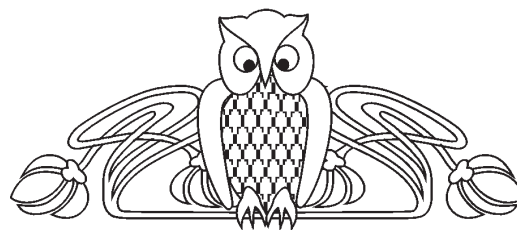




УДК 1(091.115)

## ПОВТОРНО О ДВУХ МЕТАФОРАХ ПАМЯТИ

**Малышкин Евгений Витальевич** –  
кандидат философских наук, доцент кафедры  
философии религии и религиоведения,  
Санкт-Петербургский государственный университет  
E-mail: malyshkin@narod.ru



В статье разъясняется способ думать о памяти как о двух метафорах: следе и проекте. Уточняется содержание этих метафор, демонстрируются их общность и различие. Метафора следа содержит два устойчивых значения: крепость (устойчивость, глубина следа) и безначальность. Эти два значения обнаруживаются в текстах как античных мыслителей, так и новоевропейских. Показывается также их связь с понятием тела, машины памяти, конечного и бесконечного счета. Уточняется понятие «тело памяти», прослеживается его связь с понятиями *prudentia* и *meditatio* в контексте картезианской метафизики. Проясняется понятие тела совершенного и тела аскетического в августиновском анализе памяти и забвения; в заключение указывается на различие между дурной и доброй памятью.

**Ключевые слова:** память, машины памяти, метафоры памяти.

Задумываться о памяти, как и о прекрасном, трудно: и тема слишком обширная, сказано чрезвычайно много, и настолько много высказано позиций, что, кажется, еще одной ситуацию можно только ухудшить. Но поскольку мы предлагаем не столько перспективу, сколько способ описания, попытка нам представляется все же не напрасной. Тем более что, как и в случае со знаменитым разговором о трудном прекрасном, есть достойный собеседник. В журнале «Философские науки» была опубликована рецензия на мою книгу, подписанная С. И. Мозжилиным [1, с. 151–157]. Рецензия отрицательная и избыточно риторическая, однако автор демонстрирует интерес к проблемам, поставленным в книге, потому продолжить разговор о памяти вполне можно в форме ответа на высказанные в рецензии замечания, попытавшись приблизить их к смыслу книги [2] и к осмысленности речи о памяти.

Рецензия начинается с указания на непонятность того, что же имеется в виду под метафорами, и «если с метафорой следа (отпечатка) все более-менее очевидно <...> то с метафорой наброска/ проекта произошел явный казус» [1, с. 151–152]. Если понятно, что отпечаток – это метафора, то должно быть понятно и ее развитие – проект. В книге речь шла о двух смыслах, раскрываемых в метафоре проекта: крепости памяти и ее безначальности. Крепость, устойчивость, надежность памяти – это развертывание метафоры следа (отпечатка, хранилища), по-

скольку именно к памяти, уже понятой как след, применимы все эти эпитеты. Так, мы говорим о глубине следа или о его четкости, характеризуя при этом память, т.е. то, что, собственно, и составляет проблему. «Текстуально» мы находим вторую метафору там же, где и первую. Когда Платон описывает память как след на восковой дощечке, то тут же и указывает, что «у кого-то она побольше, у кого-то поменьше, у одного – из более чистого воска, у другого – из более грязного или у некоторых он более жесткий, а у других помягче, но есть у кого и в меру» [3, с. 251]. Аристотель наследует Платону и обсуждает, у каких людей следы будут четче, какой темперамент более памятливы, и разъясняет, что у молодых то место, на котором остаются отпечатки, легко и текуче, потому они помнят плохо, старики же помнят плохо, поскольку место, каким помнят (Аристотель здесь имеет в виду место общего чувства, в середине груди), у них засушено, и старые следы видны хорошо, а новые события почти не оставляют отпечатков.

