

Морис Хальбвакс  
Социальные рамки памяти



Maurice Halbwachs  
Les cadres sociaux de la mémoire

Морис Хальбвакс  
Социальные рамки памяти

УДК 316.454.2

ББК 88.52

X17

Серия «А» издается с 2003 года

Издатель Андрей Курилкин

Дизайн Анатолий Гусев

*Programme*  


Издание выпущено в рамках программы «Пушкин» при поддержке Министерства иностранных дел Франции и посольства Франции в России

Перевод с французского и вступительная статья Сергей Зенкин

Редактор Андрей Курилкин

В оформлении обложки использован фрагмент картины

Марка Шагала «Новобрачные и скрипач» (1956)

Хальбвакс М.

X17 Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступ. статья С.Н. Зенкина  
М.: Новое издательство, 2007. — 348 с. — (А).

ISBN 978-5-98379-088-9

Теоретическая монография французского социолога Мориса Хальбвакса (1877–1945), впервые вышедшая еще в 1925 году, оказалась широко востребованной в гуманитарных науках последних десятилетий. Как показывает автор, даже в сознании отдельного человека запоминание и припоминание фактов обусловлено по ряду важнейших параметров «рамками» и «ориентирами», которые создаются обществом (речью, представлениями о пространстве и времени и т. д.). В последних главах книги Хальбвакс исследует динамику памяти уже не отдельных людей, а социальных институтов и коллективов — таких, как семья, религия, класс, — непосредственно подступаая к той области исследований, которая ныне называется проблематикой «культурной памяти».

УДК 316.454.2

ББК 88.52

ISBN 978-5-98379-088-9

© Editions Albin Michel S.A., — Paris 1994

© Новое издательство, 2007

## Оглавление

	Сергей Зенкин
7	<b>Морис Хальбвакс и современные гуманитарные науки</b>
27	Предисловие
32	ГЛАВА I Сновидения и образы-воспоминания
73	ГЛАВА II Речь и память
119	ГЛАВА III Реконструкция прошлого
152	ГЛАВА IV Локализация воспоминаний
185	ГЛАВА V Коллективная память семьи
219	ГЛАВА VI Религиозная коллективная память
265	ГЛАВА VII Социальные классы и их традиции
319	Заключение
344	Указатель имен

# Морис Хальбвакс и современные гуманитарные науки

Памяти Евгения Цермякова

Морис Хальбвакс родился в 1877 году и еще до Первой мировой войны занял одно из видных мест во французской социологической школе, основанной Эмилем Дюркгеймом. Благодаря репутации, которую составили ему первые крупные работы — «Экспроприация и цена земельных участков в Париже (1800–1900)» (1909), «Рабочий класс и уровни жизни» (1912), — он после войны получил пост профессора в Страсбургском университете. Еще до этого важным этапом в его карьере стали военные годы, когда социалист-патриот Хальбвакс служил в аппарате правительства, занимаясь организацией оборонного производства. Во время войны французская социологическая школа потеряла своего лидера Дюркгейма, скончавшегося в 1917 году, и нескольких его сотрудников, погибших на фронте; для ее выживания требовался новый импульс, и одним из таких импульсов стала монография Хальбвакса «Социальные рамки памяти», над которой он начал работать в 1921 году и которую выпустил в свет в 1925-м<sup>1</sup>. Она показала научную состоятельность нового поколения дюркгеймианцев, так же как опубликованный годом раньше «Опыт о даре» Марселя Мосса. В последующие десятилетия проблема коллективной памяти продолжала интересовать Хальбвакса: в 1941 году вышел посвященный ей труд «Легендарная еван-

<sup>1</sup> Сам Хальбвакс в интервью 1934 года называл ее своей «лучшей книгой» (цит. по: *Coser L.A. Introduction //*

*Halbwachs M. On Collective Memory. Chicago: The University of Chicago Press, 1992. P. 1).*

гельская топография в Святой земле», а уже после Второй мировой войны — книга «Коллективная память», главы которой писались еще с конца 20-х годов. Сам ученый, остававшийся в оккупированной Франции и в 1944 году избранный профессором Коллеж де Франс, не дожидаясь издания этой последней книги. Морис Хальбвакс был известен своим антифашизмом и связан с Сопротивлением; 26 июля 1944 года его арестовало гестапо. Он был заключен в концлагерь Бухенвальд, работал там в каменном карьере и умер 16 марта 1945 года, менее чем за месяц до освобождения лагеря<sup>2</sup>.

В настоящей статье мы не будем ни излагать подробно содержание его книги «Социальные рамки памяти», ни рассматривать его роль в истории социологии<sup>3</sup> и лишь сделаем некоторые замечания о том, какое значение получила его теория памяти в перспективе современной теории культуры, учитывая, что она имела особенно сильный отклик за пределами социологической науки.

По своему методу «Социальные рамки памяти» заметно выделяются на фоне большинства других книг Хальбвакса. Те, другие, работы по большей части носили социально-эмпирический характер, основывались на широком, нередко статистическом, обследовании фактов. Занявшись проблемой памяти, ученый был вынужден действовать иными методами. Половина его книги 1925 года относится, собственно, даже не к социологии, а к психологии: процессы памяти анализируются в ней на основе сообщений, приведенных в работах психологов, а также данных авторского самонаблюдения; вторая же половина книги, трактующая о собственно социальных феноменах, часто апеллирует не к конкретным фактам, а к очевидностям общечеловеческого опыта; априорная рефлексия там неред-

<sup>2</sup> Подробная биография Хальбвакса — ученого и общественного деятеля — изложена в книге: *Becker A. Maurice Halbwachs: un intellectuel en guerres mondiales, 1914–1945*. Paris: Agnès Viénot, 2003. Сохранились и были опубликованы сразу после войны рисунки, сделанные одним из заключенных Бухенвальда, французским коммунистом русского происхождения Борисом Таслицким, работавшим в лагерьном лазарете. На рисунках — страшно изможденный голый старик, которого лагерные врачи пытаются лечить

от фурункулеза, и подпись по-русски: «Медицинская помощь профессору Гальбваксу за несколько дней до его смерти» (*Ibid.* P. 452).

<sup>3</sup> На русском языке имеется сборник: *Хальбвакс М. Социальные классы и морфология*. М.; СПб.: Институт экспериментальной социологии; Алетейя, 2000. Сопровождающие этот том статьи Виктора Каради и Александра Бикбова дают содержательный очерк собственно социологических построений Хальбвакса.

ко преобладает над эмпирическим изучением материала. И так, перед нами либо вовсе не социология, либо социология спекулятивно-теоретическая, переходящая в социальную философию.

С другой стороны, если не по дисциплинарному дискурсу, то по общим идейным задачам монография Хальбвакса четко следует программе дюркгеймовской школы. В ней осуществляется *экспансия социологии*, утверждающей свое право заниматься такой проблемой, которая до тех пор считалась достоянием индивидуальной психологии. Основная мысль книги в том, что память — не чисто индивидуальный процесс хранения и обработки полученных впечатлений, на самом деле ее деятельность определяется обществом. Доказывая этот тезис, Хальбвакс оспаривает философскую психологию Анри Бергсона (между прочим, своего бывшего учителя в старших классах парижского лицея Генриха IV), выдвигая в качестве опровергающего примера анализ сновидения как изолированного от общества вида психической деятельности, который зато плохо поддается запоминанию и не включает в себя процессов припоминания<sup>4</sup>. Современный психоанализ, пожалуй, не вполне согласился бы с тезисом о внесоциальности сновидений, но Хальбвакс, видимо, знал только пионерскую работу Фрейда «Толкование сновидений» (1900), ограничивавшуюся фактами индивидуальной психики. Как бы там ни было, французский ученый продолжает магистральную линию социальной мысли в своей стране, которую можно проследить от «Самоубийства» (1897) Эмиля Дюркгейма (Хальбвакс дополнил и отчасти исправил эту книгу в своей собственной монографии «Причины самоубийства», 1930) до, скажем, такой необычной работы по социальной семиотике культуры, как «Мифологии» Ролана Барта (1957). Во всех этих книгах доказывается од-

4 Косвенным, работавшим вне научной сферы оппонентом являлся для Хальбвакса и поклонник Бергсона Марсель Пруст, чьи «Поиски утраченного времени» появились в печати как раз в годы подготовки его монографии. Возможно, именно Пруст подразумевается в ее главе III, когда речь идет об иллюзионистском характере «непроизвольной памяти»: «Когда выдающийся писатель или художник дает нам иллюзию потока,

возвращающегося к своему истоку, когда он сам думает, что заново переживает свое детство, рассказывая о нем, это значит, что он более других сохранил былую способность видеть и ощущать волнение. Но это не ребенок, выживший из детского возраста, это взрослый, который заново творит в себе и вокруг себя целый уже исчезнувший мир, и в эту картину входит больше вымысла, чем правды» (наст. изд., с. 131–132).



на и та же общая идея: то, что принято считать индивидуальным, на самом деле социально, входит в сферу гражданской ответственности, может и даже, пожалуй, должно регулироваться методами социальной инженерии и преобразовательной практики<sup>5</sup>.

Инструментом, с помощью которого Хальбвакс анализирует социальную составляющую памяти, служит понятие «рамка» (*cadre*). Заимствованное им у Эмиля Дюркгейма, оно не определяется точно и имеет зыбкий, неоднозначный характер<sup>6</sup>. Это эвристическое, поисковое понятие. В частности, по-разному трактуется отношение между самой рамкой и ее содержимым: состоят ли они из разной субстанции, как рама картины и представленные внутри нее образы, или же их субстанция одинакова? Вопреки концепции Бергсона, резко разделявшего социально обусловленные элементы человеческой психики и ее спонтанную, чисто индивидуальную жизнь, Хальбвакс заявляет о гомогенности рамки и воспоминаний:

...рамка и события тождественны по природе: события суть воспоминания, но и сама рамка состоит из воспоминаний. Эти два рода воспоминаний различаются тем, что вторые более устойчивы, всегда заметны нам, и мы пользуемся ими для припоминания и реконструкции первых (наст. изд., с. 135).

5 В стремлении расширить область социального за счет природного Хальбвакс порой даже заходит слишком далеко и делает опрометчивые обобщения. Так, в статье 1939 года «Коллективная память у музыкантов», вошедшей первой главой в книгу «Коллективная память», он утверждает чисто социальный характер *ритма*: «...шумы, получаемые нами из природы и только из нее, не чередуются с какой-либо размеренностью и ритмичностью. Ритм — это продукт жизни в обществе. Индивид сам по себе не мог бы его изобрести» (*Halbwachs M. La mémoire collective / Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Albin Michel, 1997. P. 34*). Это, конечно, легко опровергнуть указанием на ряд природных ритмических процессов — от падения капель с крыши до пения и криков птиц, если говорить только о звуковых явлениях.

6 Подробный анализ употребления термина «рамка» в книге см. в большом послесловии Жерара Наме к новому изданию «Социальных рамок памяти»: *Namer G. Postface // Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire. Paris: Albin Michel, 1994, особенно с. 321 и след.* С указанного издания выполнен публикуемый здесь русский перевод книги Хальбвакса. Форма библиографических сносок, как и в современных французских изданиях этой книги, сохранена неизменной, и они лишь дополнены оригинальным написанием авторских имен в тех случаях, когда у Хальбвакса эти имена упоминались только в основном тексте. Угловые скобки и примечания под цитатами принадлежат автору, квадратные скобки и примечания под звездочками — переводчику.

Воспоминания делятся на два разряда: одни, социально санкционированные, интересующие не только данного индивида, но и все общество, затверживаются и передаются от одного члена общества к другому, а уже на основе этого социально-мемориального каркаса каждый индивид «припоминает или реконструирует» (т.е. строит по модели, заданной не прошлым, а нынешним обществом) все прочие свои воспоминания. Опорные, базовые социальные воспоминания, образующие «рамку», часто называются у Хальбвакса «ориентирами»<sup>7</sup>. Перед нами дискретная структура: в континууме психической жизни выделяются социальные точки кристаллизации, а промежутки между ними заполняются как будто бы стихийными индивидуальными воспоминаниями, которые на самом деле тоже программируются обществом<sup>8</sup>. Такая рассеянная структура, элементы которой перемешаны с «обрамляемыми» ею элементами, неточно отвечает метафоре «рамки»; дюркгеймовский термин плохо согласуется с бергсоновской мыслью, пусть и вывернутой наизнанку и «социализированной» Хальбваксом.

Но в «Социальных рамках памяти» можно встретить и иное понимание рамки. При этом понимании рамку воспоминаний образуют *пространство и время*, т.е. внешние, действительно обрамляющие формы. Соответственно важное место в книге занимает глава IV — «Локализация воспоминаний», где речь идет не только о пространственной, но и о временной локализации. Если Кант рассматривал пространство и время как обобщенные формы чувственности, присущие каждому, сколь угодно индивидуальному акту восприятия, то для Хальбвакса это опять-таки социальные конструкции. Именно на конструирование пространства и времени, а не на фиксацию отдельных воспоминаний-«ориентиров» направлена главная работа общества по формированию коллективной памяти. Представления о пространстве и времени ослаблены в несоциальном состоянии психики, каким является сновидение, зато они сразу возникают вновь при пробуждении:

7 *Points de repère* — этот бергсоновский термин иногда переводят по-русски неловкой калькой «реперные точки».

8 Противоположная концепция памяти, восходящая к «Материи и памяти» (1896) Бергсона, излагается

Хальбваксом как объект критики: «То есть получается, что воспоминания обладают непрерывностью, несовместимой с дискретными рамками рефлексии или дискурсивного мышления» (наст. изд., с. 65).

...наяву нам непреложно дано время, пространство, порядок физических и социальных событий, признанный и установленный людьми нашей группы. Отсюда то «чувство реальности», которое больше не позволяет считать воспринимаемое нами сном, зато служит отправной точкой всех наших актов памяти (наст. изд., с. 325).

Интригующий, но трудноразрешимый вопрос: не могло ли такое «пространственно-временное» понимание рамок памяти опираться на многовековую, но забытую к концу XIX века традицию риторической мнемотехники, которая учила запоминать всевозможные сведения (слова, идеи, лица и т. п.), располагая их в различных местах некоторого воображаемого пространства — скажем, дворца или театра?<sup>9</sup> В принципе, эта традиция могла дойти до Хальбвакса через науку XIX века, через учение об «ассоциации идей», опиравшееся на некоторые уроки старинной мнемотехники<sup>10</sup>. Но возможно, что никакого прямого влияния здесь не было, и тогда перед нами либо чистая конвергенция, повторное открытие, либо пример невидимой, «через воздух», передачи культурной информации — в данном случае определенной «техники ума», не менее глубоко включенной в общий процесс культурной деятельности, чем «техники тела», впервые описанные в знаменитой статье Марсея Мосса<sup>11</sup>.

В своих позднейших работах о памяти Хальбвакс практически отказывается от идеи точечных «ориентиров», зато уделяет все больше внимания пространственно-временным конструкциям памяти. Так, его книга «Легендарная евангельская топография в Святой земле» трактует о том, как христианские паломники и воины-крестоносцы, приходившие в Палестину в Средние века, заново «привязывали к местности», т. е. вводили в пространственные рамки, память о евангельских событиях, руководствуясь не столько точными археологическими данными, сколько своими современ-

<sup>9</sup> См.: *Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997 (первое английское издание — 1966).

<sup>10</sup> Английскую теорию ассоциации идей он упоминает, причем именно в связи с механизмами коллективной памяти, в своей последней прижизненной книге: *Halbwachs M.* La topographie lé-

gendaire des Evangiles en Terre Sainte: Etude de mémoire collective. Paris: PUF, 1971 [1941]. P. 144.

<sup>11</sup> См.: *Мосс М.* Техники тела // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М.: Восточная литература, 1996. С. 242–263 (первая публикация статьи — 1936).

ными представлениями о правдоподобии или даже просто об удобстве посещения и почитания святых мест. Книга «Коллективная память» тоже завершается двумя большими главами, соотносящими коллективную память с временем и пространством. Наши представления о пространстве, утверждает Хальбвакс, проходят через инстанцию обживающих его социальных групп, так что даже абстрактно-геометрическое понятие пространства тоже принадлежит определенному обществу — «обществу геометров»<sup>12</sup>. В главе о времени выдвигается идея таких чисто временных — и вместе с тем тоже коллективных — психических процессов, как «потoki» мыслей и образов («поток сознания» по У. Джеймсу или поток образов по Бергсону): «Индивидуальное сознание есть не что иное, как место прохождения этих потоков, точка пересечения разных коллективных времен»<sup>13</sup>. Так у Хальбвакса намечается и крепнет по мере развития его мысли новая концепция коллективной (социальной) памяти, моделируемой уже не как дискретный каркас из опорных точек, а как сплошной, континуальный поток, движущийся в пространственно-временном русле.

Еще один аспект хальбваксовского понятия «рамка», помогающий определить место его концепции в истории гуманитарных наук, связан с природой и ролью *языка* в работе памяти.

В своем понимании языка Хальбвакс вновь отталкивается от индивидуальной психологии Бергсона, допускавшего существование чисто образной, внеязыковой памяти, и вновь верно следует Дюркгейму. Язык трактуется им как «минимальная рамка»<sup>14</sup>, как образец социального факта — нечто такое, что создано самими людьми, но никем из них не может быть изменено по своей воле. Мы

<sup>12</sup> Halbwachs M. La mémoire collective... P. 212. Современные исследователи, пишущие о Хальбваксе, особенно часто отмечают роль пространства в его теории коллективной памяти. См., например, статьи Ж.-К. Марееля, К. Арош и Ж. Куби в сборнике: Maurice Halbwachs: Espaces, mémoire et psychologie collective. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004, и, в особенности, статью: Jaisson M. Temps et espace chez Maurice Halbwachs (1925–1945) // Revue des sciences humaines. 1999. № 1. P. 163–178.

<sup>13</sup> Halbwachs M. Op. cit. P. 190. См. также сопроводительную статью к этой книге: Namer G. Postface // Ibid. P. 267 sq. Упоминание о «потоке образов» встречается уже в «Социальных рамках памяти»: «Череда воспоминаний непрерывна. Часто говорят, что мы отдаемся току своих воспоминаний, течению памяти» (наст. изд., с. 64).

<sup>14</sup> Namer G. Postface // Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire... P. 326.

не свободны в выборе своего языка и должны пользоваться теми словами и идеями, которые он предоставляет нашему уму. Соответственно и работа памяти, даже сколь угодно индивидуальной, помещена в языковые рамки:

...функционирование индивидуальной памяти невозможно без тех орудий, какими являются слова и идеи, которые индивид не сам изобрел и которые он заимствует из своей социальной среды<sup>15</sup>.

Эта цитата взята из посмертной книги «Коллективная память», но уже и в «Социальных рамках...» не раз повторяется мысль о роли речи как социального факта в мышлении и памяти людей: «...словесные конвенции образуют одновременно и самую элементарную, и самую устойчивую рамку коллективной памяти...» (наст. изд., с. 118), «...речь есть не просто орудие мысли, она обуславливает весь комплекс наших умственных функций» (наст. изд., с. 103), «...люди совместно мыслят посредством речи» (наст. изд., с. 87). Во второй главе Хальбвакс, опираясь на опыты английского психиатра Генри Хеда, демонстрирует роль речи в работе памяти «от противного» — через изучение афазических нарушений<sup>16</sup>. Афазия позволяет смоделировать ситуацию, когда человек адекватно понимает ситуацию и знает, что он хотел бы сказать, но не помнит слов, с помощью которых это можно было бы сформулировать. Его память нарушена, но лишь частично. «Он подобен человеку в чужой стране, на языке

<sup>15</sup> Halbwachs M. La mémoire collective... Р. 98. Как видим, в книге «Коллективная память» Хальбвакс признает существование индивидуальной памяти, отличной по строению от собственно коллективной. Чуть ниже он сопоставляет их как «внутреннюю» и «внешнюю» или, еще точнее, как «автобиографическую и историческую память» (Ibid. Р. 99).

<sup>16</sup> Афазия — расстройство языковых способностей — вообще не раз служила материалом, на основе которого теоретики языка и культуры делали важные выводы: ср., например, статью Р.О. Якобсона «Два аспекта языка и два типа афазических нару-

шений» (1956) и цикл работ Ю.М. Лотмана и Вяч.Вс. Иванова 1970-х годов о функциональной асимметрии мозга, опиравшихся, в частности, на результаты экспериментов с искусственно вызываемой временной афазией. Что касается афазиков, изучавшихся Г. Хедом, — людей, покалеченных на войне и стремящихся reintegrироваться, вернуться к нормальной жизни в обществе, — то, по словам Аннетт Беккер, благодаря этой своей воле к социальности они представляют собой образцовый научный материал, «настоящую мечту социолога» (Becker A. Op. cit. Р. 205).

которой он не говорит, зато знает ее историю и не забыл своей собственной истории» (наст. изд., с. 116). Анализируя один из опытов Хеда, Хальбвакс отмечает вывод английского ученого: «...неспособность [больного] выполнить или повторить жест, когда она имеет место, является результатом не разрушения образов, а „нехватки слов“» (наст. изд., с. 107). Расстройство речи оказывает влияние даже на выполнение жестов, которые, казалось бы, осуществляются без всякой речи, — а это значит, что на самом деле они все-таки включают в себя *понимание*, т. е. момент мышления и внутренней речи. «Когда у человека больше нет слов, у него как бы ломаются сочленения мысли» (наст. изд., с. 111); афазику не хватает слов как социальных рамок, куда помещались бы его воспоминания — будь то воспоминания о пространстве (расстановке предметов в помещении) или о телесных движениях (например, рисовании).

Для Хальбвакса речь — не просто инструмент, но и предпосылка умственной деятельности человека, при повреждении речи вся эта деятельность нарушается; однако при этом важно наличие речи вообще, а не ее специфическое внутреннее устройство. Общество дает человеку слова, но не обязывает его мыслить с их помощью именно так, а не иначе. Проблема принудительности языковых структур, детерминирующих мысленный строй той или иной культуры, с весьма разных позиций обсуждалась лингвистами еще со времен В. фон Гумбольдта (в первой половине XX века — Ф. де Соссюром, Э. Сепиром и Б.Л. Уорфом); Хальбвакс не затрагивает эту проблему, как не пользуется он и понятиями «культура» и «языковая структура»<sup>17</sup>. Из лингвистических работ его внимание привлекают наблюдения Марселя Гране над устройством китайского иероглифа (идеограммы), акцентирующие в нем не семиотическую, а мимическую силу. В другом месте своей книги

<sup>17</sup> В принципе принудительная сила речи по отношению к памяти не обязательно должна мыслиться в рамках структурной лингвистики соссюровского толка. Так, авторы одной недавней статьи подчеркивают иную, прагматическую детерминацию, когда «разговорная рамка», возникающая при психологических опытах (экспериментатор спрашивает — испытуемый старается правильно ответить),

влияет не на самую память человека, а на складывающиеся при этом научные представления о ней. См.: *Echterhoff G., Hirst W. Remembering in a Social Context: A Conversational View of the Study of Memory // Kontexte und Kulturen des Erinnerens: Maurice Halbwachs und das Paradigma des Kollektiven Gedächtnisses / Hrsg. von G. Echterhoff, M. Saar. Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft, 2000. S. 75–102.*

(наст. изд., с. 205–208) он в качестве языкового элемента, сильнее всего участвующего в процессе запоминания/припоминания реальных лиц и вещей, называет *имя собственное* — наименее структурированный элемент языка, не включенный в понятийно-классификационную систему и отсылающий непосредственно к внеязыковому референту (обозначаемому лицу или месту). Имена собственные актуализируют диахронический, исторический аспект языка, они передаются из поколения в поколение, от мертвых к живым<sup>18</sup>. Таким образом, языковая деятельность для Хальбвакса — это процесс, для которого общество дает индивиду скорее средства, чем правила; его исследование памяти остается в стороне от структурной теории языка и культуры, уже начавшей складываться в его время<sup>19</sup>.

Другое ограничение, которое Хальбвакс неявным образом накладывает на понятие речи, состоит в том, что его интересует только *внутренняя* речь человека. Как ни странно, внешняя речь, непосредственно наблюдаемая как социальное взаимодействие людей, исключается из рассмотрения в его социологии памяти. Если внутреннее, беззвучное и полусознываемое слово служит непрелюбимой опорой памяти, то слово произнесенное, а тем более записанное или напечатанное, уже не связано более с ее деятельностью и может скорее дезориентировать ее; так, описанная в начале главы III «Социальных рамок...» попытка человека в зрелом возрасте перечитать любимый им в детстве роман («Дети капитана Гранта» Жюль Верна) приносит ему разочарование — печатный текст, оставшийся формально неизменным, не помогает заново пережить детские чувства, не напоминает о них. Письменность и книгопеча-

<sup>18</sup> См.: Namer G. Postface // Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire... P. 349. Из книги «Коллективная память» прямо вытекает, что «главная рамка коллективной памяти — уже не язык-код <...>, новой главной рамкой памяти становится время» (Namer G. Postface // Halbwachs M. La mémoire collective... P. 260).

<sup>19</sup> С учетом этого в настоящем издании неоднозначное французское слово *langage* (например, в названии главы II — «Le langage et la mémoire») обычно переводится не как «язык», а как «речь» (слово «язык» ошибочно отсылало бы

к сосюрровскому термину *langue* в смысле системы принудительных правил языковой деятельности). Сходным образом слово *tradition*, как правило, переводится словом «традиция», а не его этимологическим эквивалентом «предание»: в самом деле, в современном русском языке «предание» означает не любую культурную информацию, *передаваемую* из поколения в поколение, а некий рассказ, вербализованный нарратив, тогда как Хальбвакс практически не занимается языковой спецификой изучаемых им социальных «традиций».

тание с давних пор подвергались критике как неполноценная замена речи: они расслабляют человеческий ум возможностью легко находить информацию в книгах, не напрягая память. Соответственно и Хальбвакс, говоря о «коллективной памяти», не подводит под это понятие такие факты, как архивы и библиотеки, монументы и обряды (а не только внутренние *чувства*, вызываемые ими в людях), — т. е. всю внешне-знаковую сторону культуры.

Дальнейшее использование его идей в гуманитарных науках шло именно по пути экстерииоризации памяти, по пути расширения этого понятия с психической деятельности на знаковую культуру.

Новое открытие работ Хальбвакса о коллективной памяти началось в 1970–1980-х годах. Известный французский антрополог Роже Бастид предложил связать его теорию с общей структурной оппозицией двух типов воображения — репродуктивного и творческого, сопричастующих в умственной деятельности. В таком смысле проанализированные Хальбваксом процессы «реконструкции прошлого» соотносимы с теорией бриколажа у К. Леви-Стросса: традиционная культура строит свои нынешние представления из подручного материала, реутилизируя обломки старых, уже мало что говорящих ей воспоминаний — как своих, так и чужих<sup>20</sup>. В то же время Бастид критиковал субстанциализм в толковании процессов коллективной памяти, которые Хальбвакс связывал с отдельными группами ее носителей. На самом деле, продолжает Бастид, «коллективную память выражает не группа как таковая — точнее сказать, что это структура группы задает рамки коллективной памяти, определяемой не как коллективное сознание, а как система взаимоотношений между памятью индивидов»<sup>21</sup>. Эта структуралистская критика Хальбвакса отступила на второй план позднее, когда его идеи начали применять для исследования мышления и символической продукции уже не плотных социальных групп, а институтов<sup>22</sup>. У некоторых современных авторов можно

<sup>20</sup> Ср., действительно, такое соображение Хальбвакса: «Коллективная память христианства могла вобрать в себя еврейскую коллективную память, лишь присвоив себе некоторые из ее локальных воспоминаний и тем самым трансформировав всю перспективу исторического пространства» (*Halbwachs M. La topographie*

*légendaire des Évangiles en Terre Sainte...* P. 140).

<sup>21</sup> Bastide R. *Mémoire collective et sociologie du bricolage // L'Année sociologique*. 3<sup>e</sup> série. 1970. P. 94.

<sup>22</sup> См.: Douglas M. *Comment pensent les institutions*. Paris: La Découverte; MAUSS, 1999 (первое английское издание — 1986).



даже прочесть, что в своих поздних работах Хальбвакс сам преодолел отождествление коллективной памяти с памятью конкретно-исторических групп и стал понимать ее как «культурную память, [которая] обладает значительно большим объемом, чем память какой-либо отдельной группы»<sup>23</sup>.

Одним из самых продуктивных открытий Хальбвакса стала историзация коллективной памяти, особенно четко выраженная в последних главах «Социальных рамок...». Поскольку память есть социальный факт, то не только содержание воспоминаний «локализуется» во времени (привязывается к хронологическим ориентирам), но и сам факт их запоминания/припоминания имеет пространственно-временную и социально-классовую датировку, а значит, историчен. Возникают возможность и необходимость создать *историю памяти*, т. е. исторически описать процесс, в ходе которого люди совместно научаются или разучаются что-либо помнить. Социолог Хальбвакс, бывший, по словам современного американского комментатора, «историком поневоле»<sup>24</sup>, вплотную подступился к этой задаче в книге «Легендарная евангельская топография в Святой земле», но в общетеоретическом виде она обоснована уже в заключении к «Социальным рамкам памяти»:

...любое религиозное представление имеет характер одновременно общий и частный, абстрактный и конкретный, логический и исторический (наст. изд., с. 332).

Сказанное применимо не только к религиозным, но и к другим социальным представлениям: как доказывает Хальбвакс, идеи общества получают свою убедительную силу не только благодаря логической связности и доказуемости, но и благодаря опоре на традицию; они представляют собой смешанный по природе логико-нарративный объект, это одновременно и идеи, и мифы. По сути, здесь впервые четко сформулирован парадоксальный статус *исто-*

<sup>23</sup> Hervieu-Léger D., Willaime J.-P. Sociologies de la religion: Approches classiques. Paris: PUF, 2001. P. 206. С этим выводом, однако, плохо согласуется приведенная полностью ниже цитата из «Коллективной памяти», где Хальбвакс (уже в конце жизни) недвусмы-

сленно заявляет, что «любая коллективная память опирается на какую-то группу, ограниченную в пространстве и времени».

<sup>24</sup> Хаттон П.Х. История как искусство памяти. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 199.

*рических идей*, которые могут быть абстрактно-логическими по форме, но своей основой всегда имеют некую конкретно-социальную конвенцию. Современные историки подвергли этот нетривиальный объект широкому изучению.

Одну из первых рецензий на «Социальные рамки памяти» опубликовал именно историк, причем историк выдающийся — коллега Хальбвакса по Страсбургскому университету Марк Блок<sup>25</sup>. Высоко оценив богатство и новизну идей, изложенных в монографии, он высказал сожаление, что в ней недостаточно конкретно показан механизм передачи коллективной памяти — он рассматривается лишь на уровне целостных групп (хотя бы таких сравнительно небольших, как семья), между тем во многих случаях он реально представляет собой коммуникацию между индивидами. Было бы полезно, продолжал Блок, ввести в поле исследования *юридическую* память, которая в старину всегда служила поддержкой законодательных установлений: последние существовали не (только) как писанные законы, но и как обычаи, передаваемые по наследству.

Уже в конце XX века теория Хальбвакса получила развитие в Германии, у историка древних культур Яна Ассмана. В составе памяти, которой обладает любое общество, он разграничивает актуально-оперативную память, называемую «коммуникативной», и память о далеком прошлом, о мифологических «истоках» и «началах», которая именуется собственно «культурной»; последняя отличается такими чертами, как институциональная формализация, символическое устройство (включая письменную фиксацию), наличие специалистов — носителей традиции; иными словами, эта память носит эксплицитно социальный характер. В зависимости от «холодного» или «горячего» характера той или иной культуры она обращается либо к космическим мифам, либо к историческим легендам (пример первой ситуации — древнеегипетская культура, пример второй — древнееврейская). В ее истории важнейшим событием является канонизация, «замораживание» памяти, «когда течение традиции останавливается созданием канона»<sup>26</sup>: куль-

<sup>25</sup> Bloch M. *Mémoire collective, tradition et coutume: À propos d'un livre récent* // Revue de synthèse historique. 1925. Т. 40. P. 73–83.

<sup>26</sup> Ассман Я. *Культурная память: Письмо, память о прошлом и политиче-*

*ская идентичность в высоких культурах древности*. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 100 (первое немецкое издание — 1992).

тура подводит черту под списком достопамятных фактов, весь корпус ее текстов разделяется на сакральные тексты и комментарии к ним, и образуется специальное сословие толковников-книжников, занимающихся этим комментированием. По сравнению с хальбваксовской теорией традиции, излагаемой, например, в главе «Религиозная коллективная память», эта модель учитывает внешние формы институционализации памяти — прежде всего ее текстуальное закрепление усилиями особой социальной группы, которую Ассман определяет не по идейному умунастроению (как Хальбвакс — религиозных «догматиков»), а по собственно социальному критерию: профессиональному статусу и занятиям.

В последние десятилетия оживленно обсуждается вопрос о роли самой исторической науки как части коллективной памяти общества. Морис Хальбвакс предпочитал разводить эти два объекта и подчеркивать их взаимодополнительность: «В принципе история начинается лишь в той точке, где заканчивается традиция, где угасает или распадается социальная память»<sup>27</sup>. С его позитивистской точки зрения, история — это истинное, объективно-универсальное знание, тогда как память всегда является «чьей-то» памятью, обусловлена опытом и интересами какой-либо социальной группы (и в этом смысле сближается с марксистским понятием *идеологии*):

История может представлять себя как универсальную память рода человеческого. Но универсальной памяти не существует. Любая коллективная память опирается на какую-то группу, ограниченную в пространстве и времени<sup>28</sup>.

В 1980-х годах французский историк Пьер Нора выдвинул программу изучения так называемых «мест памяти», которая и была реализована в многотомном коллективном труде под таким названием. Открыто опираясь на социологию памяти Хальбвакса, а неявным образом, возможно, и на традицию старинного «искусства

<sup>27</sup> Halbwachs M. La mémoire collective...  
Р. 130.

<sup>28</sup> Ibid. Р. 137. Как пишет Ж. Наме, такую частно-групповую память было бы точнее называть «коллективной памятью», в отличие от «социальной памяти» — памяти всего общества в целом; но сам Хальбвакс не проводит последовательно это терминологическое

разграничение. Зато он, по замечанию Л. Козера, последовательно заменяет дюркгеймовское понятие «общество» термином «группы», как правило, во множественном числе, — это плюралистическое, «более осторожное словоупотребление» (Coser L.A. Op. cit. Р. 22).

памяти» с его техникой запоминания «мест», Нора предложил создать историю «символических объектов», с которыми нация связывает свои воспоминания и ценности. Это могут быть самые разнородные объекты: «архивы вместе с триколором, библиотеки, словари и музеи наряду с коммеморациями, Пантеон и Триумфальная арка, словарь Ларусса и Стена коммунаров»<sup>29</sup>. Все это лишь «останки»<sup>30</sup> целостной памяти общества, сохранившиеся в результате ее усреднения, исчезновения памяти отдельных социальных групп, а также историографической обработки мемориального материала. История, которую Хальбвакс противопоставлял памяти, в наше время, по мысли П. Нора, глубоко пронизывает ее: «...то, что сегодня называется памятью, относится не к памяти, но уже к истории»<sup>31</sup>, и соответственно изучение «мест памяти» совпадает с «историей истории».

Весьма обильна и современная научно-философская рефлексия об отношениях истории и памяти<sup>32</sup>. Следует обратить особенное внимание на большой труд Поля Рикёра «Память. История. Забвение». Рикёр рассматривает память как *деятельность*, работу. Тем самым его мысль, подытоживая начатую Хальбваксом в 20-х годах социализацию памяти, возвращается на новом витке к бергсоновской концепции: в самом деле, в «Материи и памяти» А. Бергсон различал глубинно-личностный «образ-воспоминание» и социальную «память-привычку», ориентированную на внешнюю деятельность, а Хальбвакс, снимая это различие, доказывал, что и «образы-воспоминания» существуют в социальных «рамках». По Рикёру же, работа памяти осуществляется как внутри, так и вне индивидуального сознания, не только на уровне отдельного человека, но и на уровне общества. Само это общество переживает сегодня особое «историческое состояние» — ситуацию разрыва с прошлым, которое приходится восстанавливать не через живую память, а через историческую реконструкцию. И тут снова обнаруживаются различия между историей и памятью — правда, более сложные, чем это виделось Хальбваксу. В самом деле, историография упрощает память людей актами выборочной, серийной архи-

<sup>29</sup> Нора П., Озуф М., Пюимеж Ж. де, Винок М. Франция-память. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. С. 26.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же. С. 28.

<sup>32</sup> См.: Савельева И.М., Полетаев А.В. «Историческая память»: к вопросу о границах понятия // Феномен прошлого. М.: ГУ-ВШЭ, 2005. С. 170–220.

