *Mudragej N. S.* Srednevekov'e i nauchnaja mysl' // Voprosy filosofii. 1989. № 12. S. 86–89.