Во втором же смысле метафоры проективности памяти я имел в виду то обстоятельство, что даже если позабыто, как нечто запомнилось, то сама память является чем-то обязательным: помню, следовательно, буду поступать так-то и так-то. Безначальность памяти обсуждается Августином, когда он говорит об обширности памяти, Г. В. Лейбницем в его замысле универсальной характеристики, основанной, по аналогии с инфинитезимальным счислением, на полезной фикции; также А. Бергсоном, утверждающим, что у памяти нет начала, поскольку память – это само начало, отличное от материи. С этим, мне кажется, все понятно. Странно другое: тонким местом в разговоре о метафорах памяти является сам термин «метафора».

Если уж память действительно начало, то почему о нем следует говорить как о метафоре? И коль скоро память есть такое безначальное, которое не ухватывается в понятии, то тогда следует говорить скорее о символе, подобно тому, как говорит М. К. Мамардашвили, подчеркивая, что у нас нет и не может быть никакого понятия смерти, но есть лишь символ смерти. Или, еще



более радикально, отчего не может быть понятия памяти? Автор рецензии справедливо указывает, что в первой главе книги о метафорах памяти не приведено ни одного определения памяти, и отмечает это как недостаток. Но ведь в этом и состоит основное затруднение: если смерть может быть только символом по той причине, что говорить о смерти значит принуждать сущее высказываться о ничто, то что нас заставляет отводить взгляд от памяти? Очевидно, сама безначальность, которая и обсуждается в главе об Августине. У последнего, в свою очередь, обнаруживается конструкция: *в памяти забвение, в забытом – Бог*. Но разве мы не поспешим с определением памяти, если не поймем сначала это «в»?

Вторая трудность, на которую следует обратить внимание в разговоре о метафоре наброска, состоит в том, почему в нем объединены два, казалось бы, столь различных смысла: надежность и безначальность? Но и здесь достаточно обратиться к Платону: сущность есть основание, подлежащее, то, на чем располагается все остальное. И насколько подлежащее надежно, т.е. способно нести на себе те или иные свойства, настолько оно само есть начало. Насколько память следует понимать как сущность, а также что есть сущность памяти, обсуждается на протяжении всей книги.

Память редко или даже никогда не обходится без приспособлений, машин памяти. Следующее замечание рецензента касается определения машин, которые «лучше понимали в XVIII веке» [1, с. 152]. Имеется в виду, что машины – это то, что заранее считается, тогда как в книге сказано: «сочлененность деталей машины всегда не совпадает с просчитанностью, то есть с нашим пониманием этой сочлененности» [2, с. 28–29]. В рецензии указывается при этом на различие организма и механизма, также приводится цитата из книги Х. Вольфа. Предшественник Вольфа, Лейбниц описывает это различие следующим образом: часть рыбки – сама рыбка, тогда как часть часов – уже не часы [4, с. 424–425]. Рыбку рассчитывал бесконечный интеллект, а часы – мы сами. Если бы мы обращались с полным понятием вещи (отчетливо мыслили все предикаты, входящие в субъект), то могли бы проектировать такие часы, части которых тоже были бы узнаваемы как часы, как эти вот часы. Но, во-первых, нам бы тогда часы не понадобились, поскольку сотворенный универсум – наилучшее из возможных изделий, и, во-вторых, сколько бы мы ни считали, все же имеем дело с конечным счетом, тогда как всякая вещь в универсуме – точка схождения бесконечных рядов. Потому недостаточно как

следует рассчитать, к примеру, аэродинамику самолета, его обязательно нужно продуть в трубе, чтобы обнаружить недостаток счета. И если только считать, то самолет не полетит как следует. Самолетам, чтобы летать, нужно тереться о воздух, а машинам памяти – о людей. И в том и в другом случае изначальный проект не будет совпадать с окончательной конструкцией, и, как всегда, есть что улучшить в самолете, так заведомо будет что усовершенствовать в памяти. Если мы упускаем из виду это обстоятельство, конечность собственного разума, конечность счета и сопряженность памяти с забвением, то утрачиваем предмет размышления, который остается все тем же – это обширность памяти, ее безначальность.