вазии; она изучает свидетельства очевидцев наравне с документами, подчас не несущими в себе никакой живой памяти (сегодня это могут быть, например, автоматические записи, сделанные электронной аппаратурой); она цензурирует и адаптирует морально невыносимые свидетельства; наконец, в новейших своих течениях (экономическая история, история ментальности) она вообще абстрагируется от непосредственных данных памяти, конструирует свои собственные, внепамятные события: «Многие события, признаваемые историческими, никогда не были чьими-либо воспоминаниями»<sup>33</sup> — скажем, ни один человек XVIII–XIX веков не мог *помнить* событие «промышленного переворота». Итак, история пользуется в принципе иными средствами воссоздания прошлого, чем память, — как сказал бы Хальбвакс, у нее иные социальные и институциональные рамки.

В книге «Социальные рамки памяти» есть ряд конкретных социологических концепций, которые и ныне заслуживают углубленного, многостороннего изучения. Так, в главе о религиозной памяти автор неявно пересматривает выводы Дюркгейма, который пытался «спасти религиозное, отбросив религии»<sup>34</sup>, и вывести понятие религии из более общего понятия *сакрального* («Элементарные формы религиозной жизни», 1912). Хальбвакс усматривает сущность религии в другом — в хранении памяти о ее собственном легендарном основании. С его точки зрения, «религия определяется не через оппозицию профанного и сакрального, она определяется через особый тип памяти», причем в отличие, скажем, от семейной памяти это память агрессивно-завоевательная, разрушающая «исторические памяти во имя бесконечного превосходства вечности»<sup>35</sup>. Хальбвакс даже делает вывод, что «каждая религия есть пережиток прошлого» (наст. изд., с. 332), — вопреки современной ему функционалистской антропологии, утверждающей, что «пережитков» вообще не существует, что любые архаические по происхождению факты культуры выполняют в ней ту или иную актуальную функцию<sup>36</sup>.

33 Рикёр Поль. Память. История. Забвение. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. С. 689 (первое французское издание — 2000).

34 Namer G. Postface // Halbwachs M. Les cadres sociaux de la mémoire... P. 304.

35 Ibid. P. 334, 358.

36 См., например: Малиновский Б. Научная теория культуры. М.: ОГИ, 1999 (первое английское издание — 1944). По замечанию современного социолога религии Даниэль Эрвье-Леже,

Оригинальностью отличается и хальбваксовская теория классов, развитая в последней главе «Социальных рамок...» и основанная на оппозиции двух сфер социальной жизни: «...одну из них мы будем называть зоной технической деятельности, а другую — зоной личных отношений (в семье, свете и т. д.)» (наст. изд., с. 311). Между этими двумя сферами неравно распределены разные классы общества, причем примером чисто технической деятельности служит положение рабочего класса, который в ходе исполнения своей социальной функции имеет дело только с материальными вещами, а не с живыми людьми, т. е. оказывается изъят из собственно социальных межчеловеческих отношений; отсюда можно сделать вывод, что он и не имеет классовой памяти<sup>37</sup>. Напротив того, социальная функция высших классов включает в себя управление людьми, а также семейно-светское общение, где ограничивающие человека технические правила снимаются и возникает возможность его целостного личностного самоосуществления: «Так мы из технической сферы незаметно переносимся в сугубо социальную среду, то есть в зону личностных отношений...» (наст. изд., с. 314). В своем определении классов, особенно рабочего класса, Хальбвакс переносит акцент «с социологии производства и эксплуатации на социологию исключения»<sup>38</sup>: господствующие классы не столько материально эксплуатируют рабочих, сколько отчуждают их личность, принуждая к внесоциальному техническому труду, т. е. буквально исключают их из общественной жизни<sup>39</sup>. С другой стороны, в его идеализации светского общества как «сугубо социальной» сферы личностных отношений сказывается не

Хальбвакс не пытается исследовать ни функции религии, ни духовное содержание религиозного опыта и в результате вообще оказывается «вне классических тенденций в определении религии — будь то попытки субстанциалистского или функционалистского толка» (*Hervieu-Léger D., Willaime J.-P.* Op. cit. P. 230).

37 В «Социальных рамках памяти» эта идея упомянута лишь кратко; подробное ее обоснование см. в более ранней статье «Материя и общество» (1920): *Хальбвакс М.* Социальные классы и морфология... С. 47–88. Сдержанную критику этой идеи высказал Марк

Блок в своей рецензии на «Социальные рамки памяти»: ныне, пишет он, автор «остерегся бы изучать этот [рабочий] класс, как и любой другой, абстрагируясь от всяких традиционных представлений у его членов» (*Bloch M.* Op. cit. P. 77).

38 *Namer G.* Postface // *Halbwachs M.* Les cadres sociaux de la mémoire... P. 312.

39 О близости идей Хальбвакса к марксистской теории отчуждения см.: *Карради В.* Морис Хальбвакс: биографический очерк // *Хальбвакс М.* Социальные классы и морфология... С. 452.

столько научная теория, сколько определенная классовая идеология (ей, собственно, и не дается никаких доказательств, кроме чисто риторических рассуждений), а мысль о том, что работа с материальными вещами выводит человека за рамки общественных отношений, противоречит замечанию Дюркгейма о том, что общество состоит не только из индивидов, они лишь «составляют его единственные активные элементы. Строго говоря, общество включает в себя также и вещи»<sup>40</sup>. В самом деле, с материей имеет дело не только рабочий, но и, скажем, художник, и тенденция «материальной эстетики» очень сильна в эстетической теории и художественной практике XX века — однако же положение художника вряд ли становится оттого внесоциальным.

При всех спорных и исторически ограниченных моментах своей концепции, книга Хальбвакса «Социальные рамки памяти» и его позднейшие труды о коллективной памяти оказались чрезвычайно востребованными и плодотворными для гуманитарных наук конца XX и начала XXI столетия. Начав с исследования психологических процессов памяти и с выделения в них социальной составляющей, французский социолог в своих текстах о религии, семье и классах продемонстрировал, как коллективная память становится предметом последовательного и даже сознательного социального конструирования, как наши представления о прошлом (общественном и даже личном) обуславливаются обстоятельствами нашего коллективного настоящего. Эту обусловленность не следует понимать в духе недобросовестного манипулирования памятью людей, хотя в жизни общества нередко встречается и такое. Нет, сама разделенность общества на иерархически подчиненные и конкурирующие группы заставляет его память складываться не в однородном пространстве разума, а в исторически возникшем, фрагментированном пространстве социального опыта. При этом память о прошлом и формируется, и деформируется одновременно, и науки об обществе должны принимать во внимание этот двойной процесс — как минимум делая поправку на его искажающее воздействие, а также и исследуя законы его протекания.

СЕРГЕЙ ЗЕНКИН

<sup>40</sup> Дюркгейм Э. Социология. М.: Канон, 1995. С. 237.

# Социальные рамки памяти



## Предисловие

Недавно, листая журнал *Magasin pittoresque*, мы прочли там необыкновенную историю о девяти- или десятилетней девочке, найденной в 1731 году в лесу близ Шалона. Где она родилась, откуда пришла — выяснить не удалось. У нее не сохранилось никаких воспоминаний о детстве. Сопоставляя отрывочные сведения, которые она сообщала о различных периодах своей жизни, предположили, что она родилась где-то на Севере Европы, вероятно среди эскимосов, оттуда ее увезли на Антильские острова, а уже затем во Францию. Она уверяла, что дважды переплывала через большие водные пространства, и выказывала волнение, когда ей показывали картинки, изображающие либо хижины и лодки из страны эскимосов, либо тюленей, либо сахарный тростник и другие продукты островов Америки. Она как будто довольно четко припоминала, что была невольницей у хозяйки, очень ее любившей, зато хозяин терпеть ее не мог и посадил ее на отплывающий корабль<sup>1</sup>.

Этот рассказ, о достоверности которого нам ничего не известно и который мы знаем лишь из вторых рук, позволяет понять, в каком смысле можно говорить, что память зависит от социального окружения. В 9 или 10 лет ребенок имеет много воспоминаний, как недавних, так и довольно давних. Что же останется от них, если его внезапно оторвать от близких и перевезти в страну, где

<sup>1</sup> *Magasin pittoresque*, 1849, р. 18. Вместо ссылки на источники сведений автор пишет: «Об этом была статья в *Mercure de France* в сентябре 173. года (на месте

последней цифры — пробел) и небольшая книжка (название не указано), которая вышла в 1755 году и из которой мы почерпнули сей сюжет».

не говорят на его языке, где ни во внешнем облике, ни в обычаях людей он не находит ничего привычного ему до сих пор? Ребенок оставил одно общество и попал в другое. И, как мы видим, в этом новом обществе он сразу же утратил способность вспоминать о том, что он делал, что его впечатляло, что он с легкостью припоминал в старом. Чтобы в том обществе, где он теперь обретается, у него вновь возникли кое-какие неясные и неполные воспоминания, приходится хотя бы показывать ему картинки, на миг воскрешающие перед ним ту социальную группу и ту среду, от которых он был оторван.

Данный пример — лишь крайний случай. Но если присмотреться к тому, как мы что-либо вспоминаем, то придется признать, что большинство воспоминаний, несомненно, возникает у нас тогда, когда их напоминают нам родные, друзья или другие люди. При чтении трактатов по психологии, трактующих о памяти, вызывает большое удивление, что человек рассматривается в них как изолированное существо. Возможно, для понимания наших психических операций и необходимо на первом этапе изучать лишь индивида, отсекая все его связи с обществом ему подобных. Однако свои воспоминания человек, как правило, приобретает, воссоздает в памяти, узнает и локализует именно в обществе. Попробуем сосчитать, сколько воспоминаний возникло у нас в течение дня по поводу прямых или косвенных сношений с другими людьми. Нам станет ясно, что чаще всего мы обращаемся к своей памяти, чтобы отвечать на вопросы, которые они нам задают или могли бы задать, причем, отвечая на их вопросы, мы встаем на их точку зрения и рассматриваем самих себя как членов той же группы или тех же групп, что и они. А если это верно для многих наших воспоминаний, то не верно ли это и для всех? Чаще всего я вспоминаю о чем-то потому, что к этому побуждают меня другие, что их память помогает моей памяти, а моя память опирается на их память. По крайней мере в подобных случаях возникновение воспоминаний не содержит ничего таинственного. Не нужно доискиваться, где они находятся, где сохраняются в моем мозгу или в каком-либо уголке моего ума, куда я один лишь имею доступ, — ведь мне напоминают о них извне, и те группы, к которым я принадлежу, в любой момент предоставляют мне средства для их реконструкции, стоит лишь обратиться к ним и хотя бы временно принять их образ мыслей. Может быть, так происходит и во всех остальных случаях?

В таком смысле получается, что существует коллективная память и социальные рамки памяти, и наше индивидуальное мышление способно к воспоминанию постольку, поскольку оно заключено в этих рамках и участвует в этой памяти. Отсюда ясно, почему наше исследование открывается главой (даже двумя главами) о сновидениях<sup>2</sup>: достаточно заметить, что спящий на некоторое время оказывается в изоляции, отчасти похожей на ту, в какой он жил бы, если б не соприкасался и не соотносился ни с каким обществом. В такой момент он не может, да и не испытывает в том больше нужды, опираться на рамки коллективной памяти, и мы можем определить действие этих рамок, наблюдая, что происходит с индивидуальной памятью, когда это действие прекращается.

Но не попадаем ли мы в порочный круг, объясняя память индивида через память других людей? В самом деле, тогда ведь нужно объяснить, каким образом вспоминают о чем-либо эти другие, и проблема встает снова в тех же самых терминах.

Если прошлое возникает вновь, не так важно, возникает ли оно в моем или в чужом сознании. Почему оно возникает вновь? Могло бы оно возникать, если бы нигде не хранилось? Недаром ведь в классической теории памяти изучается сначала приобретение воспоминаний, потом их сохранение, а уже потом их восстановление. Если же мы не хотим объяснять сохранение воспоминаний процессами мозговой деятельности (действительно, это объяснение не слишком ясно и вызывает серьезнейшие возражения), то, по-видимому, единственной альтернативой будет признать, что воспоминания как психические состояния пребывают в нашей душе в бессознательном виде и вновь становятся сознательными, когда мы вызываем их в памяти. Таким образом, прошлое разрушается и исчезает лишь по видимости. Каждый индивид мысленно тянет за собой всю череду своих воспоминаний. При этом можно допустить, что, так сказать, памяти разных людей оказывают друг другу поддержку и взаимопомощь. Но тогда то, что мы называем коллективными рамками памяти, оказывается всего лишь результатом, суммой, сочетанием индивидуальных воспоминаний множества членов данного общества. Возможно, такие рамки и по-

2 Первая глава, ставшая отправной точкой нашего исследования, печаталась в форме статьи — практически в

том же виде, как она воспроизводится здесь, — в журнале *Revue philosophique* за январь-февраль 1923 года.

могают задним числом классифицировать их, соотносить воспоминания одних с воспоминаниями других. Но они не могут объяснить память как таковую, поскольку сами предполагают ее существование.

Изучение сновидений уже дало нам весьма серьезные аргументы против тезиса о сохранении воспоминаний в бессознательном состоянии. Однако требовалось показать, что на самом деле и не только в снах прошлое не возникает вновь неизменным, а, судя по всему, реконструируется исходя из настоящего<sup>3</sup>. С другой стороны, требовалось показать, что коллективные рамки памяти не образуются задним числом при сочетании индивидуальных воспоминаний, но и не являются просто пустыми формами, в которых откладываются приходящие извне воспоминания, — что они, напротив, служат орудием, которым пользуется коллективная память для воссоздания таких образов прошлого, какие в данный период согласны с господствующими идеями данного общества. Доказательству этого посвящены главы III и IV настоящей книги, трактующие о реконструкции прошлого и о локализации воспоминаний.

По завершении этой части исследования — в основном критической, но где одновременно и закладывались основы социологической теории памяти, — оставалось непосредственно рассмотреть коллективную память как таковую. В самом деле, мало показать, что индивиды, вспоминая о чем-либо, всегда пользуются социальными рамками. Требовалось встать на точку зрения самой группы или разных групп. Собственно, обе эти проблемы не только взаимосвязаны, но и образуют одно целое. Можно с одинаковым успехом говорить, что индивид в процессе воспоминания встает на точку зрения группы и что память группы осуществляется и проявляется через память индивидов. Поэтому в трех последних главах речь идет о коллективной памяти или традициях семьи, рели-

3 Конечно же, мы никоим образом не оспариваем, что наши впечатления сохраняются некоторое время — иногда даже долгое время — после того, как они возникли. Но такие «отзвуки» впечатлений никоим образом не совпадают с тем, что принято понимать под сохранением воспомина-

ний. Они различны у разных индивидов, а также, вероятно, и у разных видов живых существ, вне зависимости от какого-либо влияния со стороны общества. Они относятся к ведению психофизиологии, у которой своя область, тогда как у социологической психологии — своя.

гиозных групп и социальных классов. Разумеется, бывают и другие виды общества и другие формы общественной памяти. Однако приходилось себя ограничивать, и мы взяли своим предметом лишь те из них, которые казались нам самыми важными, к тому же наши прежние исследования более всего помогали нам подступиться к их изучению. Вероятно, именно по этой последней причине глава о классах по длине превосходит все остальные. В ней мы вновь высказываем и пытаемся развивать некоторые идеи, уже выраженные или намеченные нами в других местах.

## ГЛАВА I Сновидения и образы-воспоминания

«Наши сны нередко связаны с событиями прошлого, — пишет Дюркгейм<sup>1</sup>; — мы снова видим в них то, что видели или делали наяву — вчера, позавчера, в юности и т. д.; и сны такого рода встречаются часто и занимают весьма значительное место в наших ночных переживаниях». Далее он уточняет, что именно он подразумевает под «снами, связанными с событиями прошлого»: в них мы «возвращаемся к прошедшим временам», «воображаем, что во время сна жили такой жизнью, которая заведомо уже давно ушла в прошлое», в общем, вызываем у себя «воспоминания, какие бывают у нас и днем, но только особенно интенсивные». На первый взгляд, в этом замечании нет ничего удивительного. В сновидениях бывают самые разные, самые сложные психологические состояния, даже и такие, что предполагают некоторую деятельность, трату духовной энергии. Так почему бы к размышлениям, переживаниям, рассуждениям не примешивались также и воспоминания? Однако, если внимательнее рассмотреть факты, это положение оказывается не столь очевидным.

Задумаемся, действительно ли среди иллюзий наших сновидений попадают воспоминания, принимаемые нами за реальность. На это можно ответить, что весь материал наших снов берется из памяти, что сновидения — это и есть воспоминания, которые мы не сразу опознаем в качестве таковых, но природу и происхождение которых во многих случаях можно установить по пробужде-

<sup>1</sup> Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 79.

нии. Нам легко согласиться с этим. Но ведь при этом требовалось бы установить (как и утверждается в процитированном нами пассаже), что в наших снах неизменными воспроизводятся целые события, целостные сцены нашего прошлого — воспроизводятся во всех своих подробностях, не смешиваясь с элементами, относящимися к другим событиям и сценам или просто фиктивными; так, чтобы по пробуждении мы могли сказать не просто «этот сон объясняется тем, что я делал или видел в таких-то обстоятельствах», но «этот сон есть *точное воспоминание, чистая и простая репродукция* сделанного или виденного мною в такой-то момент и в таком-то месте». Именно это, и только это, могут означать выражения «возвращаться к прошедшим временам» и «заново переживать» какую-то часть своей жизни.

Но не много ли мы требуем? И если проблему ставить таким образом, то не разрешается ли она сразу же абсурдом, или даже вообще не может быть поставлена таким образом в силу очевидности своего решения? Если во сне мы с такой степенью подробности вызываем у себя воспоминания, то почему же мы не узнаем их прямо во сне? В таком случае иллюзия должна была бы сразу же разрушаться, и мы больше не видели бы сна. Теперь предположим, что сцена из прошлого воспроизводится с некоторыми изменениями — очень небольшими, ровно настолько, чтобы мы ничего не заподозрили. Воспоминание налицо — точное и конкретное воспоминание; но одновременно идет какой-то скрытый мысленный процесс, делающий его неузнаваемым, — своего рода бессознательная защита сна от пробуждения. Скажем, мне снится, будто передо мной стол, за которым сидят молодые люди, и один из них выступает с речью; но это не студент, а один из моих родственников, которому вовсе незачем здесь находиться. Этой простой детали довольно, чтобы не дать мне сблизить сновидение с воспоминанием, которое в нем воспроизводится. Но разве не вправе я буду, проснувшись и сделав-таки это сопоставление, сказать, что мой сон был всего лишь воспоминанием?

Иначе говоря, мы не могли бы вновь переживать свое прошлое во сне, не узнавая его, и получается, что мы как бы заранее узнаем те сновидения, которые целиком или в значительной части являются просто реализованными воспоминаниями, — поскольку мы бессознательно видоизменяем их для поддержания иллюзии. Впрочем, почему же узнанный, даже смутно узнанный сон должен нас пробуждать? Ведь во многих случаях мы продолжаем гре-

зить и в то же время ощущаем, что грезим; бывает даже, что точно один и тот же сон снится по нескольку раз, через более или менее длительные периоды яви, так что при его повом появлении мы смутно сознаем, что это лишь повтор, — однако же не просыпаемся. С другой стороны, разве нельзя представить себе, что воспоминание как таковое, целиком воспроизводящее некоторую часть нашего прошлого, возникает неузнанным? Вопрос в том, действительно ли происходит такой раздел между воспоминанием и узнаванием; и здесь может оказаться решающим опыт сновидения, если из него выяснится, что во сне нам иногда являются неузнанные воспоминания. Существует по крайней мере одна концепция памяти, согласно которой воспоминание может воспроизводиться, оставаясь неузнанным. Предположим, что прошлое сохраняется без изменений и пропусков в глубине нашей памяти, то есть что нам возможно в любой момент вновь пережить любое событие своей жизни. Лишь некоторые из таких воспоминаний будут возникать наяву; и поскольку в момент их явления мы остаемся в контакте с реальностями настоящего, то нам нельзя не узнать в них элементы своего прошлого. Но предположим, что воспоминания вторгаются в наше сознание во время сна, когда этот контакт прерван, — как тогда распознать, что это воспоминания? Нет больше настоящего, которому мы могли бы их противопоставить; а поскольку они представляют прошлое не таким, как оно видится на расстоянии, а таким, как оно разворачивалось перед нами, еще будучи настоящим, то в них ничто не изобличает, что они являются нам уже не первый раз. — Таким образом, теоретически ничто не мешает этим воспоминаниям оказывать на нас своего рода галлюцинаторное воздействие во сне, и им нет нужды в маскировке или искажениях, чтобы не быть узнаваемыми.

\*\*\*

В течение более четырех лет (а именно с января 1920 года) мы рассматривали с интересующей нас точки зрения свои сны, стараясь выяснить, содержатся ли в них целостные сцены нашего прошлого. Результат был однозначно отрицательным. Чаще всего нам удавалось вспомнить какую-то отдельную мысль, чувство, настроение, деталь событий, имевшие место наяву и вошедшие в наше сновидение, но в этом сновидении никогда не реализовывалось воспоминание как таковое.



Мы обращались к нескольким людям, специально занимавшимся наблюдением за своими ночными видениями. Вот что написал нам г-н Каплун: «Мне никогда не случалось видеть во сне целую сцену из жизни. Во сне доля добавлений и изменений, вызванных тем, что сновидение — это связанная сцена, значительно больше, чем доля элементов, почерпнутых из недавно пережитой реальности или, скажем, из той реальности, откуда берутся элементы, включаемые в сцену сновидения». Из письма, присланного нам г-ном Анри Пьероном, выделим следующий отрывок: «В своих снах — которые я в течение некоторого времени систематически записывал — я не переживал заново в неизменном виде каких-либо периодов реальной жизни; иногда я вспоминал отдельные чувства, образы, более или менее измененные эпизоды, но не более того». Как сообщил нам г-н Бергсон, он часто видит сны, но не помнит ни одного случая, когда, проснувшись, узнал бы в своем сновидении то, что он называет образом-воспоминанием. Правда, добавил он, иногда у него бывает *чувство*, как будто в глубоком сне он погружается в свое прошлое; в дальнейшем мы еще вернемся к этой оговорке.

Наконец, мы прочли как можно больше описаний снов, но так и не встретили в них искомого. В главе о «Litteratur» по вопросам сновидения<sup>2</sup> Фрейд пишет: «Сновидение дает лишь отрывки репродукции. Это, безусловно, справедливо настолько, что позволяет сделать теоретический вывод. Бывают, правда, исключения, когда сновидение повторяет переживания настолько же полно (*vollständig*), насколько способна на это наша память в бодрственном состоянии. Дельбеф рассказывает про одного своего университетского коллегу, что он во сне пережил со всеми деталями опасное путешествие, во время которого каким-то чудом спасся от гибели. Мисс Колкинс сообщает о двух сновидениях, представляющих собою точную репродукцию дневных переживаний, и я сам буду иметь впоследствии повод сообщить пример неизменной репродукции в сновидении детского переживания». Как можно понять, Фрейд непосредственно не наблюдал ни одного сновидения такого рода.

Рассмотрим эти примеры. Вот как Дельбеф излагает сон, рассказанный ему другом и бывшим коллегой, знаменитым хирургом

<sup>2</sup> Freud, *Die Traumdeutung*, 1<sup>re</sup> édit., 1900, p. 13 [Фрейд З. Толкование сновиде-

ний. СПб.: Алетейя, 1997. С. 35–36; пер. Я.М. Когана].

Гуссенбауэром, впоследствии профессором Пражского университета<sup>3</sup>: «Однажды он ехал из одного места в другое (я забыл их названия) по дороге, которая на одном участке делает резкий спуск с опасным поворотом. Возница слишком сильно нахлестывал лошадей, они понесли, и экипаж вместе с седоком сто раз мог либо свалиться в пропасть, либо разбиться о скалы, возвышавшиеся с другой стороны дороги. Недавно г-ну Гуссенбауэру приснилось, будто он снова едет тем же путем, и, достигнув того места, он во всех подробностях припомнил, как чуть было не стал жертвой несчастного случая». Из этого текста видно, что Фрейд очень дурно его понял или неточно запомнил: в самом деле, во сне профессор заново проделывает тот же путь (не сказано даже, едет ли он в экипаже, в том самом экипаже и т. п.), но не ту же самую поездку, в ходе которой он вновь спасался бы от того же самого несчастного случая. Во сне он всего лишь вспоминает о случившемся на том месте, где это случилось. Но совсем не то же самое видеть во сне, как ты вспоминаешь о случившемся наяву, и вновь переживать во сне ту же самую ситуацию, присутствуя или участвуя в тех же событиях, что и наяву. Смешивать одно с другим — по меньшей мере странно.

Вместо этого примера мы можем привести другой, который рассказан у Фуко (также с чужих слов) и которого Фрейд, собственно, и не мог знать<sup>4</sup>. Речь идет о враче, тяжело переживавшем операцию, когда ему пришлось держать за ноги пациента, которому нельзя было дать хлороформ, и в течение примерно двадцати ночей видевшем это во сне: «Я видел лежащее на столе тело и врачей, словно в момент операции». После пробуждения этот образ оставался у него в сознании — не галлюцинаторный, но все же чрезвычайно яркий. Стоило врачу заснуть, как одно и то же видение сразу пробуждало его. Иногда этот образ являлся ему и днем, но менее ярким. Воображаемая картина была одна и та же, являя собой точное воспоминание о происшедшем. В конце концов это наваждение прекратилось. Можно задать вопрос, не врезался ли данный факт в сознание человека — после того как он случился в реальности и до того как впервые приснился — настолько сильно, что место воспоминания, пожалуй, занял частично реконструированный образ, так что перед нами здесь уже не происшествие как таковое, а одна или

3 Delboeuf, «Le sommeil et les rêves», *Revue philosophique*, 1880, p. 640.

4 Foucault, *Le rêve, études et observations*, Paris, 1906, p. 210.

несколько его последовательных репродукций, которые и могли некоторое время питать воображение человека, впоследствии увидевшего его во сне. Действительно, коль скоро воспоминание воспроизводилось несколько раз, то оно уже не принадлежит хронологическому ряду событий, имевших место лишь однажды; или, вернее, на это воспоминание (если допустить, что оно сохраняется в памяти неизменным) накладывается одно или несколько представлений, однако они уже не соответствуют однажды увиденному событию, так как оно было мысленно увидено несколько раз. Таким образом, есть смысл отличать от воспоминания о человеке, увиденном в определенном месте и в определенный момент, образ этого человека, каким его реконструировало воображение (если мы его больше не видели) или каким он сложился из нескольких последовательных воспоминаний об одном и том же человеке. Подобный образ может возникать во сне, но при этом мы не вправе говорить, что нам является воспоминание как таковое.

С этим наблюдением мы можем сопоставить другое, приведенное у Бриера де Буамона из книги Аберкромби<sup>5</sup>: «Один мой друг, — пишет Аберкромби, — служащий кассиром в одном из крупнейших банков Глазго, сидел у себя в кассе, как вдруг появился какой-то человек, требуя выплатить ему 6 фунтов стерлингов. Перед ним ждали очереди несколько клиентов, но он вел себя так шумно, а главное, так невыносимо заикался, что один из присутствующих попросил кассира заплатить ему, чтобы от него отделаться. Кассир выполнил платеж с неохотой и не занес его в книгу <вместо этого последнего оборота у Аберкромби стоит: «и забыл о нем»>. А в конце года, то есть восемь или девять месяцев спустя, ему не удалось свести баланс, который все время не сходился на 6 фунтов. Мой друг несколько дней и ночей тщетно искал причину дефицита; утомившись, он вернулся домой, лег спать, и тут ему приснилось, что он сидит у себя в кассе, что приходит тот заика, и вскоре в его сознании вновь проступили все подробности этого случая. Проснувшись, он только и думал об этом сновидении и надеялся, что теперь сумеет выяснить то, что столь безуспешно искал. И действительно, проверив бухгалтерские книги, он обнаружил, что эта

5 Briere de Boismont, *Des hallucinations*, 3<sup>e</sup> éd., 1852, p. 259; Abercrombie, *Inquiries concerning the intellectual powers*,

1<sup>st</sup> ed., London, 1841. Первое издание — 1830, нам удалось проверить лишь по 12-му изданию.

сумма не была в них занесена и точно соответствовала дефициту». Вот как рассказывает об этом Б. де Б. Обратившись же к тексту Аберкромби, мы обнаружим, что автор находит особенно удивительным, как кассиру удалось во сне вспомнить подробность, не оставившую у него в свое время никакого впечатления и даже вовсе не замеченную им, — а именно то, что он не записал платеж. Но, возможно, дело произошло так. В дни, предшествовавшие сновидению, кассир вспоминал эту поразившую его сцену; это воспоминание, к которому он часто обращался и не раз о нем размышлял, сделалось просто образом. С другой стороны, он, очевидно, предполагал, что забыл записать какой-то платеж. Вполне естественно, что этот образ и это беспокоившее его предположение сошлись вместе в его сновидении. Однако ни то ни другое не было собственно воспоминаниями. Разумеется, это не объясняет того, что приснившийся факт оказался точным. Но бывают случайности и более странные.

Что же до наблюдения мисс Колкинс<sup>6</sup>, оно исходит из первых рук. Но в нем говорится лишь следующее: «К. (так сам автор обозначает себя) дважды приснилось во всех подробностях событие, происшедшее непосредственно до (сновидения). Это типичный пример простейшего механического воображения». Правда, в примечании автор добавляет: «Неточно было бы называть его, как это делает Мори, „неизвестным воспоминанием“ или „неосознанной памятью“. Память тем и отличается от воображения, что событие здесь осознанно соотносится с прошлым и с личностью человека». Но не будем спорить о терминах и дефинициях. Важно то, что сны, о которых идет речь, — те самые, которых мы тщетно искали до сих пор. К сожалению, ни один из них не описан подробно. Это тем прискорбнее, что было обследовано большое количество сновидений за короткое время. Мисс Колкинс в течение пятидесяти пяти ночей записала 205 сновидений, то есть в среднем по 4 за ночь; второй наблюдатель, С..., наблюдал в течение сорока шести ночей 170 сновидений, не отметив среди них примеров занимающего нас типа. Исследование продолжалось шесть-восемь недель. Такие условия не совсем нормальны. К тому же нам следовало бы знать, во-

<sup>6</sup> Miss Calkins, *The American Journal of Psychology*, vol. V, 1893, p. 323, «Statistics of dreams».

первых, что мисс Колкинс понимает под «событием во всех подробностях», во-вторых, в чем именно заключалось предшествовавшее сну событие, наконец, в-третьих, действительно ли событие и ночь, когда оно приснилось, не разделялись никаким интервалом.

Остается пример сновидения, известный самому Фрейдю. Автор не указывает, на какой странице книги он излагается. Из всех описанных им снов только один примерно соответствует тому, на что он намекает: один из его коллег рассказал, что недавно видел во сне своего бывшего домашнего учителя в неожиданной позе. Тот «лежал в постели его бонны, жившей у них в доме, пока ему не исполнилось 11 лет. Местность, где произошла эта сцена, пришла ему в голову еще в сновидении». Старший брат рассказчика «подтвердил ему реальность этого сновидения. Он вспоминает, что ему в то время было шесть лет. Любовники обычно напаявали его, старшего мальчика, пивом <...> С младшим же мальчиком, в то время трехлетним ребенком <...> спавшим в комнате бонны, любовники не считались»<sup>7</sup>. Фрейд не указывает, было ли это представление определенным воспоминанием, относившимся к одной конкретной ночи, к происшествию, свидетелем которого сновидец был лишь однажды, или же это ассоциация более общих идей. На этот раз он не говорит, что сцена была воспроизведена во всех подробностях. Тем не менее данный факт, если он изложен точно, весьма интересен. Его можно сопоставить с другими примерами того же рода, взятыми у других авторов.

Вот что рассказывает Мори<sup>8</sup>: «Первые годы своей жизни я провел в Мо и часто бывал в близлежащей деревне под названием Трильпор». Его отец строил там мост. «Однажды ночью мне приснилось, что я вновь перенесся в дни своего детства и играю в этой самой деревне Трильпор». Он встречает человека в форме, который называет ему свое имя. Проснувшись, он никак не может вспомнить, чье это имя. Но старая служанка в ответ на его вопрос объясняет, что именно так звали сторожа на мосту, строившемся его отцом. — Один из друзей рассказал автору, как накануне поездки в Монбризон, где он жил ребенком за двадцать пять лет до того, ему приснилось, будто около этого города он встречает незнакомца, который называет

7 Freud, *op. cit.*, p. 129 [Фрейд Э. Указ. соч. С. 35–36].

8 Maury, *Le sommeil et les rêves*, 4<sup>e</sup> éd., 1878, p. 92.

себя другом его отца по имени Т... Сновидец знал, что был знаком с человеком, которого так звали, но не мог вспомнить, как тот выглядел; и действительно, он встретил этого человека, похожего на свой образ во сне, только несколько постаревшего.

Эрве де Сен-Дени<sup>9</sup> рассказывает, как однажды ночью ему приснилось, что он в Брюсселе, напротив церкви святой Гудулы. «Я спокойно прогуливался по одной из самых оживленных улиц с многочисленными лавками, чьи цветастые вывески вытянутыми руками нависали над головами прохожих». Сознывая, что он видит сон, и помня в этом сне, что он никогда не бывал в Брюсселе, он особенно внимательно всматривается в одну из этих лавок, чтобы суметь узнать ее впоследствии. «Это была лавка шапочника... Я сразу заметил, что ее вывеска, выступавшая на улицу, изображала две скрещенных руки, красную и белую, над которыми возвышался в виде короны огромный хлопчатобумажный колпак в полоску. Я несколько раз прочел имя торговца, чтобы запомнить его; заметил номер дома, а также стрельчатую форму дверцы, украшенной сверху вензелем». Спустя несколько месяцев он приехал в Брюссель и тщетно разыскивал там «улицу с многоцветными вывесками и с лавкой, приснившейся во сне». Прошло еще несколько лет. Он оказался во Франкфурте, куда уже ездил «в раннем детстве». Он пошел по Юденштрассе. «Мою душу постепенно стало захватывать множество смутных воспоминаний. Я силился определить причину этого странного впечатления». И тут ему вспомнились его напрасные поиски в Брюсселе. Улица, где он очутился, была той самой улицей из сна: те же причудливые вывески, та же публика, то же движение. Он нашел и дом, «столь точно похожий на дом из моего давнего сна, словно я вернулся на 6 лет назад и до сих пор еще не проснулся».

Все эти сны обладают общей чертой: это детские воспоминания, полностью забытые с незапамятных времен, и мы не можем вызвать их в памяти наяву, даже увидев их во сне; они посещают нас среди сновидений, и, чтобы убедиться в их соответствии ранее воспринятым реальностям, приходится прибегать к помощи чужой памяти или же предпринимать специальное расследование и объективную проверку. Причем, судя по всему, вновь возникают не целостные сцены, а чье-то имя, лицо, картина какой-то улицы, какого-то до-

<sup>9</sup> Hervey de Saint-Denis, *Les rêves et les moyens de les diriger*, Paris, 1867, p. 27.

ма. Однако это никоим образом не составляет часть нашего повседневного опыта, тех воспоминаний, фрагменты которых мы встречаем во сне без всякого удивления, потому что это недавние воспоминания или потому что мы знаем, что по пробуждении мы сохраним некоторую власть над ними, — в общем, потому, что есть все причины, чтобы они включались в продукты деятельности нашего воображения. Напротив того, предполагается, что воспоминания нашего детства подобны стереотипным отпечаткам, что они являются изначально и остаются, по выражению Эрве де Сен-Дени, образами-клише, о которых наше сознание ничего больше не ведало, с тех пор как они запечатлелись «на скрижалях нашей памяти». Можно ли оспаривать, что при их возникновении выходит на поверхность именно часть, крупница нашего давнего прошлого?

Мы не уверены, что эти реминисценции детства действительно соответствуют тому, что мы называем воспоминаниями. Не потому ли мы ничего не помним наяву об этом периоде, что могли бы вспомнить из него лишь слишком смутные впечатления, слишком неопределенные образы, не дающие опоры для памяти как таковой? Сознательная жизнь младенца во многих отношениях сближается с умственным состоянием сновидца, и, возможно, мы по одной и той же причине сохраняем от них так мало воспоминаний; за исключением этих немногих воспоминаний, две названные области — детство и сновидение — ставят одну и ту же преграду нашему взору: одни лишь события этих двух периодов не включены в хронологический ряд, где занимают место воспоминания о жизни наяву. А потому весьма маловероятно, чтобы в раннем детстве мы могли получать настолько точные ощущения, что оставшиеся от них воспоминания, возникая вновь, и сами были такими точными, как утверждают. Во втором сновидении, упоминаемом у Мори, сходство между образом из сна и реальным лицом все же не является тождеством: за двадцать пять лет черты лица не могли не измениться; может быть, реальный человек так похож на свой образ просто потому, что сам образ довольно-таки туманен? Эрве де Сен-Дени, по его словам, удостоверился, что дом, виденный в реальности, тот же самый, что и дом, виденный во сне, так как сразу после пробуждения со всей тщательностью и во всех деталях зарисовал его. Интересно, в каком именно возрасте он его видел. Если «в раннем детстве» означает лет в 5–6, то кажется неправдоподобным, чтобы он мог тогда сохранить столь детальное воспоминание,

так как в этом возрасте мы воспринимаем, по сути, лишь общий облик предметов<sup>10</sup>. Автор, собственно, и не говорит, что, увидев дом опять, он обратился к своему рисунку; по его словам, он сразу почувствовал себя в том же состоянии, как и во сне шестью годами ранее. Такая надежность памяти не может не удивлять. На самом деле мы еще можем допустить, что между детским впечатлением и образом из сновидения было тесное сходство, что образ точно воспроизводил впечатление, но только не то, что они оба детально воспроизводили реальный дом, то есть были настоящими воспоминаниями. Так бывает во сне, когда мы снова видим якобы виденное в прежних снах. И, конечно, требуется объяснить, почему эти образы воспроизводятся лишь во сне, почему они недоступны для памяти прямо наяву. Вероятно, потому, что это слишком грубые представления, а наша память по сравнению с ними является слишком точным инструментом, обычно способным улавливать лишь то, что находится в его поле, то есть лишь то, что поддается локализации.

