

ИСТОРИЯ КАК ОБРАЗ И ПАМЯТЬ

Статья посвящена философским проблемам исторического познания. Выявляются особенности исторической памяти, которая является составным элементом исторического сознания. Определяется возможность манипуляции исторической памятью и особенности трансформации образа истории с позиции гештальтпсихологии.

История – это важнейший способ самоидентификации общества, средство ориентации людей в социальном пространстве. На крутых поворотах, которыми так богат оказался XX век для России, история помогала заново осознать, что представляет собой общество, понять, кто мы такие и куда идем. И тем самым понять и приспособиться к происходящим изменениям. Отечественный историк М.А. Барг, много размышлявший над особенностями исторического сознания, писал, что общество, как и любая система, нуждается в непрерывном потоке информации. Но специфика общественной системы состоит в том, что она нуждается не только в текущей, функциональной информации (касающейся взаимодействия элементов и подсистем), но и в информации долговременной, относящейся к генезису сущего. Это и есть историческая информация. В ней как бы совмещены все три временные проекции общества: его родовое прошлое (генезис), видовое настоящее (современная фаза его эволюции) и даже прозреваемое будущее (вытекающее, правда, из явного или неявного целеполагания). Итак, прежде всего история – это форма социальной памяти человечества. Для любого индивида его память – это основа логики, мышления. Лишившись ее, человек превращается, по существу, в живой труп. Общество же, лишенное исторической памяти, становится легким объектом для любых манипуляций.

История есть коллективная память людей, память о прошлом. Но память о прошлом – это уже не прошлое в собственном смысле слова. Это – прошлое, восстановленное и восстанавливаемое по нормам современности, с ориентацией на ценности и идеалы жизни людей в настоящем. Память всегда современна, она – составной смысловой элемент реального, непосредственно на на-

ших глазах разворачивающегося процесса. Нет, речь не идет о замене или подмене прошлого настоящим, о произвольной модернизации, волонтаристском осовременивании событий давно минувших дней. Речь о другом – о том, что прошлое существует для нас через настоящее, благодаря настоящему, в прозрениях настоящего. По-своему выразил эту мысль К. Ясперс: «История непосредственно касается нас... А все то, что касается нас, тем самым составляет проблему настоящего для человека» [12, с. 274]. Всякая история является современной историей. Но не стоит путать «современную историю» с «историей современности», хотя связь между ними очевидна. Уместно сослаться здесь также на Х. Агнес: «История (История с большой буквы) не есть прошлое, это – прошлое и будущее в настоящем» [1, с. 216].

Прошлого нет, оно в буквальном смысле прошло, но как-то и что-то от него все-таки осталось, сохранилось, иначе бы мы о нем ничего не знали и не говорили. Прошлое сохраняется или пребывает в форме памятников материальной и духовной культуры, в виде следов и остатков некогда полноводно бурлившей жизни: различных сооружений, орудий труда, утвари, оружия, хроник, документов, писем, любых других текстов. Перечисление можно продолжать. Очевидно, что своим реальным, значимым для нас существованием следы прошлого обязаны настоящему. В современности вершится и работа по их исторической реконструкции.

Историческое знание – не только научное и социальное, но и гуманитарное, тесно связанное с обновлением содержания исторической памяти – основа самоидентификации людей. Для него особую остроту обретает проблема формы и образа, общая всем отраслям гуманитарного знания – поэзии, с которой в

древности чаще всего сравнивали историю, а также архитектуру, живописи и т. п. Содержание в этих областях человеческой деятельности не имеет ценности само по себе, без захватывающей и гармоничной формы, воспроизводящей виртуальную структуру мирового порядка и побуждающей к сопереживанию. Социальная самоидентификация требует такого самоочевидного, аподиктического образа прошлого, при помощи которого люди могут утверждать себя в настоящем. Поскольку западноевропейская профессиональная наука такие образы больше не создает, наиболее активную роль в создании аподиктических образов играет теперь массовая культура.