За обнаруженную опечатку в латинской фразе выражаем признательность, что же касается благоразумия и его требований – *prudentia* не была предметом наших размышлений, рецензент же недоумевает по поводу того, что благоразумие в тексте названо процедурой общего требования, а при обсуждении истории термина «благоразумие» выказывает завидную эрудицию. Правда, проведенный исторический экскурс осуществлен, на наш взгляд, несколько поспешно, поскольку в нем упущено из виду, что *prudentia* во времена Р. Декарта означает вовсе не практическую смекалку, благоразумие направлено к спасению души, а значит, принадлежит нам не по природе. Следовать благоразумию означает и быть послушным авторитетным высказываниям, и соблюдать церковные установления, и руководствоваться правилами морали, принятыми в той местности, в которой живешь. Уметь сочетать все это – значит выполнять процедуры требований, предъявляемых ко всем тем, кто одного с тобой вероисповедания, живет в одном с тобой городе и руководствуется общепринятыми нравственными установлениями. Впрочем, будем учиться у классиков. Пушкин в примечании к строкам «Мальчишек радостный народ / Коньками дружно режет лед» пишет: «„Это значит, – замечает один из наших критиков, – что мальчишки катаются на коньках“». Справедливо» [5, с. 234]. В рецензии сказано: «Поскольку предложенный Декартом проект универсального обоснования наук в самодостоверности разума относится в Аристотелевской разметке к области эпистеме, теоретического знания, он не затрагивает область благоразумия» [1, с. 155]. Нельзя не согласиться.

Следующее замечание таково: «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 тради-



ции аскезы, предусматривающей отвлечение от телесного, чувственного и страстного как предварительного условия погружения во внутреннее созерцание. «Помнящее тело» в этой связи – ария из другой оперы» [1, с. 155]. О теле в книге говорится и при обсуждении концепции памяти у Августина, и в связи с понятием памяти у Т. Гоббса. И тело телу рознь. Есть тела, отвлекающие душу от предмета созерцания – об отделении от них Платон и говорит в «Федоне» как о выздоровлении. А есть тела, которые нужно называть телами цельными и помнящими. Да, у Августина мы в явном виде не находим такого различия. Августин пишет иначе: «Что же, любя Тебя, люблю я? Не телесную красоту, не временную прелесть, не сияние вот этого света, столь милого для глаз, не сладкие мелодии всяких песен, не благоухание цветов, мазей и курений, не манну и мед, не члены, приятные земным объятиям, – не это люблю я, любя Бога моего. И, однако, я люблю некий свет и некий голос, некий аромат и некую пищу, и некие объятия – когда люблю Бога моего» [6, с. 240–241]. Аромат, пища, объятия – это ли не метафоры тела? Да, особого тела, да, такого, которое не является телом «земным», но это не значит, что его нельзя увидеть и что его, это тело, нельзя обрести. Большая часть десятой книги посвящена описанию этого тела – выстраиванию церковных установлений, в той самой церкви, теле Христовом, где Августин является епископом. Или аромат и объятия – только символы? Плоть и кровь, вкушаемые в причастии, тоже даны лишь символически? А на самом деле они – кагор и тесто? Разве проблема пресуществления не обсуждалась специальным и развернутым образом у св. Фомы? И разве в обете спасения не обещано восстановления тела?

Три раза я был в Саратове. Помню много солнца, величие Волги. Но не помню ни костров, ни испанской инквизиции. Если я что-то упустил, и представительство Священного Оффициума все же есть на волжских берегах, то автору столь экстравагантного истолкования учения одного из отцов церкви лучше, на всякий случай, не ходить мимо испанских окон. В «Двух метафорах памяти» не обсуждается сотериология Августина, анализ целенаправленно ограничен одной книгой «Исповеди», поскольку обсуждаемый Августином предмет – обширность памяти и *разнообразие* забвений – уже заявлен постановкой проблемы о двух обозначенных метафорах. Цельное, собранное совершенством производимого действия тело, в отличие от тела аффектов, есть такой опыт, благодаря которому мы понимаем, что значит единство, неотделенность души от тела.

