

К. П. Шевцов

ПРОБЛЕМА ПАМЯТИ И ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ¹

В статье представлены основные положения гегелевской концепции памяти и языка. Если античная и средневековая философия видела в памяти лишь условие познания, то в Новое время утверждение фигуры субъекта приводит к тому, что память перемещается с периферии философского знания в центр размышлений о самом познающем, о пределах его идентичности, о границе с внешним миром и объеме возможного познания, т. е. память сама становится формой определенного знания, особым типом знания. Гегель подводит итог этой новой концепции памяти, определяя место воспоминания и памяти в структуре духа и в диалектике его самосознания. Важнейшим моментом здесь является роль памяти в формировании представления как начала высвобождения всеобщности духа из-под власти чувственного настоящего и его единичных содержаний, а затем в превращении чувственности в средство артикуляции всеобщего, которое осуществляется в системе языка и происходит благодаря памяти как преимущественно языковой способности духа. Воспоминание и память определяют ступени самосознания духа, но достижение каждой ступени есть также способ познания духом своего иного, включения его в свой состав и признание неустранимости его присутствия как того иного, в отношении которого дух всегда остается на границе самого себя, никогда не замыкаясь в одиночестве абсолютного тождества себе самому. Библиогр. 8 назв.

Ключевые слова: память, воспоминание, знак, язык, знание, сознание, суждение, привычка, прошлое, настоящее, всеобщее, единичное.

K. P. Shevtsov

MEMORY AND LANGUAGE IN HEGEL'S PHILOSOPHY

The article presents highlights of the Hegelian concept of memory and language. Ancient and medieval philosophy sees in memory only the condition for knowledge, whereas in Modern philosophy the subject of knowledge emerges and thus the problem of memory is moved from the periphery of philosophical knowledge towards the center of reflection on the subject of knowledge, the limits of its identity, on its border with the outside world and the extent of possible knowledge, that is, memory itself becomes a certain form of knowledge. Hegel concludes this new concept of memory, in determining the place of recollections and memory in the structure of the spirit and in the dialectics of its self-consciousness. Remembering and memory determine the stages of consciousness of the spirit, but an achievement of every stage is also a way of knowing the spirit of the other, incorporating it into one's own structure and recognizing the nonremovability of his presence as the other, in relation to which the spirit is always on the border of itself, never confined within absolute lonesome equivalence to itself. Refs 8.

Keywords: memory, recollection, sign, language, knowledge, consciousness, judgment, habit, past, present, universal, singularity.

В истории философии память представляет собой проблему в равной мере традиционную и маргинальную. Это противоречие отражает парадоксальность самой памяти, которая удерживает нас при знании чего бы то ни было, позволяет воскрешать ушедшее прошлое, но с той же легкостью окутывает это знание туманом забывчивости и неверности, вынуждает принимать мнимое за реальное и наоборот.

Шевцов Константин Павлович — кандидат философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; shvkst@list.ru

Shevtsov Konstantin P. — Candidate of Philosophy, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; shvkst@list.ru

¹ Исследование осуществлено при поддержке гранта РГНФ, № гранта: 12-03-00192а.

Самим своим превращением в предмет философского интереса память обязана парадоксу, а именно парадоксу знания и незнания в двух его версиях — в виде парадокса рождения знания из незнания (проблема исследования и обучения в «Меноне») и парадокса незнания, облаченного в видимость знания (проблема мнения в «Теэтете»). Неудивительно, что для античной философии память так и остается неким условием познания, границей пробуждения знания или путем продвижения исследования, но отнюдь не претендует на то, чтобы быть самим знанием или давать знание, которое не было прежде получено каким-либо иным путем. Это отношение к памяти сохраняется в эпоху Средневековья, причем авторитет, который приобретает в это время память, определяется именно тем, что память мыслится лишенной собственного голоса в познании и выполняющей функцию сохранения и трансляции истины. В свою очередь, отказ от средневекового наследия в философии Нового времени приводит к существенной переоценке всей проблематики памяти и самой ее роли в деле познания.