Впрочем, даже если бы виденные ранее лицо или предмет представлялись нам во всех подробностях, вся картина меняется, если мы видим во сне себя самих в своем нынешнем состоянии. Нельзя сказать, что здесь происходит соположение реального воспоминания и нынешнего самоощущения, но эти два начала сливаются вместе, а поскольку мы не можем представлять себя иначе, чем мы есть на самом деле, то, значит, лица, предметы, факты как-то изменены, чтобы мы могли видеть их присутствующими в настоящем. Конечно, можно было бы считать, что наша личность не просто отходит при этом на второй план, но и почти полностью исчезает, что наша роль во сне становится совсем пассивной и, в конечном счете, пренебрежимо малой, сводясь к отражению, словно в каком-то безвозрастном зеркале, сменяющихся при этом образов<sup>11</sup>. Но одна

<sup>10</sup> Согласно Бине, ребенок лишь в 7 лет может указать недостающие части фигуры, то есть замечает, например, что на рисунке, опознаваемом им как изображение человека, не хватает глаза, рта или руки. См.: *Année psychologique*, XIV, 1908. Мы проверили негативный результат этого теста для возраста 6 лет.

<sup>11</sup> Как замечает мисс Колкинс, в некоторых случаях «чувство личной иден-

тичности может явно исчезать. Человек воображает себя кем-то другим или же своим собственным двойником, так что возникает второе „я“, которое мы видим или слышим» (*op. cit.*, p. 11). Мори пишет: «Однажды мне приснилось, будто я стал женщиной и, более того, беременной» (*op. cit.*, p. 141, примечание). — Но в таком случае воспоминание еще более искажено, ведь мы представляем себе фак-



из характерных черт сновидения — в том, что мы всегда в нем как-то замешаны, либо действуем, либо размышляем, либо проецируем на видимое нами какой-то особенный оттенок нашего состояния в текущий момент — страх, беспокойство, удивление, стесненность, любопытство, интерес и проч.

В этом отношении весьма поучительны два сообщаемых Мори примера снов, где появляются заведомо умершие люди: «Пятнадцать лет назад, неделю спустя после кончины г-на Л..., я очень отчетливо увидел его во сне... Встреча с ним сильно поразила меня, и я с живым любопытством спросил его, каким образом, будучи похоронен, он сумел вернуться в этот мир. Г-н Л... дал мне объяснение, в котором, как легко догадаться, не было здравого смысла и были перемешаны всякие незадолго до того изучавшиеся мною виталистские теории». В данном случае автор чувствует, что дело происходит во сне. В другой же раз он убежден, что не грезит, тем не менее снова встречает его и спрашивает, как он тут оказался<sup>12</sup>. В другом месте он замечает, что во сне нас не удивляют самые невероятные противоречия — разговоры с заведомо умершими людьми и проч.<sup>13</sup> Но все-таки мы замечаем, чувствуем это противоречие, пусть и не пытаемся разрешить его. — Мисс Колкинс пишет, что «в 375 случаях, наблюдавшихся ею и еще другим лицом, нет ни одного примера, чтобы они снились себе в какой-то другой момент, кроме настоящего. Когда кому-то из них снился дом, где прошло его детство, или же человек, с которым он много лет не виделся, его собственный возраст отнюдь не уменьшался во избежание анахронизма; независимо от места или характера сна видевший его человек сохранял свой нынешний возраст, и вообще условия его жизни ни в чем не менялись»<sup>14</sup>.

Сергееву, уже много лет как ослепшему, снится, что он в Петербурге, в Зимнем дворце<sup>15</sup>. С ним беседует император Александр II и велит ему вернуться в полк. Он повинуется, встречает своего ко-

ты такими, какими их мог бы видеть кто-то другой.

<sup>12</sup> Maury, *Le sommeil et les rêves*, p. 166.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 331.

<sup>15</sup> Serguéieff S., *Le sommeil et le système nerveux. Physiologie de la veille et du sommeil*, Paris, 1892, 2<sup>e</sup> vol., p. 907 sq.

С этим случаем можно сопоставить

другой, описанный г-ном Бергсоном («О бессознательной симуляции в состоянии гипноза», *Revue philosophique*, novembre 1886) любопытнейший случай женщины под гипнозом, которая для выполнения приказа, требующего от нее необычайных способностей, начинает хитрить, прекрасно чувствуя, что не обладает ими.

мандира, и тот говорит, что он может назавтра приступить к службе. «Но я не успел купить себе коня. — Я дам вам на время коня из своей конюшни. — Но я очень нездоров. — Что ж, врач выпишет вам освобождение от службы». И лишь тогда, то есть в последнюю очередь, он сообщает командиру о главном препятствии, напоминая, что он слеп и потому никак не в состоянии командовать эскадром. Тем не менее эту невозможность он ощущал с самого начала, то есть в сновидении с начала и до конца присутствовала его нынешняя личность. — Итак, во сне мы никогда не освобождаемся вполне от своего нынешнего «я», а этого, очевидно, достаточно для того, чтобы образы сновидения, даже воспроизводя почти буквально какую-то картину нашего прошлого, все-таки отличались от воспоминаний.

Однако до сих пор мы говорили лишь о тех снах, о которых мы помним по пробуждении. А не бывает ли и иных? Возможно, о некоторых мы не помним по более или менее случайным причинам, — но нет ли и таких, что по самой природе недоступны запоминанию? И если бы оказалось, что это именно те, где чувство нашей нынешней личности совершенно исчезает и мы видим прошлое точно таким, каким оно было, — тогда пришлось бы заключить, что действительно бывают такие сны, где реализуются воспоминания, но только мы всякий раз забываем их, переставая видеть сон. Именно это имеет в виду г-н Бергсон, когда связывает запоминаемые сновидения с легким сном и дает понять, что при глубоком сне единственным или по крайней мере возможным предметом грезы становятся воспоминания.

Однако, когда Эрве де Сен-Дени судит о более или менее глубоком характере сна по тому, насколько легко вырваться из него, и замечает, что во время глубокого сна сновидения бывают более «яркими», «осознанными» и вместе с тем «связными», — то, с одной стороны, это доказывает, что сновидения из глубокого сна можно помнить, а с другой стороны, ничто не говорит о том, что в такого рода сновидениях больше воспоминаний, и воспоминаний более четких, нежели в грезах из легкого сна<sup>16</sup>. Конечно, на это

<sup>16</sup> Херварен (Heerwagen, «Statistische Untersuchungen über Träume und Schlaf», Wundt, *Philos. Studien*, V, 1889) заключает на основании опроса примерно 500 человек, что сновидения обычно ярче и лучше вспоминаются,

когда мы спим легким сном. Правда, по его словам, исключение составляют женщины. Впрочем, вопросы ставились в довольно нечетких терминах.

можно ответить: между моментом, когда мы начинаем кого-то будить, и моментом его реального пробуждения протекает некоторое время. И сколь бы кратким ни был этот интервал, соответствующий промежуточному состоянию между глубоким сном и явью, сны разворачиваются столь стремительно, что его хватает для возникновения грез, ошибочно связываемых с предшествующим состоянием глубокого сна. Поскольку очень длинные по видимости сновидения уместаются в бесконечно краткое время, то и впрямь ничто не доказывает, что мы вообще когда-либо можем узнать сновидения из собственно глубокого сна. Но, быть может, и не стоит доверять классическим наблюдениям, когда человеку снится, будто он присутствует при событиях, реально происходящих долгое время — несколько дней или даже недель, но пронсящихся перед его взором за считанные мгновения. В какой степени он присутствовал при этих событиях, а в какой лишь схематически видел их? По словам г-на Каплуна, ему приходилось «не раз констатировать, что мы не только видим сон не быстрее, чем думаемая явь, но что сон даже развивается относительно медленно». По его мнению, скорость сна «примерно равна скорости реального действия»<sup>17</sup>. Эрве де Сен-Дени пишет, что ему не раз случалось, разбудив человека, грезившего вслух и тем самым непосредственно во сне дававшего ему ориентиры, «сразу расспрашивать его об увиденном во сне и всякий раз замечать, что эти воспоминания никогда не заходят дальше пяти-шести минут назад». Во всяком случае, это далеко от нескольких секунд, в течение которых человек пробуждается. «Я множество раз прослеживал всю цепочку ассоциаций, — пишет тот же автор, — по которой развивалась моя мысль в течение пяти-шести минут, между моментом засыпания и моментом, когда меня выдергивали из вполне сформировавшегося сновидения, то есть в промежутке между абсолютной явью и полным сном». Таким образом, наблюдениям о стремительности снов, откуда заключают о невозможности запоминать видения глубокого сна, нетрудно противопоставить другие наблюдения, доказывающие скорее обратное.

<sup>17</sup> Kaploun, *Psychologie générale tirée de l'étude du rêve*, 1919, p. 126. См. также критику «сна Мори» в книге: Delage (Yves), *Le rêve*, Nantes, 1920, p. 460 sq.

Г-н Делаж не верит в «молниеносную скорость» снов, по крайней мере в общем случае.

Теперь можно обратиться к анализу более бесспорных фактов. Среди наших снов встречаются сочетания отрывочных образов, истоки которых нам лишь цепой не всегда надежных и интерпретирующих усилий удастся разыскать по пробуждении в какой-то области или областях своей памяти. Другие представляют собой просто искаженные до неузнаваемости воспоминания. Между теми и другими имеется немало промежуточных видов. А что если предположить, что этим ряд не заканчивается, что помимо искаженных воспоминаний есть и неискаженные, а далее еще и категория снов, содержащих просто-напросто воспоминания (реализованные)? Это можно истолковать в том смысле, что воспоминаниям мешают целиком появляться вновь органические ощущения, которые хоть и смутны, но все же проникают в сновидение и поддерживают нас в контакте с внешним миром; по мере того как этот контакт все более сокращается и в пределе уже никакие воздействия извне не влияют на порядок следования образов, тогда остается один лишь их старый хронологический порядок, в котором и будет разворачиваться заново ряд воспоминаний. Но если даже и можно так классифицировать образы сновидений, все равно ничто не дает основания предположить, будто мы переходим из разряда снов в разряд чистых воспоминаний рядом нечувствительных сдвигов. В том смысле, как при такой концепции понимается воспоминание, можно сказать, что в нем нет степеней: каждое состояние является либо воспоминанием, либо чем-то иным, оно не бывает частично воспоминанием, а частично чем-то иным. Конечно, бывают неполные воспоминания, но во сне не бывает смешения таких неполных воспоминаний с другими элементами, ибо даже неполное воспоминание, когда мы переживаем его вновь, отличается от всего прочего как прошлое от настоящего, тогда как сновидение во всех своих частях сливается для нас с настоящим. Сон так же не свободен от этого условия, как танцовщица, даже когда стоит на цыпочках и, кажется, вот-вот взлетит, ни в коей мере не свободна от законов тяготения. Поэтому из существования снов, которые более других похожи на воспоминания, нельзя заключить, что некоторые сны суть чистые воспоминания. Перейти от одних к другим — значит в действительности совершить скачок из одного разряда фактов в другой, совершенно иной по природе.

Если бы при глубоком сне главным родом мысленной деятельности было бы переживание воспоминаний, то было бы весьма

странно, что, прежде чем заснуть, нужно отвлечься не только от настоящего момента и представляющих его непосредственных воспоминаний, но и вообще от любого рода воспоминаний, одновременно с восприятием реальности прекратить также и деятельность памяти. Между тем происходит именно так. Судя по наблюдениям г-на Каплуна, в начале засыпания возникает состояние грезы, когда «воспоминания переживаются легко, непрерывно и плодovито». Далее, однако, приходится «сдерживать энергию яви», и, чтобы достичь этого, ее «занимают какой-нибудь работой, создающей пустоту, обеднение, — какой-нибудь мелодией или другим ритмическим образом». Далее автор отмечает особое состояние, которое ему удалось зафиксировать, по его словам, лишь после долгой тренировки и которое непосредственно предшествует настоящему сновидению. «Всякие ритмические мотивы исчезают, и становишься пассивным свидетелем непрерывно и стремительно роящихся простых и кратковременных образов... четко объективированных, независимых и экстериоризированных... Кажется, будто определенно-скрытая система (сознание реальности наяву) распадается и ее части, прежде чем исчезнуть, производят мощное воздействие. Элементы этой системы (понятие об ориентации, об окружающих или виденных раньше людях) как бы сияют прощальным светом»<sup>18</sup>. Таким образом, «ячейки», по которым мы раскладываем образы яви, должны исчезнуть, чтобы стал возможен новый способ систематизации — собственно сновидение<sup>19</sup>. Но ведь эти ячейки — те же самые, в которых происходит переживание воспоминаний наяву. Поэтому получается, что система восприятий и воспоминаний в общем служит преградой для вступления в сновидение.

И наоборот, если иногда мы не сразу возвращаемся в явь, если по пробуждении мы порой несколько секунд остаемся в каком-то промежуточном состоянии, не совсем во сне и не совсем наяву, — дело тут в том, что нам не удается удалить те ячейки, где размещались последние образы, виденные во сне, а мысленные рамки яви не совпадают с рамками сновидения. Вот запись сна, где, по нашему мнению, ясно проявляется эта несогласованность: «Печаль-

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 180.

<sup>19</sup> Г-н Делакруа очень удачно описал, каким образом организуются образы в наших снах: «множество распада-

ющихся психических систем» (Dela-  
croix, « La structure logique du rêve »,  
*Revue de Métaphysique et de Morale*,  
1904, p. 934).

ный сон. Я разговариваю с юношей, похожим на одного из моих бывших студентов, в каком-то помещении вроде тюремного зала для свиданий. Я его адвокат и должен вместе с ним написать (?) Мне сказали: запишите как можно больше подробностей. Его должны повесить за какое-то преступление. Мне жаль его, я думаю о его родных, мне очень хотелось бы, чтобы он спасся. — Проснувшись, я по-прежнему чувствую себя столь печально и озабоченно, что начинаю думать, как бы я мог помочь ему спастись (если бы он попал в такое положение). Мне чудится, что я в каком-то большом городе, мысленно переносюсь в просторные кварталы, где стоят большие массивные дома, а внутри них — галереи с ресторанами и проч. (такие мне не раз приходилось видеть во сне — всякий раз одни и те же, и вне связи с каким-либо воспоминанием о виденном наяву). Но в то же самое время я знаю, что в том городе, где я нахожусь, я никогда не бывал в таких кварталах и на его плане их не обозначено». Вероятно, такое состояние объяснялось эмоциональной интенсивностью сновидения: проснувшись, я все еще оставался во власти чувства, испытанного во сне. Итак, мне казалось, что я нахожусь сразу в двух разных городах, один из которых я видел во сне, и я тщетно силился найти в одном городе то, что раньше видел в другом.

\*\*\*

Действительно, между мышлением во сне и наяву есть основополагающее различие: они развиваются в неодинаковых рамках. Как кажется, это ясно разглядели два автора, чьи концепции вообще-то весьма далеки друг от друга, — Мори и Фрейд. Когда Мори сближает сновидение с некоторыми формами умопомешательства, ему представляется, что в обоих случаях субъект живет в своей собственной среде, где складываются только для него имеющие смысл отношения между людьми, вещами и словами. Выйдя за пределы реального мира, забыв и о физических законах, и о социальных конвенциях, сновидец, как и душевнобольной, очевидно, продолжает вести внутренний монолог; но в то же самое время он творит новый физический и социальный мир, где возникают, и притом постоянно меняются, новые законы и конвенции. Когда же Фрейд расценивает видения сна как знаки, смысл которых он ищет в скрытых заботах субъекта, то, в сущности, он говорит то же самое. Действительно, если ограничиваться буквальным содержанием сна,

оно поражает своей незначительностью и бессвязностью. Но, безусловно, неинтересное для нас не лишено интереса для того, кто грезит, и существует особая логика сна, объясняющая все эти противоречия. Конечно, Фрейд на этом не останавливается: он стремится объяснить видимое содержание сна скрытыми заботами спящего; ему даже кажется, что субъект, дабы представить себе во сне осуществление своих желаний, должен при этом скрывать их природу — с оглядкой на некое второе «я», которое как бы осуществляет цензуру в этом душевном театре; приходится обманывать его бдительность, усыплять его подозрения, и отсюда вытекает символический характер сновидений. При этом предлагаемые Фрейдом толкования весьма сложны и вместе с тем весьма ненадежны: чтобы связать некое событие, имевшее место наяву, с неким происшествием, пригрезившимся во сне, порой приходится применять самые неожиданные ассоциации идей, причем обычно Фрейд не ограничивается одним толкованием — он накладывает одна на другую две, три, четыре системы интерпретации и, даже остановившись, дает понять, что видит еще и другие возможные соотношения и умалчивает о них лишь ради самоограничения. Таким образом, если образы, воспринимаемые нами наяву, равны самим себе, если каждый из них представляет лишь одного человека, каждая вещь находится лишь в одном месте, каждое действие имеет лишь один результат, а каждое слово лишь один смысл, иначе люди не могли бы ориентироваться среди вещей и понимать друг друга, — то во сне реальность замещается символами, к которым не все эти правила применимы именно потому, что тут мы имеем дело не с внешними предметами и не с другими людьми, а лишь с самими собой; оттого любая речь начинает выражать, а любая форма — представлять все то, что у нас на уме в данный момент, ибо никто и никакая физическая сила этому не препятствуют.

Отсюда вытекает столь сильная несогласованность между миром сна и яви, что даже и не понять, как мы вообще можем в одном из них сохранять хоть малейшее воспоминание о том, что делали и думали в другом. Каким образом воспоминание о яви — в смысле целостного воспоминания, полно и точно воспроизводящего какую-то сцену, — может найти себе место в том ряду призрачных образов, что зовется сновидением? Это все равно что пытаться слить воедино порядок фактов, подчиняющихся лишь произволу индивида, с порядком реальных фактов, подчиняющих-

ся физическим и социальным законам. Но и обратно, каким образом мы сохраняем по пробуждении хоть какое-то воспоминание о своих снах? Как эти беглые и бессвязные видения получают доступ в бодрствующее сознание?

Иногда по пробуждении мы сохраняем в мыслях какой-то определенный образ, почему-то удержанный нашей памятью из сна: это словно крохотные озера, остающиеся среди скал после отлива. Иногда этот образ отделен лишь от предшествующих ему: им открывается целая история, он служит первым звеном в цепи других образов; иногда же он выступает на пустом временном фоне — ни до, ни после не разглядеть ничего, связанного с ним. Во всяком случае, если после еще можно кое-как проследить то, что развилось из него в нашем сознании, то до него ничего незаметно. Однако же мы знаем, что он не возник из ничего: мы чувствуем, что за экраном, отделяющим его от прошлого, в глубине нашей памяти остается немало воспоминаний. Но у нас нет никаких средств вызвать их в памяти. Когда же нам все-таки удастся заглянуть за экран, когда в самом образе, поначалу непрозрачном и постепенно проясняющемся, — когда сквозь этот образ мы различаем контуры предметов и событий, предшествовавших ему в нашем сновидении, — тогда там приходится глубоко ощутить, сколь парадоксален такой акт памяти. В самом образе, а равно и в том, что за ним следует, у нас не было никакой точки опоры, чтобы переместиться в более ранний момент; между образом и предшествующим ему не было никакого мыслимого соотношения (именно потому он и казался нам первоначалом). Тогда как же мы переходим от первого ко второму? Образ и все, что его сопровождает, что образует вокруг него более или менее связную картину, части которой держат и поддерживают одна другую, — все это предстает нам как замкнутый мир; находясь внутри него, когда все пересекающие его дороги возвращают нас в этот мир, мы не можем понять, как можно выйти из него и проникнуть в какой-то другой. Нам это столь же непонятно, как переход из одной плоскости в другую для существа, принужденного двигаться внутри этой первой плоскости; для нас это так же темно, как существование какого-то нового измерения в пространстве.

Но действительно ли, когда мы вновь переживаем свои сны, действует наша память? Как признают психологи, пытавшиеся описывать видения сна, эти образы столь неустойчивы, что их нужно



фиксировать сразу по пробуждении — иначе рискуешь вместо сновидения получить лишь его реконструкцию и во многих отношениях деформацию. По-видимому, дело происходит примерно так. Когда после пробуждения мы обращаемся назад к своим сновидениям, то впечатление такое, будто в нашем сознании колыхнется какой-то ряд образов — одни более, другие менее яркие, — словно краска, растворяющаяся в перемешанной жидкости. Наше сознание как будто все еще пропитано ими. Мы знаем, что если спешно не зафиксировать на них внимание, то они скоро мало-помалу исчезнут; мы чувствуем, что часть из них уже исчезла и что их уже не уловить никаким усилием. Поэтому мы фиксируем их, рассматривая наподобие внешних объектов восприятия, и в этот момент мы наяву вводим их в сознание. Отныне, вспоминая их, мы будем заново переживать не сами эти образы, как они являлись нам по пробуждении, а наше тогдашнее восприятие их. Нам будет казаться, что наша память работает со сновидением; на самом же деле мы знаем его лишь косвенно, благодаря тому, что успели зафиксировать его указанным способом; память будет воспроизводить наяву образ, который и сам возник наяву. Бывает, конечно, что некоторые не зафиксированные сразу по пробуждении части сновидения вновь возникают посреди следующего за ним дня или даже еще позже. Однако процесс будет тот же самый: эти части сновидения оставались у нас в сознании, которое по той или иной причине не обращалось к ним, и можно заметить, что, если в момент восприятия не сделать необходимых усилий для их фиксации, они тоже окончательно исчезнут.

Итак, в ходе процесса, в результате которого мы получаем так называемое воспоминание о сновидении, следует различать две весьма различные фазы. Вторая из них — акт памяти, подобный всем прочим: мы приобретаем воспоминание, сохраняем его, переживаем вновь, узнаем и, наконец, локализуем его, связывая с моментом пробуждения, когда мы его приобрели, а косвенным образом и с предшествующим периодом сна — мы знаем, что видели это во сне, но не можем сказать, когда именно; первая же фаза заключается просто в том, что при пробуждении у нас в сознании плавали некоторые образы, которые не были воспоминаниями.

Необходимо специально подчеркнуть этот последний пункт. В самом деле, разве воспоминание — это не есть именно образ, относящийся к прошлому и вместе с тем пребывающий в настоящем? Однако если принять предложенное г-ном Бергсоном различие

воспоминаний-привычек или воспоминаний-движений, соответствующих более или менее часто повторяющимся психологическим состояниям, и образов-воспоминаний, соответствующих состояниям, возникшим лишь однажды и имеющим каждое свою дату, то есть локализуемым в определенном моменте нашего прошлого, — то очевидно, что образы сновидений, какими они являются нам по пробуждению, не могут войти ни в одну, ни в другую из этих категорий.

Это не воспоминания-привычки, так как они возникли лишь однажды: в момент своего восприятия они не вызывают у нас того чувства близкого знакомства, каким сопровождается восприятие вещей и людей, с которыми мы находимся в частых сношениях<sup>20</sup>. Однако это и не образы-воспоминания, так как они не «локализованы в определенном моменте нашего прошлого». Конечно, задним числом мы их локализуем; в момент пробуждения мы можем сказать, что они имели место истекшей ночью. Но в какой именно момент? Мы этого не знаем. Предположим, мы не определили сразу, в какой период они имели место, и все-таки спустя несколько дней или недель переживаем их вновь (так бывает в некоторых исключительных случаях), — у нас не будет никакой возможности восстановить их дату.

В самом деле, нам не хватает здесь ориентиров, без которых от нас ускользали бы и очень многие воспоминания, приобретенные наяву. Оттого мы и вспоминаем эти последние иначе, чем образы сновидений. Мы чувствуем (быть может, иллюзорно), что наши воспоминания (то есть те, что относятся к сознательной жизни наяву) размещены в глубине нашей памяти в каком-то незыблемом порядке; в этом смысле последовательность образов прошлого кажется нам столь же объективной, как и последовательность актуальных или виртуальных образов, именуемых нами предметами внешнего мира; на самом деле причина в том, что они помещаются в неподвижных рамках, которые не созданы исключительно нами, а заданы нам извне. Даже когда в воспоминаниях воспроизводятся просто аффективные состояния (причем такие воспоминания встречаются реже всех и менее четко локализуют-

<sup>20</sup> Г-н Каплун (op. cit., p. 84, 133) пишет, что мы «узнаем» вещи и людей во сне так же, как и наяву, то есть понимаем все, что видим. Это верно.

Но это неверно в отношении целых сцен из сновидения: наоборот, во сне каждая из них кажется вполне новой, актуальной.

ся), а тем более когда в них отражаются события нашей жизни, — эти воспоминания связывают нас не только с нашим прошлым, но и с некоторой эпохой, вновь переносят нас в определенное состояние общества, от которого вокруг имеется и много других следов, помимо тех, что мы обнаруживаем в себе самих. Подобно тому как мы уточняем свои ощущения, руководствуясь чужими, так же мы и дополняем свои воспоминания (по крайней мере, отчасти) с помощью чужой памяти. Многие воспоминания утрачиваются не только потому, что со временем увеличивается разрыв между соответствующим периодом нашей жизни и текущим моментом; дело еще и в том, что мы больше не живем среди тех же самых людей — исчезают многие свидетели, которые могли бы напомнить нам о давних событиях. Порой стоит нам сменить место жительства, профессию, перейти из одной семьи в другую, стоит какому-то великому событию — войне, революции — глубоко изменить окружающую нас социальную среду, как у нас остается лишь очень мало воспоминаний о целых периодах своего прошлого. Напротив, поездка в края, где мы провели юность, неожиданная встреча с другом детства вызывают в нас пробуждение и «освежение» памяти: наши воспоминания не совсем исчезли, просто они сохранялись в памяти других людей и в неизменном облике вещей. Неудивительно, что мы не можем подобным способом вновь переживать образы, воспринимавшиеся нами одними, — по крайней мере в том порядке, в каком являет их нам сновидение.

Пожалуй, тем и объясняется привлечший наше внимание факт — а именно, что в наших снах никогда не бывает реальных и целостных воспоминаний, какие мы вспоминаем наяву, что наши сны состоят из фрагментов воспоминаний, до неузнаваемости искаженных или перемешанных с другими. Это не более удивительно, чем то, что мы не обнаруживаем во сне и настоящих ощущений — подобных тем, которые мы переживаем, когда не спим, которые требуют более или менее осознанного внимания и согласуются с порядком естественных отношений, известных по опыту нам самим и другим людям. Так же и в ряду образов из сновидения не содержится воспоминаний как таковых, поскольку, чтобы вспоминать, нужно быть способным к рассуждению и сравнению и чувствовать себя в контакте с человеческим обществом, которое может гарантировать точность нашей памяти, — а все эти условия, разумеется, не выполняются, когда мы спим.

Подобное воззрение на память вызывает по крайней мере два возражения. Действительно, иногда мы вспоминаем свое прошлое не для того, чтобы отыскать в нем события, которые нам может быть полезно знать, а для того, чтобы вполне бескорыстно насладиться, мысленно проживая вновь какой-то истекший период своей жизни. «Нередко я отвлекаюсь от своих нынешних бед, — пишет Руссо, — думая о различных происшествиях своей жизни, и тогда угрызения совести, сладкие воспоминания, сожаления, умиление совместно помогают мне на несколько минут забыть о своих страданиях». В тех образах прошлого, с которыми можно соприкоснуться таким способом, нередко даже усматривают сокровеннейшую часть нашего «я», более всего ускользающую от воздействий внешнего мира, и в частности общества. В подобного рода воспоминаниях усматривают также если не неподвижные, то по крайней мере незыблемые состояния, располагающиеся друг за другом в неизменном порядке во времени нашей жизни и вновь возникающие перед нами точно такими же, как переживались впервые, не подвергшись никакой переработке за истекшее время. Собственно, именно потому, что воспоминания считаются такими данными раз и навсегда, за вспоминающим что-либо умом и не признают никакой интеллектуальной деятельности. Между грезами наяву и воспоминанием видят лишь оттенок различия. Полагают также, что воспоминания чужды сознанию, нацеленному на текущий момент, а когда оно к ним обращается, то они проходят перед ним или вторгаются в него, требуя от него столь же мало усилий, сколь и реальные вещи, когда сознание расслабляется и не рассматривает их больше под практическим углом зрения. Охотно предполагают, что и в грезах, и в воспоминаниях проявляется особая способность, не используемая человеком, пока он заботится прежде всего о своем действии; это как бы просто способность получать впечатления, никак не реагируя на них или же реагируя лишь настолько, чтобы осознавать эти впечатления. А раз так, то непонятно, чем воспоминания отличаются от образов из сновидений и почему они не могут в них содержаться.

Но действительно ли акт переживания воспоминаний заставляет нас целиком и полностью уходить в себя? Является ли наша память нашим собственным владением, и можно ли говорить, что, укрываясь в своем прошлом, мы ускользаем от общества и замыкаемся в своем «я»? Как такое возможно, если любое воспоминание

связано (даже когда они отнюдь не составляют его содержания) с образами, являющими нам других людей? Конечно, мы можем вспомнить и много таких событий, свидетелем которых были мы одни, или вид местности, где бывали в одиночестве; а главное, есть немало таких чувств и мыслей, которые мы никогда никому не поведали и храним их в секрете. Однако о предметах, виденных во время одинокой прогулки, мы сохраняем точное воспоминание лишь постольку, поскольку локализовали их в пространстве, определили их форму, дали им имя, поскольку они побудили нас к каким-либо размышлениям. Ведь все это — место, форма, имя, размышления — суть орудия, благодаря которым сведения о прошлом подвластны нашему уму, иначе у нас оставались бы лишь смутные реминисценции этого прошлого. Исследователь чужих стран должен непременно делать записи о каждом этапе своего путешествия; эти даты, отметки на географической карте, по необходимости общие слова или схематичные зарисовки — все это словно гвозди, которыми он закрепляет свои воспоминания, которые иначе ускользали бы от него, подобно большинству ночных видений.

Пусть нас не упрекают в том, что мы ограничиваемся лишь самыми внешними элементами воспоминаний и останавливаемся на поверхности памяти. Конечно же, все эти безлично-внешние по форме обозначения ценны лишь тем, что помогают вызвать и воспроизвести в памяти какое-то ныне исчезнувшее душевное состояние. Сами по себе они не обладают никакой способностью воскрешать прошлое. Когда мы листаем альбом с фотографиями, то либо изображенные на них люди являются нашими родственниками или друзьями, сыгравшими определенную роль в нашей жизни, и тогда каждый из этих снимков оживает и становится точкой перспективы, откуда нам внезапно открывается какой-то период или периоды нашего прошлого; либо это незнакомые люди, и тогда наш взгляд равнодушно скользит по их неприметным лицам и старомодным туалетам, которые ни о чем нам не напоминают. Тем не менее воспоминание о пережитых чувствах неотделимо от воспоминания об обстоятельствах, в которых мы их испытали. У нас нет пути, которым можно было бы напрямую вернуться к не переживаемой больше боли или радости. В «I'русти Олимпио»\* поэт

\* Стихотворение В. Гюго из сборника  
«Лучи и тени» (1840).

поначалу как бы собирает обрывки своих воспоминаний, зацепившиеся за деревья, заборы и живые изгороди вдоль дороги, и лишь потом сводит их воедино и извлекает из них во всей реальности испытанное некогда страстное чувство. Стремясь абстрагироваться от людей и вещей, чьи постоянные и неизменные образы вспоминаются тем легче, что это как бы общие рамки нашей мысли и деятельности, было бы напрасно искать пережитые ранее душевные состояния: это столь же неуловимые призраки, как и призраки наших сновидений, когда видения эти не стоят больше перед нашим взором. Не следует полагать, будто в глубине памяти хранятся в каком-то чисто личном облике бывшие состояния нашего сознания и что для их обретения достаточно «оглянуться назад». Над своими прежними внутренними состояниями мы сохраняем некоторую власть и можем хотя бы частично вызывать их в памяти лишь постольку, поскольку они были связаны с социально значимыми образами и поскольку обычно мы представляем себя лишь как членов общества — например, такого общества, где «по вечерам возвращались тяжелые телеги», а «у этой изгороди наши кошельки опустошались милостью».

Существует концепция памяти, согласно которой состояния сознания, однажды возникнув, получают как бы право бесконечно длиться — пребывают в неизменном виде, прибавляясь к тем, что предшествовали им в прошлом. Следует представлять, что наш ум перемещается между ними и «плоскостью или острием настоящего». Во всяком случае, для воссоздания картины утекших дней недостаточно нынешних образов, идей и размышлений. Для переживания этих «чистых воспоминаний» есть лишь одно средство: оставить настоящее, расслабить пружины рационального мышления и погружаться в прошлое, пока не доберешься до этих бывших реальностей, сохранившихся в том же виде, как они зафиксировались в особой форме существования, заключившей их навеки. Между плоскостью этих воспоминаний и настоящим существует некая промежуточная область, где ни восприятия, ни воспоминания не являются нам в чистом виде; наше сознание словно не может обращать внимание на прошлое, не деформируя его; поднимаясь на поверхность, наше воспоминание словно преобразуется, меняет облик, портится под действием интеллектуального света.

В реальности же можно констатировать только следующее: в процессах памяти наше сознание нацеливается на некоторый

отрезок прошлого, не соприкасаясь с ним; оно направляет на этот отрезок прошлого все свои элементы, позволяющие явить и обрисовать его контур и след, но в самом прошлом ему ничего не доступно. Тогда к чему же предполагать, будто воспоминания сохраняются неизменными, раз ничто нам этого не доказывает и их воспроизведение можно объяснить и без непременно допущения об их непрерывном сохранении?

Акт (а это именно акт), посредством которого сознание старается извлечь из своей памяти какое-то воспоминание, представляется нам обратным тому акту, посредством которого оно пытается экстериоризировать свои нынешние внутренние состояния. Действительно, в обоих случаях обратным — по крайней мере, совершенно иным — является также и преодолеваемое препятствие. Когда мы выражаем какую-то мысль или чувство, то чаще всего довольствуемся общими терминами обиходного языка; иногда мы пользуемся сравнениями; связывая друг с другом слова, обозначающие общие понятия, мы стараемся все более точно очерчивать контуры состояния своего сознания. Но между впечатлением и выражением всегда есть некоторый разрыв. Под влиянием общих идей и приемов мышления индивидуальное сознание привыкает отвлекаться от всего, что в нем есть исключительного и трудновыразимого на обиходном языке. Этим явлением объясняли, почему некоторые больные так неточно описывают свои переживания: чем сильнее у них те или иные органические ощущения, слабо присутствующие или вовсе отсутствующие у нормальных людей, тем больше им приходится для их выражения использовать какие-то неподходящие слова, поскольку подходящих слов нет<sup>21</sup>. Но так же происходит и во многих других случаях. В выражении образуется пустота, которой и измеряется неприспособленность индивидуальных сознаний к условиям нормальной жизни.

И обратно, вспоминая о чем-либо, мы отпавляемся от настоящего, от всегда доступной нам системы общих понятий, от принятых в обществе языка и ориентиров, то есть от всех тех средств выражения, которые общество предоставляет в наше распоряжение, и комбинируем их, чтобы вспомнить ту или иную деталь или оттенок событий и фигур прошлого — вообще, наших давних состоя-

<sup>21</sup> Blondel (Ch.), *La conscience morbide*, 1914.

ний сознания. Однако такая реконструкция всегда лишь приближительна. Мы хорошо чувствуем, что некоторые элементы своих давних впечатлений нам не удастся вызвать в памяти таким способом. Во впечатлении образуется пустота, которой и измеряется недостаточная адаптированность социального сознания к условиям нашей личной сознательной жизни в прошлом.