Совершенно верно говорится в рецензии, что нужно отличать длительность от времени. Неверно, правда, сказано, что Августин – автор этого различия: удвоение времен (настоящее настоящего, настоящее прошедшего и настоящее будущего) еще не выстраивает концепции длительности. Так же, как метафора внутреннего еще не выстраивает «непространственной интериорности» духа, освобожденного от всякого тела. Августин, если обсуждает телесность, то не в терминах новоевропейской протяженности. *Ex-tensio* оказывается решающим определением тела только у Декарта, но и у него тело не отделено неким невообразимо абсолютным образом от мыслящего существа. Ведь протяженность воспринимается не чувствами, а умом, и эминентная реальность протяженного, по указанию Декарта, принадлежит мыслящему: «Все же прочее, из чего составляются идеи телесных вещей, а именно протяженность, очертания, положение и движение, поскольку я – вещь мыслящая, формально во мне не содержится; так как это лишь некие модусы субстанции, я же – субстанция как таковая, все это содержится во мне, как я думаю, лишь по преимуществу» [7, с. 38]. Тело же, земное тело для Августина – это тело аффектов и «временной прелесть». В «Двух метафорах...» понятие цельного тела вводится так: «Десятая книга “Исповеди” начинается с требования радости и стремление радоваться не оставляет автора и читателя на протяжении всей книги. Но это – только требование, только стремление <...> Аскетические практики, помимо того, что они призваны обучать радоваться, сами действительны благодаря тому простору, которым мы располагаем прежде всего в отношении собственного тела. Тело способно превращаться, преобразовываться. Цельных тел множество: тело войны, любви, труда и – радости. Доступ к этому телу внутреннего человека открывается в каждодневном труде аскезы, отыскания золотого следа, выводящего к “неизведанной сладости”» [2, с. 98]. Не знаю, та же это опера или иная, но *operatio*, т.е. действие памятного тела такое же, как и у тела внутреннего человека, а именно действие совершенное, насколько можно говорить о совершенном действии, совершенном конечным существом.

Замечание о необходимости «аскезы» в общем-то то же самое, что и замечание о том, что деятельность машин должна быть рассчитана – это разделение вещей, которые могут быть разделены технически, но не методически. Отделяем ли мы душу от тела в аскетических практиках? Определенно. Бываем ли мы полностью свободны от тела? Определенно, нет. Вот как об этом



пишет Августин в самом конце десятой книги, подводя итог своему анализу памятуемого: «Во всем, однако, что я перебираю, спрашивая Тебя, не нахожу я верного пристанища для души моей; оно только в Тебе, где собирается воедино пребывающее в рассеянии, и ничто во мне не отходит от Тебя. И порою Ты допускаешь в глубине моей редкое чувство неизведанной сладости; если бы пережить его во всей полноте, то не знаю, что будет – этой жизнью это не будет. И я падаю обратно сюда под горьким бременем; меня засасывает обычное и держит меня: я сильно плачу, но и держит оно меня сильно. Вот чего стоит груз привычки! Быть здесь я в силах, но не хочу; там хочу, но не в силах: жалок обоюдно» [6, с. 279]. Отличается ли тело, от которого освободились, от того тела, от которого освободиться не удалось? Очевидно, что ответ – не в подсчете тел, бессмысленно вычитать тело из него самого. Но если действие аскезы, т.е. заботы и созерцания, выполнено наилучшим образом, то тело, с которым мы миримся, иное. Оно само уже – память о встрече с иным. И эта память не может быть осуществлена всецело, как не может быть идеально рассчитана машина, ибо – «жалок обоюдно».

Подобного же рода замечание делает рецензент и когда, не соглашаясь с тезисом, что философия – это искусство жеста, пишет: «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» [1, с. 157]. Выходит, в философии жесты есть, но они не пластические. Объятия без тела, расчеты без проверок, жесты без пластики... Трудно понять. Наверное, рецензент имел в виду, что философский жест производится не телом, а словом. Что же, здесь автор рецензии в хорошей компании. Вот и А. Г. Погоняйло пишет: «... История мысли, как бы она ни понималась, – это история слов, меняющих свое значение» [8, с. 33]. Затем в статье указывается, что от слов мы необходимо должны перейти в «пространство логическое», посредством события обращения. В качестве примера такого события приводится платоновский счет на пальцах, в котором душа возвращается к себе, как к способной выносить решение и о себе самой, и о мире в целом. Здесь мы действительно видим указательную силу жеста, застаем себя в некой динамике: вот мы смотрим на пальцы, вот понимаем, что смотреть так, как смотрели до сих пор, немислимо, и вот нам становится понятно, как и на что смотреть: душа увидела себя. Но не благодаря же словам! Как в музыке нет звуков, только тона, так в фило-