Требование ясности и отчетливости или определенности идей и суждений на первый взгляд не должно располагать творцов новой философии в пользу памяти, поскольку ее деятельность сопряжена с возможностью ошибки, с неисправимой неточностью воспоминаний, невозможностью проверки большинства ее свидетельств. Действительно, память и здесь остается темой вполне маргинальной, однако теперь ее место определено не некой пограничной областью обучения или заблуждения, но возможностью определения специфической *формы знания* с присущим ей самой предметом и типом суждений. Поскольку в центр новой философии ставится субъект, заявляющий о собственном присутствии как исходной очевидности познания, вопрос о получении и сохранении знания субъектом, об узнавании субъектом самого себя в качестве определенного лица, тождественного себе «я», уже не может быть сведен к простому припоминанию известного прошлого — он должен быть поставлен как вопрос *полагания* самого субъекта как длительного и тождественного себе, обладающего личной определенностью и сознанием себя. В размышлениях Декарта об интеллектуальной памяти, или рефлексии [1, с. 196], в трактовке сознания у Локка [1, с. 201], апперцепции у Лейбница [2, с. 37], привычки у Юма [3, с. 142] память предстает как особый тип *суждения*, необходимый для конституирования субъекта и при этом совершенно отличный от традиционно понимаемого знания и истины как соответствия мысли предмету. Определенный итог новой концепции памяти как особой формы знания и необходимого момента самосознания подводится в размышлениях о памяти в гегелевской «Философии духа». Целью настоящей статьи будет показать, как именно определяется предмет этого знания в предложенном Гегелем анализе воспоминания и языка.

В «Философии духа» Гегель определяет общий механизм деятельности памяти уже при анализе привычки, т. е. некоторого навыка, который, очевидно, не может претендовать на роль познания. Однако здесь же оговаривается тот существенный момент, что привычка представляет собой некое не осознающее себя сознание природного человека, тогда как «развитая в сфере духовного как такового и проявившая свою деятельность» привычка есть «воспоминание и память» [4, с. 294]. Таким образом, хоть механизм памяти и не отличает ее от привычки, в действительности их разделяет то, что сам Гегель признает наиболее существенным, — *развитие* духа и проявление им своей *деятельности*. Припоминание и память появляются в третьей

части раздела «Субъективный дух» под названием «Психология», и то, что отделяет их от привычки из первой части того же раздела, есть не что иное, как диалектика явления духа, т. е. *феноменология*. Во «Введении», набрасывая общий контур движения духа, Гегель противопоставляет *психологию* предшествующей ей *феноменологии* на том основании, что в первой дух «относится только к самому себе» и «имеет дело только со своими собственными определениями, постигает свое понятие» [4, с. 42], тогда как на этапе феноменологии идеальное тождество «я» определяется в качестве противоположности к своему другому, обусловлено другим, из которого оно происходит, «только *является*, только стоит в отношении к действительности, не есть еще *действительный дух*» [4, с. 41]. В психологии мы узнаем, что воспоминание и память есть способ присвоения духом внешних содержаний в качестве содержания и знания его самого, и отличие от подобного присвоения внешних содержаний в привычке заключается в совершенно новом понятии *себя* и своего *другого*, возникающем в феноменологии еще до пробуждения памяти, но, как мы увидим дальше, уже не без помощи воспоминания. Негативность духа, которая ведет его путем становления, развития и познания, открывается в воспоминании и памяти как *другой*, который не может быть снят и полностью присвоен, как и не может быть отторгнут и отделен, поскольку вся история духа и есть возвращение к себе через посредство этого другого, через познание себя в этом ином и иного в самом себе.

В «Психологии» припоминание появляется как момент теоретического духа. Именно этот момент, по Гегелю, должен служить введением в более широкую проблематику *представления* (ее дальнейшим развитием станут воображение и память), выступающего связующим звеном между *созерцанием* и *мышлением*. В моментах созерцания, т. е. в чувствовании, внимании и собственно созерцании, дух проходит путь от растворения в предмете до присвоения его, причем уже действие внимания приобретает «характер воспоминания», поскольку требует некоторой подготовки и тренировки, умения следовать внешним взаимосвязям предметов и отвлекаться от спонтанных внутренних побуждений [4, с. 271], а созерцание в целом, в отличие от ощущения, стремится не к схватыванию чувственных единичностей, а к подчинению их всеобщности, т. е. к удержанию их связи в полноте опосредования [4, с. 277]. Таким образом, созерцание дает нам знание, но не может при этом показать, как в форме этого знания осуществляется пробуждение и развитие самого духа, не дает того сущностного познания, которое должно заявить о себе на следующем этапе, на ступени представления. Этот переход подготовлен созерцанием, поскольку в последнем внутренняя реальность духа, его субстанциальная всеобщность уже воплотилась в форме предметной связи, в полноте созерцаемого мира, но теперь необходимо присвоить себе созерцание, пропитать его собой, *вспомнить* себя в нем, чтобы стать в нем наличным и тем самым свободным [4, с. 279]. Иными словами, воспоминание потому и открывает собой этап представления, что производит его на свет; более того, оно дает начало представлению, потому что само и есть то самое движение духа, в котором он приходит к пониманию и знанию самого себя как прошедшего, но сохраненного, отчужденного, но возвращенного, как иного себе настоящему, но как часть себя будущего. Вся глубина этого преобразования духа, присвоения им себя, как полагает Гегель, уже выражается в языке, когда мы говорим: я это видел (*ich habe Dies gesehen*). «Употребленное в прошедшем совершенном слово “иметь” (*haben*) прямо указывает на настоящее; то, что я видел, есть нечто, что я