Восстановление аподиктичности образов истории не может быть автоматическим. Дело в том, что по своей интенции самоочевидность, будучи привлекательной для философов как выражение ясности и непротиворечивости, в определенной мере противостоит нормам научности. Там, где нет сомнения, мало места остается и научной критике, научному поиску. Аподиктические схемы по определению нефальсифицируемы, т. е. в их содержании стерта граница между научной моделью и мифом. Гуманитарное по своей сущности историческое знание оказывается до некоторой степени противопоставленным гуманитарной науке, т. е. рациональному анализу разнопланового влияния гуманитарных компонентов на полученный историками образ прошлого. Поэтому без содержательной проблематизации формы исторического знания его сближение с идеалом гуманитарной науки невозможно.

Конечный общественный результат деятельности историка – образ, превращающий поток событий прошлого в факт сознания индивида (*Zeitigung* Гуссерля). Этот образ обладает определенным суверенитетом по отношению к реальности прошлого, несводим к составляющим его элементам, имеет свойство самодостраиваться за счет дополнительных элементов или переноситься на новые, никак не связанные с предшествующими группы элементов, сохраняться вопреки воздействию разрушающих целое антисистемных элементов (противоречащих ему исторических фактов).

Все эти специфические свойства сближают образ прошлого, функционирующий в исторической памяти общества, с тем, что психологи называют гештальт (от нем. *Gestalt* – образ, целостная форма, структура). Гештальтпсихология имеет дело с той формой, в которой происходит восприятие той или иной реальности, прежде всего с качеством формы как целого, делающим возможным узнавание [3, С. 88-89]. К задачам интерпретации моделей исторического знания это понятие впервые применил на рубеже 1960-1970-х годов историк науки Т. Кун в полемике с К. Поппером. Он сравнивал переход от одной модели развития науки к другой с игрой взаимодополнительных образов и писал в связи с этим о «переключении гештальта». Кун указывал, что такое переключение связано с действием опыта, переубеждающего ученого и «составляет... сердцевину революционного процесса в науке» [6, с. 261, 543].

Чтобы уяснить, как понятие гештальта может быть связано с современными проблемами макроистории, необходимо вернуться в конец XIX – начало XX века, к периоду возникновения гештальтпсихологии, уходящей корнями в философию К. Brentano с ее представлением об интенциональности, неустранимой направленности сознания на что-либо. Из этого понятия родились различные формы исследования восприятия как «чистой возможности»: феноменологическая философия Э. Гуссерля, экзистенциализм М. Хайдеггера и гештальтпсихология М. Вертгеймера, В. Келера, К. Левина и др. Независимость от содержания, сосредоточенность на самостоятельной активности формы сближает представление о гештальте и гуссерлевское понятие ноэмы (конкретное рассмотрение присущей сознанию специфической «предметности», т. е. активности, направленной на определенную реальность) [5, с. 172-173]. Главное свойство ноэмы – самоочевидность, или аподиктичность, заинтересовавшая нас ранее как свойство исторического образа. Такой образ дан нам не проблемно, как впечатление от внешнего мира, а как факт нашего собственного со-

знания, и потому не подлежит критике. М. Шелер стал применять феноменологический метод в этике, философии культуры и социологии знания [9, с. 295-299]. Для Шелера реализация феноменологического метода – акт сопричастности бытию. Интенциональный объект имеет, по его мнению, ценностную природу, а его познание означает «прорыв к истинной реальности», т. е. к миру абсолютных ценностей. В этом смысле «цивилизация» как представление о воплощении общественных ценностей (просвещения, культурной традиции, городского образа жизни, законопослушности, гражданского общества) есть интенциональный объект [11, с. 125]. Существенным свойством такого рода познания является то, что все его элементы соотносены с моральными ценностями, погружены в этический контекст. Тем самым образы истории в общественном сознании органически и неразрывно связаны с моральной философией. По сути, теория цивилизаций в этом ракурсе представляет собой рассуждение о моральном смысле истории.

Ключевым для цивилизационного дискурса является разделение исторической реальности на фон и фигуру, варварство и цивилизацию. Это произошло еще в античной Греции и древнем Китае, задолго до возникновения теории цивилизаций и самого понятия цивилизации. Но образ варвара уже предполагал наличие собственной антитезы, суммы положительных ценностей, которые стягивались в представление о культурном идеале (*paideia*, *humanitas*, *вэнь*, позже – цивилизация). В XIX веке на основе противопоставления линейно-стадиальной модели теории цивилизаций, которая стала интерпретироваться в качестве фона, была выстроена новая «фигура» – модель локальной цивилизации, а еще позже, на базе пересмотра статуса модели локальной цивилизации, – образ глобальной истории. Но идея варварства остается основой для любого варианта теории цивилизаций. Полный распад представлений о варварстве наносит смертельный удар по этой теории. Она лишается своего фона, исчезает как «фигура», т. е. как исторический образ.