софии нет слов, только определения, которые задаются через периоды, через метафоры, через рассуждения. Поэтому нам не требуется дополнительным образом оказываться в пространстве логического, мы уже в нем и всегда были. Определение, проведение границы и было названо жестом, поскольку без аффективности ни в каком жесте дело, философское дело не обходится – ни у Декарта, ни у Лейбница, ни у Гоббса.

У Х. Кортасара в «Экзамене» есть рассуждение о чтении в трамвае: автор работает над фразой, выстраивает период, подготавливает слово... и тут остановка, и читателю пора выходить. У меня нет иллюзий по поводу собственной писательской одаренности. Но термин «телесный жест» в книге вводится на протяжении нескольких страниц: различаются два порядка воображения, указываются элементы, посредством которых осуществляется историко-философская работа, приводятся сравнения... И вдруг – жест без пластичности. Возможно, рецензент читал книгу, находясь в транспорте, поскольку бóльшая ее часть посвящена как раз понятию памяти в философии Нового времени, о чем в рецензии сказано кратко: «отдельные статьи, вне всякой связи с мнемоническими исследованиями». Как если бы заранее уже было известно, что такое память и каковы должны быть ее исследования. В заключение рецензент приводит две обширных цитаты из Бергсона, поскольку в «Двух метафорах» ему Бергсона «так недостаёт» [1, с. 156]. Конечно, книга Бергсона весьма притягательна. И все же от соблазна написать еще и об этом французском философе мы отказались: у него есть развернутая и вовсе неоднозначная концепция памяти, различаются две формы памяти, потом Бергсон отказывается от этого различия, затем вновь к нему возвращается. Проследить эту работу – значит написать даже не главу, а еще одну книгу, с иным сюжетом, с особыми дистинкциями тела, духа, материи, образа. А кратко изложить – значит написать не книгу, а телеграмму, в которой есть только точки да тире, означающие заведомо известные смыслы, которые приятно припомнить, заполняя время от одной остановки до другой. Заданный в рецензии вопрос «Так что же такое “плохая память”?» находит здесь свой ответ: такое вот приятственное припоминание и было бы плохой памятью.

#### Список литературы

1. *Мозжилин С. И.* Капризы памяти // Философские науки. 2013. № 3. С. 151–157.
2. *Мальшикин Е. В.* Две метафоры памяти. СПб., 2011. 246 с.



3. Платон. Теэтет // Платон. Соч. : в 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 192–275.
4. Лейбниц Г. В. Монадология : соч. : в 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 413–429.
5. Пушкин А. С. Евгений Онегин. М., 1981. 255 с.
6. Августин Аврелий. Исповедь. М., 1991. 488 с.
7. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. : в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 3–72.
8. Погоняйло А. Г. История и дефиниция (к вопросу об исторических формах философии) // Философия истории философии : обязательность и навязчивость исторического. СПб., 2012. С. 33–49.

### Once Again on Two Metaphors of Memory

E. V. Malyshkin

St.-Petersburg State University  
7–9, Universitetskaya quay., St.-Petersburg, 199034, Russia  
E-mail: malyshkin@narod.ru

The article explains the manner to think on two metaphors of memory: a track and a project. The content of these metaphors is clarified. Metaphor of track contains at least two stable meanings: strength and (stability, depth of the track) and beginningless. These meanings we can find inasmuch as in texts of ancient thinkers as in Early modern authors. It also reveals the connection of these metaphors with the notions of body, of machine memory, of finite and infinite account, with *prudentia* and *meditatio* notions of Cartesian metaphysics. The difference between a perfect body and the ascetic body is determined in st. Augustine's analyses of memory and oblivion. In conclusion of the paper the difference between good and bad memories is accentuated.  
**Key words:** memory, memory machines, memory metaphors.