не только *имел*, но и *продолжаю иметь*, следовательно, нечто наличествующее во мне в настоящее время. В этом употреблении слова *иметь* (*haben*) можно усмотреть *всеобщее обозначение* внутреннего характера современного духа, который обращает свое внимание не только на то, что прошедшее, взятое в своей непосредственности, прошло, но также и на то, что оно еще сохраняется в духе» [4, с. 280].

Припоминание (*Erinnerung*) открывает дух познанию себя, потому что делает предметом его прошлое как то, чем он обладает, как его внутреннее содержание и силу, его спонтанность и в конечном итоге его свободу. Разумеется, это пока еще только первый шаг к свободе и абстрактнейшая ступень интеллигенции, поскольку речь идет лишь о воспроизведении прошлых созерцаний, совершенно произвольном, но уже не обусловленном внешними чувствами и потому в принципе свободном. В припоминании содержание освобождается от характера чувственной единичности и предстает не как вещь, а как образ, утрачивает связь со случайностью своего положения в пространстве и времени и подчиняется произвольности «я». Содержание чувств, воспринятое в своей непосредственной ясности и свежести, переходит в полное ничто, но удостоенное принятия в интеллигенцию, сохраненное в припоминании, оно обретает «длительное существование», хотя затемняется и стирается в качестве образа. Это изменение непосредственной данности в образе уже представляет собой способ проявления духом самого себя в припоминании даже внешних и случайных содержаний: «... в *созерцании* время становится для нас *коротким*, когда мы созерцаем *многое*, и, напротив, *долгим*, когда недостаток данного материала побуждает нас к рассмотрению нашей бессодержательной субъективности; наоборот, в *представлении* те промежутки времени, в которые мы были многообразно заняты, кажутся нам *долгими*, тогда как те, напротив, когда мы были *мало* заняты, кажутся нам *короткими*. Здесь, в *припоминании*, мы постигаем нашу субъективность, наш *внутренний* мир и определяем меру времени сообразно тому *интересу*, которое оно для нас имело» [4, с. 283].

Образ припоминания обращает нас к тому, что лежит в его основе как некое внутреннее измерение интеллигенции, «бессознательный тайник», в котором образы сохраняются не в дискретной организации частей или фибр мозга, а в чистой, уже безобразной различности духа в самом себе, в свободе его отношения к самому себе как иному себе [4, с. 284]. Эта сила интеллигенции, «имеющая возможность овнешнить свою собственность», не нуждаясь для этого во внешнем созерцании, «этот синтез внутреннего образа с ушедшим внутрь наличным бытием и есть в собственном смысле слова *представление*, поскольку внутренняя сторона образа имеет назначение быть *поставленной* перед интеллигенцией, чтобы и в ней получить свое наличное бытие» [4, с. 285]. Таким образом, припоминание как *Erinnerung* — как присвоение внешнего содержания в качестве внутреннего момента духа — оказывается также и полной своей противоположностью, а именно превращением внутреннего во внешнее, в представленное и тем самым отделенное духом от самого себя. Этот нерастворимый и неснимаемый осколок внешнего остается не только в представлении, но и в мышлении, и причина его — в припоминании, в воспроизведении прошлого, всегда проходящего, но не прошедшего и не завершенного.