Но как же тогда объяснить, что порой эта пустота, к нашему удивлению, вдруг заполняется, что утраченное, казалось бы, воспоминание объявляется в самый неожиданный момент? Во время какой-нибудь печальной или счастливой грезы перед нашим внутренним взором словно оживают те или иные периоды нашей жизни, те или иные фигуры, те или иные мысли прошлого, согласующиеся с нашим нынешним состоянием; это не абстрактные схемы, не чуть намеченные наброски, не зыбко-бесцветные фигуры — напротив, нам кажется, будто прошлое вновь встает перед нами неизменным, потому что мы сами ощущаем себя в том самом состоянии, в каком переживали его. Как усомниться в его реальности, ведь мы столь же непосредственно соприкасаемся с ним, как и с внешними предметами, ведь мы можем осмотреть его со всех сторон и не только находим в нем то, что искали, но оно еще и являет нам множество деталей, о которых мы уже и понятия не имели? В данном случае не наша душа призывает к себе воспоминание — само воспоминание словно зовет нас к себе, требует себя узнавать и укоряет за то, что мы его забыли. Таким образом, воспоминания словно выходят к нам из глубины нашего существа, из какого-то коридора, куда нет хода никому, кроме нас; или же мы сами движемся им навстречу.

Но откуда же берется этот жизненный сок, наполняющий некоторые из наших воспоминаний и даже придающий им облик реальной жизни? То ли они сохранили в себе былую жизнь, то ли мы сообщили им новую жизнь — жизнь заемную, взятую из настоящего, которая продлится лишь столько, сколько продлится наше преходящее интенсивное возбуждение и минутное расположение чувств? Когда мы переживаем, как в нашем воображении воспроизводится ряд событий, мысль о которых заставляет нас умиляться себе самим или кому-то другому, — особенно когда мы возвращаемся в места, где они происходили, когда нам либо кажется, что мы видим их следы на фасадах домов, перед которыми мы когда-то проходили, на стволах деревьев, во взглядах стариков, по-



старевших вместе с нами, но сохраняющих следы того же самого прошлого, а возможно, и память о нем, либо мы преимущественно замечаем, что все переменилось, что от знакомого нам облика вещей осталось совсем мало, мы чувствительны прежде всего к этой их нестабильности, и нам легче мысленно устранить те из них, что заменяют ныне исчезнувшую обстановку наших больших и малых страстей, — тогда случается, что потрясение, вызываемое в нашем психофизическом организме такими сходствами, контрастами, нашими размышлениями, желаниями и сожалениями, создает иллюзию, будто мы в действительности вновь переживаем свои былые эмоции. И тогда происходит как бы двусторонний обмен: реконструируемые нами образы получают от наших нынешних переживаний чувство реальности, превращающее их в наших глазах во все еще существующие объекты, в то время как наши нынешние чувства, связываясь с этими образами, отождествляются с эмоциями, которыми те некогда сопровождались, и тем самым утрачивают облик актуальных душевных состояний. Таким образом, нам кажется, что прошлое оживает в настоящем, и одновременно что мы покидаем настоящее и углубляемся в прошлое. Однако ни то ни другое не верно: можно сказать лишь одно — что воспоминания, как и другие образы, иногда имитируют наши нынешние состояния, когда наши актуальные чувства идут им навстречу и включаются в их состав.

\*\*\*

До какой же степени прошлое может становиться иллюзорно реальным? Бывает ли, что воспоминания внушают нашему сознанию чувство своей реальности, наподобие галлюцинаторных образов, которые мы порой просто путаем с ощущениями? Мы затронули эту проблему в связи со сновидением, теперь же следует поставить ее во всем ее объеме. Встречаются болезненные или возбужденные состояния памяти, которые называют парамнезиями и которые состоят в следующем: человек впервые приезжает в какой-то город, впервые встречается с кем-то, и тем не менее узнает их, как будто уже видел их раньше. Та иллюзия, которую мы собираемся рассмотреть, обратна этим: требуется выяснить, действительно ли, возвратившись в реальности или в воображении в город, где уже бывали, мы можем думать, будто вернулись во время, когда попали туда впервые, и заново переживать те же, что и тогда, чув-

ства любопытства и удивления, не замечая, что уже переживали их прежде. В более общей формулировке: поскольку сновидения — это иллюзии, возможно прерываемые (если мы не грезим все время) промежутками пустого сознания, то не бывает ли, что и наяву череда наших душевных состояний прерывается иллюзиями, обусловленными нашей памятью и заставляющими нас путать вновь переживаемое прошлое с реальностью?

Несомненно, есть люди, которые желали добиться такого рода иллюзий и которым это как будто удавалось. Мистики, припоминающие свои видения, словно заново переживают свое прошлое. Остается выяснить, воспроизводится ли при этом воспоминание как таковое или же постепенно подставленный вместо него искаженный образ. Если оставить в стороне случаи, где явно главную роль играет воображение, и рассматривать лишь те, где мы добровольно или нет вновь переживаем воспоминание, сохранившееся во всей первоначальной полноте, то есть не дававшее до этого других впечатлений, — то кажется невысказанным, чтобы воспоминание о каком-то восприятии или чувстве можно было принять за само это восприятие или чувство. Причина не в том, что эти воспоминания, возникая наяву, сталкиваются с нашими актуальными восприятиями и те их сдерживают. Ведь можно представить дело и так, что наши ощущения сами смягчаются и ослабевают настолько, что более сильные образы прошлого властно предстают сознанию и кажутся более реальными, чем нынешняя реальность. Однако такого не происходит. Ничто даже не доказывает, чтобы ослабление ощущений составляло благоприятную предпосылку для воскрешения воспоминаний. Как утверждают, у стариков обостряется память по мере притупления ощущений. Но для объяснения того, что они, возможно, и переживают больше воспоминаний, чем другие, достаточно заметить, что смещаются их интересы, получают иное направление их размышления, при том что чувство реальности у них не слабеет. Напротив, воспоминания становятся тем четче, точнее и полнее, тем более образными и красочными, чем активнее наши органы чувств, чем более мы вовлечены в реальный мир, чем больше наше сознание стимулируется всевозможными внешними возбуждениями и в результате полнее и энергичнее располагает своими силами. Способность вспоминать тесно связана со всем комплексом других способностей бодрствующего сознания; она сокращается, по мере того как

эти способности слабеют. Поэтому неудивительно, что мы не смешиваем свои воспоминания с реальными ощущениями: ведь мы вызываем их в памяти лишь тогда, когда способны распознать их и отличить от последних.

В случае памяти дело не сводится к одной лишь борьбе между ощущениями и образами; здесь работает весь наш ум, и без его участия мы бы вообще ни о чем не вспоминали. Вольтер мог бы в одной из своих философских повестей вообразить низложенного, плененного врагами и заточенного в темницу короля, которому его поработоритель по жестокой прихоти пожелал на время доставить иллюзию, будто он по-прежнему король, а все случившееся с ним ему лишь приснилось. Например, его во сне переносят в дворцовый покой, где он обыкновенно почивал, и при своем пробуждении он видит вокруг себя привычные предметы и лица. Тем самым предупреждают всякую возможность конфликта между явью и воспоминанием — ведь они сливаются до неразличимости. Но при каком же условии можно добиться, чтобы он не разоблачил сразу эту махинацию? Нужно, чтобы ему было некогда задуматься, чтобы его органы чувств были ослеплены и оглушены звуками музыки, ароматами и светом, то есть нужно держать его в таком состоянии, чтобы он был неспособен ни точно воспринимать окружающее, ни точно восстанавливать в памяти то время, куда он, как ему внушают, перенесся. Как только ему удастся сосредоточить внимание, как только он начнет размышлять, он станет все меньше и меньше смешивать фикцию, которую его заставляют принимать за реальное состояние, со своим прошлым, каким оно представляется в его памяти. Действительно, ему не найти различительного критерия в том зрелище, которое он видит ныне и которое почти точно таким же видел прежде. Пока эта картина как бы висит перед ним в воздухе, это, собственно, ни восприятие, ни воспоминание, это один из тех образов сна, которые не переносят нас в прошлое, но при этом все же удаляют нас от нынешнего мира и от реальности. Природу этой картины можно узнать лишь тогда, когда переместишь ее в свое окружение, то есть когда выйдешь из ее узких рамок, когда представишь себе все целое, частью которого она является, и определишь ее место и роль в этом целом. Но, чтобы помыслить целый ряд или комплекс явлений — что в прошлом, что в настоящем, — не достаточно чисто чувственной операции, не включающей в себя ни сравнения, ни общих понятий, ни предста-

вления о времени с определенными, как-то отмеченными периодами, ни представления об обществе, в котором протекает наша жизнь. Воспоминание оказывается полным и реальным (насколько оно вообще может быть таким), лишь когда к нему устремлено все наше сознание в целом.

Для памяти еще более необходимым условием, чем для восприятия, является такое имплицитное представление своего рода плана или общей схемы, в которой располагаются чередующиеся в нашей душе образы; это следует из того факта, что ощущения образуются сами собой, еще прежде чем мы соотнесем их с прежними восприятиями и просветим их размышлением, тогда как воссозданию воспоминаний чаще всего предшествует размышление<sup>22</sup>. Даже когда какое-то воспоминание является нам внезапно, сначала оно предстает в грубом, изолированном, неполном виде; очевидно, для нас это повод к размышлению, с тем чтобы лучше понять и, как говорится, «локализовать» его; а пока это размышление не состоялось, можно, пожалуй, сказать, что перед нами не воспоминание, а, скорее, один из тех неуловимых образов, которые бесследно проносятся у нас в душе.

Напротив того, в сновидении время от времени появляется какой-то набросок систематизации; однако логические, временные и пространственные рамки, в которых разворачиваются видения сна, очень неустойчивы. Вообще, здесь едва ли можно говорить о рамках — скорее это особая атмосфера, где могут расцвести самые химерические мысли, для воспоминаний же она не подходит.

Пожалуй, здесь нам следует особо рассмотреть воспоминание о пережитых чувствах. Воспоминание о мысли или ощущении, если отделить их от связанных с ними эмоций, почти не отличается от новой мысли или ощущения: здесь настоящее настолько походит на прошлое, что воспоминание как бы оказывается лишь повтором, а не новым возникновением прежнего состояния. Иначе обстоит дело с чувствами, особенно с теми из них, в которых, как нам кажется

<sup>22</sup> Как пишет г-н Каплун (Kaploun, *Psychologie générale tirée de l'étude du rêve*, 1919, p. 83, § 86), «воспоминание не возникает изначально в отрыве от прошлого, не узнается и не локализуется задним числом; узнавание и локализация *предшествуют* его образу.

Мы видим, как оно к нам приходит». Действительно, чтобы узнать и локализовать воспоминание, нужно уже обладать в латентном виде «общей системой своего прошлого». Незузнанное воспоминание — это лишь неполное знание.

ся, уникально-неподражаемым образом выражена наша личность и какой-то момент, состояние в ее жизни. Чтобы мы их вспомнили, они должны возродиться сами по себе, а не в каком-то подменном облике. Раз существует память о чувствах, значит, они не умирают полностью и от нашего прошлого что-то сохраняется.

Но чувства подчинены тому же закону, что и другие состояния нашего сознания: чтобы их вспоминать, приходится помещать их в совокупность фактов, людей и мыслей, входящих в состав наших представлений об обществе. Руссо, представляя в одном из пассажей «Эмиля», как учитель и ребенок вместе присутствуют за городом при восходе солнца, заявляет, что ребенок не способен испытывать какие-либо чувства при виде природы, и приписывает ему одни лишь ощущения: для того чтобы в нем проснулось чувство природы, ему нужно соотнести картину, которая у него сейчас перед глазами, с воспоминанием о каких-то событиях, в которых он участвовал и которые как-то связаны с нею; но эти события соотносят его и с другими людьми; следовательно, природа говорит что-то нашему сердцу лишь потому, что для нашего воображения она вся проникнута человечностью. Любопытный парадокс: писатель, прославивший в XVIII веке другом природы и врагом общества, — это человек, научивший людей распространять общественную жизнь на более широкую природную область, и он лишь потому трепетал при соприкосновении с вещами, что в них и вокруг них видел людей, которые способны переживать чувства и которых можно любить. Уже было показано, что сентиментальный импульс «Новой Элоизы», давший обществу XVIII века более широкое, чем прежде, понимание природы, был на самом деле и в первую очередь обусловлен собственно романическим началом самого этого романа и что если читатели Руссо смогли без отвращения, печали или скуки, с симпатией, умилением и восторгом созерцать картины диких и безлюдных гор, лесов, озер, то это потому, что воображение населяло для них эти картины фигурами персонажей, созданных автором книги, и они, подобно ему, привыкали находить соответствия между видами материальной природы и чувствами или состояниями человека<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Mornet, *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre*, Paris, 1907.

Да и не потому ли столь выразительна его «Исповедь», что автор рассказывает по порядку большие и малые происшествия своей жизни, называет и описывает местность и людей, так что, обозначив точно все, что можно было обозначить точно, ему довольно сказать в самых общих словах, какие чувства это у него вызывало, — и мы уже знаем, что теперь нам доступно все сохранившееся от этого прошлого, все, что возможно о нем вспомнить? Но ведь сообщает-то он нам совокупность отдельных сведений о социальной жизни своего времени — что другие думали о нем или он сам думал о других, какое суждение мог составить о нем кто-то из его знакомых, то есть в чем он оказывается похож на других, а в чем отличен от них. Сами эти различия тоже объясняются по отношению к обществу: Руссо чувствует, что дальше других зашел в некоторых пороках и добродетелях, в некоторых идеях и иллюзиях, что для их познания нам достаточно просто взглянуть вокруг или внутрь себя. Конечно, он все время внушает нам свою точку зрения на это общество, от которого нам всякий раз приходится вновь обращаться к нему самому; но поскольку вне этой точки зрения нам ничего и не известно о нем прямо, то о его собственном облике мы вынуждены судить именно по его представлениям о людях, среди которых или вдали от которых он жил. Что же до его чувств, то в момент их описания они уже больше не существовали; а раз так, то что же мы можем о них знать, кроме той их картины, которую он нам предлагает, воссоздавая их в отсутствие наглядного образца?

Нам могли бы возразить, что мы не вправе сводить всю деятельность памяти к подобной реконструкции. Мы говорим лишь о средствах, позволяющих нам, исходя из настоящего момента, приуготовить в нем место, которое займет прошлое, вообще нацелить свое сознание на тот или иной период этого прошлого. Но когда эти средства пущены в ход и у нас начинают возникать воспоминания, то, быть может, их уже больше не требуется мучительно связывать одно с другим, выводить одно из другого путем умственной работы, сравнимой с рассуждением. Предполагается, что потоку воспоминаний стоит только проникнуть в открытый ему нами канал — и дальше он уже сам собой в него изливается и течет. Череди воспоминаний непрерывна. Часто говорят, что мы отдаемся току своих воспоминаний, течению памяти. Кажется, в такой момент нам лучше не пользоваться своими умственными способностями, а оставлять их дремлющими. Любое размышление рискует откло-

нить в сторону наше мышление и внимание; в такое время лучше оставаться пассивным, держать себя как простой зритель и вслушиваться в те ответы, что сами собой приходят на вопросы, которых мы даже не успеваем задавать. Да и что удивительного, если, пересматривая таким образом всю череду поступков и происшествий, заполнявших истекшие годы, месяцы и дни, мы обнаруживаем в них такие черты и свойства, которые выходят за рамки рассматриваемого момента и требуют искать им место в более общих, более длительных и одновременно более безличных совокупностях фактов? Как могло бы быть иначе — ведь мы в каждый момент осознаем не только то, что происходит внутри нашего «я» и известно только нам самим, но одновременно и все интересующее нас в жизни социальных групп или обществ, к которым мы принадлежим? Достаточно ли этого, чтобы считать, что наше прошлое доступно для нас лишь таким путем? В самом деле, разве нас не поражает, напротив, что по мере того как наши воспоминания делаются точнее и множественнее, мы уже не помещаем их в какие-то обобщенно-внешние рамки, но эти социальные черты и свойства занимают место в ряду наших внутренних состояний — не выделяясь на их фоне, а сливаясь с ним? Иными словами, в этот момент какая-нибудь дата или место получают для нас такое значение, какого они не могли бы иметь для других людей. Мы могли бы абстрактно помыслить данный факт лишь путем рефлексии, отделив его от прочих своих состояний, и лишь тогда он стал бы точно таким, каков он для нашей группы. Но ведь когда мы таким способом восстанавливаем в памяти свои воспоминания, то стараемся именно не размышлять о них и не рассматривать каждое в отдельности. То есть получается, что воспоминания обладают непрерывностью, несовместимой с дискретными рамками рефлексии или дискурсивного мышления.

Однако здесь следует выбрать одну из двух концепций. Если под словом «вспоминать» мы подразумеваем не реконструировать прошлое, но также, и даже исключительно, заново переживать его, — тогда, напротив, различные события прошлого как раз должны были бы вновь возникать в нашем сознании одно за другим по отдельности. В самом деле, даже если не допускать между ними никаких разрывов, разве можно оспаривать, что каждое из них занимало лишь один-единственный момент во временной длительности? Если оно сохранилось в памяти и может вновь возникнуть

в прежнем виде, то мы вспоминаем его само по себе как таковое, а не по причине и не через посредство его связей с другими событиями. Но тогда в чем же разница между одним из таких воспоминаний и теми образами, что вновь возникают во сне и очевидно оторваны от ряда событий, сохраняемых в памяти? И отчего тогда воспоминания не создают такой же иллюзии, как сновидения? Сон потому и путают с явью, что составляющие его образы хоть и принадлежат прошлому, но отделены от него; будь то образ знакомого человека, места или местности, где мы когда-то бывали, какого-либо чувства, положения, речи — он властно внушается нам, и мы верим в его реальность, *потому что он один*, никак не связан с представлениями яви, то есть с нашими восприятиями, и с общей картиной нашего прошлого. С воспоминаниями же дело обстоит совсем иначе. Они не являются нам по отдельности. Даже когда мы сосредоточиваем свое внимание и интерес на одном из них, мы все равно чувствуем, что рядом есть и другие, располагающиеся согласно основным направлениям и ориентирам нашей памяти — в точности так, как некоторая фигура или линия выделяются на картине, общая композиция которой нам известна.

Так вот, объясняя, как и почему мы переходим от одного воспоминания к другому, можно выбирать из двух концепций. Если бы в процессе воспоминания мы заново переживали события прошлого, то следовало бы предположить, что мы действительно переносимся в то время, когда они происходили, и тогда было бы понятно, что те же самые причины, которые некогда определяли последовательность этих моментов, возникновение их одного за другим, могут приводиться и в объяснение нового возникновения тех же состояний в том же порядке. Тогда, поскольку мы не рассматриваем эти состояния извне, а сами находимся внутри них, то достаточно лишь давать волю спонтанным внутренним побуждениям, которые выводят их одно из другого и которые действительно (коль скоро речь не идет о воспроизведении былых размышлений или рассуждений) не предполагают никакой рассудочной деятельности и общих представлений. Если же мы не переживаем заново прошлое и ограничиваемся его реконструкцией, то объяснять следует уже не его возврат к существованию, а лишь его представление. Но для того чтобы представления о событиях возникали у нас отчетливо и последовательно, в определенном порядке, нам нужно все время держать в уме идею этого порядка, подыски-



вая соответствующие ему представления. Иными словами, чтобы вспомнить некоторую последовательность событий — скажем, тех, которыми был занят для нас первый месяц войны, — нам следует задавать себе примерно такие вопросы: где я находился до мобилизации, в момент, когда стал известен исход сражения при Шарлеруа, когда угроза нависла над Парижем и проч.? И наши воспоминания должны согласовываться с этими датами, обладающими социальным значением, точно так же, как наши переезды, пребывание в том или ином месте, с теми или иными родственниками и друзьями, или же вдали от них должны согласовываться с общим распределением мест, как мы представляем его себе в нашем обществе. Или же, если этот пример сочтут специально выбранным так, чтобы выдвинуть на первый план общезначимые события, задумаемся, как мы представляем себе по прошествии времени какой-нибудь факт, интересный только для нас, быть может даже, только в нашей душе и оставивший след, — скажем, смерть какого-то близкого нам человека. Если при этом мы хотим вспомнить пережитую нами с определенной силой и оттенками боль и печаль, то нам не удастся припомнить ее отдельно, но придется двигаться обходным путем: отправной точкой станет не то, что было в этом событии наиболее личным для нас, не наша аффективная реакция на него; нет, прежде всего мы станем думать о том, как развивалась болезнь покойного, о его последних минутах, похоронах, трауре, или же о родных и друзьях умирающего, или же о том месте, где он жил, о городе, куда нам пришлось поехать, чтобы повидать его перед смертью, а чтобы лучше вспомнить самого этого человека, мы будем думать о его возрасте, профессии, общих чертах характера и его жизни; что, конечно, не помешает нам вспомнить и какие-то детали более интимного — скажем, о том, как незадолго до того он говорил нам такие-то слова, — или более конкретно-индивидуального характера: скажем, что на столе у него лежало не дописанное им письмо и что его присутствие все еще чувствовалось в царившем там порядке или беспорядке и т. д.; но такая деталь обретет всю свою ценность лишь тогда, когда мы представим себе ее место и дату и станем думать о ней в связи с самим событием: ибо сама по себе она осталась бы незначимой — во сне же нам снится немало незначимых подробностей, но мы о них не помним.

Мы не сознаем всей мысленной работы, которая требуется, чтобы о чем-то вспомнить. Кажется, пусть только воспоминание вхо-

дит в какой-то хронологический ряд, и тогда появление предшествовавших ему воспоминаний вызовет и его на сцену сознания. Как раз на примере сновидения видно, насколько этого еще мало. Нам снится множество снов — а сколько людей думают, что вообще никогда их не видят! И как много мы видим снов, из которых потом вспоминаем лишь кое-какие детали! Между тем образы сновидений, ассоциируясь между собой, возможно, подчиняются какой-то особой логике: во всяком случае, они попадают совсем в другое время и пространство, чем предметы, воспринимаемые наяву, и совсем не связаны с тем комплексом идей, который в любой момент определяет нашу концепцию мира и общества. Хотя мы и не отводим для них места во времени нашей яви, тем не менее они занимают отрезок временной длительности и следуют друг за другом. Но если бы образы располагались в памяти в порядке их возникновения, то так же происходило бы и с образами сновидений, и мы могли бы припоминать их по смежности одного с другим, всего лишь задавая себе вопрос: а что нам снилось до или после? Однако образы сновидений по большей части ускользают от нас именно потому, что между ними практически нет никакой связи кроме хронологического следования. Напротив, кажется, будто вспоминаемые образы скрывают от нас все остальные, и мы должны отстраняться от одних образов, забывать их, перенаправлять свои мысли, чтобы как бы случайно набрести на другой ряд картин из своей ночной жизни. А раз с образами яви дело обстоит иначе, раз мы помним их в таком большом количестве, раз в нашей жизни действительно нет такого пробела, который мы не могли бы мысленно заполнить, — стало быть, переходя от одного воспоминания к другому, мы руководствуемся какими-то иными отношениями, чем следование во времени.

Как же нам вспоминать таким способом образы, увиденные во сне, если мы можем мысленно обозреть во всех частях пространство, где происходили даже самые недавние события нашего опыта, и не находить ни в одной из них никакого зародыша этих образов, ничего сколько-нибудь связанного с нашим сновидением? Напротив того, когда мы воссоздаем в памяти какой-нибудь город, его кварталы, улицы и дома, — сколько воспоминаний при этом возникает, многие из которых казались нам навсегда исчезнувшими и которые в свою очередь помогают нам обнаружить еще и другие! Таким образом, мы подходим к своим воспоминаниям, как бы

описывая вокруг них все более близкие концентрические кривые, причем хронологическая последовательность отнюдь не дается сразу, и часто мы лишь после долгого кружения вокруг каких-нибудь ориентиров постепенно разыскиваем свои воспоминания и составляем их в том порядке, в каком они, судя по всему, возникли.

\*\*\*

Повторим еще раз вкратце наш анализ и выводы, к которым он нас привел. Он всецело основывается на факте, противопоставляя его теории. Факт этот состоит в том, что во сне мы неспособны заново переживать прошлое<sup>24</sup>, что хотя в наших сновидениях и работают образы, весьма похожие на воспоминания, но они попадают в эти сновидения лишь как фрагменты, разъятые члены реально пережитых нами сцен: во время сна перед нашим мысленным взором никогда не возникает вновь какое-либо событие во всех своих деталях и без примеси инородных элементов, какая-либо целостная сцена избылого времени. Мы рассмотрели примеры, которые, казалось бы, доказывают обратное. Одни из них сообщаются слишком неточно и неполно, чтобы можно было верно понять их смысл. В других случаях есть основание предположить, что в промежутке между событием и сновидением человек успел поразмышлять о своих воспоминаниях и, восстановив их в памяти один или несколько раз, превратил их в образы. Так что же возникло во сне — образ или воспоминание, предшествовавшее ему и ставшее поводом для его создания? Пожалуй, первое столь же правдоподобно, сколь и второе. Наконец, речь шла о воспоминаниях раннего детства, забытых наяву и проходящих через некоторые сновидения; но у ребенка то были заведомо слишком смутные представления, чтобы послужить основой для настоящих воспоминаний. К тому же, поскольку в сновидении активно участвует личность человека в его нынешнем, а не былом состоянии, то во всех таких случаях, да и во всех вообразимых сновидениях, общий облик воспроизводимых событий и людей неизбежно искажается.

<sup>24</sup> Этот факт отмечен уже у Лукреция. В сновидении, говорит он, «...meminisse jacet, languetque sorore». Память настолько неподвижна и усыплена, что иногда видящий сон не помнит, что человек, являющийся ему как жи-

вой, уже давно умер (*De natura rerum*, IV, 746 [«О природе вещей», IV, 765; пер. Ф.А. Петровского: «В изнеможении сна к тому же и память слабеет»]). На этот пассаж нам любезно указал г-н Прадин.

Здесь нам пришлось рассмотреть теорию г-на Бергсона, который, как кажется, не признает столь резкой несовместимости между воспоминанием и сновидением и который обозначает термином «образы-воспоминания» само наше прошлое, сохраняемое в глубине нашей памяти, куда сама собой спускается наша мысль, когда она более не нацелена на текущий момент и когда ослабевает деятельность, занимающая ее наяву. Это необходимо вытекает из его концепции памяти, и даже признавая, что воспоминания-образы фактически не возникают вновь во сне, г-н Бергсон тем не менее замечает: «Когда мы глубоко спим, нам снятся совсем другие сны, но от них мало что остается по пробуждении. Я склонен думать — но в основном по теоретическим, а значит, гипотетическим, причинам, — что в это время нам гораздо шире и подробнее является наше прошлое»<sup>25</sup>. Действительно, по его мысли, наше «я» во сне — это «все наше прошлое в целом»<sup>26</sup>. С другой стороны, у того же автора немало высказываний, где он, рассматривая этот первый из двух различаемых им видов памяти — ту память, которая в форме образов-воспоминаний регистрирует все события нашей повседневной жизни и сохраняет для каждого факта и жеста их место и дату, — сближает его со сновидением. «Чтобы вызвать прошлое в виде образа, надо обладать способностью отвлекаться от действия в настоящем, надо уметь ценить бесполезное, надо хотеть пометать... Воспроизводясь в сознании, не приводят ли они [образы-воспоминания] к нарушению практического характера жизни, пришивая к действительности грезу?.. Конечно же, это [образы, накопленные спонтанной памятью] образы-грезы»<sup>27</sup>. И ниже: «Образы прошлого, воспроизведенные как таковые со всеми своими деталями, включая аффективную окраску, — это образы мечтания или сна». И еще ниже: «Человек, который существовал бы неживя, а *грезя* и *воображая*, без сомнения, тоже постоянно имел бы перед глазами бесконечное множество деталей своей прошлой истории»<sup>28</sup>.

Однако ничто не доказывает, чтобы можно было так нечувствительно переходить от сновидения к образу-воспоминанию. Как же сновидение может смешиваться, пусть и в предельном случае,

<sup>25</sup> Bergson, *L'énergie spirituelle*, 7<sup>e</sup> édit., Paris, 1922, p. 115.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>27</sup> Bergson, *Matière et mémoire*, 2<sup>e</sup> édit., Paris, 1900, p. 78 sq. [Бергсон А. Собр.

соч. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. С. 208, 210, 225].

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 169 [Там же. С. 257–258].

с такими воспоминаниями, если при мысли о нем оно кажется нам чем-то поразительно нынешним, новым и невиданным, если оно являет нам зрелище непрерывно продолжающегося творения? Когда г-н Бергсон сближает между собой термины «сон» и «мечтание», то он прекрасно знает, что глагол «грезить» [gêver] означает две разные операции, но он полагает, что наш язык прав, поскольку, согласно ему, наша мысль в обоих случаях действует одинаково, ибо вспоминать — значит грезить наяву, а сновидение — это воспоминание во сне. Однако такое сближение, несмотря на свой преднамеренный характер, все-таки является смешением понятий. Достаточно понаблюдать за собой при переходе от яви ко сну, а от сновидения — к мышлению наяву, и мы заметим, что это мышление развивается в рамках, не имеющих отношения к рамкам ночного мышления, так что даже невозможно понять, как мы можем, проснувшись, помнить свои сны.

Действительно, выше было показано, что, строго говоря, мы и не помним их, вернее, помним из них лишь то, что сумели зафиксировать сразу по пробуждении. Действительно, работа памяти требует конструктивной и одновременно рациональной мыслительной деятельности, к которой мы совершенно неспособны во время сна: она осуществляется лишь в связно-упорядоченной природно-общественной среде, чей общий план и основные направления мы опознаем в каждый момент. Любое воспоминание, сколь угодно личное, даже воспоминания о событиях, которым мы были единственными свидетелями, даже воспоминания об оставшихся невыраженными мыслях и чувствах, — соотносится с целым комплексом понятий, которыми обладают и многие другие люди кроме нас, с различными лицами, группами, местами, датами, словами и словесными формами, а равно и с рассуждениями и идеями, то есть со всей материальной и нравственной жизнью обществ, к которым мы принадлежим или принадлежали раньше. Когда мы вызываем в памяти воспоминание и придаем ему точность путем локализации, то есть, в общем и целом, дополняем его, то порой говорят, что мы связываем его с другими, окружающими; в самом деле, наша способность придавать все большую определенность тому, что изначально было лишь пустой схемой былого события, объясняется тем, что вокруг нас, в вещах и людях, среди которых мы живем, или же в нас самих хранятся другие воспоминания, соотносящиеся с ним: пространственно-временные ориентиры, ис-

торические, географические, биографические, политические понятия, данные повседневного опыта и обиходные привычки восприятия. Поскольку же воспоминание при этом должно реконструироваться, то мы не можем сказать (разве что метафорически), что вновь переживаем его наяву; не приходится также допускать, что пережитое, виденное и содеянное нами сохраняется неизменным и что наше настоящее волочит за собой все наше прошлое.

Наша мысль более всего удаляется от общества не в памяти, а в сновидении. Если чисто индивидуальная психология ищет такую область, где сознание оказывается изолированным и предоставленным самому себе, то более всего шансов найти такую область она имеет в ночных переживаниях, и только в них. Но при этом сознание отнюдь не вырывается на волю, не освобождается от ограничений яви и не выигрывает в широте, проигрывая в связности и точности, — наоборот, оно резко сжимается и сужается: оторвавшись почти полностью от системы социальных представлений, образы оказываются не более чем сырьем, способным включаться во всевозможные сочетания, и между ними устанавливаются лишь отношения, основанные на случае, то есть в действительности на хаотической игре телесных изменений. Конечно, они развертываются в хронологическом порядке; но череда образов, сменяющих друг друга в сновидении, и ряд воспоминаний различаются так же сильно, как куча грубо отесанных бревен или камней, которые всюду расползаются или лишь случайно находятся в равновесии, и стены здания, поддерживаемые сложной арматурой, да еще и подкрепляемые или усиливаемые опорой на стены соседних зданий. Дело в том, что сновидение зиждется только на себе самом, тогда как наши воспоминания опираются на воспоминания всех остальных людей и на общие рамки памяти нашего общества.

## ГЛАВА II Речь и память

В предыдущей главе было сказано, что, когда человек видит сны, он перестает соприкасаться с обществом себе подобных. Не зашли ли мы слишком далеко и не сохраняют ли свое воздействие на него даже во сне некоторые верования и условности тех групп, среди которых он живет? Конечно же, у сна и яви должно быть немало общих понятий. Если бы эти два мира никак не сообщались, если бы для понимания замеченного в том или другом из них у нас не было одних и тех же мысленных орудий, то во сне наше мышление сводилось бы к той сознательной деятельности, которую, возможно, осуществляют некоторые животные да, пожалуй, младенцы; оно не давало бы вещам, людям и животным примерно те же имена, не приписывало бы им тот же смысл, что при встрече с ними наяву, и было бы не в состоянии рассказывать свои сны.

Рассмотрим с этой точки зрения подробный анализ довольно сложного сновидения, который можно найти в книге Фрейда<sup>1</sup>; возьмем из него лишь те части, которые интересны для нас, и остановимся в тот момент, когда авторские гипотезы начинают казаться нам не очень надежными, то есть гораздо раньше того пункта, до которого Фрейд доводит свое толкование. Как он

<sup>1</sup> Freud, *Die Traumdeutung*, 1<sup>re</sup> édit., 1900, p. 67. Изложение этого сна, весьма точно следующее тексту Фрейда и воспроизводящее все главное содержание его анализа, можно найти в книге д-ра Ш. Блонделя: Blondel (Ch.), *La psychanalyse*, Paris, Alcan,

1924, p. 160–192 [см.: Фрейд З. Указ. соч. С. 120–137]. Когда мы прочитали ее, данная глава была уже написана. По крайней мере это помогло нам точнее передать ряд выражений в переведенных нами цитатах из Фрейда.

рассказывает, незадолго до сновидения он лечил молодую женщину, которую считал истеричкой. Их семьи были в тесной дружбе. Когда она уже почти выздоровела, лечение прервали, причем Фрейд попытался уговорить больную принять «решение», которое та отвергла. Вслед за тем его посетил молодой коллега по имени Отто и сказал каким-то неприятным тоном, что ей лучше, но не совсем еще хорошо. Он решил, что на Отто повлияли родственники пациентки, не одобрявшие этого лечения. В тот же вечер, чтобы оправдаться, он письменно изложил историю болезни Ирмы их общему другу д-ру М. Ночью ему приснилось, что он находится в большой зале, где собралось много гостей: «Среди них и Ирма, которую я беру под руку, точно хочу ответить на ее письмо, упрекаю ее в том, что она не приняла моего „решения“. Я говорю ей: „Если у тебя есть еще боли, то в этом виновата только ты сама“. Она отвечает: „Если бы ты знал, какие у меня боли теперь в горле, желудке и животе, мне все прямо стягивает“. Я пугаюсь и смотрю на нее. У нее бледное, опухшее лицо. Мне приходит в голову, что я мог не заметить какого-нибудь органического заболевания. Я подвожу ее к окну, смотрю ей в горло... Я подзываю тотчас же д-ра М., который повторяет исследование и подтверждает его. У д-ра М. совершенно иной вид, чем обыкновенно. Он очень бледен, хромает и почему-то без бороды. Мой друг Отто стоит теперь подле... М. говорит: „Несомненно, это инфекция. Но ничего, у нее будет дизентерия, и яд выделится“. Мы тоже сразу понимаем, откуда эта инфекция. Друг Отто недавно, когда она почувствовала себя нездоровой, впрыснул ей препарат пропила, пропиленовую кислоту *триметиламин* (формулу его я вижу ясно перед глазами). Такой инъекции нельзя делать легкомысленно. По всей вероятности, и шприц был не совсем чист».

Фрейд интерпретирует этот сон как реализацию желания: снять с себя ответственность, убедить себя, будто лечение не удалось оттого, что Ирма страдала органическим заболеванием, объяснить ухудшение ее состояния неловким и неосторожным вмешательством Отто. Нас, однако, интересует не столько даваемое автором объяснение сна, сколько некоторые факты, содержащиеся в нем и обладающие неоспоримой реальностью. Это группа, в которую входят Ирма, Отто, д-р М. и сам Фрейд, развивающиеся между ними отношения соперничества, их суждения друг о друге



(д-р М. — самое авторитетное лицо в их кругу; Отто и другие коллеги не понимают истерии, и Фрейд смеется над ними); это близость между семьей Ирмы и его собственной, объясняющая, что он обращается к ней на «ты» и, как мы увидим далее, мысленно переходит от нее к своей жене и дочери; это целый комплекс медицинских, химических и прочих понятий, которыми определяется его профессия; это казус из области профессиональной этики, включая все правила и принципы, которые в нем проявляются, — все это факты коллективного характера, которые проникли в изолированное сознание человека, видящего сон, и которые могли исходить только из социальной среды, существующей наяву.

Собственно, достаточно лишь записать свои сны, а затем пересмотреть и сравнить между собой эти записи: мы заметим, что в состав большинства из них входят более или менее общие понятия, позволяющие распределить их по отношению к тем или иным группам родственников, друзей, коллег, к тем или иным обстоятельствам нашей профессиональной деятельности, к тому или иному роду фактов, чувств, занятий, учебы, развлечений, путешествий или же по отношению к тем или иным местам, обладающим определенной социальной значимостью, — к нашему дому, к каким-то городским кварталам или улицам, к каким-то частям страны, наконец по отношению к тем или иным категориям людей — детям, старикам, торговцам, светским людям, ученым и проч. Разумеется, одно и то же сновидение входит сразу в несколько таких категорий; но это тем более доказывает, что образы сновидений — отнюдь не индивидуальные создания, где мы можем найти лишь себя самих.