Но зачем необходимо создание новых об-

разов реальности? Классик гештальтпсихологии Левин связывал это с особыми потребностями субъекта и функционированием «жизненного пространства», особого психологического поля, в котором реализуется единство личности и среды. При этом «вещь в психологическом поле характеризуется не по своим физическим свойствам, а выступает в каком-то отношении к потребности субъекта» [4, с. 262]. О характере такого рода потребностей, опосредующих историческое знание, писал Хайдеггер. По его мнению, исток общественного исторического сознания – это индивидуальная историческая память, модифицированная вследствие смертности человека.

Неустранимой потребностью человека в его отношениях со смертью является виртуальное преодоление ее неизбежности в личной картине мира. Поэтому, хотя «смерть для каждого человека в высшей степени правдоподобна, но все же не «абсолютно» достоверна. Беря строго, смерти можно приписать все-таки «лишь» эмпирическую достоверность, которая необходимо уступает высшей достоверности, аподиктической, какой мы достигаем в известных областях теоретического познания» [11, с. 257]. Для того чтобы удержать образ смерти от превращения в «слишком» достоверный, человек «расширяет» свою индивидуальную память до масштабов социальной и исторической, преодолевает свою личную конечность в формальной бесконечности рода, нации, цивилизации. Идентифицируя себя с ними, человек может не останавливаться перед проблемой собственной конечности, а обходить ее и идти дальше по жизненному пути.

Особенно важна эта стратегия в кризисные периоды истории, когда привычная культурная традиция теряет свою экзистенциальную роль. С ними связано возникновение наиболее ярких универсалистских моделей исторического сознания. Полвека назад К. Ясперс так описывал эту ситуацию: «История превращается из сферы знания в вопрос жизни и осознания бытия... Мы находимся внутри не завершенной, а лишь возможной, постоянно распадающейся обители исторической целостности... В сферу историчности нас приводит историчность нашей экзистенции. Из точки, где мы в безусловности нашей ответствен-

ности и выбора своего места в мире, своего решения... становимся бытием, пересекающим время в качестве историчности, – из этой точки падают лучи света на историчность истории...» [12, с. 271-272].

Рассматривая образы ключевых для общества событий и исторических личностей как «места памяти», которые, с одной стороны, локализуются на хронологической оси, а с другой – в пространственных объектах и действиях (коммеморациях), историки могут в совершенно новом ракурсе репрезентировать структуру коллективных представлений о прошлом в разных сообществах. В связи с такой постановкой вопроса задача историков, специализирующихся в области исторической памяти, заключается не в том, чтобы реконструировать идеи, а в том, чтобы описывать образы, в которых когда-то жила коллективная память и в которых она существует в наши дни.

Для того чтобы выкристаллизовалась идея о том, что путем манипуляций с образами прошлого можно воздействовать на формирование актуальной для настоящего памяти о прошлом, потребовались теоретические наработки целого ряда социальных и гуманитарных наук.

Обращению историков к проблеме памяти способствовало развитие когнитивной психологии и возможность применения разработанных в этой области концепций к коллективному субъекту. Из психологии были также заимствованы результаты анализа индивидуальной и коллективной идентичности, взаимодействия индивидуальных воспоминаний и коллективной памяти. Важную роль сыграл и антропологический поворот, характеризовавший историческую науку последних десятилетий. В связи с ним усилился интерес как к индивидуальной и семейной памяти о прошлом, так и к таким конгломератам, как групповая и национальная память. Современные подходы, разработанные в культурной антропологии, открыли для историков принципиально новые возможности в развитии исторического взгляда на проблему устной / письменной коммуникации и способов хранения и передачи знания.

Современная революция в средствах массовой информации, таким образом, поднима-

ет фундаментальные вопросы о связи между методами мышления и способами коммуникации на исторической сцене прошлого. Когда изменялись способы коммуникаций, менялось и использование памяти, а следовательно, и восприятие прошлого у историков.