Гегель определяет припоминание как воспроизведение [4, с. 281], что же касается *сохранения* содержания, то его можно было бы считать неким неотъемлемым свойством духа в целом, присутствием при себе в каждом из пройденных моментов

и снятием конечных форм ради превращения их в начальную точку новых шагов развития. Сознательное припоминание в таком случае будет полагаться на сохранение, но всё дело в том, что припоминание появляется лишь тогда, когда при воспроизведении прошлого воспроизводится и различие сознания и его предмета, припоминания и непосредственного созерцания. Иначе говоря, либо снятие духом конечных определенностей и присвоение внешних содержаний в качестве внутренних моментов являются лишь присвоением и снятием, которые ничего общего не имеют с сохранением и припоминанием, а значит, никак не объясняют явление памяти, либо снятие *всегда* есть сохранение в *форме* припоминания, т. е. удержание и воспроизведение не только содержания, но и его инаковости, которое не может быть полностью снято и присвоено. Действительно, в системе «Науки логики» нет никакой необходимости в том, чтобы видеть в снятых формах нечто большее, чем момент новой определенности. Негативность, ведущая понятие к его полному развитию, проводит в нем внутренние различия, но сама остается исключительно внешней, чистой абстракцией движения и предела; здесь нет места ни для сохранения прошлого, ни для его припоминания, нет нужды в воспроизведении пройденной границы различения со своим иным. Однако для Гегеля Дух — это не только Логика, но и полагание своего другого в форме откровения мира как Природы и Истории. Только жертва дает право знать [5, с. 611], только головокружительный выход в инобытие дает право возвращаться и вспоминать (*erinnern*), о чем Гегель пишет уже во Введении к «Философии природы» [6, с. 40]. С момента этого отпускания Духом самого себя в свое иное мы можем говорить о снятии и сохранении как о воспоминании и воспроизведении, как об удержании прошлого в качестве необходимой предпосылки будущего, а о диалектике в целом — как о воспоминании будущего, в котором истина памяти одновременно предшествует и запаздывает, так же как предшествует и запаздывает Дух в отношении Природы как положенной самому себе предпосылки. Это обращение Духа вокруг себя по оси предшествующего и последующего было бы невозможно, если бы в памяти в качестве средства от головокружения не сохранялось неснимаемое отношение к другому, принятие Духом другого как условия себя самого. Именно это, как мы уже знаем, и есть основное содержание феноменологии — знание себя в явлении посредством своего отражения в другом, вот почему существо воспоминания, то, что делает его *сознанием*, отличая от простой умелости привычки, останется для нас совершенно неясным без отступления к этому важнейшему этапу, на котором дух свидетельствует о себе в форме самосознания.

Совершенно очевидно, что движение духа через историю его форм и способов его открытия себе и познания себя невозможно представить без работы памяти, без воспоминания, которое пробуждается, как мы видели, уже в природе и достигает своей полноты в Абсолютном знании. Вопрос, следовательно, состоит не о том, видеть ли в феноменологии некую ступень познания, предшествующую памяти и лишенную ее, как и не в том, что считать в этом выявлении духа непосредственной основой памяти. Скорее, мы должны считать *всю* феноменологию в целом неким способом вступления духа в обладание собой и собственной памятью, и потому нам важно не столько воспроизвести известный путь борьбы за признание, перипетии диалектики Раба и Господина, сколько взглянуть на то, как Гегель подводит итог этого пути в той исчерпывающей форме, которую мы находим в последней главе «Феноменологии духа», названной «Абсолютное знание». Здесь Гегель противопоставляет