Итак, в нашем сознании за образами сновидений как бы в скрытом состоянии присутствуют мысли, позволяющие их распознавать, связывать с другими, знакомыми нам мыслями, иначе говоря, понимать их. Представляется, однако, что связь мысли и образа во сне не так точна, слабее, чем наяву. Признать это позволяет уже анализ вышеизложенного сна, даваемый Фрейдом. Прежде всего, Ирма: поза, в которой она стоит, облокотившись на подоконник, напоминает ему одну из его знакомых, также страдающую истерией; на самом деле он во сне заменил Ирму своей знакомой. Она кажется ему бледной, как его жена, — не подставил ли он свою жену на место Ирмы? Однако Ирма сливается также и с его старшей дочерью, у которой обнаруживаются те же самые симптомы,

что и у Ирмы в сновидении<sup>2</sup>. Д-р М. (во сне) бледен и без бороды, хромает — эти две последние черты отсылают к старшему брату Фрейда; кстати, в тот момент он обижен на обоих, то есть д-р М. — это и есть его брат; сверх того, он вкладывает в уста д-ра М. слова, сказанные ему другим коллегой, — еще одна замена. Таким образом, за одним именем следует искать нескольких персонажей, которые, впрочем, вот-вот превратятся друг в друга. Но ведь так обстоит дело и с большинством событий и предметов, фигурирующих в наших снах.

Нередко по пробуждении мы без труда вспоминаем событие, которое случилось в предыдущие дни и некая деталь которого была воспроизведена в нашем сновидении; кажется, здесь не может быть ошибки — перед нами слишком выразительный жест, слишком особенный оттенок чувства, слишком живописный образ, а главное, слишком недавнее воспоминание, чтобы такое совпадение могло объясняться случайностью. Однако если поразмыслить, то может выясниться, что та же деталь связана и с какой-то другой, совсем отличной сценой, пережитой наяву. И тут мы уже не знаем, что думать. Мне снится, что я стою рядом с какой-то мачтой или столбом, кажется установленным для причаливания аэростата. По окончании этой операции я взваливаю его на плечо и уношу. Проснувшись, я вспоминаю, что накануне читал в «Золотой ветви» Фрэзера рассказы о майских празднествах, о торжественных процессиях, в ходе которых несут и водружают деревья, например сосны, или столбы. Да, вот и разгадка — мой сон объясняется именно этим чтением. Но мне также вспоминается, как в тот же день в нашу квартиру заносили мебель: рабочие тащили на плечах части разобранного шкафа, доски, планки. Это тоже могло послужить во сне отправной точкой для моего воображения. Наконец, может статься, что неточно ни то, ни другое из объяснений и что моя мысль во сне была направлена в эту сторону какой-то еще менее значительной деталью, которой я не могу теперь припомнить.

<sup>2</sup> «Дифтерийный налет у Ирмы напоминает о беспокойстве, вызываемом у Фрейда его собственной дочерью, которую репрезентирует Ирма, а за той, в свою очередь, в силу сходства имен скрывается некая больная, умершая от интоксикации... Все эти

лица, выявляемые при анализе фигуры Ирмы, не принимают прямого участия в сновидении. Они скрываются за Ирмой, которая становится заместительницей всех этих других лиц, устраненных в ходе работы сгущения» (Blondel, *op. cit.*, p. 182).

Из таких случаев (а их много), когда мы не знаем, что именно из тех или иных пережитых наяву фактов и ситуаций было воспроизведено в сновидении — то ли одно, то ли другое, то ли что-то третье, — можно, видимо, сделать вывод, что за увиденным во сне образом на самом деле скрывается некое более или менее общее понятие, а сам этот образ, коль скоро он всего лишь изображает собой понятие и частично сливается с ним, более похож на упрощенный символ, чем на живую картину, воспроизводящую лишь какую-то одну сторону вещей<sup>3</sup>. Что, например, представляет собой в вышерассмотренных случаях Ирма, если не пациентку вообще, пожалуй, и обладающую кое-какими физическими особенностями, характерными чертами, недостаточными, однако, для ее индивидуализации? Что представляет собой Отто, если не человека одной профессии с видящим сон, — врача, которого тот рассматривает недоброжелательно, так как это его конкурент и их диагнозы порой не совпадают; однако этому описанию соответствуют несколько лиц, так что это не чей-то портрет. Отто здесь — лишь символ. Виденное мною во сне воздухоплавательное приспособление лишь казалось мачтой, которую можно устанавливать и переносить с места на место; теми же свойствами обладают и многие другие материальные устройства разного назначения: вежи на дорожке ипподрома, крест в церкви, строительные леса, виселица, а наряду с ними и деревья и мачты; мое сновидение оказывается лишь образной транспозицией мысли, которая, возможно, вбирала в себя всю эту категорию предметов. Библия так рассказывает нам, что увидел во сне фараон: «Вот, он стоит у реки; и вот, вышли из реки семь коров, хороших видом и тучных плотью, и паслись в тростнике»,

<sup>3</sup> Доказательство этого можно найти в таких сновидениях, которые непосредственно следуют друг за другом, или в разных частях одного и того же сна, где в достаточно различных формах реализуется одна и та же идея, конкретная или абстрактная. Например: «Бессмысленный сон: я стою в церкви, на площадке у органа. Внизу собрались люди, словно пришедшие из другого века (Второй Империи)? Я вынужден спускаться по какой-то *нишке*, меня кто-то влечет туда, говоря (или же я сам думаю),

что он — мое тело, а сам я — моя душа, идущая за ним следом (накануне я разговаривал с одним из друзей о метемпсихозе). Затем я оказываюсь в горной местности, на какой-то площадке вместе с рабочими: посреди нее *яма* без всякой ограды, разверзающаяся прямо в бездну, и один из рабочих склоняется над нею». Должно быть, в душе застряло какое-то схематическое представление, которое реализуется то в форме узкой лестницы, то в форме ямы или провала в горах.

и проч. И ниже: «И заснул опять, и снилось ему в другой раз: вот, на одном стебле поднялось семь колосьев тучных и хороших»\*. На ум сразу же приходят идеи плодородия, богатства, обильно приносящей плоды природы. Конечно же, фараону все это приснилось вовсе не оттого, что, допустим, в предыдущие дни он видел, как коровы выходят из реки на пастбище (собственно, в подобной сцене нет ничего индивидуального, кроме количества коров), и не обязательно оттого, что (как объяснил бы Фрейд) фараон уже носил в душе некую озабоченность, которую Иосиф, мол, просто разъяснил ему. Достаточно, чтобы по какой-то случайности в его мышлении последовательно возникли идея изобилия и идея голода, идея богатства и идея бедности, — и вот они выразились у него в такой символической форме.

К образам наших сновидений примешивается немало размышлений, во время сна мы непрерывно и незаметно для себя переходим от обыкновенных идей к образам и наоборот — этим и объясняется, что порой мы сами толком не знаем, что происходило с нами во сне, в полудреме или даже когда мы наяву вдруг погрузились в медитацию: то ли мы рассуждали, то ли переживали какую-то идею. Когда мы засыпаем, то в минуты, предшествующие сну, случается, что какая-нибудь мысль, мысль о некоем поступке или событии, словно выделяется из череды наших размышлений и в процессе засыпания наполовину преобразуется в реальный поступок или событие. Если в это время мы внезапно просыпаемся или же если мы еще как-то боремся со сном, то иногда нам удается ухватить эту мысль в миг, когда образ вот-вот должен был рассеяться и исчезнуть. И тогда мы замечаем, что он был не чем иным, как изображением мысли, которую сознание больше не улавливало, подобно тому как некоторые предметы кажутся нам блестящими лишь тогда, когда мы перестаем воспринимать источник падающего на них света.

Уже часто отмечалось, что во сне какое-нибудь чувство или органическое ощущение могут развиваться в целый ряд образов, которые их символизируют: так, бесформенные фигуры, которые населяют наши кошмары и которыми пытались объяснять чудовищ и злых духов, встречающихся в народных суевериях, на самом деле изображают собой наши чувства подавленности и беспокойства.

\* Быт 41:1-2, 5.

Между кошмарным видением и органическим впечатлением происходит взаимопроникновение: если мы резко просыпаемся после тяжелого или страшного сновидения, то иногда у нас остается чувство тревоги, и оно кажется обусловленным этим сновидением, пока мы не заметим, что тревога вызвана каким-то болезненным органическим состоянием, что она, должно быть, была у нас еще до сновидения и осталась после него, что тревога являлась причиной, а сновидение — следствием. Труднее бывает вспомнить при пробуждении мысль, простым изображением которой было сновидение: как правило, мысль, более неустойчивая, чем чувство, исчезает одновременно со сценами, которые ее иллюстрировали. Однако бывает и так, что символический характер образа раскрывается в самом сновидении, когда мысль слишком абстрактна, чтобы слиться до полной неразличимости с образом, и тогда мы одновременно различаем элементы ощущения, которыми она завладела и которые она пыталась по-своему оформить, стараясь выразить себя вовне. Вот два примера, где эту операцию, как нам кажется, можно разглядеть вблизи:

«Все начинается с какого-то расчета движений, как будто я решаю задачу: как можно меньше двигаясь, все-таки отодвинуть одеяло, и проч. А решение приходит в форме решения алгебраической задачи, которой я занимался на днях». Умственная установка, существовавшая наяву (решение задачи), проникла и в сновидение: но это не более чем установка, вне рамок математических понятий, куда она была заключена, когда я размышлял над этой задачей наяву. Достаточно было ей встретиться с другим понятием, с чувством моего положения в постели, тоже, впрочем, оторванным от общей картины, куда оно включается в сознании бодрствующего человека, чтобы они проникли друг в друга и их сочетание воплотилось в образе столь причудливого поступка или действия. Другой пример: «Все утро я правил гранки. Мне снится, что я читаю свою статью вместе с каким-то философом-идеалистом и мы обмениваемся соображениями. Мы вместе рассматриваем мои воззрения, поднимаемся над ними, наша мысль воспаряет все выше. И вдруг, непонятно каким образом, мы взлетаем к окошку под потолком, вылезаем в него и карабкаемся вверх по скату крыши, все выше и выше». Идея воспаряющей ввысь мысли может быть только идеей. Если она получила такое образное воплощение и если я принял этот образ всерьез, то это, возможно, от-

того, что одновременно в моем мышлении присутствовало чувство, что я нахожусь в определенном месте, по крайней мере в пространстве. Наяву я бы поместил эту идею и это чувство в рамки (внешние по отношению друг к другу, но одновременные и соположенные в пространстве), одна из которых заключает в себя мои мысли, а другая — мои ощущения. Будучи оторваны от своих рамок, оба понятия слились как придется — отсюда эта чувственно пережитая метафора.

Психологи обычно не замечали, сколь значительное место занимают в нашей ночной жизни чистые мысли и размышления, — главным образом потому, что при описании своих снов они ограничивались простым пересказом увиденного или содеянного, как будто содержание наших сновидений сводится к ряду образов, подобных тем, что проходят в нашем сознании, когда мы наяву воспринимаем чувственно осязаемый мир. Литература о снах почти полностью состоит из рассказов о событиях, которые отличаются от случающихся наяву лишь своей странностью и бессвязностью. Читая их, кажется, будто во сне человек просто живет другой жизнью, словно во сне ему дано раздвоиться: мир сновидения предстает столь же красочным и осязаемым во всех своих частях, сколь и мир яви. Однако наряду с иллюзорными, но яркими и достаточно четко обрисованными образами, а порой и в промежутках между ними или даже внутри них сновидение содержит немало смутно определенных представлений, имитирующих ход мышления, раздумье, рассуждение. Почему же нам труднее вспоминать их по пробуждении, так что от сновидения остаются лишь сцены, сравнимые с переживаемыми наяву; почему же мы предполагаем, что между этими сценами и картинами, из которых они состоят, была только пустота, а не непрерывное развитие мысли? Дело в том, что нам и наяву-то нелегко вспоминать ход своих мыслей. Однако вызывать их в памяти нам помогает если не их чувственная яркость, то более или менее логичные связи, которыми они скреплены. А в сновидении мысли бессвязны, как и образы: они лишены логики (или же подчиняются какой-то весьма странной логике), а равно и красок и четких контуров — ведь это же мысли; из всех душевных состояний, переживаемых как во сне, так и наяву, нам труднее всего вспоминать именно их.

А главное, до сих пор бытовало упрощенное представление, что, когда человек закрывает глаза, когда его нервная система так или

иначе перестает реагировать на идущие извне раздражения, до его сознания могут доходить лишь смутные зрительные, осязательные, обонятельные, органические впечатления — слишком зачаточные, чтобы давать какое-либо понятие об объекте или совокупности объектов, откуда они исходят. А навстречу этим рваным, никак не связанным между собой и лишенным самим по себе всякого смысла впечатлениям из глубины памяти сами собой всплывают образы, которые согласуются с ними и, по словам г-на Бергсона, лучше всех способны «включиться в то или иное телесное состояние». Согласно этой концепции внешние впечатления дают этим образам телесное воплощение, средство для актуализации; чем и объясняется сам факт явления образов, а также и бессвязность их следования. «Среди воспоминаний-призраков, — пишет г-н Бергсон, — стремящихся нагрузиться красками, звуками, вообще материальностью, этого удастся добиться только тем, которые сумеют вобрать в себя воспринимаемую мною красочную пыль, слышимый мною извне и изнутри шум и проч. и которые сверх того смогут гармонично сочетаться с общим аффективным состоянием, образуемым моими органическими впечатлениями. Когда совершается такая смычка между воспоминанием и ощущением, я вижу сон»<sup>4</sup>.

Таким образом, воспоминания подобны теням, которые, выходя из глубины Эреба, со всех сторон теснятся вокруг вырытой Улиссом ямы, чтобы напиться жертвенной крови и вновь обрести некое подобие жизни. Но только в реальности эти тени получают всю свою субстанцию от религиозных верований, принесенных Улиссом из мира живых. Надо думать, так же обстоит дело и с этими воспоминаниями-призраками. Возможно, элементы ощущений, проникающие в нас во время сна, и придают им несколько большую плотность. Однако все свое бытие и всю свою жизнь они получают от тех идей или зачатков идей, которые мы приносим с собой из мира яви.

В самом деле, если бы сновидение и впрямь возникало из встречи и смычки между воспоминанием, неизменно сохранившимся в памяти, и каким-то зачаточным ощущением, то тогда во время сновидения нам должны были бы являться образы, узнаваемые как воспоминания, а не просто понятные по смыслу. Условия для этого чрезвычайно благоприятны, поскольку эти смутные впечатления — подвижные цветочные пятна, неясные звуки — дают доступ

4 Bergson, *L'énergie spirituelle*, p. 102-103.

сознанию ко всем тем воспоминаниям, которым годится столь широкая рамка. Однако, как мы уже видели, среди образов сновидения не бывает собственно воспоминаний, которые по пробуждении можно было бы распознать и локализовать, а одни лишь фрагменты воспоминаний, с трудом узнаваемых, поскольку они соответствуют слишком близко знакомым понятиям. Возможно, следует говорить, что воспоминания, нахлынувшие в большом количестве, оттого именно распадаются на куски, и эти разрозненные кусочки группируются как попало; при таких новых сочетаниях они утрачивают свою индивидуальную неповторимость, чем и объясняется то, что мы их более не узнаем. Но почему же они распадаются именно таким образом, то есть следуя тем самым делениям, к которым приучили нас жизнь в обществе и мысль окружающих нас людей? Как нам говорят, для воспоминаний, сохраняющихся в глубине памяти, характерно именно то, что они не вписываются в эти рамки и образуют непрерывный хронологический ряд; все вносимые в них логические различия, все приписываемые им общие значения, все применяемые к ним смысловые наименования возникают благодаря совершаемой наяву мысленной работе, благодаря ее рамкам. А раз в сознании спящего от этих рамок ничего не остается, то непонятно, почему же видения сна являют нам в образах по крайней мере некоторые из них. Ведь хотя эти видения и произвольны и не связаны друг с другом, но все-таки в большинстве случаев в своих деталях они обладают для нас непосредственно уловимым смыслом.

Далее. Чтобы объяснить, каким образом смутные ощущения, проникающие через наши органы чувств во время сна, вызывают воспоминания, г-н Бергсон ссылается на физические изменения, производимые ими в теле. «Возникают раздражительные движения, — пишет он в другом месте, — и посредством их наши восприятия продлеваются», от них зависит отбор образов, «и они, очевидно, служат общей рамкой для восприятия и для образов, удержанных в памяти». Точно так же, стало быть, движениями (конечно, более размытыми), происходящими во время или после этих смутных впечатлений, объясняется и воспроизведение воспоминаний во сне. Но ведь между этими впечатлениями и, как следствие, между этими сменяющимися друг друга движениями нет никакого соотношения: это прерывистый ряд впечатлений или движений, между которыми нет никакой непосредственной связи. Чем же тогда



объяснить те связные сновидения, которые можно потом рассказывать словно истории? Могут ответить, что образ, вызванный некоторым впечатлением, в свою очередь вызывает другие образы; роль впечатления — дать ход нашему воображению, которое, однажды пробудившись, свободно работает само по себе, до тех пор пока новое впечатление не вызовет новый образ, перебивающий серию, открытую предыдущим впечатлением. Но как один образ может вызывать другие? Раз тело больше не оказывает действия, значит, надо обращаться к тому разряду отношений, которые изучаются в теории ассоциации идей. Но поскольку эти образы суть воспоминания (в смысле образов-воспоминаний), то между ними имеются только хронологические отношения: то есть из каждого из них должен был бы воспроизводиться некоторый период нашего прошлого. Между тем во сне не воспроизводится прошлое. Могут возразить, что мы предельно сужаем смысл термина «образ-воспоминание», что многие такие воспоминания соответствуют восприятиям, сопровождающимся рефлексией, суждениями, абстрактными мыслями, так что из простого сближения подобного рода воспоминаний образуется немало отношений. В этом смысле все связи, существующие наяву, воспроизводятся и во сне в форме воспоминаний. Однако необходимо выбрать один тезис из двух: либо эти близко знакомые нам понятия об объектах и отношениях, которые все время действуют в жизни групп и которые мы вольны вспомнить в любой момент, составляют предмет какой-то иной памяти, отличной от той, что удерживает оригинальный облик каждого события и их последовательности по мере того как они происходят; и тогда следует утверждать, что между воспоминаниями, сохраняемыми этой второй памятью, могут существовать только хронологические отношения; но именно этот разряд воспоминаний и имеет в виду г-н Бергсон, когда пишет о «воспоминаниях-призраках», ждущих какого-нибудь благоприятного случая, чтобы возникнуть вновь. Либо общие понятия обладают исключительной способностью — не только всегда быть в распоряжении нашей мысли наяву, но также и оказывать воздействие (реальное, пусть и ограниченное) на образы сновидений, которые ведь возникают у нас лишь на полустертом фоне схематичных понятий. Иначе говоря, эти понятия мысленно сохраняются у нас во время сна, мы продолжаем ими пользоваться и ощущаем их доступными. Но ведь именно это мы и стремимся установить.

Однако между рамками яви и сна есть немало различий: вторые несомненно происходят от первых, и нет оснований полагать, будто наше сознание во время сна заново творит все то, что ему встречается понятного в калейдоскопическом мелькании или буйном танце форм, звуков, фигур и движений, которые то отделяются от нас, то сливаются с движением, формой, звучанием и фигурой нашей чувствительности в данный момент. Но понятия яви, проникая в сознание спящего, должны в нем преломляться, рассеиваться и терять по пути часть своего содержания или формы — так геометрические фигуры, рисуемые мелом на скользкой поверхности, теряют часть своих контуров, одну из сторон или угол и проч.

Это можно заметить, уже наблюдая за тем, что происходит во сне с временем и пространством, то есть с теми рамками, которые поддерживают в соприкосновении и согласии мысли людей, разделенных дистанцией, и стремятся сообразовывать их движения и перемещения с движениями и перемещениями других членов той же группы. Нам плохо известно, как может представляться пространство человеку, не научившемуся от других ориентироваться в нем, различать его части и охватывать его как целое; понимает ли он, что значит «вперед», «позади», «в глубине», «сверху», «вдоль», «слева», «справа», «двигаться вперед», «поворачиваться» и проч.? А во сне человек все это понимает. Вот фрагмент сновидения, где встречается много подобных терминов: «Я только что *проехал* через большой город, выехал из *обширных низких* кварталов, удаляясь от вокзала, и *двигался* *вдоль* очень *длинной*, довольно людной улицы (много кафе и проч.), которая *после* красного кирпичного фабричного здания *резко заворачивала вбок*, спускалась *вниз по склону* и снова *поворачивала вбок* — так резко, что я чуть не упал *назад*, пытаясь *оглянуться*. *Ниже* виднелось что-то вроде большого колодца, окруженного большими плитами из красного камня с рельефной резьбой; нужно было *спуститься* еще ниже и доехать до дверей здания, где некогда ночевал маршал Саксонский...» Но хотя видящий сон и понимает, что меняет направление или высоту, хотя он и локализует предметы по отношению к себе и даже по отношению друг к другу, все же в таких картинах остается немало пробелов и неувязок. Иногда мы знаем, где находимся — в ресторане, в гостиной, в лаборатории, — и оттого в нашем воображении колышется смутное представление о том, как выглядят и как располагаются соответствующие комнаты и залы. Впрочем, очень часто мы не знаем,

где находимся, и без всякого удивления одним махом переносимся из кафе в часовню, или же, открыв дверь на лестничной площадке, оказываемся на улице или на строительных лесах, или же, пройдя через ряд комнат и затем возвращаясь назад, видим совсем другие помещения, или же, спустившись было с открытого империаля омнибуса, вспоминаем, что забыли там какую-то вещь, и, поднявшись вновь, замечаем, что империаль крытый, и проч.<sup>5</sup> Все эти смешения и неувязки возникают из-за того, что во сне мы не обладаем целостным представлением о пространстве (города, местности), а также и о том месте, где реально находимся, и о том более или менее обширном пространстве, в которое оно включено. Чтобы не чувствовать себя заблудившимися, достаточно во сне видеть себя в каком-то «уголке пространства», где можно кое-как ориентироваться и оценивать его протяженность или, вернее, приблизительно определять в нем положение некоторых объектов, — примерно как если бы мы зажгли факел в темноте и при его свете видели только формы ближайших предметов, не зная, где, в какой точке знакомой нам местности мы находимся. Такого представления о пространстве достаточно человеку, живущему отдельно от всех и только в настоящем; оно позволяет ему стоять на ногах, переступать ими, не чувствуя головокружения, и более или менее уверенно совершать еще кое-какие полезные движения; однако имея только такое представление, он не смог бы ни объяснить другим, куда он направился, ни сообразовать свои движения с их движениями и с расположением основных ориентиров, принятых в обществе.

Так же и со временем. Пожалуй, во сне человек еще полнее выпадает из времени, чем из пространства яви. Как правило, мы в сновидении не знаем, в какой момент — не то что года или недели, но даже суток — происходит дело; а если и знаем, то лишь потому, что то или иное освещение или какой-то ежедневный поступок напоминают о времени, которому они соответствуют: если во сне мы едем по дороге на заходе солнца, или находимся в залитой электрическим светом комнате, или садимся обедать, замечая, что давно уже наступил полдень, то мы знаем, что сейчас вечер, ночь или середина дня. Но даже если нам случается думать о какой-то опре-

<sup>5</sup> См. другие примеры в книге: Rignano, *Psychologie du raisonnement*, 1920, p. 410 sq.

деленной дате, выбранной случайно или связанной с каким-то историческим событием, праздником или просто встречей, экзаменом, обязанностью, — мы думаем лишь об одной этой дате и не помещаем ее в ряд других; это формула, подобная имени собственному и обозначающая не столько деление времени, сколько конкретный поступок или событие, с которым ее подчас произвольно соотносят, — как будто, чтобы придать интерес некой ситуации, нам нужно связать ее с какой-то вымышленной датой. А можно ли сказать, что мы хотя бы представляем себе хронологическую последовательность событий сновидения, — ведь при этом наша мысль всецело поглощена настоящим и стремится скорее предвосхищать будущее, чем вспоминать прошлое? Тем не менее во сне у нас вполне есть чувство последовательности — во сне мы способны помнить сам этот сон. При этом мы помним не только о недавно происшедшем, поскольку в сновидении разворачивается целая сцена с участием нескольких лиц и мы учитываем только что сказанное или сделанное ими, но, сталкиваясь с некоторым фактом или лицом, мы вспоминаем, что видели их раньше, даже воображаем какие-то фиктивные события, якобы происходившие ранее и объясняющие нынешнюю ситуацию. Зато отсутствует весь комплекс ориентиров, даваемый нам памятью наяву, отсутствует цепь реальных фактов, среди которых мы обыкновенно помещаем вновь возникший или вспомнившийся факт; мы вполне понимаем, что такое «до» и «после», различаем периоды, когда события то ускоряют, то замедляют свой ход и когда мы находимся в нетерпеливом ожидании, у нас даже есть чувство далекого прошлого, мы думаем об исторических событиях или деятелях, принадлежащих другому столетию; но все эти временные данные не связываются между собой — они носят характер прерывистый, произвольный, порой ложный. Хотя во сне нам всегда кажется, что мы находимся в настоящем, это лишь воображаемое настоящее, которое ни с чем не соотносится как расположенное в некоторой временной точке: это чисто отрицательная определенность, которая сводится к тому, что, будучи не в состоянии вновь пережить в памяти или воображении какой-либо период своего прошлого, а равно и перенестись в будущее, мы оказываемся ни в прошлом, ни в будущем; но мы не находимся и в реальном настоящем, то есть в таком моменте, который мы и нам подобные могли бы локализовать относительно других делений и периодов времени.

Итак, во сне мы безусловно находим некоторые элементы тех пространственно-временных рамок, в которых наяву размещаем свои восприятия и воспоминания, — но находим их лишь во фрагментарном и причудливо нарезанном виде, наподобие неправильных частей узора на осколках разбитого сосуда. Образы сновидения имеют пространственно-временной характер, но не занимают никакого места в таком пространстве и времени, где мы могли бы их локализовать и координировать. А раз во сне мысль не способна ни вспоминать (то есть вновь целостно переживать прошлое), ни воспринимать, то разве это не значит, что в таком случае ей недостает той силы сцепления, которая наяву плотно подгоняет друг к другу фрагменты пространственно-временных рамок? Возможно, здесь у нас уникальная возможность измерить, какое расстояние отделяет сознание, подчиняемое и дисциплинируемое всеми понятиями, что выработаны группой, от сознания, временно и частично освобожденного от такого влияния. И мы также можем проверить, сколь сильно воздействие коллективного сознания, сколь глубоко оно осуществляется, обуславливая всю нашу душевную жизнь: ведь, даже изолированные сновидением, мы все равно замечаем его — ослабленное и раздробленное, но отчетливо узнаваемое.

\*\*\*

Пространство, время и иные рамки, освещающие и в известной мере упорядочивающие наши ночные видения, — все это искаженные и куцые образы тех понятий, что помогают людям понимать друг друга наяву. Но люди совместно мыслят посредством речи. Стало быть, приходится поставить вопрос о том, какова роль речи в сновидении.

Много раз обращали внимание на то, что иногда спящий человек говорит вслух, произносит более или менее отчетливые слова и слоги; но отсюда не вытекает, что спящий продолжает какой-то безмолвный монолог, даже когда извне мы не различаем у него ни произношения звуков, ни шевеления губ. Иногда, если разбудить спящего сразу после того, как он произнесет какое-то слово или часть фразы, и спросить, что ему снилось, он отвечает, что ему не снилось ничего, или же рассказывает сон, не имеющий никакой видимой связи с тем, что он говорил. И наоборот, человек спит, его черты сохраняют спокойное выражение, дыхание ров-

но, на лице не заметно никакого напряжения, губы не шевелятся — а, проснувшись, он рассказывает, что мучился страшным кошмаром. Из этих фактов нельзя заключить ни о том, что человек всегда говорит во сне, ни о том, что он не говорит. В самом деле, наяву человек говорит про себя — вызывает в сознании слова, предложения, фразы и мысленно произносит или повторяет их в связи с появляющимися у него перед глазами объектами или развивая какое-то размышление, — причем все это никак не выражается вовне. С другой стороны, неизвестно, раскрывают ли эти слова слушателям, когда он произносит их в действительности, тот самый смысл, который он им придавал, ту самую мысль, которую они выражали для него, а не для других людей; и вполне может случиться, что, выйдя из состояния рассеянности, в котором он произносил какие-то клочки фраз или междометия, он не вспомнит их смысла, если ему их повторить. С третьей стороны, если бы было установлено, что мы понимаем смысл слова лишь при условии его мысленного повторения, и если бы, сказав на ухо спящему какое-то имя или ряд слов, мы вызывали у него сновидение, развивающее идею данного слова, — тогда мы знали бы, что спящий говорил про себя, и имели бы все основания считать, что эта внутренняя речь породила образы сновидения; но отсюда не следовало бы, что так обстоит дело со всеми сновидениями.

Далее, можно ли привести случаи, когда человек во сне слышит собственную речь или чувствует, что говорит?<sup>6</sup> Иными словами, можно ли во время сна уловить прямым наблюдением ту мысленную речь, которая проходит, словно невидимая основа ткани, сквозь подвижные цветные тени, являющиеся сознанию ночью? Мы уже говорили, что к этим формам примешивается немало размышлений и что порой мы незаметно переходим от одних к другим, так что потом не можем с уверенностью сказать, то ли мы думали о каком-то поступке, событии, картине, разговоре, то ли нам лишь казалось, что мы реально действуем, видим и говорим. Ког-

<sup>6</sup> А также, возможно, и случаи, когда он слышит, как говорят другие. «Скажем лишь, что, вероятно, те голоса, которые мы слышим во сне, — это зачастую наш собственный голос; крики — наши собственные крики; пение — наше собственное пение». — Автор

«Суждений Алена» (*Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*, p. 45. Paris, 1917). [Имеется в виду философ Эмиль Шартье (1868–1951), печатавший свои эссе «Суждения» под псевдонимом Ален.]

даже формы утрачивают свою яркость, когда их контуры стираются, то в сознании от них словно остается одно лишь схематичное представление, и тогда бывает, что само это представление разрешается рядом слов или фраз — которым, впрочем, не соответствуют ни зрительные образы (например, напечатанные слова), ни слуховые (если предположить, что таковые существуют); тем не менее мы представляем себе эти слова — но разве думать, что говоришь, не то же самое, что говорить про себя?

До сих пор мы недалеко продвинулись. Возможно, во сне человек и говорит про себя, ничем не проявляя этого вовне; но является ли эта внутренняя речь непрерывной и в своем разворачивании оказывает ли она какое-либо влияние на ход наших сновидений? Возможно, и даже правдоподобно, что человек, которому снится, будто он говорит, говорит про себя; но сводится ли его внутренняя речь к тем немногим словам, которые он осознает и которые, как правило, теряются среди преимущественно зрительных образов, образующих главный материал наших снов?

Если бы последовательность самих этих образов объяснялась какой-то последовательностью слов или членораздельных звуков, мы, разумеется, могли бы лучше понять некоторые свойства сновидения<sup>7</sup>. Прежде всего, не потому ли образы сновидения пролетают так стремительно, не потому ли они словно торопятся, не давая надолго зафиксировать внимание на каждом из них, что тороплива сама внутренняя речь? Припоминая ряд событий, увиденных во сне, мы порой удивляемся, что образы как бы мгновенно возникают друг из друга, картина складывается вся сразу, целиком, а порой одна фигура без всякого перехода преобразуется в другую, так что сновидение подобно отчаянному бегу от предмета к предмету, без всяких периодов покоя, когда мысль могла бы обратиться на увиденное прежде, когда можно было бы задуматься и мы на миг отстранялись бы от образа, чтобы вновь осознать себя. Но ведь ничто не выражает лучше идею такого ускоренного ритма, чем тараторящая речь, которую можно наблюдать у некоторых парафазиков и маньяков, или даже во время беседы, когда человек стара-

7 «Сны представляют собой по сути зрительные процессы <visualizing achievements>, и Фрейд отмечает, что они преобразуют связи между словами

<verbal connexions> в связи между образами (*Traumdeutung*, гл. VI)». — Gregory Joshua (C.), «Visual images, words and dreams», *Mind*, July 1922.

ется заполнять все возможные паузы. Существует словесный бред<sup>8</sup>, который занимает то же место в процессе речи, что зрительно-слуховой бред в сновидении; как же не предположить, что последний, возможно, представляет собой переложение первого?

При этом сопоставлении становится также ясно, почему в некоторых своих частях сновидение образует вполне связные картины, почему нередко оно строится вокруг какого-то развиваемого в нем центрального мотива и почему в других случаях мы резко перескакиваем от мотива к мотиву, от образа к образу, между которыми не найти никакой связи. Многие сны, несмотря на свою бессвязность, являют собой череду событий, слов и жестов, которые можно затем пересказывать как отдельные истории. Во сне изображение выстраивает их согласно особым логическим правилам. Во всяком случае, сами по себе они с начала и до конца обладают смысловой последовательностью. Однако, как мы показали выше, это не эпизоды нашего прошлого: отдельные элементы истории, может, и происходят из нашей памяти, но мы переплавляем их так, что они производят впечатление новизны. Быть может, один исходный образ влечет за собой другие, согласующиеся друг с другом и с этим исходным образом? Но поскольку эти сменяющие друг друга образы различны, то почему же при появлении одного из них мы должны помнить о предыдущих? Быть может, некоторые элементы этого образа сохраняются в последующих, чем и обеспечивается известная непрерывность между ними? Тогда, значит, сновидение развивается в определенной рамке и включает лишь те образы, что могут в нее вписаться, — впрочем, это подвижная рамка, которая трансформируется, а иногда и ломается. Но чем же объяснить, что она возникает, что некоторые образы или части образов, даже некоторые мысли или общие душевные состояния фиксируются таким способом, тогда как иные возникают и сразу же исчезают, если в сознании или теле видящего сон человека для них нет никакой привязки?<sup>9</sup> Согласно г-ну Бергсону, все образы, возникающие во сне, сопровождаются продолжающимися их телесны-

8 Kussmaul, *Les troubles de la parole*, trad. fr., 1884, p. 244.

9 Например, мне снится, что я в соборе. Наверху, на опоясывающей здание галерее, виднеются люди; некоторые из них перелезают через каменную

балюстраду. Что они собираются делать? — думаю я. — Они что, сошли с ума? То ли они хотят броситься вниз, то ли заняться какими-то акробатическими упражнениями? Может быть, там натянута не видимая для



ми движениями — в частности, артикуляторными движениями — или же подготавливающими их церебральными изменениями. Естественно предположить, что наиболее ощутимым и продолжающимся дольше всех движениям соответствуют стабильные образы, составляющие эфемерную рамку наших снов. Так, стоит нам во сне повторить про себя какое-нибудь слово, ряд слов, может быть, одну или несколько фраз — как наши мысли начинают ориентироваться в том же направлении, что и наши слова, и между образами нашего сновидения возникает такая же непрерывная связь, как и между словами; что же касается деталей, то они могут объясняться другими словами или другими фразами, только неполными, неточно повторяемыми, которые к тому же могут воспроизводить первые наподобие ослабленного и фрагментарного отзвука.

Что касается бессвязности снов, то в таком случае она соответствует беспорядочному характеру внутренней речи. Во сне человек ускользает от контроля со стороны общества. Ничто не обязывает его выражаться правильно, ведь он не стремится быть понятным для других. У некоторых маньяков отмечалось «такое смешение идей, что они даже не могут больше построить фразу. В их сознании бурлит какая-то бессмысленная смесь из слов, связанных ассонансами, аллитерацией, рифмами; душевнобольной производит сотни, тысячи сопоставлений; мысли возникают у них под действием любого слова или созвучия и тут же исчезают, сменяясь другими»<sup>10</sup>. Так не происходят ли во сне нарушения речи, сходные с теми, которые уже давно начали привлекать к себе внимание у афазиков? Например, парафазия: слова возникают в памяти по родству значения или формы, хотя во фразе они и некстати. Слоговое заикание: слова, словно органические единства, оказываются

меня трос, на котором они будут плясать? Да, в самом деле, вот болтается в пустоте какой-то трос. И вдруг через церковный неф перебрасывается мостик вроде амвона, такой легкий, что его бы и не заметить, если бы по нему не шли эти люди. — Понятно, что господствующее представление о храме служит рамкой для других, которые сменяют друг друга как отдельные картины и соответствуют весьма различным ситуациям или мыслям, но тем не менее кажутся взаимосвязан-

ными, взаимно согласованными, потому что должны согласовываться с рамочным представлением.

<sup>10</sup> Kussmaul, *op. cit.*, p. 280. «Классическими примерами служат три сновидения, описанные у Мори, в которых события ассоциируются и следуют друг за другом просто по сходству слов: pèlerinage, Pelletier, pelle; jardin, Chardin, Janin; kilomètre, kilos, Gilolo, Iobélia, Lopez, loto» (Rignano, *Psychologie du raisonnement*, 1920, p. 421–422).