Медиакратическая культура заставила наших современников осознать зависимость знания вообще от тех средств, через которые оно передается.

Новые эвристические возможности для исторических исследований возникли в результате развития социологической концепции знания, согласно которой формирование знания является социальным процессом, а под «реальностью» понимается все, что считается реальностью в том или ином обществе. При этом знание о социальной реальности одновременно конструирует саму эту реальность, включая ее прошлое, настоящее и будущее. Конструирующая роль знания с необходимостью ставит вопрос о способах его формирования, передачи и усвоения (запоминания и воспроизведения).

В арсенале историков оказались методологии и методики многих социальных наук, что позволяет рассматривать проблему памяти о прошлом в разных аспектах: индивидуально-психологическом, социальном и культурном.

Во-первых, содержанием памяти являются не события прошлого, а их образы, но только если память выходит за пределы жизненного пространства личности или группы и речь идет о конвенциональных образах событий прошлого, можно говорить об исторической памяти.

Во-вторых, работы последних десятилетий предлагают интерпретацию целого ряда социально-культурных явлений и событий в ракурсе проблематики памяти о прошлом. В том же духе интерпретируется политика в области массового исторического образования.

В то же время комплексный анализ генезиса, структуры, социального функционирования и механизмов замещения коллективных представлений, концептуальных систем и идеологических мифов, определяющих память общества о прошлом в разные истори-

ческие эпохи и времена, остается пока еще исследовательской перспективой.

Конкретно-историческое взаимодействие народов, культур, государств и конфессий осмысливается православным сознанием как выражение, в частности, противостояния принципиально различных мироотношений, а историческая миссия русского народа, России постигается как утверждение в мире тех жизненных принципов, которые формирует православное вероучение. И если единение всего человечества представляет собой один из христианских идеалов, то носитель православного мироотношения, русский народ, осмысливает общечеловеческую идею прежде всего как идею национальную, государственную, патриотическую.

Исторический процесс многообразен, он есть поле взаимодействия и борьбы носителей разных мироотношений, принципиально разных метафизик. Проблема исторической миссии русского народа, концепция духовного мессианства России представляет весьма значительную составляющую русской национальной идеи. Она достаточным образом выражена отечественной философией. Примечательно, что отечественная философия абсолютным образом связывает проблему исторической миссии России с вопросом о будущем русского народа и его государства, с проблемой смысла русской истории. Такого рода идея содержится в работах ранних славянофилов, В.С. Соловьева, Н.Я. Данилевского, Н.А. Бердяева и др. Идея русского мессианства от своих религиозных и философских оснований рано или поздно всегда переходит в конкретно-ситуативный ракурс своего выражения. В таком виде она формулируется уже не только как идея о вневременном смысле бытия народа, а как вопрос о его конкретно-исторической роли и о назначении тех социокультурных форм, что были созданы этносом в ходе его истории.

При этом русское мироотношение включает в себя такие историко-методологические принципы, как:

– принцип этноцентризма, позволяющий видеть всю совокупность социальных процессов в мире через призму интересов русского народа и корректировать динамику

социальной реальности в соответствии с этими интересами;

– принцип множественности, вариативности и нелинейности исторического процесса, позволяющий за конкретными событиями мировой истории увидеть конкретное соотношение возможностей и интересов отдельных, уникальных и автономных, этнокультурных общностей, а общечеловеческое свести, по сути, к абстрактно-всеобщему идеалу;

– принцип географического детерминизма, позволяющий осмыслить роль пространства, территории как «объекта» божественного покровительства, как особого духовного фактора в жизни этноса, как священной земли, трепетное отношение к которой неизменно выступает проявлением духовной мощи народа и каждого человека;

– принцип «державности», состоящий в понимании особой духовной роли государственности как выразителя божественной воли в отношении народа и каждого подданного.

На этих принципах русским традиционным мироотношением выстраивается особая картина социальной реальности.

Как показывают экспериментальные данные, разделение прошлого и настоящего сильно варьируется в зависимости от особенностей индивидуальной психики. В психоанализе, например, неразделенность прошлого и настоящего или присутствие прошлого в подсознании вообще является едва ли не центральным объектом и отправным пунктом любого анализа. Вариации в восприятии прошлого / настоящего обусловлены также культурными факторами, определяющими особенности исторического сознания и самый факт его присутствия.