УДК 130.3

## ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ДУХОВНОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА

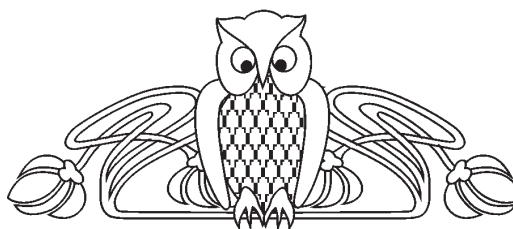
Мокин Борис Иванович –  
доктор философских наук, профессор кафедры  
теоретической и социальной философии,  
Саратовский государственный университет  
E-mail: boris.mokin2014@yandex.ru

Предметом анализа в статье являются ощущения, которые рассматриваются как репрезентанты внешнего мира во внутреннем бытии человека. В силу этого они выступают основой не только познания человека, как полагают многие исследователи, но и всего духовного бытия. Ощущения обладают информационной и оценивающей функциями. Первая обуславливает сферу знания, на чем традиционно исследователи и сосредоточивают внимание, вторая связана с таким многогранным качеством человека, как человечность, которая реализуется и в практической, и в духовной жизни. Человечности отводится нередко второстепенная роль, и только в религиозном чувстве это свойство обретает определяющее значение.

**Ключевые слова:** духовное бытие, человечность, ощущения, репрезентанты, чувства, религиозное чувство.

### References

1. Moszhilin S. I. Kaprizy pamyati (Caprices of memory). *Filosofskie nauki* (Philosophical sciences), 2013, no. 3, pp. 151–157.
2. Malyshkin E. V. *Dve metafory pamyati* (Two metaphors of memory). St.-Petersburg, 2011. 246 p.
3. Plato. Theaetetus, 191 c–d. *Platonis. Opera:* in 5 vol. Ed. By J. Burnet. Oxford, 1900. Vol. I. 313 p. (Russ. ed.: *Platon. Soch.:* v 4 t. Moscow, 1993, vol. 2, pp. 192–275).
4. Leibniz G. W. *Monadologia. Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz:* in 7 Bd. Ed. by C. I. Gerhardt. Berlin, 1885, vol. 6, pp. 607–623 (Russ. ed.: *Leibniz G. V. Soch.:* v 4 t. Moscow, 1982. T. 1, pp. 413–429.)
5. Pushkin A. S. *Evgeniy Onegin.* Moscow, 1981. 255 p.
6. *S. Aurelii Augustini Confessiones.* Ed. by M. Dubois, E. B. Pusey. Oxford; London, 1838. 288 p. (Russ. ed.: *Augustin Aureliy. Ispoved.* Moscow, 1991. 488 p.)
7. Descartes R. *Meditationes de prima philosophia. Oeuvres:* in 12 vol. Ed. by Ch. Adam and P. Tannery. Paris, 1905. Vol. 7. 612 p. (Russ. ed.: *Razmyshleniia o pervoi filosofii. Dekart R. Soch.:* v 2 t. Moscow, 1994. T. 2, pp. 3–72.)
8. Pogonyaylo A. G. *Istoriya i definitsiya (k voprosu ob istoricheskikh formakh filosofii)* (History and definition {on question about historical forms of philosophy}). *Filosofia istorii filosofii: obyazatelnost i navyazchivost istoricheskogo* (The philosophy of history of philosophy: on obligation and obtrusiveness of history). Ed. by E. V. Malyshkin. St.-Petersburg, 2012, pp. 33–49.



Дефицит человечности, укореняющийся в нашей стране с утверждением рыночных отношений, стал привлекать все большее внимание отечественных исследователей. Весьма характерным и даже символическим представляется название сравнительно недавно опубликованной монографии философа Г. К. Сайкиной «Трудно быть человеком...» [1]. Включаясь в рассмотрение этой темы, мы исходим из того, что, прежде всего, важно выяснить, возможно ли в многообразии смыслов, вкладываемых в понятия «духовное бытие», «духовная сфера», найти нечто общее.