поражены в своей структуре, распадаются на звуки и слоги; бывает даже, что в слово внедряются чуждые ему слоги<sup>11</sup>. В некоторых описаниях сновидений можно найти много примеров искаженных слов, которые человек, как ему казалось во сне, произносил правильно и которые он вспомнил по пробуждении.

Наконец, еще одна черта сновидения остается довольно-таки загадочной, если предполагать, что оно сводится к зрительным или слуховым образам, вызывающим друг друга без всякого опосредования. Наряду с более или менее устойчивыми рамками, позволяющими нам членить ночные видения на небольшое число картин, как бы позади них находится еще одна, которая охватывает их все и в которой должны помещаться все эти образы: это чувство нашей идентичности. Мы присутствуем при всех этих сценах или принимаем в них участие — мы, то есть тот человек, которым мы являемся в данный момент, и мы отличаем себя от возникающих перед нами объектов. Поскольку же сны — это не просто воспроизводящиеся в неизменности личные воспоминания, то непонятно, почему образы, возможно и взятые из памяти, но утратившие личностный характер, производят на нас такое же впечатление внешних объектов, что и объекты, видимые наяву? Почему мы не смешиваем себя с ними, почему нам не кажется, что наше место заняли другие существа, предметы или лица? А стало быть, раз во сне мы сохраняем понятие о своем «я», раз мы остаемся как бы в центре этих образных сцен — значит, во всех наших сновидениях есть общий элемент, и им может быть не какой-то элемент самих образов, а лишь чувство постоянной, одновременно автоматической и конструктивной деятельности, осуществляемой нами над этими образами. Если считать, что эти образы возникают под влиянием слов, произносимых нами про себя, или по крайней мере что мы все время чувствуем возможность дать этим образам какие-то имена и лишь при таком условии представляем их себе, то становится нетрудно объяснить, что столь много событий и картин, лишенных какой-либо иной связи, соединяются воедино личностью спящего человека, сохраняемым им самосознанием и только им.

Итак, наша гипотеза, что во сне люди не прекращают говорить про себя, как будто способна объяснить некоторые характернейшие черты сновидения. Но в чем же заключается эта внутренняя

<sup>11</sup> Kussmaul, *op. cit.*, p. 240 sq.

речь, не воспринимаемая ни изнутри (по крайней мере, ясно и сознательно), ни извне? Действительно, до сих пор мы не определили ее. Но мы именно оттого приписываем ей такое влияние, именно оттого пытаемся прежде всего ею объяснить смену образов во сне, что для нас она примерно эквивалентна всем тем зачаткам умственной деятельности, которые проникают в сон, что, на наш взгляд, мы понимаем свои сновидения лишь постольку, поскольку можем формулировать их с помощью слов, то есть постольку ощущаем эти слова в нашем распоряжении; как же такое могло бы быть, если бы мы одновременно не чувствовали себя готовыми их повторить и не представляли их себе в той или иной форме?

Понятно, почему мы так настаиваем, что к представлениям сновидений примешивается некоторая часть умственного понимания и, как мы считаем, обуславливает их и управляет их последовательной сменой: достаточно лишь заметить, что человек приучен понимать видимое и переживаемое им благодаря общественной выучке и его ум образуется из идей (почти все они носят отчасти словесный характер), исходящих из его ближайшего или более удаленного человеческого окружения. Разумеется, как явствует из предыдущей главы, во сне эта выучка чрезвычайно ослабевает; индивид больше не испытывает давления со стороны этих групп. Он больше не находится под их контролем. Но одновременно он и лишается части получаемых от них познаний. Оттого ему и не удастся вспомнить как цепь связанных и четко локализованных событий те или иные периоды или сцены своей жизни в прошлом. Иными словами, у спящего память функционирует не столь точно и не может работать со столь сложными комплексами воспоминаний, как память бодрствующего человека, которая имеет в своем распоряжении все его умственные способности и с их помощью может опираться на коллективный опыт, гораздо более устойчивый, лучше организованный и гораздо более обширный, чем его собственный. Тем не менее нам представляется, что воздействие общества продолжает ощущаться даже во сне, в душевной жизни спящего человека — только в других формах. Люди, вещи и ситуации, встречаемые нами во сне, не создаются нами заново: они берутся из нашего опыта, пережитого наяву, то есть в изоляции, куда помещает нас сон, мы вновь видим то, что поразило наш взгляд или воздействовало на наши органы чувств, когда мы находились в контакте с подобными себе. Более того, мы не просто вновь видим эти образы, но еще и узнаем их. Мы не просто

узнаем привычные вещи и знакомые нам лица, но если даже во сне нам являются какие-то совершенно неожиданные события, странные или чудовищные фигуры, мы узнаем и их, так как осмысливаем их и можем поведать о них по пробуждении, то есть истолковать их при помощи понятий, общих для всех людей нашей группы. Стало быть, в жизни сновидений сохраняется по крайней мере часть мыслительных привычек нашей социальной жизни, например хотя бы способность во всех деталях понимать видимое нами. Однако такое узнавание или понимание — иные, чем наяву, потому что не сопровождаются чувством правдоподобия или связности и, в частности, потому что время и место, куда мы помещаем эти приснившиеся формы и происшествия, никак не включаются во время и пространство яви, то есть общества. Раз речь идет о столь зыбких и неустойчивых видениях, то что же значит здесь понимать или узнавать? Это значит, что мы можем задним числом описывать их так, как мы описываем чистые вымыслы, то есть что они поддаются словесному выражению; ничего другого это и не может значить.

Чтобы уточнить нашу мысль, покажем, что можно было бы и иначе объяснить последовательность образов сновидения. При этом пришлось бы предположить, что образы напрямую инициируют друг друга, что некая чисто зрительная картина дополняется другими элементами той же природы или же вызывает вслед за собой другую чисто зрительную картину, подобно тому как сменяются кадры на экране кинематографа. Такую концепцию оспаривал г-н Бергсон: по его мысли, образы отнюдь не сравнимы с молекулами, притягивающими одна другую в силу своего сродства<sup>12</sup>. Если образы ассоциируются с другими образами и как будто бы вы-

<sup>12</sup> Со своей стороны, Вундт упрекает теоретиков ассоциации идей в забвении того, что ассоциирующиеся психические состояния сами являются следствием некоторых элементарных феноменов: по его словам, невозможно было бы понять, что эти сложные состояния ассоциируются, если бы подобным сближениям не поддавались их элементы. Но такие элементарные феномены сближаются с движениями, взятыми в их психическом аспекте, а происходящие между ними «слияния», «ассимиляции» и «услож-

нения», вероятно, сводимы к связям между разными движениями. Получается, что ассоциация двух зрительных образов никогда не бывает прямой или непосредственной: она является результатом взаимодействия между элементарными тенденциями, сопровождающими эти образы, в частности между движениями и различными функциями наших глаз и соответствующими им впечатлениями (Wundt, *Grundriss der Psychologie*, 10<sup>e</sup> édit., 1911).

зывают их, то это потому, продолжает он, что и те и другие связаны с одними и теми же движениями тела. Я понимаю чей-то разговор, и он не является для меня просто шумом потому, что слуховые впечатления образуют во мне «зачаточные движения, способные проскандировать услышанную фразу и обозначить ее основные членения». Таким образом, когда я понимаю обращенную ко мне фразу и даже могу, восприняв лишь ее начало, угадывать дальнейшее, то так происходит не потому, что слуховые впечатления прямо вызывают у меня воспоминание о других слуховых впечатлениях, а потому, что я чувствую себя в состоянии сам артикулировать соответствующие слова. Г-н Бергсон называет такое чувство «моторной схемой слышимой речи». Если бы в нашем сознании не развертывалась такая схема, мы не могли бы переходить от одного услышанного слова к другому, а равно и от услышанного слова к ожидаемому, то есть к образу или слуховому воспоминанию.

Теперь спросим себя, возникают ли такие внутренне «скандирующие» слышимую речь движения *естественно*, вне воздействия нашей воли, вне приобретенной нами привычки, а равно и вне влияния со стороны общества. В конце концов, мы ведь можем долго слышать, как вокруг нас говорят на иностранном языке: если у нас нет ни желания, ни потребности выучить этот язык, мы не будем обращать на это внимания, так же как немзыкальный человек может присутствовать на множестве концертов, не совершенствуя своего слуха. И напротив, насколько лучше идет дело, если, прежде чем слушать лекцию или присутствовать при беседе на иностранном языке, мы заранее прочли слышимое нами или хотя бы заучили (прочитав их на бумаге или услышав в устном повторении) основные слова, выражения и грамматику этого языка! Тогда в непрерывном потоке звуков мы ищем эти слова и формы и находим их гораздо чаще и быстрее. Построить такую моторную схему, то есть научиться понимать слова и фразы, поначалу слышавшиеся нам как неясный шум, нам удастся не спонтанно, с помощью естественных реакций, вызываемых у нас слушанием речи, но извне, искусственными, вообще говоря, средствами.

До сих пор мы рассматривали лишь «словесные слуховые образы», о которых говорят психологи<sup>13</sup> и которые в целом играют вто-

<sup>13</sup> Сами мы понимаем под ними то чувство, которое мы испытываем, когда

слышим, или представляем себе, что слышим, слова.

ростепенную роль в совокупности образов сна. Но разве не напрашивается подобное же объяснение и тогда, когда речь заходит о несловесных слуховых образах и об образах зрительных, которых в сновидении больше всего? Разумеется, г-н Бергсон предполагает, что эти образы также имеют себе продолжение в телесных изменениях. Но можно ли здесь говорить о моторной схеме? Да, если эти образы, подобно словесным слуховым образам, первоначально являются нам в неясной форме сплошного потока. Человек, доселе живший в мире, устроенном совсем иначе, чем наш, оказался бы перед этим потоком образов в таком же затруднении, как и человек из предыдущего примера, слышащий речь на незнакомом языке. Чтобы различать эти картины и их части, требуется разлагать их на элементы и отмечать наиболее заметные их черты. Сумеет ли мы это сделать только благодаря тому, что зачатки движений или жестов, посредством которых мы воспроизводим те или иные формы или обводим их контуры, сами собой организуются по мере своего появления? Действительно, можно предположить, что для каждого предмета или картины мы приобрели навык мысленно представлять себе некий упрощенный рисунок, схематически воспроизводящий их. Возможно, именно в этом и заключается происхождение некоторых систем письма и речи<sup>14</sup>. Но откуда же берется этот навык, как он формируется? Можно ли не учитывать здесь влияние тех уроков, которые постоянно и с самой ранней поры давало нам общество? Разве не оно научает нас обращаться с вещами, пользоваться ими, разве не оно

<sup>14</sup> «Хотя все знаки китайского письма являются рисунками, они не обязательно представляют собой идеограммы в строгом смысле слова, — пишет г-н Гране... — Но среди них немало таких, которые представляют собой либо настоящие рисунки, либо простые или сложные символические изображения». Далее он пишет, что «первоначально жестикуляция рисовала глазам людей тот образ, который голос описывал через устную речь». Говоря о повторах выражений или служебных описательных членах в старинных песнях из книги «Ши-цзин», он выявляет в них отчетливую

тенденцию «рассматривать предметы реального мира посредством в высшей степени синтетичных и конкретных образов, а затем перелагать эти образы в звуковой форме. Особенно примечательно, что при таком переложении перелагаемый образ отнюдь не теряет в сложности, так что выражающий его звук сам является не знаком, но образом». Вся мимическая сила жеста как бы переходит в артикулированное слово (Granet, «Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises», *Revue philosophique*, 1920, 2 articles, p. 117).

обращает наше внимание на их сходства и различия и, показывая нам искусственные изображения (даже если не учит нас самих их воспроизводить), помогает находить в видимых нами природных комплексах формы, сочетания черт, комбинации или контрасты красок, с которыми оно уже познакомило нас? Когда философы-прагматики говорят, что человек воспринимает лишь те объекты и аспекты реальности, которые важны для его действия, то есть на которые он может воздействовать, достаточно ли они учитывают тот факт, что способы действий человека определяются не только его органической природой, но и в гораздо большей степени привычками социальной жизни? А потому, коль скоро мы по-настоящему видим картину лишь тогда, когда понимаем ее, а понимаем ее лишь при условии ее разложения на элементы, поскольку линии, по которым идет это разложение, указываются нам обществом, то оно же и помогает нам понимать и видеть<sup>15</sup>. Кроме того, даже в случае зрительных образов слова играют более значительную роль, чем схематичные рисунки и представления или зачатки жестов, ибо чаще всего бывает проще описать какую-либо картину словами, чем изобразить ее чертами или движениями. Более того, когда мы учимся выполнять какое-либо достаточно сложное движение, нам недостаточно наблюдать позу и жесты фехтовальщика или танцора — по-настоящему мы увидим их движения лишь тогда, когда будем способны их описать, то есть когда каждому простому движению поставим в соответствие некое слово и свяжем, организуем вместе эти слова, воспроизводя тем самым отношения, фактически связывающие между собой эти простейшие жесты. Итак, с какими бы образами ни имело дело наше сознание — словесными, слуховыми или зрительными (при всех оговорках относительно реального и отдельного

<sup>15</sup> «В то время как наши языки передают нам богатое наследство *мыслей*, но оставляют за нами значительную свободу в регистрации своих ощущений, китайцам их язык внушает огромный набор готовых образов, с помощью которых им и приходится представлять себе вещи; они исходят отнюдь не из данных личного опыта, но из весьма специфических интуитивных данных, четко определяемых тради-

цией; когда с помощью слова они вызывают некий образ, то этот образ совершенно явно определяется не только выразительной силой слова как такового, но и его традиционным употреблением... Можно сказать, что в аналогичных зрелищах все китайцы видят одни и те же конкретные факты — подтверждением тому чрезвычайная однородность их поэзии и живописи» (Granet, *ibid.*, p. 194, note).

существования таких образов) — ему всегда приходится сначала понимать их, а уже потом видеть, а для их понимания как минимум чувствовать себя в состоянии воспроизвести их, описать их или обозначить их главные признаки с помощью слов.

\*\*\*

Но, возможно, лучшей проверкой нашего тезиса было бы изучение тех весьма любопытных нарушений, которые уже много раз были предметом исследования, которые объединяют под именем афазии и которые иногда определяют как «утрату словесных воспоминаний». Конечно, бывают и другие случаи, в которых человек не знает или не узнает слова. Например, можно задаться вопросом, может ли еще не научившийся говорить ребенок различать и идентифицировать предметы. Но психология ребенка пока существует лишь в виде очерка. К тому же, поскольку ребенок располагает лишь самыми зачаточными средствами выражения, очень трудно понять, что именно он воспринимает и думает. Напротив того, при афазии, как мы увидим, память о словах не исчезает полностью: иногда больные могут писать; бывает, что они не понимают слов, но произносят их и способны к спонтанной речи; они пользуются перифразами; часто их речь всего лишь нарушена и проч. Кроме того, ранее они жили в обществе, научились говорить и посредством речи находились в постоянных отношениях с другими людьми. Если окажется, что утрата или расстройство речи в какой-то степени затрудняют для них вызывание в памяти и узнавание воспоминаний любого рода, мы сможем утверждать, что память вообще зависит от речи. Поскольку же речь мыслима только в рамках общества, то одновременно мы докажем, что по мере утраты контакта и общения с другими человек становится менее способен вспоминать.

Прежде всего поставим вопрос о том, влечет или не влечет афазия, понимаемая как утрата памяти о словах (будь то память о звуках, которые их обозначают или выражают, о печатных буквах, которые их передают, или о движениях руки, посредством которых их пишут), какое-либо расстройство или ослабление ума, точнее, становимся ли мы одновременно с забвением слов неспособны, по крайней мере отчасти, мыслить и связывать свои идеи согласно принятым вокруг нас конвенциям.

Как представляется, в этом вопросе с необходимостью четко противостоят друг другу две концепции. Когда упор делают на ло-



кализации афазии, то есть на физиологическом аспекте этого явления, то приходится различать образы зрительные, слуховые, осязательные и проч., а также образы моторно-артикуляционные, и каждую из этих категорий связывать со своим особым центром. Поскольку же особо выделяли еще и центр идеации, или сознания, то можно представить себе случаи, когда физиологическое поражение могло разрушить один или несколько центров образной деятельности, не затронув центра идеации. Итак, согласно локализационной теории, следует рассмотреть большое число различных форм афазии, соответствующих уничтожению только лишь одного центра образной деятельности, так чтобы при каждой из таких форм больной сохранял те воспоминания, центр которых остался непораженным, и все свои собственно умственные способности, если не затронут центр идеации<sup>16</sup>.

Такова классическая теория, основное содержание которой изложено у Дежерина. В частности, он утверждает, что афазия предполагает сохранение умственной деятельности<sup>17</sup>. Но, прежде всего, он утверждает это безоговорочно лишь для некоторых категорий афазии. При чисто моторной афазии, по его словам<sup>18</sup>,

<sup>16</sup> Этот центр идеации можно найти почти на всех схемах, придуманных для объяснения функций и взаимоотношений между разными центрами: в частности, на схеме Багинского (1871) это главный центр построения идей; на схеме Куссмауля (1876) — идеогенный центр; на схеме Бродбента (1879) — два отдельных высших центра, которые называются «naming» и «propositioning centres»; на схеме Лихтхайма (1884) — центр выработки понятий; на схеме Шарко (1885) — центр идеации, как и на схемах Бриссо, Грассе, Мёли, Гольдшейдера и др. На схеме Вернике (1903) центр идеации отсутствует. Все эти схемы и еще ряд других воспроизведены в книге: Moutier, *L'aphasie de Broca*, Paris, 1908, p. 32 sq.

<sup>17</sup> Déjerine, *Séméiologie des affections du système nerveux*, Paris, 1914, p. 74.

<sup>18</sup> Дежерин различает: 1) афазию Брока — «расстройство всех видов речи,

с преобладанием <расстройства>, затрагивающего членораздельную речь», 2) чисто моторную афазию: больной не может произносить слова, «но сохраняет их моторно-артикуляционные образы; чтение про себя остается в норме, а равно и спонтанное припоминание слуховых образов»; 3) сенсорную афазию, или афазию понимания, «последствиями которой являются словесная слепота и глухота», а также парафазия или жаргонафазия. Чисто сенсорные афазии, входящие в данную рубрику, — это чистая словесная слепота, открытая Куссмаулем и локализованная Дежерином, и чистая словесная глухота (с сохранением способности спонтанного письма и письма-копирования), открытая Лихтхаймом и встречающаяся весьма редко; наконец, 4) полную афазию, наиболее частую из всех.

может иметь место «полноценный ум». Заметим, однако, что такая разновидность есть не что иное, как анартрия, которую Пьер Мари отказывается называть афазией. Зато он признает, что при сенсорных афазиях, или афазиях понимания, «умственные способности почти всегда затронуты... ослабление интеллекта, как правило, ярче выражено, чем у моторного афазика... нередко и мимика менее выразительна, чем у здорового человека», а при полной афазии «дефицит интеллекта часто ярче выражен, чем при сенсорной или моторной афазии». Правда, при чистой словесной слепоте, когда больной перестает понимать читаемый текст, «умственные способности и внутренняя речь всегда остаются неповрежденными и сохраняется полноценная мимика». Однако, и это наше второе замечание по поводу тезиса Дежерина, он понимает расстройство или ослабление умственных способностей не в том же самом смысле, что Брока или Труссо: для них умственные способности считались расстроенными, когда больной утрачивал возможность читать, или писать, или и то и другое вместе, а для Дежерина нарушение «условного языка» еще не обязательно влечет за собой ослабление интеллекта; напротив того, «нарушение природного языка (в частности, расстройство мимики) встречается лишь в случаях афазии очень сложной природы, поскольку они сопровождаются ярко выраженным дефицитом умственных способностей»<sup>19</sup>. Поэтому ему представляется, что утрата способности различать печатные слова не наносит ущерба интеллектуальным функциям: концепция тем более странная, что тот же самый автор, отмечая ослабление умственной деятельности у больных, страдающих сенсорной афазией, объясняет его тем фактом, что «такие больные оказываются отрезаны от всяких сношений с себе подобными». Чтение же, по крайней мере у тех людей, кто читал еще до своей болезни, многими способами соотносит их со своей группой: афиши, газеты, школьные учебники, популярные романы, книги по истории и проч. позволяют им за короткое время открывать для себя многие течения коллективной мысли, и их социальный, а следовательно, и интеллектуальный горизонт резко сужится, если этот выход окажется для них закрыт.

Главное же, признавая, что во многих случаях имеет место дефицит умственных способностей, Дежерин утверждает, что это

<sup>19</sup> Déjerine, *op. cit.*, p. 74.

вовсе не причина, а следствие уничтожения языковых образов. «Человек мыслит образами вещей, а не образами слов. Он больше не может быть в курсе чего-либо»<sup>20</sup>. То есть в своей первоначальной форме расстройство имеет сенсорный характер и заключается в неспособности распознавать и представлять себе написанные или услышанные слова; но умственные способности, по крайней мере поначалу, остаются незатронутыми. Пожалуй, можно точно истолковать этот тезис, уподобив афазика рабочему, который разучился пользоваться некоторыми инструментами, но поначалу сохраняет неизменными свои силы. Тем не менее они кажутся сократившимися и в конечном счете действительно уменьшаются — потому что рабочий, неспособный как-либо иначе справиться со своей работой, производит впечатление ослабшего человека и, будучи не в состоянии применять свои силы, действительно их теряет.

Но афазию можно рассматривать и с совсем иной точки зрения. Если, вместо того чтобы исходить из теории локализаций, мы станем искать в области фактов те отчетливо разные формы утраты памяти, которые различала классическая школа, то прежде всего констатируем неточность тезиса, согласно которому забвение затрагивает лишь одну четко определенную категорию воспоминаний — зрительные или слуховые образы, память об артикуляторных движениях: там, где мы констатируем утрату воспоминаний какой-то одной категории, память почти всегда терпит и другие нарушения. Итак, невозможно выделить в виде клинической единицы ту или иную форму афазии (кроме, быть может, чистой словесной слепоты, или алексии)<sup>21</sup>: существует столько индивидуальных разновидностей, исчезновение воспоминаний разного рода свидетельствует о столь причудливых отношениях солидарности или сродства между ними, что как бы мы ни усложняли первоначальные схемы, как бы ни придумывали наряду с основным расстройством расстройства сопутствующие, представляющие собой лишь его эхо, все равно в итоге мы вынуждены признать единую рамку, неразложимую на какие-либо круп-

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>21</sup> Как признает сам г-н Пьерон, не отбрасывающий окончательно теорию локализаций, «словесная глухота

встречается в чистом виде лишь сугубо исключительно... это редчайший случай» (Piéron, *Le cerveau et la pensée*, p. 204, Paris, 1923).

ные разряды<sup>22</sup>. Но раз при афазии исчезает не какая-то одна форма речи, раз, по словам Пьера Мари, «внутренняя речь берется в своей целостности», значит, пораженной оказывается вся умственная деятельность вообще. Возьмем, к примеру, парафазию: нельзя сказать, что больной ею неспособен произносить слова, какую-то категорию слов; но «идеи больше не соответствуют своим звуковым образам, так что вместо слов, подходящих по смыслу, возникают слова противоположного смысла, совершенно посторонние и невразумительные»<sup>23</sup>. С другой стороны, если больному показывать различные предметы, части тела и проч., то он правильно называет некоторые из них; потом, судя по всему, его внимание ослабевает и происходит то, что называют интоксикацией словом: одно из произнесенных им слов становится навязчивым, и теперь он повторяет его для обозначения любого предмета. Не правда ли, в обоих этих случаях нарушается такая функция, как умственное внимание? Но то же самое, продолжает Пьер Мари, относится и к непониманию речи (или словесной глухоте): это не чисто сенсорный симптом. В самом деле, «обычно больной воспринимает все слова по отдельности, ему не дается фраза как целое, и такое явление относится скорее к умственному пониманию, чем к слуховому восприятию, пусть даже специализированному...» Более того, «при афазии Вернике расстройства, строго говоря, не ограничиваются речью, они поражают всю умственную деятельность в целом, затрагивая, в частности, вещи, усвоенные в ходе обучения». К этому последнему замечанию мы еще вернемся<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Таков тезис Пьера Мари, впервые изложенный им в трех статьях из *Semaine médicale* в 1906 году — «Пересмотр вопроса об афазии». Но г-н Бергсон еще в 1897 году, в «Материи и памяти» вполне четко выделил и указал недостатки классической теории. См. также: Marie (Pierre), Foix, etc., *Neurologie*, t. 1, *L'aphasie*. Как известно, Пьер Мари различает, во-первых, анартрию, которая связана с утратой внешней речи и не представляет собой афазии, — «такие анартрические расстройства совершенно отличны от расстройств, связанных

с утратой внутренней речи... ничто не доказано так слабо, как существование моторно-артикуляционных образцов»; во-вторых, афазию Вернике (по отношению к которой афазия Брока составляет лишь частную разновидность, смешанную с анартрией) — «афазия Вернике связана с нарушением *всей внутренней речи*, и поэтому неточно говорить, что она связана с утратой сенсорных образов».

<sup>23</sup> Kussmaul, *op. cit.*, p. 240.

<sup>24</sup> Процитируем также сходное по смыслу сравнение, предлагаемое Мутье (Moutier, *op. cit.*, p. 211): «Афазик на-

Результат всей этой дискуссии таков: поскольку подобные поражения речи вызывают постоянное и глубокое расстройство умственной деятельности, значит, речь есть не просто орудие мысли, она обуславливает весь комплекс наших умственных функций. Это не сразу было замечено, потому что деятельность памяти и ее расстройства упорно пытались перевести на язык физиологии. Однако психические факты объясняются психическими фактами, и, примешивая к ним соображения какого-то иного рода, мы лишь зря усложняем их изучение. Те, кто говорит о моторных реакциях, вытекающих из представлений о нервных процессах или возбуждениях, являющихся продолжением образов, с одной стороны, строят произвольные гипотезы (поскольку прямые наблюдения практически ничего не сообщают нам о таких физических реакциях и возбуждениях), а с другой стороны — не обращают внимания на то, что можно назвать психическим аспектом этих фактов, чей материально-физический аспект от нас ускользает. Ведь мы не знаем, в чем состоит церебральный механизм речи, но в процессе речи чувствуем, что придаем словам и фразам некое значение, то есть что наше сознание не пусто, и одновременно чувствуем, что это значение носит условный характер. Мы понимаем других, знаем, что они понимают нас, и, собственно, именно поэтому мы и сами себя понимаем; то есть язык заключается в известной умственной установке, которая притом может мыслиться лишь в рамках какого-то фиктивного или реального общества; это социальная функция мышления по преимуществу.

«Язык есть в высшей степени социальный факт, — писал г-н Мейе. — В самом деле, он точно отвечает определению, предложенному Дюркгеймом: тот или иной язык существует независимо от каждого из говорящих на нем индивидов, и хотя он не обладает никакой реальностью вне суммы этих индивидов, тем не менее в силу своего общего характера он внеположен каждому из них; это видно из того, что ни от кого из них не зависит изменить его и что любое индивидуальное отклонение от узуса вызы-

ходится в положении человека в чужой стране, с трудом говорящего <Мутье не пишет «не умеющего говорить»> на местном языке. Можно ли сказать, что такой человек страдает словесной глухотой, коль скоро он

не понимает собеседника, когда тот говорит слишком быстро, слишком длинными фразами, используя слишком многосложные слова? Конечно же, нет».

вает ответную реакцию»<sup>25</sup>. Афазия же как раз и представляет собой совокупность такого рода отклонений, и о ее существовании мы узнаем по реакциям со стороны группы, к которой принадлежит афазик и которая удивляется, видя, что один из ее членов перестал придавать словам тот условный смысл, который придают им остальные ее члены. Ошибочно искать причину такого нарушения в каком-либо поражении мозга или в психических расстройствах, ограниченных индивидуальным сознанием больного. Представим себе общество, где смысл слов является неопределенным и все время меняется — либо потому, что каждое языковое нововведение, совершаемое любым членом группы, немедленно принимается всеми, либо потому, что язык все время изменяется непрерывным рядом декретов; тогда люди, обладающие недостаточно скорым умом и недостаточно сильной памятью для таких мысленных упражнений, а также те, кто возвращается в группу после временного отсутствия, окажутся во многих отношениях в таком же положении, что и афазики. И обратно, если бы индивид непрерывно не испытывал принуждение со стороны языковых привычек группы, то очень скоро он начал бы менять смысл употребляемых им слов и создавать новые термины для обозначения знакомых предметов. Как пишет также г-н Мейе, «слово, как произнесенное, так и услышанное, почти никогда не вызывает у нас образ предмета или действия, знаком которого оно является, но лишь всякого рода тенденции, причем весьма слабые, которые вызывало бы восприятие этого предмета или действия. Столь слабо переживаемый, и к тому же столь неточный образ в силу этого без особого сопротивления поддается изменениям». Такой человек находился бы по отношению к группе в тех же условиях, что и афазик. В самом деле, слова, выражения и фразы языка, лишь только перестают действовать силы, как бы прижимавшие их друг к другу, лишь только они не поддерживают более друг друга, «оказываются беззащитны перед действием всевозможных влияний, стремящихся изменить их смысл»<sup>26</sup>. Итак, причина афазии не в поражении мозга, поскольку она могла бы произойти и у совершенно здорового в этом отношении человека<sup>27</sup>. Это рас-

<sup>25</sup> Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, 1921, p. 230.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 236 sq.

<sup>27</sup> Когда на экзамене человек от волнения на миг теряет память и не может вспомнить какие-то слова, или ди-

стройство ума, объясняющееся глубинным нарушением отношений между индивидом и группой. Иными словами, в сознании каждого нормального человека, живущего в обществе, имеется функция анализа, синтеза и координации образов, позволяющая ему согласовывать свой опыт и свои поступки с опытом и поступками членов своей группы. В тех исключительных случаях, когда эта функция расстраивается, ослабевает или исчезает на длительное время, человека называют афазиком, так как наиболее отчетливый симптом его расстройства состоит в том, что он больше не может пользоваться словами.

Ценное подтверждение этого тезиса мы нашли в интересных наблюдениях над афазиками — ветеранами войны, опубликованных г-ном Хедом. До сих имелось очень мало точных сведений — то ли пациенты не давали их, то ли наблюдатели считали малоинтересным вести исследования в этом направлении, — о том, каким образом афазики выполняют (или не выполняют) более или менее сложные операции, когда требуется понимание практических конвенций, принятых в данной группе<sup>28</sup>. А г-ну Хеду удалось обследовать 11 афазиков, потерявших речь из-за ранений на войне, то есть людей молодых, получивших поражение в полном здравии, «весьма умных, скорее склонных к эйфории, чем к депрессии» (по ходу выздоровления); в этом отношении они очень отличаются от обычных афазиков, страдающих сужением сосудов, и более них способны к самоанализу и к прохождению долгих и порой сложных испытаний. С другой стороны, этот автор изучал у афазиков именно роль слов и иных средств символической репрезентации при вызывании в памяти визуальных образов или воспоминаний; иначе говоря, с целью решения интересующей нас проблемы он применил новые тесты и сумел извлечь неожиданный эффект из

дактические понятия, или то и другое вместе, то он являет те же самые симптомы, что и афазик. Однако такое расстройство объясняется не поражением мозга, а очевидными социальными причинами.

<sup>28</sup> Вот, например, как Мутье в одном из наиболее подробных описаний, опубликованных на сей счет, оценивает «общий умственный уровень» пациента: больной точно знает досто-

инство монет, правильно перерисовывает простой рисунок из нескольких линий. Копирование сложного рисунка осуществляется очень неловко, но без упущений. Мимика удовлетворительна. Приставить руку к виску, поднести палец к носу, поймать муху — все это выполняется успешно. Moutier, *op. cit.*, p. 655.

уже известных ранее. Поэтому мы изложим здесь подробно некоторые из его опытов<sup>29</sup>.

Уже ранее было известно, что часто афазик неспособен воспроизвести некоторые более или менее сложные движения, которые ему показывают, и иногда это объясняли утратой соответствующих образов или воспоминаний. Но не является ли такая неспособность прямым результатом забвения слов? Именно это и попытался выяснить г-н Хед, и вот каким образом.

Опыт с «глазом и ухом», при котором больному предлагают воспроизводить такие жесты, как «коснитесь своего правого уха левой рукой» и проч., выполнялся в следующих условиях: сначала наблюдатель вставал лицом к испытуемому и выполнял эти движения, не говоря ни слова; потом испытуемый вставал перед зеркалом, а наблюдатель позади него, также лицом к зеркалу. Оказалось, что в общем и целом опыт дает значительно лучшие результаты, когда требуется имитировать жесты «в зеркальном отражении»<sup>30</sup>. Так же происходило и далее, когда перед глазами испытуемого помещали рисунок с изображением жеста, который требовалось воспроизвести, а потом показывали ему тот же самый рисунок, отраженный в зеркале: он ошибался в первом случае, но не во втором. Наконец, когда приказы отдавались устно или же когда испытуемому молча показывали карточку с печатными указаниями, получаемые результаты были примерно такими же, как и в случае, когда сам испытуемый или рисунок с изображением жеста и сам наблюдатель отражались в зеркале<sup>31</sup>. По мнению г-на Хед, от-

<sup>29</sup> Head (Henry), «Aphasia and kindred disorders of speech», *Brain*, 1920, July, p. 87–165. По словам г-на Хед, «структурные изменения, вызываемые локальным сотрясением внешней поверхности мозга, не только вызывают менее серьезные и менее обширные проявления в мозгу <чем размягчение мозга вследствие тромбоза>, но и в большей мере служат поводом для феноменов утраты функции в диссоциированной форме».

<sup>30</sup> Из 9 испытуемых, которые в первом случае более или менее ошибались, во втором случае 4 точно повторяли жесты, один повторял их лишь несовершенно, двое совершали легкие ошиб-

ки, один очень легкие, и лишь один, ошибавшийся в первом случае, ошибался, но реже, также и во втором.

<sup>31</sup> Г-н Хед различает 4 категории испытуемых в зависимости от того, носит ли их афазия характер вербальный (затруднения в подыскании слов, как в устной речи, так и на письме), номинальный (неверное употребление слов, непонимание их номинального значения), синтаксический (жаргон: нарушены артикуляция слов и ритм фразы, а также грамматическое согласование) или семантический (испытуемый не узнает целостного значения слов или фраз, не понимает окончательной цели действия, кото-



сюда можно сделать вывод, что неспособность выполнить или повторить жест, когда она имеет место, является результатом не разрушения образов, а «нехватки слов». Конечно, когда испытуемый повторяет жест, увиденный в зеркале, то подражание носит автоматический характер, здесь ничего не требуется понимать, не требуется различать правую и левую стороны, рука испытуемого как бы сама тянется за рукой наблюдателя<sup>32</sup>. Это аналог эхоталии в визуальной области. Когда же «испытуемый, стоящий напротив меня, пытается подражать движениям моей правой или левой руки, которой я прикасаюсь к одному из своих глаз или ушей, то одной из фаз нормального действия является внутренняя речь». Действительно, в этом случае требуется сначала *понять* жест, то есть выразить или представить его каким-то условным способом: требуется как минимум сформулировать такие слова, как «правое» или «левое», и в какой-то мере перевести увиденный жест на язык внутренней речи. «Я всегда говорил, — заявляет по этому поводу один из испытуемых, — что это как будто переводить с иностранного языка, который плохо знаешь». Вообще, «любое действие, требующее применять номинальный аспект мышления или символического <условного> выражения, выполняется неудачно». По той же причине при контрольном опыте оказывается, что те же самые испытуемые исполняют приказания, отданные в устной или печатной форме: действительно, ведь при этом им даются слова — произносимые или письменные, а вместе с ними и необходимые символы. Наконец, по той же причине испытуемому лишь с большим трудом удастся обозначить на письме реальный или нарисованный жест, даже когда он видит его в зеркале: «для письма необхо-

рое его заставляют выполнять, не понимает, что ему дают приказание). Испытуемые последней категории не выполняют успешно ни одного из упомянутых опытов. Страдающие номинальной афазией совершают менее серьезные ошибки, воспроизводя действия «в зеркале», но не могут выполнить устное или печатное приказание. Таким образом, вышеизложенные наблюдения касаются главным образом словесных и синтаксических афазиков (хотя последние иногда со-

вершают ошибки, выполняя устное или печатное приказание).

<sup>32</sup> Если только он знает, что должен поднимать ту же самую руку и направить ее в ту же самую сторону (совсем не знают этого, по-видимому, только больные семантической афазией — оттого они и не воспроизводят движений «в зеркале»), и если он также сохраняет привычное чувство симметрического соответствия между своими движениями и их отражением в зеркале (но им наделены и некоторые животные).

димо интерполировать слова в процесс, который иначе был бы актом невербального подражания»<sup>33</sup>.