Коллективные представления об историческом прошлом больших групп (память о прошлом) – это сложный социально-психологический конструкт. Его психологическая составляющая связана в первую очередь с индивидом, а социальная – с обществом. Индивид, как хранитель памяти, получает знания об историческом прошлом из компендиума коллективных представлений (социально признанного знания). По отношению к историческому субъект может выступать как Участник, Свидетель, Современник и Наследник.

Очевидно, что в запоминании прошлого действуют общие механизмы семиотической памяти. Конечно, индивидуальная память, если говорить о сведениях о прошлом и об «образе» прошлого, создается с помощью таких техник, как повторение и воспоминание. И, конечно, общество (властные структуры) обладает большой свободой в манипулировании как содержанием, так и самими этими техниками. Сведения об определенных событиях и идеях прошлого тиражируются многократно и на самых разных уровнях, и каждый раз индивид вынужден и повторить, и вспомнить что-то из того, что С. Московичи назвал «всеобщим достоянием большинства»: «Даже если оно не осознается, даже если от него отказываются, оно остается основой, созданной историей... и каким-то невидимым образом влияет на наши мнения и действия» [7, с. 137].

Содержание памяти составляет прошлое, но без него невозможно мышление в настоящем, прошлое – это глубинная основа актуального процесса сознания. Массовые представления о прошлом сохраняются до тех пор, пока оно служит потребностям настоящего [2, с. 56]. Существенно при этом, что, как показывают многочисленные эксперименты в области психологии, при повторении память не остается неизменной. В воспоминании мы не восстанавливаем образы прошлого в том виде, в каком они первоначально воспринимались, но скорее приспосабливаем их к нашим сегодняшним представлениям, сформированным в результате воздействия на нас определенных социальных сил.

Очевидно, что когда речь идет о таких дополнительных факторах, как актуальность или интересы, запоминание оказывается гораздо более устойчивым.

Немецкий историк Й. Рюзен, известный своими исследованиями в области исторической памяти, предполагает, что «историческая память выступает, с одной стороны, как ментальная способность субъектов сохранять воспоминания о пережитом опыте, который является необходимой основой для выработки исторического сознания... С другой – как результат определенных смыслообразующих операций по упорядочиванию воспоминаний, осуществляемых в ходе оформления исторического сознания путем осмысления пережитого опыта...» [8, с. 9]. Историческая память трактуется как совокупность представлений о социальном прошлом, которые существуют в обществе как на массовом, так и на индивидуальном уровне, включая их когнитивный, образный и эмоциональный аспекты. В этом случае массовое знание о прошлой социальной реальности и есть содержание «исторической памяти». Историческая память представляет собой опорные пункты массового знания о прошлом, минимальный набор образов исторических событий и личностей, которые присутствуют в активной памяти (не требуется усилий, чтобы их вспомнить). Соответственно представляется должным для общества, находящегося в состоянии кризиса самоидентификации (каковым является, по нашему мнению, современное российское), обращаться с уважением к собственному историческому прошлому, к исторической памяти.

Список использованной литературы:

1. Agnes H. A Theory of History. – L., 1982.
2. Rosenfield I. The Invention of Memory. – N. Y.: Basic Books, 1988.
3. Вертгеймер М. Продуктивное мышление. – М., 1987.
4. Ждан А.Н. История психологии от античности до наших дней. – М., 1990.
5. История философии: Запад-Россия-Восток. В 4 кн. Кн. 3. Философия XIX в. – М., 1998.
6. Кун Т. Структура научных революций. – М., 2001.
7. Московичи С. Век толп. / Пер. с фр. М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. Рюзен Й. Утрачивая последовательность истории (некоторые аспекты исторической науки на перекрестке модернизма, постмодернизма и дискуссии о памяти) // Диалог со временем. – 2001. – Вып. 7.
8. Слинин Я.А. Э. Гуссерль и его «Картезианские размышления» // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Минск. – М., 2000.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997.
10. Хюбшер А. Мыслители нашего времени. Справочник по философии Запада XX века. – М., 1994.
11. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994.