идею знания как чистого равного самому себе понятия некоему другому знанию, которое кажется чем-то меньшим, но является на самом деле чем-то существенно большим, потому что помимо достоверности соотношения себя самого со своим предметом оно знает и несовершенство самого этого соотношения как несвободы. Это знание свободно в той мере, в какой оно знает свой предел, а «знать свой предел — значит уметь собою жертвовать. Это жертвование есть отрешение, в котором дух проявляет свое становление духом в форме *свободного случайного* [исторического] *события*, созерцая свою чистую самость как время вовне себя, а свое *бытие* — как пространство» [5, с. 611]. Природа и история составляют то внешнее духу бытие, которое позволяет ему погрузиться внутрь себя, в толщу собственной субстанциальности, чтобы постичь ее во всей ее глубине. Это погружение есть продвижение в ночной мрак своего самосознания, и каждый шаг здесь означает потерю себя и начинание сызнова, «словно все предшествующее было потеряно для него и словно он ничему не научился из опыта предыдущих духов» [5, с. 612]. Поразительным образом дух, о котором здесь пишет Гегель, действительно каждый раз есть новый, *другой* дух, он продвигается вглубь себя как в абсолютную инаковость, которая делает его иным самому себе, единичным и индивидуальным и поэтому конечным и смертным, но, принимая смерть, он тем самым принимает эту инаковость и признает ее, он делает ее саму неотъемлемой частью этого продвижения. Именно это взаимопризнание духа и его непроглядной ночи и есть «*воспоминание (die Er-Innerung)*», которое «сохранило этот опыт и есть внутреннее (*das Innere*) и фактически более высокая форма субстанции» [5, с. 612]. Только такое воспоминание способно превратить последовательный ряд духов, фактическую историю их смены во времени, в «царство духов», в котором негативность пространства и времени снята и которое само и есть откровение глубины, или Абсолютное знание. В этом знании фактическая история и феноменология как наука о явлении и переходе одной формы сознания в другую остаются неустранимым внутренним пределом, «воспоминанием абсолютного духа и его Голгофой», всегда открытым для духа *другим*, «истиной и достоверностью его престола, без которого он был бы безжизненным и одиноким» [5, с. 612].

То, что пробуждение воспоминания невозможно без участия другого, прекрасно знал Платон, представивший сократовский диалог формой майевтики и припоминания; знание самого себя, как об этом говорится в «Федре», невозможно без присутствия учителя и возлюбленного, и воспроизводит оно созерцание бога, за которым шествовала душа до рождения и в котором она видела и знала саму себя. Таким же припоминающим обращением к другому была и «Исповедь» Августина. Однако уже для Декарта опора мышления находится там, где удается отвернуться от другого, найти спасение от козней злого гения. Показательно, что Декарт не доверяет и памяти, и если *Cogito* не лишено ее полностью, то лишь потому, что Декарт вынужден оставить место личной истории души, которую хранит интеллектуальная память, определяемая им как рефлексия. Собирая единичности чувственного опыта под надзором единства разума, рефлексия становится моментом логики самосознания и уже у Канта утрачивает какую-либо отсылку и к памяти, и к другому. Наконец, чисто логическим моментом рефлексия представлена и в гегелевской «Науке логики», где она определяется как переход от отрицания определенности наличного бытия к отрицанию видимости самого бытия и тем самым — к утверждению чистой отрицательности, в котором дух собирается в качестве сущности явлений [7, с. 19–

20]. Тем самым логическая рефлексия снимает и утрачивает *память* отрицания как явления *другого*, и если в феноменологии это знание появляется снова, то уже не как рефлексия, а как воспоминание, восстановление иного, прошлого, настоящего и тем самым — как познание Духом себя стоящим на пределе, во встрече со своим другим, бесконечного лишь в проживании собственной предельности, смерти.

А. Кожев вслед за А. Койре видит в истоке гегелевской диалектики понимание времени как проекта, который начинает с отрицания настоящего и прошлого, чтобы быть прежде всего своим будущим [8, с. 458]. Но чтобы придать завершенность настоящему и прошлому, Гегель вынужден утверждать и завершенность самого будущего, и именно поэтому на вершине Абсолютного знания он не может говорить ни о чем ином, кроме как о воспоминании. Разумеется, не стоит сводить это рассуждение о воспоминании к привычному представлению, согласно которому в памяти мы удерживаем то или иное случайное событие прошлого (с него Гегель только начинает свой анализ памяти в «Философии духа», но, как мы увидим, им не ограничивается). Действительно, память совершенно не нужна для сохранения прошедшего, потому что это прошлое и так окружает нас повсюду в виде множества следов и осколков случившегося, хороших и дурных привычек, того, что мы называем своим «характером», «принципами» и «убеждениями» и т. п. Память нужна лишь там, где воспоминание *проводит различие* между настоящим и прошлым, позволяя тем самым не только взваливать на себя непомерный груз прошлого, но и освобождаться от него. В этом смысле память по существу своему есть суждение, причем не только о прошлом, но и о настоящем; она не только отличает настоящее от прошлого, но и проводит его собственную границу как прошлого для будущего, как места, которое *есть* только потому, что в нем должно открыться и состояться нечто новое, нечто другое. Это суждение памяти, таким образом, не только фиксирует нечто совершившееся, но и заново артикулирует происходящее, различая само настоящее как множественность встреч и продолжений одного в другом, из которых только и рождается *реальность* будущего как *всеобщность*. Память различает настоящее и прошлое как конечность единичного и как *связь* и продолжение одного единичного в другом во всеобщности будущего, представляя собой единственный в своем роде способ артикуляции всеобщего посредством единичного, будущего — посредством исчезающего настоящего. В этом качестве *память* есть не что иное, как *язык*, о чем мы и узнаём из продолжения главы о представлении в гегелевской «Философии духа».