Между ясным представлением жеста или ряда жестов и пониманием или воспроизведением рисунка нет большой разницы. Можно ожидать, что афазики испытывают затруднения в рисовании или даже вовсе неспособны к нему. Но почему? Может быть, по-

33 Когда данная глава была уже закончена, мы смогли ознакомиться, по любезно предоставленной автором корректуре, с посвященной афазии частью книги г-на Делакруа «Язык». По поводу теста, придуманного Хедом и описанного нами выше, г-н Делакруа пишет: «Никоим образом не оспаривая этих фактов, их можно интерпретировать иначе, чем Хед». Автор отсылает к статьям: Mourgue, «Disorders of symbolic thinking», *British journal of Psychology*, 1921, p. 106, и Van Woerkom, *Revue neurologique*, 1919 и *Journal de Psychologie*, 1921. Ниже он пишет: «При тесте с зеркалом, который проводил Хед, испытуемому, поставленному напротив врача, не обязательно говорить себе, что он должен транспонировать налево движения, которые он видит совершаемыми направо, но нужно обладать видением пространства и ориентироваться в пространстве; он должен быть в состоянии перевернуть пространственную схему, он должен анализировать, расчлнять и заново составлять ее. Подобная операция может выполняться при осложняющем участии речи или же происходить в ее отсутствие». Еще ниже: «Как справедливо указывают Ван Вёрком и Мург, у взрослых тест Хеда требует не столько внутренней речи, сколько умения обращаться с пространственным атласом, ориентироваться... Этим тестом выявляется недостаток функции построения пространства». — Однако г-н Делакруа не упоминает придуманный Хедом контрольный опыт, когда тот же самый испытуе-

мый способен выполнить приказание, если оно дано ему в устной или письменной форме. Раз так, то, по видимому, для понимания показываемых ему жестов ему недоставало именно слов, необходимых для его формулирования. Или же все-таки следует говорить, что это две совершенно разные операции и что испытуемый не может сформулировать видимый им жест не только потому, что ему не хватает слов, но также, и прежде всего, потому, что он не может «перевернуть пространственную схему»? Ограничимся лишь одним ответом: коль скоро испытуемый понимает устное или письменное приказание, то он знает одновременно 3 вещи — что это приказание идет извне, что дающий его также его понимает и что он мог бы его выполнить. Между тем усилие, потребное для транспонирования, — одно и то же, вне зависимости от того, представляет ли он себе свой будущий жест, выполняемый другим, или же чужой жест, повторяемый им самим. Таким образом, для понимания испытуемым такого рода инверсии достаточно словесной формулировки, если только он улавливает ее смысл, то есть узнает в ней некоторую конвенцию. Кроме того, как мы увидим в дальнейшем, есть основания полагать, что она является не только достаточной, но и необходимой для ориентации в пространстве или, иными словами, что пространственный символизм предполагает ряд конвенциональных представлений о пространстве. А как можно формировать конвенции без слов?

тому, что при рисовании у них больше нет мысленного образа или подробного, конкретного воспоминания об изображаемом предмете? Г-н Бергсон, говоря о больных, страдающих словесной слепотой, то есть утратой зрительного опознавания, касающейся лишь букв алфавита, заметил, что часто наблюдается «неспособность больного улавливать то, что можно было бы назвать *движением* букв, когда он пытается их скопировать. Он начинает их рисовать с какой попало точки, все время сверяя соответствие рисунка образу». И это тем более интересно, что такой больной часто сохраняет способность писать под диктовку или спонтанно. Таким образом, у него сохранились соответствующие образы, но утрачена «привычка схватывать артикуляции воспринимаемого предмета, то есть способность дополнять зрительное восприятие двигательной тенденцией рисовать его схему»<sup>34</sup>. Можно предположить, что больному не хватает не двигательной тенденции рисовать схему, а самого понятия схемы — в случае упрощенного рисунка, слов (например, черточка вместо *i*, кружочек вместо *o*, и проч.) или же взаимного расположения черт и букв. Из ряда наблюдений, разбросанных в исследовании г-на Хеда, как раз и вытекает, что больным не удается рисовать некоторые предметы, потому что они не представляют их себе в схематическом виде, даже при том, что могут воспроизвести их спонтанно, не видя. Но было бы интересно попросить афазиков нарисовать что-то вроде схемы как таковой; именно это придумал г-н Хед.

Одного из его пациентов просили, например, обозначить на листе бумаги относительное расположение предметов в палате, где находилась его койка. Ему это не удалось. Тогда г-н Хед нарисовал посреди листа прямоугольник и сказал: «Ваша кровать вот здесь». Тогда больной смог точно вспомнить местоположение остальных коек и других деталей, но был не в состоянии обозначить их размещение на бумаге. То есть сначала он не знал с чего начать, какой ориентир выбрать. Потом, когда на листе нарисовали прямоугольник и зафиксировали его внимание на его койке, он уже хорошо припоминал окружающие ее предметы; вероятно, он представлял себе то, что видел, лежа на койке, и был способен последовательно описать те образы, которые представлялись ему, когда он, допу-

<sup>34</sup> Bergson, *Matière et mémoire*, p. 99  
[Бергсон А. Указ. соч. С. 219].

стим, поворачивал голову слева направо. Но для него было невозможно «свести их к какой-либо символической форме». У него не было понятия о схематическом плане, а также, видимо, и слов, позволяющих определять *относительное* положение предметов. Другой больной начинал было рисовать план своей палаты, но изображал на нем вертикально стоящие предметы: то есть он был неспособен абстрактно представить себе положения и расстояния между предметами на плоскости, хотя и сохранял память о самих этих предметах<sup>35</sup>. Третий больной «без труда указывал с закрытыми глазами, где находятся окно, камин, умывальник, комод, дверь и все прочие предметы обстановки. Но если у него спрашивали, как расположен умывальник *по отношению* к камину или камин по отношению к двери, он терпел полную неудачу. Если же ему разрешали говорить: „Очаг вот здесь, а дверь вон там“, — то он указывал их совершенно точно». «Он прекрасно знает, где они находятся, он уверен, что может мысленно представить их себе, но не может выразить их относительное расположение»<sup>36</sup>. Итак, во всех этих случаях ясно, что образы предметов не утрачены, то есть больной не потерял способность реконструировать их, поскольку может их описывать и даже рисовать такими, как их видит; он указывает их положение относительно себя, но не относительно других. Чтобы добиться этого, ему недостает способности схематически представить себе относительные расстояния и положения на плане, потому что ему недостает также и слов, позволяющих это делать.

В отличие от афазиков, страдающих психической слепотой (такие случаи, впрочем, редки), которые часто теряют чувство ориентации до такой степени, что даже после нескольких месяцев упражнений не могут ориентироваться у себя в комнате<sup>37</sup>, и от наблюдавшихся Пьером Мари и Фуа военных афазиков<sup>38</sup>, у которых «часто отмечались расстройства ориентации: затруднения в целе-

35 В группе «семантических афазиков» (см. выше, с. 106, примеч. 31) ни один из больных не был в состоянии начертить план знакомой ему комнаты. Один из них, до ранения бывший превосходным рисовальщиком, начинал было рисунок, но забывал обозначить окна и двери; кроме того, он помещал свой стул рядом с камином, тогда как он стоял посередине комнаты. «Он за-

бывал о стоявшем перед ним столе, зато обозначал некоторые сравнительно маловажные предметы — такие, как мои машинки для взвешивания и письма» (*Ibid.* [*Head H. Op. cit.*], p. 147).

36 *Ibid.*, p. 146.

37 Bergson, *Matière et mémoire*, p. 98.

38 Marie (Pierre) et Foix, «Les aphasies de la guerre», *Revue neurologique*, février-mars 1917.

направленном движении по улице, в помещении, потеря памяти о простых направлениях», — пациенты г-на Хеда без труда находят дорогу; лишь о двух-трех из них, получивших наиболее сильное поражение, исследователь сообщает, что их приводит в смятение уличное движение. Однако те же самые больные, которые превосходно ориентируются, зачастую совсем не могут объяснить, как они собираются двигаться из одного места в другое. Один из таких больных хорошо помнит, как выглядят некоторые здания, расположенные на его пути, он даже сохранил воспоминание о разделяющем их расстоянии; но он больше не может указать, по каким улицам нужно идти. «Мне придется понемножку объяснять, что я имею в виду... — говорит он. — Мне придется перескакивать, вот так, — и он рисует карандашом толстую черту между двумя точками, — как человек перескакивает от одного к другому. Я могу видеть, но не могу выразить. На самом деле у меня просто недостаточно имен. У меня практически совсем не осталось имен»<sup>39</sup>. Итак, он еще способен вспоминать образы, но чтобы представить их целостно и в соотношении друг с другом, ему пришлось бы дать им словесную формулировку. Иными словами, образы рассеиваются, раздробляются, так что каждый из них изображает лишь себя самого; напротив того, слово обычно вызывает в памяти другие слова. Когда у человека больше нет слов, у него как бы ломаются сочленения мысли.

Возможно, имеет смысл отличать от слов как таковых и от образуемых ими фраз и предложений еще более общие схемы: символические представления форм, телесных поз, расстояний и временных промежутков, представляющие собой как бы элементы абстрактного и одновременно визуального языка или знаковой системы. Г-ну Хеду удалось выделить такого рода символы, когда он наблюдал за тем, как афазики устанавливают время на часах. Если требуется установить время по другим часам, то это акт машинальной имитации, и все афазики выполняют его правильно. Если же нужно установить время по письменному или печатному указанию, тогда некоторые могут это сделать, как только услышат или прочитают слова, даже если им нелегко прочесть показание часов (потому что они не сразу находят слова). Другие же совершенно неспособны ни обозначить время, передвигая стрелки часов, ни прочесть их показание. «Им недостает не понятия о времени (они могут ска-

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 134–135.

зять: это когда вы едите, или когда мы были здесь), но символических средств, чтобы выразить хотя бы для себя самих то, что они знают». Они путают большую стрелку с маленькой, или не умеют различать «без четверти» и «с четвертью», или не знают, что маленькая стрелка должна находиться от отметки часа на расстоянии, пропорциональном количеству прибавляющихся к нему минут: они понимают слова, обозначающие тот или иной час, но утратили представление о конвенции, с помощью которой их обозначают. Итак, в этом втором случае, даже когда больные слышат и понимают слова по отдельности или вместе, этих слов оказывается недостаточно для символического представления времени, к которому больной более не способен. В первом же случае такое понятие сохранялось, поскольку больным удавалось считывать показания часов, и слова, проникавшие в их сознание извне, понимались и верно толковались лишь потому, что имелось в наличии это понятие.

Все эти наблюдения позволяют предположить, что афазик не хватает не столько воспоминаний, сколько способности помещать их в рамки — не хватает самих этих рамок, без которых он не может в безличных и более или менее объективных терминах отвечать на вопросы, задаваемые ему социальной средой: действительно, чтобы дать подходящий ответ на вопрос, человек должен встать на ту же точку зрения, что и спрашивающие его члены группы; а для этого, по-видимому, ему необходимо отстраниться от себя самого, экстерниоризировать свою мысль, что можно сделать лишь одним из способов символического представления, которые отсутствуют у афазика.

Конечно, редко бывает, чтобы афазик не только не понимал значения письменного или устного приказа, но даже и не понимал, что это приказ. Во всяком случае, его затруднения в исполнении приказа или в ответе на вопрос очень часто объясняются своеобразной инверсией точки зрения, которая требуется при приказе и вопросе, при исполнении и ответе и которую больной не всегда и не в полной мере способен осуществить. Чтобы быть в состоянии на время выйти вон себя и встать на чужое место, нужно иметь четкое понятие о себе, других и существующих между собой и ними отношениях; это первая степень символической и одновременно социальной репрезентации — конечно, самая низкая и никогда не исчезающая полностью, но она может сильно ослабиться и сузиться, проявляясь лишь при очень небольшом числе действий. Во всех

вышерассмотренных примерах обнаруживается то или иное нарушение этой способности. Если больной подражает «в зеркале» жестам, которых он не может повторить непосредственно, то, видимо, это оттого, что в первом случае ему не нужно различать усилием рас-судка, где правая и левая стороны у наблюдателя, но также и оттого, что в этом случае ему и практически не нужно отличать себя от наблюдателя, сливающегося с ним в одном общем зеркальном отражении. Если больной неспособен сказать, который час, или, даже понимая смысл соответствующих слов, не может верно установить время на часах, когда ему устно или письменно предлагают это сделать, то это оттого, что соотношение между положением часовых стрелок и делениями времени есть результат социальной конвенции, для понимания которой необходимо встать на точку зрения членов группы, а это для больного трудно или невозможно. Если ему, даже сохраняя воспоминание об отдельных предметах, отдельных зданиях и памятниках, не удастся определить их место по отношению друг к другу и обозначить их расположение на плане, который он чертит, то это оттого, что для этого ему пришлось бы представить себе в безличной форме не просто отдельные образы, но и порядок размещения, расположенный выше и по ту сторону их; такое понятие, необходимое людям, если они живут в обществе и хотят понимать друг друга, говоря о местах и положениях в пространстве, совершенно непосильно для него; он потерял способность согласовывать получаемые им ощущения от чувственных предметов с теми ощущениями, которые получают или могли бы получать от них другие; поистине он не может больше встать на их место<sup>40</sup>. Утрата слов — когда больной больше не может подыскать или создать их по мере надобности, или же когда он слышит их, но не улавливает их смысла и сочленения, — составляет лишь част-

<sup>40</sup> Это хорошо видно при некоторых классических опытах — например, при опыте с тремя листками. Он заключается в том, что испытуемому дают 3 листка бумаги неравной величины и просят, скажем, выбросить средний, оставить у себя большой, а маленький отдать наблюдателю, как только ему подадут знак. В то время как больному дают эти указания, которые он должен выполнить позд-

нее, он старается заранее обозначить жест, который ему придется осуществить: ему, вероятно, и удалось бы это сделать, если бы имелось только 2 листа и 2 жеста или же если бы у него была третья рука. Теперь же ему приходится представлять себе один из 3 жестов так, как если бы его должен был выполнить кто-то другой (его другое «я»), и поскольку он на это неспособен, то он терпит неудачу.

ное проявление более широкой неспособности: больному стала более или менее чуждой вся конвенциональная символика, непрременная основа взаимопонимания в обществе.

Чем больше мы изучаем афазиков, тем больше замечаем, что многообразие их способностей или неспособностей, множественность категорий, под которые их можно подводить, объясняются различными типами разрыва, разрушения и частичного сохранения такого рода рамок. Говоря о таких «диссоциированных формах символического мышления и выражения», г-н Хед отметил, что они являют нам «не элементы, а составные части, на которые может быть разделен целостный психический процесс». Как гласит предлагаемое им остроумное сравнение, «если человек сильно ушибет себе ступню, то сначала он может оказаться вовсе неспособным ходить. Но некоторое время спустя мы замечаем, что он шагает каким-то особенным образом, в зависимости от того, поранил ли он себе пятку или пальцы ноги. Его новая походка — не элемент его нормальной манеры ходить», но какой-то другой способ ходьбы, обусловленный тем, что он не может опираться на землю одной из частей ступни. А теперь предположим, что его научили ходьбе окружающие люди: сейчас он не может ходить как все, потому что потерял способность так, как они, координировать свои движения и поддерживать себя в равновесии; если попросить его идти *как все*, то он не просто окажется не в силах это сделать, но ему придется вообще забыть, что ему велели *подражать* себе подобным, — тогда ему удастся ходить самостоятельно, используя другие мышцы, другие точки опоры, то есть руководствуясь другим планом, который, впрочем, имеет значение только для него.

Поэтому наблюдение за афазиками сулит исследователям много неожиданностей. Характерна ли для этого расстройства утрата определенной категории образов — словесных или каких-то иных, слуховых или зрительных? Долгое время так и считалось. Но почему же тогда слова, которые вроде бы действительно отсутствовали, когда их требовалось произносить согласно особым условиям, приходят вновь, когда эти условия снимаются?<sup>41</sup>

<sup>41</sup> В больнице Сальпетриер мы видели больного, который не мог читать и, чтобы объяснить нам, что родился в июне [juin] месяце, закрывал ладонью на календаре последние буквы

в слове «июль» [juillet]. Хед сообщает, что афазик, неспособный читать, может указать карточку с названием цвета, соответствующим цвету, который ему показывают.



Не примечательно ли, что тот же самый человек, который не может ни переписать текст, ни разобрать фразу, ни нарисовать рисунок или начертить план, ни сказать, который час, когда у него это спрашивают, оказывается способен читать, писать, рисовать и ориентироваться в пространстве и времени спонтанно, то есть когда ему этого не приказывают, что он может читать фразы, когда его не заставляют разлагать их на слова, или же писать их без артиклей и союзов, но не иначе? Действительно ли афазия состоит в общем ослаблении умственных способностей? Так тоже считалось. В реальности же бывает, что умственные способности в целом не поражены, но имеют место довольно странные сочетания способностей и неспособностей. Один больной не может назвать достоинство монет, но будет правильно их разменивать; другой забывает числа, но не правила сложения и вычитания; третий хорошо играет в шахматы, но больше не может играть в бридж; наконец, четвертый может написать свое имя и адрес, но не имя и адрес своей матери, хотя и живет в ее доме; один офицер следил за перемещениями фронта на большой карте (что требует понимания ряда условных обозначений), но не мог следить за беседой на ту же тему, хотя и понимал слова и отдельные части фраз. Действительно, такие больные больше не понимают некоторых конвенций, тогда как другие сохраняют для них всю свою значимость.

\*\*\*

Подведем итоги: память невозможна вне рамок, которыми живущие в обществе люди пользуются для фиксации и нахождения своих воспоминаний. Таков несомненный результат, к которому нас подводит изучение сновидения и афазии, то есть наиболее характерных состояний, в которых поле памяти сужается. В обоих случаях эти рамки деформируются, искажаются, частично разрушаются, но двумя совершенно разными способами, так что сравнение сновидения с афазией позволяет нам показать два разных аспекта этих рамок и, в некотором смысле, два типа элементов, из которых они образуются.

Есть немало разных форм афазии и немало степеней в том сокращении воспоминаний, которое ею обусловлено. Но редко случается, чтобы афазик забыл, что является членом общества. Афазик вполне сознает, что окружающие его и говорящие с ним — это люди, как и он сам. Он обращает пристальное внимание на их

речи: он изъясняет по отношению к ним чувства робости, беспокойства, чувствует себя ущербным, униженным, печалится, а порой раздражается, оттого что не может сохранить или вновь завоевать свое место в социальной группе. Более того, он узнает людей и приписывает им определенную идентичность. Как правило, он может (в отличие от амнезиков) припоминать основные события своего прошлого и до некоторой степени переживать его заново, даже если не способен сообщить другим достаточно подробное представление о нем. Таким образом, определенная часть его памяти, та, где удерживаются события и хранятся воспоминания о людях, все время находится в контакте с коллективной памятью и под ее контролем. Он стремится быть понятым другими людьми и сам старается понимать их. Он подобен человеку в чужой стране, на языке которой он не говорит, зато знает ее историю и не забыл своей собственной истории. Однако многие повседневные понятия у него отсутствуют. Точнее, есть целый ряд конвенций, смысла которых он больше не понимает, хотя и знает об их существовании и тщетно пытается с ними сообразываться. Для него услышанное или прочитанное слово не сопровождается чувством, что он улавливает его смысл; перед ним проходят образы вещей, но он не может дать им имя, то есть опознать их природу и роль. В некоторых обстоятельствах он более не способен отождествить свою мысль с чужой и возвыситься до такой формы социального представления, как понятие, схема или символ какого-либо жеста или предмета. По целому ряду конкретных пунктов контакт между его мыслью и коллективной памятью оказывается прерванным.

Напротив того, во время сна образы, сменяющие друг друга в сознании спящего, «узнаются» каждый по отдельности, то есть ему понятно, что они изображают, он улавливает их смысл, чувствует себя в состоянии их именовать. Отсюда следует, что, даже когда человек спит, он сохраняет дар речи, поскольку речь — это орудие понимания. Он различает вещи и поступки и для их различения встает на точку зрения общества. Можно представить себе, что бодрствующий человек находится среди сновидцев, вслух рассказывающих ему то, что они видят во сне: он понимал бы их, а значит, при этом имело бы место нечто вроде социальной жизни. Правда, бодрствующему человеку не удалось бы согласовать ряд мыслей одного сновидца с мыслями другого и, по выражению Пас-

каля, сделать так, чтобы они грезили вместе<sup>42</sup>. Ему не удалось бы составить диалог из монологов двух сновидцев. В самом деле, для этого требовалось бы, чтобы люди, видящие сны, не только мысленно оперировали понятиями, заимствованными из социальной среды, но и чтобы их мысли следовали одна за другой в том порядке, в каком обычно следуют одна за другой мысли общества. Действительно, общество мыслит целыми комплексами: оно связывает понятия одно с другим и группирует их в более сложные представления о лицах и событиях, которые сами включаются в еще более сложные понятия. Во сне же человек хоть и воображает людей и факты сходными с теми, что бывают наяву, но он не вспоминает в связи с каждым из них всех тех деталей, которые наяву составляют для него личность человека и реальность факта. Лица и факты, создаваемые им по воле фантазии, не обладают ни плотностью, ни глубиной, ни связностью, ни устойчивостью. Иными словами, ситуация сновидения, по-видимому, определяется тем, что спящий человек, соблюдая правила, определяющие смысл слов, а также и смысл вещей и образов, рассматриваемых по отдельности, больше не помнит тех конвенций, которые фиксируют относительное положение мест, событий и людей в пространстве и в социальной среде, и он не соотносится с этими конвенциями. Человек, видящий сны, не может выйти вон себя, в том смысле что он неспособен рассматривать с коллективной точки зрения те комплексы — людей и фактов, регионов и периодов, вообще группы вещей и образов, — которые находятся на первом плане в памяти общества.

Поспешим добавить, что данное различие носит сугубо относительный характер и что эти два аспекта памяти, предстающие разобщенными при афазии и в сновидении, на самом деле тесно связаны между собой. В случаях сильно выраженной афазии бывает трудно решить, сохраняется ли у больного память о событиях и до какой степени он узнает других людей. Страдающие афазией в более легкой форме, из-за недостатка слов неспособные рас-

<sup>42</sup> «И кто сомневается [...] что если бы мы грезили вместе с другими и случайно грезы наши совпали — что довольно часто бывает, — а бодрствовали бы в одиночку, то считали бы, что все переставлено наоборот?» Паскаль

зачеркнул эти строки, добавленные им в параграф 8, т. 1, édit. Havet, p. 228, note [Паскаль Б. Мысли. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. С. 109; пер. Ю.А. Гинзбург, с уточнением].

сказывать о своем прошлом и ограниченные в своих сношениях с другими людьми, должно быть, сохраняют лишь довольно смутное чувство о различных периодах времени, местах и людях. С другой стороны, хотя во сне мы в общем и узнаем проходящие перед нами образы, но наш взгляд на них остается поверхностным и смутным: в наших сновидениях содержится столько противоречий, в них мы настолько освобождаемся от физических законов и социальных правил, что между нашими представлениями о вещах, пусть и отдельных, и понятиями, которые мы имели бы о них наяву, сохраняется лишь очень удаленная связь. Да и где же граница между простым и сложным понятием, между отдельным предметом и целым комплексом? Разве одна и та же группа фактов или признаков не может рассматриваться то в одном, то в другом смысле, в зависимости от точки зрения? Тем не менее, коль скоро бывает, что мы двумя весьма разными способами утрачиваем контакт с коллективной памятью, значит, в этой памяти должно быть две системы конвенций, которые обычно диктуются людям одновременно и даже становятся сильнее от совместного действия, но могут проявляться и по отдельности. Как мы показали, в сновидении человек теряет способность вызывать в памяти воспоминания о сложных событиях, обладающих значительной временной длительностью и пространственной протяженностью: значит, он забыл конвенции, позволяющие человеку наяву мысленно обозревать такие комплексы. Зато он способен вызывать и узнавать фрагментарные образы, то есть понимать их значение: значит, он сохранил конвенции, позволяющие человеку наяву именовать предметы и посредством имен отличать их друг от друга. Таким образом, словесные конвенции образуют одновременно и самую элементарную, и самую устойчивую рамку коллективной памяти — впрочем, рамку чрезвычайно неплотную, поскольку она пропускает все мало-мальски сложные воспоминания и удерживает лишь отдельные детали и разобщенные элементы наших представлений.

## ГЛАВА III Реконструкция прошлого

Когда в руки нам попадает одна из книг, которые мы обожали в детстве и с тех пор ни разу не открывали, мы начинаем ее читать не без некоторого любопытства, ожидая пробуждения воспоминаний и чего-то вроде внутреннего омоложения. Стоит лишь подумать об этом, и мы как бы вновь оказываемся в том состоянии духа, в каком были тогда. Что сохранялось в нас до этого момента и в этот самый момент от наших былых впечатлений? Общее представление о сюжете книги, некоторые более или менее характерные типы, некоторые особенно живописные, волнующие или забавные эпизоды, иногда зрительное воспоминание о какой-нибудь гравюре или даже о какой-то странице или некоторых строках. Действительно, мы чувствовали себя совершенно не в состоянии мысленно воспроизвести в деталях всю последовательность событий, различные части повествования в их соотношении с целым и весь ряд черт, описаний, высказываний и размышлений, которые постепенно запечатлевают в сознании читателя чью-либо фигуру, какой-либо пейзаж или вводят его в какую-либо ситуацию. Мы чувствуем, какой разрыв остается между смутным сегодняшним воспоминанием и впечатлением нашего детства, которое, как нам известно, было ярким, точным и сильным, — и потому, перечитывая книгу, надеемся дополнить воспоминание и оживить впечатление.

Но чаще всего выходит так: нам кажется, что мы читаем какую-то новую, или по крайней мере переписанную заново книгу. В ней как будто отсутствует немало страниц, фрагментов или деталей, которые были раньше, и одновременно в нее как будто добавили что-то новое, так как нас интересуют и заставляют задумываться

многие такие аспекты действия и персонажей, которые, как нам известно, мы были бы неспособны заметить тогда, а с другой стороны, эти истории кажутся нам теперь не столь необычайными, более схематичными и менее живыми, эти вымыслы утратили значительную часть своего обаяния; нам уже непонятно, как и почему они вызвали такие порывы нашего воображения. Конечно, по мере чтения наша память вновь обретает значительную часть, казалось бы, безвозвратно ушедшего, но обретает в какой-то новой форме. Все происходит так же, как если мы видим предмет под иным углом зрения или в ином освещении; новое распределение света и тени настолько меняет оттенки его частей, что мы хоть и узнаем их, но не можем сказать, чтобы они остались прежними.

Самый очевидный факт, который мы и рассмотрим в первую очередь, — это те идеи и размышления, которые навеваются нам перечитыванием книги и которые наверняка не могли бы сопровождать наше первое ее чтение. Мы предполагаем, что перед нами книга, написанная для детей и не содержащая в себе ничего слишком абстрактного и непонятного им. Однако, хоть это и история или рассказ о путешествии, написанный для детей, это все же не история, написанная детьми. Ее автор — взрослый, который аранжирует и комбинирует сведения, поступки и речи персонажей так, чтобы ребенок понял и заинтересовался, но вместе с тем и так, чтобы дать правдоподобную картину мира и общества, где он находится и где ему предстоит жить. А потому, высказываясь как взрослый, пусть и обращающийся к детям, он неизбежно должен был вводить в свой рассказ целостную концепцию (по крайней мере, подразумеваемую) людей и природы, которая, конечно, не принадлежит ему лично, а является общепринятой и общераспространенной, но возвыситься до нее дети неспособны, не имеют ни желания, ни потребности. Если автор знает свое ремесло, то он незаметно ведет своего читателя от известного к неизвестному. Он обращается к обычным переживаниям и воображаемым представлениям ребенка и мало-помалу открывает перед ним новые горизонты. Но тем не менее он изначально переносит читателя на такой уровень, до которого тот не поднялся бы сам, и заставляет его читать много таких слов и фраз, смысл которых тот понимает лишь далеко не полностью. Не важно — главное, чтобы читатель не останавливался перед недоступным ему, чтобы рассказ был достаточно понятен и увлекал его все дальше вперед. Не раз замечали, с ка-

кой охотой дети принимают самые несообразные, самые шокирующие для рассудка ситуации и объяснения просто потому, что последние предстают им с необходимостью природных явлений. Оттого, представляя им какой-нибудь действительно новый факт или предмет, достаточно включить его в знакомую категорию, чтобы удовлетворить их любопытство и чтобы они не задавали больше вопросов ни себе, ни другим. Лишь позднее их станет удивлять само существование таких категорий, и придется давать объяснение каждому отдельному факту; пока же они довольствуются тем, что в увиденном или рассказанном впервые они встречают какую-то новую форму или новую комбинацию уже знакомых реалий.

Дети реагируют с гораздо большей пассивностью и равнодушием, когда идет речь о законах и обычаях общества, нежели при столкновении с природными фактами. Их удивляет извержение вулкана, циклон, буря и даже самые часто повторяющиеся явления, такие как дождь, смена времен года, движение солнца, растительность, различные формы животной жизни; они хотят, чтобы им объясняли все это с достаточной ясностью и полнотой; они задают все новые и новые вопросы и отнюдь не утомляются подробностями, которыми бывают нагружены ответы; более того, они сводят в примитивную систему все сведения на этот счет, полученные от других или от собственных наблюдений. Напротив, они без затруднений принимают различие социальных обычаев и состояний; возможно, они даже не обращают на это внимания. Весьма нелегко объяснить детям, кто такие «иностранец», «богач», «бедняк», «рабочий». Как только с ними заводят речь о таких институтах, как налоги, суд, торговля, они слушают более рассеянно, и чувствуется, что это им не интересно. Руссо не заблуждался, считая, что ребенок — просто маленький дикарь, которого следует отдать в обучение природе, а все, что ему говорят об обществе, для него лишь пустые слова. Социальные различия интересуют его лишь в том случае, если они выражаются в какой-то живописной форме. Воображение ребенка впечатляют монах или солдат — своей рясой или мундиром, мясник, булочник или кучер — материальностью своих занятий. Но вся реальность этих состояний или профессий исчерпывается для него внешним видом, конкретным обликом людей. Для него это особые виды живых существ, подобные видам животных. Ребенок вполне мог бы допустить, что человек так и рождается солдатом или кучером, подобно тому как зверь рож-

дается лисой или волком. Их костюм, физические черты входят в состав их личности и достаточны для ее определения. Ребенок верит, что ему было бы достаточно носить ружье и сапоги траппера или фуражку морского офицера, чтобы отождествиться с ними и одновременно обладать теми идеальными качествами, которые он им приписывает.

Зато взрослого человека, пожалуй, более всего заботит и интересуется именно система социальных отношений, которая оказывается на втором плане для ребенка. Иначе и быть бы не могло — ведь при каждом соприкосновении с себе подобными он сознает во все новых и новых аспектах свое положение в группе и те вариации, которые оно включает в себя. Зато когда взрослый берет у ребенка, допустим, том Жюль Верна и начинает перелистывать его, пытаясь вновь пережить настроение своего детства, то именно это сознание, вероятно, более всего препятствует ему добиться желаемого, в точности ощутить свой детский восторг и увлеченность, хотя он и сохранил воспоминание о них. Встречая в книге каких-нибудь персонажей, мы не принимаем их просто так, но проверяем, до какой степени они «похожи», к какой социальной категории относятся, соответствуют ли их слова и поступки их социальным позициям. Поскольку со времени, когда мы читали эту книгу, прошло двадцать или тридцать лет, то нам неизбежно бросается в глаза старомодность, устарелость их костюма, речи, поведения. Конечно, эти замечания неуместны, ведь автор писал не очерк нравов или психологический роман для взрослых, а рассказ о приключениях для детей. Мы догадываемся об этом и не упрекаем его, ведь он просто исходил из того, что говорилось и делалось в его стране и в его время в относительно образованной среде, и слегка идеализировал людей и отношения между ними, следуя мнению окружающих. Но мы замечаем всю условность этих людей и отношений. Точнее, мы сравниваем описываемых взрослых людей со своим взрослым опытом и идеями, тогда как дети, располагая лишь детскими критериями, не сравнивают их ни с чем и довольствуются тем, что им рассказывают.

Таким образом, когда перед нашими глазами и в нашем сознании проходят напечатанные слова и непосредственно вызываемые ими представления, то пережить заново некогда запечатленные ими в нас чувства нам более всего мешает совокупность наших нынешних идей, особенно в отношении общества, но также и фактов при-



роды. Как пишет Анатолий Франс в предисловии к «Жизни Жанны д'Арк», «чтобы почувствовать дух ушедшей эпохи, чтобы сделаться современником людей прошлого... главная трудность связана не с тем, что следует знать, а с тем, чего знать не следует. Если мы в самом деле хотим жить в XV веке — как многое нам нужно забыть: все те науки, методы, достижения, благодаря которым мы являемся людьми нового времени! Мы должны забыть, что земля круглая, что звезды — это другие солнца, а не светильники, подвешенные к хрустальному своду, забыть Лапласову систему мироздания и верить лишь в науку Фомы Аквинского, Данте и средневековых космографов, повествующих о Сотворении мира за семь дней и об основании новых царств сыновьями Приама после разрушения великой Трои». И точно так же сколько пришлось бы забыть, чтобы перечитать книгу в том же настроении, в каком мы были ребенком! Ребенок не судит о книге как о художественном произведении, не выясняет на каждом шагу, какими намерениями руководствовался автор, не задерживается на неправдоподобных деталях, не спрашивает себя — а не слишком ли натужен такой-то эффект, не слишком ли искусствен такой-то характер, не слишком ли плоско и банально такое-то рассуждение? Не ищет он в ней и изображения общества: облик, поступки и положения действующих лиц кажутся ему столь же естественными, как облик деревьев и животных, как расположение стран. Более того, он без всякого затруднения разделяет намерение автора, выбравшего своих персонажей и заставившего их говорить и действовать данным образом с одной лишь целью — помочь ребенку поставить себя на их место; главное, чтобы они обладали необходимой степенью реальности, дабы читательское воображение могло спроецироваться на них. У ребенка нет всего социально-психологического опыта, какой есть у взрослого, — но зато он и не стесняет его. Напротив того, взрослого он тяготит, и если бы ему удалось от него избавиться, то, возможно, и былое впечатление возникло бы у него во всей своей полноте.

Но достаточно ли на время устранить всю эту массу взрослых понятий, чтобы наши былые воспоминания появились вновь? Предположим, что сегодня мы не просто читаем данную книгу во второй раз, что за истекшее время, в разные периоды мы уже не раз ее листали и даже несколько раз перечитывали целиком. Тогда можно сказать, что каждому из этих перечитываний соответствует свое особое воспоминание и что все эти воспоминания, присо-

единяясь к последнему чтению, оттеснили то, которое осталось у нас от первого чтения, так что если бы удалось вытеснить, забыть их все одно за другим, то мы вернулись бы к своему первому прочтению, доселе скрытому за массой других; да только это совершенно невозможно, потому что они перепутались друг с другом до неразличимости. Тем не менее рассматриваемый случай имеет исключительную ценность, так как здесь воспоминание уникально и столь четко отделено от нашего нынешнего чтения, что из этой смеси нынешнего и прежнего легко устранить все нынешнее и по контрасту выделить все прежнее. То есть если бы воспоминание имелось, оно должно было бы появиться. Однако оно не появляется. Конечно, время от времени мы испытываем довольно сильное чувство уже виденного — но вдруг кажущиеся нам столь знакомыми эпизод или гравюра с самого начала произвели на нас столь сильное впечатление, что мы потом часто думали о них вновь, вдруг они вошли в ту совокупность понятий, что всегда сопровождают нас, ибо мы научились вспоминать их когда захотим? То есть не получается ли, что воспоминания (которое соответствует уникальному прочтению и впечатлению и о котором мы никогда больше не думали) на самом деле вовсе и нет?

Мы смутно чувствуем: ведь есть же какое-то средство, чтобы точнее, чем ныне, вспомнить происходившее у нас в душе, когда этот рассказ был ей еще внове и открывал перед нею целый неизвестный мир. Мало забыть все узнанное с тех пор, надо еще и в точности знать то, что мы знали тогда. В самом деле, когда нам кажется, что мы не находим в книге многих деталей и подробностей, которые были в ней раньше, — то это не иллюзия. В сознании у ребенка есть свои рамки, привычки, образцы и переживания, иные, чем у взрослого, но без которых он не понимал бы читаемого, во всяком случае, не понимал бы в нем того, что может быть сведено к доступным ему знаниям. Чтобы вспомнить свое бывшее умственное состояние, недостаточно понаблюдать за детьми того возраста, в каком мы были тогда. Надо еще и в точности узнать, каким было наше окружение, наши интересы и вкусы, когда в руки к нам попала данная книга, узнать, что мы читали раньше, прямо перед ней или одновременно с нею. Можно ли сказать, что у нас уже тогда было какое-то представление о жизни и свете? Во всяком случае, воображение наше питалось какими-то зрелищами, фигурами, предметами, и все это необходимо узнать, чтобы составить себе верное

понятие о том, как мы могли в тот момент реагировать на данную повесть. Если бы у нас имелся дневник, куда мы заносили бы все свои дела и поступки день за днем, мы могли бы изучить данный период своего детства как бы извне, собрать в еще непрочный, но достаточно плотный пучок хрупкие веточки наших тогдашних понятий и тем самым точно реконструировать впечатление, которое мы должны были испытывать, приобщаясь к той или иной области художественного вымысла. Разумеется, подобная работа предполагает, что мы сохраняем в себе хотя бы смутное представление о своей тогдашней внутренней жизни. От каждой поры нашего прошлого у нас остаются некоторые воспоминания, мы все время воспроизводим их, и через них, в результате какой-то непрерывной филиации, поддерживается чувство нашей идентичности. Но именно потому, что это повторения, что в разные периоды нашей жизни они включаются в совершенно разные системы понятий, они утратили свою былую форму и облик. Это не позвонки ископаемых животных, сохранившиеся неизменными и позволяющие воссоздать весь организм, частью которого они были; скорее их можно было бы сравнить с камнями, которые ныне можно встретить замурованными в стенах старых римских домов, которые в далеком прошлом служили материалами при постройке других зданий и древность которых, незаметная ни в их форме, ни в их облике, удостоверяется лишь тем, что они еще несут на себе полустертые черты старинных букв.