В воспоминании, поскольку оно присваивает внешние определенности как внутренние и к тому же сохраняет эти определенности как внутреннюю различенность духа и как возможность представления, впервые появляется образ как граница и как некий инструмент этого преобразования. В «Философии духа» сила воображения выполняет роль посредника, ведущего дух от припоминания к артикуляции и осуществлению памяти в качестве языка; таким образом, знание различия настоящего и прошлого отступает в тень *образов*, чтобы предстать затем снова в качестве их *значения* как способа присутствия всеобщности духа в единичности чувственного. В отличие от воспоминаний, почти бесконтрольных, возвращающих прошлое в единичных образах, воображение проявляет себя как сила связывания одного образа с другим и как порядок ассоциаций, который соединяет содержания памяти внешним образом, и хотя здесь нет еще понимания смысла этой связи, ассоциации позволяют проявиться произвольности воображения, а тем самым — спонтанности

и свободе духа [4, с. 288]. Так, в индивидуальности образов уже отражается всеобщность духа; телесное становится вместилищем души, *символом* невидимого духовного; наконец, единичностью предстает сама интеллигенция, являющая собой «внутреннюю мастерскую духа», «конкретную субъективность» [4, с. 292].

Образ, который отсылает к ряду ассоциированных с ним образов, всё еще ограничен в возможности означать нечто духовное, это еще не знак, а только символ, который связан подобием с тем, что символизирует, и поэтому не способен провести различие настоящего и будущего, выразить нечто существенно новое. Как только символ замещается условным знаком, например кокардой, флагом, надгробным камнем, дух открывает для себя знание границы, на которой встречается и соединяется нерасторжимой связью различное, разнородное; это соединение есть «созидающая знак деятельность», которая «может быть по преимуществу названа *продуктивной памятью* (первоначально отвлеченная Мнемозина), способностью припоминания, поскольку память, в обычной жизни нередко смешиваемая с припоминанием, а также с представлением и силой воображения и даже употребляемая в одинаковом с ними смысле, вообще имеет дело только со знаками» [4, с. 295].

Знаки, о которых шла речь, принадлежат пространству и потому остаются на уровне созерцания, но пространственная неподвижность бытия снимается в становлении временем, обнажая тот факт, что и пространство, и само бытие были только предпосылкой, уловкой духа, необходимой ему, чтобы он мог встретиться с собой в своем ином. Таким снятым бытием знака, «исчезновением наличного бытия в то самое время, как оно есть», является звук, и его протекание и непрерывное угасание представляют собой то бытие вне себя, которое позволяет душе обнаружиться во вне, заявить о себе как о субъекте, выступающем на границе своего исчезновения, в артикулированном звуке, в голосе и *речи* [4, с. 295]. Распадающееся множество наличного бытия обретает тем самым в речи свою систему и предстает как *язык*, т. е. совершенно новое бытие, открытое духом в самой его негативности, узнавание себя в другом и признание другого в самом себе.

Имя — это простой знак для «не разложимого на свои определения и не сложенного из них представления» [4, с. 299], и поскольку под представлением имелась в виду способность делать внешнее содержание внутренним, а также овнешнять внутреннее и представлять его, мы получаем в слове простую форму проведения границы в самих себе, «внутреннее внешнее», явленность другого в себе. Артикуляция дифференцирует поток звуков, разбивая его на множество распознаваемых, а потому и значимых элементов; в протекании речи эти элементы — то, что сопротивляется исчезновению и тем самым определяет меру присутствия единичного, сохранение прошлого для будущего в качестве настоящего. Именно поэтому тождество этих элементов — не пустое тождество повторения, а уникальность следа, который не может быть снят, потому что дифференцирует уже не только звук, но и мышление. Хотя в имени соединяется значение и созерцание², созерцание не пытается отобразить значение в образе [4, с. 302]; оно существует, исчезая и переходя в другое, являя духу его собственную единичность, необходимость отличаться от

² «Имя, как сочетание продуцированного интеллигенцией созерцания с его значением, является прежде всего *единичным* переходящим продуктом и сочетанием представления как чего-то внутреннего с созерцанием как чем-то внешним, и потому само есть нечто *внешнее*. Припоминание этой внешности и есть *память*» [5, с. 301].

другого и продолжаться в другом, что и предполагает движение речи. Так различные единичного в языке становится различием всеобщего, артикуляция звука — артикуляцией мысли: для нас невозможно мыслить без имен, такое мышление было бы равносильно безумию [4, с. 303].

Память подводит дух к мышлению, но присущая памяти конечность не снимается и не растворяется в этом мышлении, как не растворяется в духе предпосланная им самому себе природа и история. В этих предпосылках духа раскрывается причина его беспокойства и его неутомимого движения к развитию и самопознанию, поскольку это движение обнаруживает свою отнесенность к чистому предшествованию, не поддающейся фиксации негативности другого, одновременно внешнего и внутреннего, определенного и определяющего. Память позволяет удерживать это предшествование в качестве имен прошлого, но не случайно Гегель завершает свой анализ памяти признанием того, насколько сложно установить подлинное место памяти в мышлении [4, с. 303]. Прошлое предшествует лишь благодаря той законченности, которую придает времени свершенность будущего, и это значит, что воспоминание никогда не перестает быть свидетельством нового: память каждый раз заново включается в производство новых значимостей и новых знаков, размечая поворотные моменты выбора, в которых дух опознает себя, признавая присутствие иного как условие выбора, условие собственного беспокойства и желания. Дух испытывает желание и доверие к своему иному как Сыну Божию, пишет Гегель, и в этом смысле мы должны понимать *знание памяти* как знание родства другого, присутствия другого в сущности духа и присутствия самого духа в его другом. Эта мера продолжения одного другим как раз и осуществляется в памяти как артикуляция и именование, как доверие к речи, в которой одно имя всегда пробуждает к жизни другое имя, одно всегда говорит о другом.

Философия Нового времени обретает себя в фигуре субъекта и в формах знания, которые являются также формами *самосознания*, установления истины субъективного. В этой сфере субъективности традиционные концепции памяти как припоминания вечных форм или отслеживания порядка движения теряют свое значение и вытесняются на периферию, однако именно это пограничное место памяти наделяет ее совершенно новой функцией. Прежний образ памяти как служанки знания, тени, отбрасываемой светом истины при встрече с материей, заменяется представлением, согласно которому память обладает собственной истиной и знанием, определяющим возможность для субъекта сохранять автономность в конечности своего существования, становиться и быть собой во встрече со своим иным, обретать себя в продолжении другого и предоставлять место другому в самом себе. Поскольку субъектом познания мыслится человеческий разум, его иным предстает природа или Бог, и в этом случае память призывается для разрешения парадокса соизмерения несоизмеримого, например возможности знания души о теле и мире или осмысленности суждения настоящего о прошлом и будущем. В философии Гегеля эти парадоксы, по-видимому, снимаются благодаря тому, что на сцену выступает абсолютный субъект, мировой Дух; однако мы видим, что сам этот субъект представляет собой неразрешимый парадокс, потому что в самой основе его деятельности, его желания и знания сохраняется неустранимая негативность другого, чистое предшествование, определяющее необходимость искать себя через потерю и собирание себя в другом, путем припоминания себя, которое есть в той же мере припоминание другого.

Литература

1. Шевцов К. П. Мера души: сознание и память в концепции Джона Локка // Эпистемология и философия науки. 2012. Т. XXXIV, № 4. С. 191–203.
2. Шевцов К. П. Память монад в системе предустановленной гармонии // Sententiae. Сборник научных трудов Союза исследователей Нового времени (Паскалевское общество). 2012. № 2 (XXVII). С. 29–45.
3. Юм Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. 733 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Академический Проект, 2008. 767 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 2. Философия природы. М.: Мысль, 1975. 695 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1971. 248 с.
8. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. 792 с.

Статья поступила в редакцию 23 августа 2013 г.