Подобное воссоздание прошлого может быть лишь приблизительным. Оно будет тем более приближаться к реальности, чем больше письменных или устных свидетельств окажется в нашем распоряжении. Допустим, нам напомним какое-то внешнее обстоятельство, например, что мы читали эту книгу поздно по ночам, тайком, что мы просили объяснить нам такое-то слово или место в ней, что мы разыгрывали со своими маленькими друзьями такую-то сцену или подражали таким-то персонажам повести, что такое-то описание санной охоты мы читали рождественским вечером, когда за окном шел снег и нам разрешили не спать допоздна, — и тогда, если эти внешние обстоятельства сойдутся с событиями повести, у нас вновь создается своеобразное впечатление, вероятно, весьма близкое к тому, что мы переживали тогда. Но в любом случае это лишь реконструкция. Иначе и быть не может — ведь чтобы поставить себя в точно такое же, как прежде, душевное состояние, нам

нужно было бы припомнить одновременно все без исключения влияния, которым мы подвергались в то время изнутри и извне, подобно тому как для воссоздания во всей реальности какого-нибудь исторического события нужно было бы извлечь из могил всех его участников и свидетелей!

Мы так подробно остановились на этом примере, потому что, на наш взгляд, в нем ярко проявляются условия, способствующие или препятствующие припоминанию прошлого. Быть может, нам скажут, что в данном случае слишком велика дистанция между впечатлением, которое мы пытаемся вспомнить, и текущим моментом, что, как правило, воспоминание слабеет, отступая в прошлое, и этим объясняется все большая трудность его припомнить, но отсюда еще не следует, что оно не сохраняется в бессознательном состоянии. Но если воспоминания — это образы, которые все обладают одинаковой реальностью, то почему же их временная удаленность мешает их возвращению в сознание? Если они возникают вновь потому, что сохраняются неизменными, а не потому, что мы обладаем способностью воспроизводить их с помощью своих нынешних понятий, то, поскольку в таком случае они все сохраняются в равной степени, они должны были бы быть одинаково способны к новому появлению. Если же истекшее время все-таки играет роль, то не потому, что увеличивается масса новых воспоминаний, отделяющих нас от старых. Памяти не обязательно непрерывным образом переходить от одного из них к другому. Как пишет г-н Бергсон: «Если для прояснения моего действия в данной точке пространства необходимо, чтобы мое сознание преодолело один за другим все те промежутки, или интервалы, которые в общем составляют то, что называется *дистанцией в пространстве*, для достижения той же цели ему, напротив, полезно перескочить через интервал времени, отделяющий актуальную ситуацию от аналогичного положения в прошлом... сознание переносится туда одним скачком»<sup>1</sup>. Если воспоминания — это просто образы, составленные вместе во времени, и если они стремятся к новому появлению в силу свойственного каждому из них внутреннего импульса, то для того, чтобы более старые из них ускользали от нас, не больше оснований, чем для того, чтобы из нескольких предметов равной плот-

<sup>1</sup> Bergson, *Matière et mémoire*, p. 158–159  
[Бергсон А. Указ. соч. С. 252].

ности, брошенных в воду, тонули лишь брошенные первыми, а остальные всплывали обратно на поверхность.

Могут сказать, что по крайней мере нынешняя ситуация должна способствовать их припоминанию. Как пишет опять-таки г-н Бергсон, «сенсомоторные приспособления дают бездейственным, а значит, бессознательным воспоминаниям средство обрести плоть, материализоваться, стать в итоге наличными»\*. Но почему же некоторые воспоминания, лишь потому, что они более старые, не могут вписаться в «рамку» или пройти сквозь «щель» (пользуясь терминами великого психолога), представляемые или открываемые для них этими самыми сенсомоторными приспособлениями? Между тем в рассмотренном нами случае условия как будто бы благоприятны: перед нами та же самая книга, те же самые страницы, те же самые гравюры; влияния, идущие извне, одни и те же; наша роговица и зрительный нерв возбуждаются так же; внутренняя речь, воспроизводящая или обозначающая полусознательными фонациями читаемые слова, та же самая; с другой стороны, мы отвлекаем свое внимание от любых идей и понятий, которыми не обладали в детстве, то есть делаем все возможное, чтобы на наш мозг и нервы не оказывалось никакое влияние изнутри, которое не могло бы оказываться в ту пору. И тем не менее образ не возникает вновь. Значит, нам не удалось сообщить своему нервно-церебральному организму точно ту же установку, какую он имел тогда. Но, возможно, таким способом мы просто объясняем в психологических терминах, что нам недостает какого-то другого воспоминания, какого-то другого понятия, ряда каких-то других чувств и мыслей, которые в то время занимали наше сознание, а ныне больше не занимают его или занимают лишь частично. Понятие физической установки и сенсомоторной системы можно заменить другим — системой понятий. Тогда мысль г-на Бергсона сведется к следующему: некоторые воспоминания не возникают вновь не потому, что они слишком стары и постепенно рассеялись, — просто раньше они были обрамлены такой системой понятий, которой у них уже нет сегодня.

Существенно, однако, что здесь речь идет уже не о телесных изменениях, а о психических представлениях. Согласно гипотезе, принимаемой г-ном Бергсоном, сенсомоторные приспособления не оказывают *прямого* воздействия на создание или воссоздание

\* Бергсон А. Указ. соч. С. 256.

состояний, имевших место в прошлом. Все психическое, что содержится в воспоминании, не есть производное от тела, его следует считать заранее данным в бессознательном, чем-то «готовым» и завершенным. Роль тела — чисто отрицательная. Это преграда, которую нужно устранить, чтобы дать выход воспоминанию. Однако наша власть над ним остается неполной, интуитивной, ненадежной. Происходящие в нем изменения являются в значительной мере результатом случая. Как бы то ни было, можно утверждать: воспоминания не воспроизводятся потому, что достаточно малейшего изменения в церебральном состоянии, чтобы они остались в тени. Они есть, но не могут преодолеть или обойти преграду, и мы не в силах им в этом помочь.

Теперь предположим, что преградой является уже не тело, а вся совокупность понятий, которые в данный момент занимают наше сознание. Теперь уже трудно допустить, чтобы воспоминания, коль скоро они реально сохранены, полностью задерживались или перехватывались на такой психической границе. Конечно, между некоторыми аспектами этих воспоминаний и нынешними понятиями встречается несовместимость. Но поскольку и те и другие созданы из одного и того же материала, поскольку и те и другие явно являются представлениями, можно предположить, что между ними складывается своего рода компромисс. Это тем более правдоподобно, что мы стараемся сократить сопротивление, оказываемое нашими нынешними понятиями прежним состояниям, стараемся устранить, забыть эти понятия, и к тому же нередко бывают интервалы относительной рассеянности, когда мы ускользаем от давления своих взрослых понятий; то есть преграда имеет изъяны, дыры и щели, сквозь которые мы непременно замечали бы находящееся по ту сторону, если бы там находилось что-то иное; собственно, достаточно было бы прорваться одному воспоминанию, чтобы за ним последовали остальные и преграда рухнула, по крайней мере на некотором участке. Но, как мы видели, ничего подобного не происходит. У нас ни в какой момент не возникает впечатления, что мы точно совпали со своим былым умственным состоянием. А значит, эти воспоминания вообще не сохраняются.

Правда, иногда, листая книжные страницы, мы говорим себе: «Вот сцена или гравюра, которую я узнаю, а до сих пор забывал о ней». Мы имеем в виду, что это хорошо согласуется с общим понятием, сохранившимся у нас об этой книге, и что, исходя из этого

понятия, мы, пожалуй, смогли бы вообразить себе данную сцену или гравюру, или же что здесь было какое-то отдельное воспоминание, которое в силу тех или иных причин всегда присутствовало у нас в душе, так что мы никогда и не утрачивали способность его воспроизвести. Но воспроизвести — не значит вспомнить, скорее это значит реконструировать. Если из тела нам не извлечь никаких воспоминаний, то применительно к системе наших нынешних представлений это не так: этих представлений, сочетающихся с определенными понятиями прошлого, которые в большом количестве сообщает нам сама книга, порой бывает достаточно для того, чтобы если не создать воспоминание заново, то по крайней мере наметить его схему, которая для нашего сознания равноценна ему. Таким образом, воспоминание может и не сохраняться — наше нынешнее сознание содержит в себе и находит вокруг себя средства, позволяющие его выработать. Если оно не воспроизводит воспоминания — значит, этих средств было недостаточно. Дело не в том, что оно встает преградой перед реальным воспоминанием, желающим проявиться, дело в том, что между понятиями взрослого и ребенка слишком много различий.

\*\*\*

В том возрасте, когда нас интересуют рассказы о приключениях, наше воображение одновременно и активнее, и свободнее, чем у сложившегося человека. Действительно, свойственная ребенку чувствительность предрасполагает его увлечься вымышленными историями, возбуждающими в нем то страх, то надежду, то нетерпение, вообще всевозможные оттенки и крайние формы эмоций, к которым он способен. Взрослый человек не так быстро приходит в волнение, читая в книге об опасном путешествии, не сразу поддается тяге к приключениям, которая охватила бы его в 12 лет; он больше не чувствует в себе избытка сил, присущего ребенку, у которого нет ни потребности, ни понятия о пределе, который считает себя способным делать сразу несколько дел и вживаться сразу в несколько характеров. Оттого ребенок без труда отождествляется с действующими лицами рассказываемой ему истории: он последовательно и чуть ли не одновременно бывает и капитаном корабля, на котором лежит ответственность, который должен все устраивать и предвидеть, и то рассеянным, то веселым и экспансивным ученым, и молчаливо-саркастичным майором, который за всем наблюдает

и никогда не теряет головы, и юношей, который в свои шестнадцать лет уже ведет себя как герой; он не колеблясь следует за ними во всех странствиях, вместе с ними сидит на гигантском дереве, ожидая, пока сойдет паводок, затопивший равнину бесконечной водной гладью, вместе с ними едет на повозке по топким лесным дорогам Австралии, вместе с ними терпит кораблекрушение и попадает в руки дикарей; на каждом новом этапе он забывает о предыдущих, а когда рассказ закончится, начинает читать его сначала, с неутомимым и неослабевающим вниманием и любопытством. Действительно, он переживает тот момент в своем физическом и умственном развитии, когда его сильнее всего увлекает борьба человека против сил природы, применяемые им для этого орудия и устройства, требуемые ими от него способности и умения. Раньше, когда он верил сказкам, он плохо представлял себе, какая грубая необходимость управляет силами природы и как ограничены физические силы человека, поскольку с легкостью воображал безмерную щедрость природы и бесконечное увеличение человеческих возможностей благодаря вмешательству сверхъестественных сил. Теперь его воображение уже ограничено в этом направлении. Зато в другом направлении у него нет границ. Он знает, на что способен одинокий человек среди природы, вынужденный бороться с непогодой, дикими зверями и даже людьми-дикарями. Он еще не знает, в каких пределах замыкают деятельность людей необходимости социальной жизни. Отношения между человеком и вещами, которые у взрослого служат предпосылкой и как бы опорой для отношений между людьми, ребенку, напротив, кажутся самоцельными.

В его глазах вещи интересны и живы, потому что это одновременно и препятствия, и помощники: для него они являются членами общества, так же как и взрослые. Последних он ценит только по тем критериям, которые более всего значимы в его глазах. Между ним и другими людьми еще не возникло социальное понятие класса, и оно не обязывает его ставить на первое место те критерии, которые больше всего ценит общество. Поэтому для ребенка рабочий обладает притягательной силой, которая обычно исчезает, лишь только дитя само станет взрослым членом группы, куда не допущены рабочие. Что же касается богатства, то в нем он видит средство для более широкого воздействия человека на вещи — либо оно позволяет устраивать дальние и дорогостоящие путешествия, организовывать экспедиции и исследования, либо же богатый человек



может основывать фермы, прииски и даже города в новооткрытых, неосвоенных краях. Таким образом, в сознании двенадцатилетнего ребенка складывается своеобразная концепция мира и людей, приурочивающая его к тому, чтобы с ходу понимать умело сложенный рассказ о приключениях или путешествиях, отождествлять себя с персонажами книги, разделять все их чувства, так же увлеченно, как они, следить за их предприятиями, рассматривать все вещи и природные явления — страны, корабли, животных, деревья и проч. — как тесно связанные с путешественниками, с их деятельностью и с их эмоциями, так что они становятся «вещами человека», а сам человек сходным образом представляется лишь как некоторая деятельность, обращенная на тот или иной аспект вещей, как «человек таких-то вещей».

Взгляд взрослого совсем иной: он определяет каждый разряд людей по их положению в обществе; он, конечно, различает всевозможные категории ремесленников по роду их деятельности, но он не столько различает их, сколько сближает и смешивает под общим названием рабочих. Что же до вещей, то он либо ценит их лишь постольку, поскольку они образуют богатство, — все вещи, присвоенные человеком, сразу же утрачивают свою живописность и приобретают более или менее абстрактный характер экономической ценности, — либо же его внимание обращается на их чисто физические качества, то есть независимо от их полезности для нас, независимо от нашего возможного воздействия на них и опасностей, которыми они нам угрожают, мы представляем их как нечто чуждое человеку в природе: опять-таки абстрактное воззрение, сходное с тем, из которого вырастает наука. При этом на первый план выходят экономические и научные понятия. Если к этому и примешивается чувство красоты вещей, то чаще всего потому, что мы проецируем на природу идеи и образы, которые выработаны социальной жизнью и которым ребенок, разумеется, также совершенно чужд. Таковы некоторые общие черты, отличающие детскую точку зрения от взрослой. Поэтому, чтобы вспомнить свои детские впечатления, взрослому отнюдь не достаточно усилием воли вырваться (что часто и невозможно) из всей совокупности идей, полученных им от общества, — ему пришлось бы также заново внушить себе детские понятия и даже вообще обновить свою чувствительность, которая более несоразмерна спонтанно-полновесным впечатлениям детского возраста. Когда выдающийся писатель или

художник дает нам иллюзию потока, возвращающегося к своему истоку, когда он сам думает, что заново переживает свое детство, рассказывая о нем, это значит, что он более других сохранил былую способность видеть и ощущать волнение. Но это не ребенок, выживший из детского возраста, это взрослый, который заново творит в себе и вокруг себя целый уже исчезнувший мир, и в эту картину входит больше вымысла, чем правды.

То, что у ребенка и взрослого мышление направлено в противоположные стороны, отчасти объясняется, как мы видели, их физической и чувственной природой. Но, кроме того, и внешние социальные условия, в которых они находятся, слишком различны, чтобы взрослый мог по желанию вновь обрести детскую душу. Хотя в 10 или 12 лет у нас еще лишь смутное представление об обществе в широком смысле слова, однако мы входим в более узкие группы, такие как семья и круг друзей по школе или по играм. Мы живем в такой-то квартире, проводим большую часть дня в определенных комнатах, в таком-то саду, на таких-то улицах; в этих узких рамках могут происходить впечатляющие события. Так, из-за привычного контакта с определенными вещами и лицами, а также повторяющихся внушений со стороны окружающих нас людей, в нашей душе глубже других запечатлеваются некоторые господствующие образы. В «Поэзии и правде» уже немолодой Гёте воссоздает свои детские впечатления. «Вспоминая младенческие годы, — пишется, — мы нередко смешиваем слышанное от других с тем, что было воспринято нами непосредственно. Итак... скажу, что жили мы в старинном доме, состоявшем, собственно, из двух соединенных вместе домов. Лестница, наподобие башенной, вела в комнаты, расположенные на разной высоте, а неровность этажей скрадывалась ступенями. Мы, дети, то есть младшая сестра и я, больше всего любили играть в просторных сенях, где одна из дверей вела в деревянную решетчатую клеть, на улице, под открытым небом. Такие клетки имелись во Франкфурте при многих домах... Женщины, сидя в них, занимались шитьем и вязаньем, кухарка перебирала там салат, соседки перекликались друг с другом, и в теплую погоду это придавало улицам южный характер»\*. И дальше он описывает комнату своей бабушки, ко-

\* Гёте И.-В. Собрание сочинений. М.:  
Художественная литература, 1976.  
Т. 3. С. 12; пер. Н. Ман.

торая не вставала с кресла, вид из задних окон дома на соседские сады, простиравшиеся до городской стены, комнату во втором этаже, где он учил уроки и откуда смотрел на заходящее солнце, и всякие темные закоулки старого дома, внушавшие детям страх и робость. Таким был горизонт его младенческих лет. Потом он осваивает город, мост через Майн, площадь перед ратушей и проч. Он рассказывает о наиболее примечательных домашних событиях, о том, как у него возник интерес к событиям более важным — Лиссабонскому землетрясению, вторжению Фридриха II в Саксонию и Силезию, и о впечатлении, которое они производили в его семье. Таковы рамки, в которых прошел целый период его жизни, в конечном счете оставивший в его памяти лишь немного воспоминаний<sup>2</sup>. Да и что сильнее сказывается в четкости этих образов и методичности их описания — видение ребенка или же ясное, выпуклое представление писателя? От дома, где мы жили, в нашей памяти часто остается не столько расположение комнат, которое можно было бы обозначить на инженерном плане, сколько отдельные впечатления, которые при сопоставлении, возможно, не сходились бы между собой, а порой и противоречили бы друг другу. Как бы то ни было, существует ограниченный в пространстве мирок, где проснулось сознание ребенка и за пределы которого оно долгое время не выходило. Правда, и для взрослого дом, где он живет, и те места в городе, где он чаще всего бывает, образуют своего рода рамку; однако он знает, что это лишь определенная часть более обширного целого, представляет себе отношение между частью и целым и само целое как таковое — то есть пространственные рамки, в которых заключено мышление взрослого, гораздо шире. Он может придавать большое значение тому узкому кругу, где происходят его физические движения, он может как-то особенно любить свой дом, улицу,

<sup>2</sup> «В 80 лет человек помнит очень немного событий, однократно свершавшихся в его жизни, за исключением последних 15 дней. Он помнит лишь кое-какие разрозненные происшествия, которые все вместе не заняли бы полутора-двух месяцев, если все припоминаемое им воспроизвести вновь с той скудостью деталей, с какой он это помнит. Что же касается происшествий, повторявшихся часто,

то его сознание составляет баланс своих воспоминаний прошлого, помня о двух-трех последних повторениях и о том, как обыкновенно происходило дело или же поступал он сам, — но не более того... Мы неспособны вспомнить и одной стотысячной доли того, что случилось с нами в детстве» (Butler (Samuel), *La vie et l'habitude*, trad. fr., p. 148 — см. ниже, примеч. 3 на с. 135).

квартал; однако они не образуют для него замкнутый мир, с которым связаны все его мысли, заботы и переживания, его деятельность выходит за пределы этого мира, и оттуда на него воздействуют многообразные влияния. Напротив того, ребенок долгое время не ощущает потребности поместить свой мирок в большом мире, его воображение и чувствительность вольно цветут в этих узких пределах.

Впрочем, говоря о пространственных рамках, мы не имеем в виду ничего похожего на геометрическую фигуру. Как показали социологи, во многих первобытных племенах пространство не воспринимается как однородная среда, но части его различаются по приписываемым им качествам мистического характера: та или иная область, то или иное направление находятся во власти такого-то духа, отождествляются с таким-то кланом племени. Так же и разные комнаты в доме, его закоулки, предметы обстановки, а вне дома — сад или угол улицы, обычно вызывающие у ребенка яркие впечатления и ассоциирующиеся для него с теми или иными членами семьи, с его играми, с какими-то однократными или повторяющимися событиями, оживая и трансформируясь в его воображении, получают некую эмоциональную значимость: не только общая рамка, но и все эти привычные зрелища суть составные части социальной жизни ребенка, которая в общем исчерпывается его семейной жизнью; они питают ее и одновременно ограничивают. Конечно, примерно так же обстоит дело и для взрослого. Когда он покидает дом, где прожил много лет, ему кажется, будто он оставляет позади часть себя самого; и действительно, с исчезновением этой рамки рискуют рассеяться и все связанные с нею воспоминания; но поскольку взрослый не ограничивает свое мышление пределами своего жилища, то многие из воспоминаний прожитого там периода сохраняются, будучи связанными с другими предметами, с другими местами, с размышлениями, простирающимися за пределы жилища; да и о самом жилище он еще может сохранить более или менее богатое воспоминание, так как он, возможно, еще будет встречать в других местах виденных в нем людей, и поскольку в его глазах дом образовывал малую рамку внутри большой, то большая рамка, сохраняясь, позволит ему припоминать и малую. У ребенка гораздо больше причин грустить, покидая еще в детстве дом, где он провел долгие годы, ибо в этом доме заключалась вся его жизнь и с ним связаны все его воспоминания; чи-

сло людей, которые жили там вместе с ним и которых он еще может вновь повстречать позднее, быстро сокращается; с распадом домашней среды, с рассеянием или угасанием семьи ему остается рассчитывать только на себя, пытаюсь сохранить образ родного очага и всего, что с ним связано; к тому же этот образ как бы подвешен в пустоте, поскольку мысль человека застыла на ограничивающей его рамке, поскольку он лишь очень несовершенно представляет себе, какое место этот образ занимал в ряду других образов, а сам этот ряд он узнал лишь тогда, когда образа уже не стало.

\*\*\*

Теперь остановимся ненадолго, чтобы пояснить, в каком смысле исчезновение или трансформация рамок памяти влечет за собой исчезновение или трансформацию наших воспоминаний. Действительно, тут возможны две гипотезы. Либо между рамкой и разворачивающимися в ней событиями имеется лишь соприкосновение, но они созданы не из одной и той же субстанции, подобно раме картины и помещенному в нее холсту. Это как речное русло, берега которого заключают в себе поток, но лишь отбрасывают свое отражение на его поверхности. Либо же рамка и события тождественны по природе: события суть воспоминания, но и сама рамка состоит из воспоминаний. Эти два рода воспоминаний различаются тем, что вторые более устойчивы, всегда заметны нам, и мы пользуемся ими для припоминания и реконструкции первых. Именно эту вторую гипотезу мы и принимаем.

Г-н Бергсон, сформулировавший первую гипотезу, опирается на различие двух видов памяти — одна из них сохраняет факты, имевшие место лишь однажды, а другая имеет дело с часто повторяющимися поступками и процессами и со всеми обычными представлениями<sup>3</sup>. Если эти два вида памяти настолько различны, то

3 Это различие двух видов памяти, фундаментально важное для психологии г-на Бергсона (*op. cit.*, p. 75), было уже угадано за двадцать лет до того Сэмюэлем Батлером, автором «Едгина», в его книге «Жизнь и привычка» (1877, французский перевод 1922). Согласно Батлеру, «глубокие впечатления, фиксируемые нашей памятью, производятся двумя способа-

ми... предметами или их сочетаниями, которые незнакомы нам, являются нам через относительно долгие промежутки времени и осуществляют свое действие как бы разом, резко... и более или менее частым повторением какого-либо слабого впечатления, которое быстро исчезло бы из нашего сознания, если бы не повторялось... Мы лучше всего помним то, что дела-

мы могли бы если не восстанавливать (ибо, согласно этому автору, они, возможно, никогда и не возникают неизменными), то хотя бы абстрактно мыслить чистые воспоминания — то есть такие, которые были бы во всех своих частях отличны от всех остальных и к которым никак не примешивалось бы то, что г-н Бергсон называет памятью-привычкой. Однако, противопоставляя воспоминание об одном из моментов (каждый из которых был единственным в своем роде), когда человек читал или перечитывал заучиваемый урок, и воспоминание о самом этом уроке, заученном наизусть после всех этих чтений, г-н Бергсон пишет: «Каждое из следующих одно за другим чтений восстанавливается при этом в моем уме со свойственными ему индивидуальными особенностями: я вновь его вижу, со всеми теми обстоятельствами, которые его определяли и продолжают определять. Каждое чтение отличается от предыдущих и последующих самым местом, которое оно занимало во времени, и вновь проходит передо мной как определенное событие моей истории... Напротив, воспоминание об одном отдельном чтении, втором или третьем, например, не имеет никаких признаков привычки. Его образ запечатлелся в памяти сразу, потому что другие чтения по определению составляют предмет других, отличных воспоминаний. Это как событие моей жизни: оно по самой своей сущности относится к определенной дате и, следовательно, не может повториться»\*. Мы подчеркнули в этой цитате «со всеми теми обстоятельствами, которые его определяли и продолжают определять»\*\*, потому что в зависимости от смысла этих слов нам, оче-

ли реже всего... и то, что делали чаще всего и что в результате стало для нас наиболее знакомым. Ибо на нашу память более всего воздействуют две силы — сила новизны и сила рутины... Но впечатления, фиксируемые силой рутины, вспоминаются совсем иначе, чем глубокие впечатления, пережитые лишь однажды... Что касается первых (рутинных) впечатлений, самых многочисленных и самых важных из имеющихся в нашей памяти, то часто мы лишь в процессе действия замечаем сами и показываем другим, что вспоминаем. В самом деле, очень часто мы не помним, где, когда и как приобрели свое знание» (француз-

ский перевод, с. 146–150). И ниже: «Многие люди, заучившие наизусть — в результате частых повторений — оды Горация, даже спустя много лет смогут прочесть ту или иную оду, хотя не помнят ни одного из обстоятельств, при которых ее выучили... вернуться к знакомой оде для них очень легко, и они даже не знали бы, что вспоминают ее, если бы об этом не говорил им рассудок: эта ода словно сделалась для них чем-то врожденным» (*ibidem*, p. 155).

\* Бергсон А. Указ. соч. С. 206–207.

\*\* Буквальный перевод: «...обрамляли и продолжают обрамлять».

видно, придется прийти к весьма различным выводам. Для г-на Бергсона речь идет, без сомнения, об обстоятельствах, отличающих одно чтение от всех остальных; скажем, оно вызвало повышенный интерес своей новизной, оно происходило в каком-то другом месте, во время чтения нас прерывали, оно нас утомило и т. д. Но если оставить в стороне мышечные движения, соответствующие повторению, и все изменения, происшедшие в нашей нервной системе, — движения и изменения если не тождественные при всех чтениях, то, по крайней мере, тяготеющие к одному и тому же результату, — то наряду с различиями все эти чтения обладают и немалыми сходствами: они происходили в одном и том же месте, в один и тот же день, среди одних и тех же товарищей, или в одной и той же комнате, рядом с родителями, братьями и сестрами. Конечно, при каждом чтении мы далеко не одинаково обращали внимание на все эти обстоятельства. Но если принять теоретические воззрения г-на Бергсона — если предположить, что каждому чтению соответствует определенное, четко отличное от других воспоминание, и составить вместе воспоминания обо всех чтениях, — то ясно, что, сопоставляя их, мы тем самым восстановим рамку, в которой они разворачивались, и что на деле именно эта рамка позволяет если не переживать заново свои былые состояния, то хотя бы воображать, какими они должны были быть в силу обстоятельств (которым соответствуют устойчивые воспоминания), в которых происходили, а следовательно, и воспроизводить их по мере нашей возможности, с помощью таких господствующих представлений. Могут возразить, что выбранный здесь пример не следует понимать буквально. Задачей было определить две крайние формы памяти. Но ведь мы и не могли бы встретить их в реальности, являющей нам лишь промежуточные формы. А потому неудивительно, что даже в таком воспоминании, где главное место занимают образы (в смысле однократных образов), можно найти и более общие понятия, зафиксированные в нашем сознании привычкой и повторением. Попробуем-ка представить себе такие образы, все содержание которых было бы действительно новым и однократным, в таком месте, которое не имело бы никакого отношения к местам, знакомым нам из других опытов, в такое время, которое мы никак не помещали бы внутри большого времени или же какого-то определенного периода нашей жизни. Именно такие образы нам и требуются, и притом чтобы к нашему впечатле-

нию не примешивались более ранние или более поздние понятия, устойчивее его сохраняющиеся в нашем сознании: понятия о книге, о печатных буквах, о столе, учителе, родителях, уроке и проч. Если и предположить, что такие состояния сознания действительно бывают, — какая же возможность остается у нас, чтобы вспомнить их позднее? За что их ухватить? Эти образы сравнимы с образами сновидений, которые подвешены в неопределенном пространстве и времени и, не допуская локализации, не поддаются и воспоминанию, стоит им лишь выйти из той полусознательной зоны, где они еще остаются какое-то время после пробуждения.

Нам ответят, что следует именно различать две вещи. С одной стороны, есть пространственно-временные и вообще социальные рамки. Действительно, этот комплекс устойчивых и господствующих представлений позволяет нам позднее по желанию вспоминать основные события своего прошлого. А с другой стороны, есть то, что в самом изначальном впечатлении позволяет, когда оно возникнет вновь, поместить его в некоторое пространство, время, среду. Мы были бы жертвой иллюзии, не раз разоблачаемой г-ном Бергсоном, если бы, сближая между собой ряд последовательных и четко различных состояний, стали рассматривать простую сумму качественных видов, тесно сплавленных с нашими впечатлениями, как непрерывное и единичное представление об однородных пространстве, времени и вещах вообще. Получилось бы, что наши воспоминания непохожи на отдельные образы, нанизанные один за другим, словно жемчужины в ожерелье, что между ними есть непрерывный переход. И, можно сказать, в них нам, словно в подвижном отражении, являлись бы именно непрерывное пространство, время и социальная среда. Но, несмотря на эту непрерывность, между этим рядом точек зрения и комплексом устойчивых понятий в полной мере имелось бы то различие, которое разделяет индивидуальные, качественно отличные друг от друга психические состояния и рамки общего мышления, все время пребывающие тождественными.

Но тогда мы приходим к довольно-таки парадоксальному выводу. В момент возникновения наших впечатлений в них было как бы два рода элементов: с одной стороны, все то, что в них поддается выражению, что позволяет нам знать их место во времени и их сходства и различия с другими впечатлениями, воспринятыми нами или другими людьми; а с другой стороны, то, что в них есть невыразимого, их, как пишет г-н Бергсон, «уникальный оттенок»,



«аффективная окраска», которую можем переживать только мы одни. В бессознательной памяти, в форме «образов-воспоминаний» от этих впечатлений только и сохраняется этот оттенок или окраска. Но ведь это как раз и есть то, чего мы никогда не вспоминаем. Все прочее, кроме этого, может возникнуть вновь. Об этом же мы храним лишь воспоминание, подобное воспоминанию о сновидении... которое мы позабыли.

Да и как образы-воспоминания (если предположить, что они существуют) могли бы в момент припоминания включиться в ту понятийную рамку, которая сопровождала их раньше и является составной частью нашего нынешнего сознания, если у них нет с ней никакой точки соприкосновения, никакой общей субстанции? Как мы уже отмечали, говоря о сновидении, исчезновение большинства переживаемых во сне образов объясняется тем, что они не были локализованы в мире нашей яви, а потому и никак не доступны для этого мира и для наших представлений о нем; воспоминаниями, поддающимися восстановлению, становятся лишь те образы сновидения, на которых при пробуждении зафиксировались наше внимание и размышление и которые мы тем самым связали, прежде чем они исчезнут, с образами и мыслями нашей яви. Если же рассмотреть одно из тех состояний, которые г-н Бергсон теоретически определяет как единичные события нашей истории, если очистить его от всех элементов представления, которые, будучи общими для него и для других состояний, создают между ними зачаток организации, то его уже нельзя отличить от образа, увиденного в сновидении; но тогда уже и непонятно, как он не только сохранился, но и может воспроизводиться и как мы способны его локализовать. Конечно, для г-на Бергсона это предел, которого реальные состояния не достигают. По его мысли, воспроизведение некоторых образов делается возможным благодаря «выполненным или просто зарождающимся движениям» (обусловленным нашим нынешним восприятием); «если старые образы оказываются также способны перейти в эти движения, они пользуются случаем, чтобы проскользнуть в актуальное восприятие и быть им принятыми»<sup>4</sup>. То есть в любом образе, пусть сколь угодно единичном, имеется некий моторный аспект, которым

4 Bergson, *Matière et mémoire*, p. 96  
[Бергсон А. Указ. соч. С. 218, с уточнением].

он связан с определенной телесной установкой. Но выше уже было сказано: говоря о теле, а не только о состояниях сознания, мы, скорее всего, напрасно усложняем и затемняем проблему. Телесная установка в конечном счете соответствует определенному набору общих представлений, выражаемых словами, каждое из которых имеет смысл и вместе с тем детерминирует некоторые движения в организме. Раз так, то мы можем сказать, что в любом, сколь угодно единичном образе имеется общий аспект, которым он связан со всей совокупностью имеющихся в сознании понятий. Так мы вновь получаем и восстанавливаем непрерывную связь между образом и рамкой, а поскольку последняя целиком состоит из психических состояний, то этим и объясняется, почему между рамкой и образом может иметь место обмен субстанцией и рамки может даже оказаться достаточно для восстановления образа.

\*\*\*

Представляется довольно естественным, что взрослые, поглощенные текущими заботами, мало интересуются всем тем, что не связано с ними в прошлом. Не потому ли именно они искажают свои детские воспоминания, что втискивают их в рамки настоящего? А у стариков это уже не так. Старики, напротив, утомившись деятельной жизнью, отворачиваются от настоящего и оказываются в самых благоприятных условиях для того, чтобы в их памяти неизменными возникали события прошлого. Но раз они возникают вновь, значит, и всегда там присутствовали. Не есть ли это разительное доказательство в пользу сохранения, казалось бы, исчезнувших воспоминаний?

«Почти тридцать лет прошло со времени моего отъезда из Боссе, — пишет Руссо в «Исповеди», — и я ни разу не вспоминал о пребывании там с удовольствием и в образах, сколько-нибудь связных. Но с тех пор как, перейдя зрелый возраст, я стал клониться к старости, я замечаю, что эти воспоминания возникают вновь, вытесняя все другие, и запечатлеваются в моей памяти в образах, очарование и сила которых растет с каждым днем; как будто я уже чувствую, что жизнь ускользает, и стараюсь поймать ее у самого начала»\*.

\* Руссо Ж.-Ж. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. М.: Гослитиздат, 1949. С. 47; пер. М.Н. Розанова.

Если, согласно г-ну Бергсону, существует две памяти — одна состоит главным образом из привычек и обращена к действию, а другая предполагает некоторую отрешенность от текущей жизни, — то в самом деле соблазнительно было бы считать, что старик, отворачиваясь от практического аспекта вещей и людей и избавляясь от принуждений, которые налагают профессия, семья и вообще активная жизнь в обществе, обретает способность вновь погружаться в свое прошлое и заново переживать его в воображении. «...Если наше прошлое обычно целиком от нас скрыто, — пишет г-н Бергсон, — будучи вытеснено потребностями актуального действия, то оно находит в себе силы для перехода через порог сознания во всех тех случаях, когда мы перестаем интересоваться эффективным действием, чтобы так или иначе перенестись в жизнь грез»<sup>5</sup>.

Но ведь на самом деле, припоминая таким образом свое детское прошлое, старик не грезит. Это о взрослом можно сказать, что, когда его ум, нацеленный на реалии настоящего, расслабляется и дает себе волю вернуться к ранней поре своей жизни, он похож на человека, видящего сон, потому что тут действительно есть резкий контраст между его обычными заботами и этими образами, никак не связанными с задачами его нынешней деятельности. Ни тот, ни другой не грезят (в том смысле, в каком мы определили этот термин); но та своеобразная мечтательность, которая для взрослого составляет развлечение, у старика становится настоящим занятием. Обычно он не довольствуется тем, чтобы пассивно ждать, пока в нем пробудятся воспоминания, — он старается их уточнить, расспрашивает других стариков, перечитывает свои старые бумаги и письма, а главное, он рассказывает то, что вспомнил, или же пытается изложить это письменно. В общем, старик интересуется прошлым гораздо больше взрослого, но отсюда не следует, что он способен припоминать больше фактов этого прошлого, чем когда он был в зрелом возрасте, а главное, отсюда не следует, что старинные образы, с детства погребенные в глубинах его бессознательно, «находят в себе силы для перехода через порог сознания» только теперь.

Мы лучше пойдем, какие причины возбуждают в нем этот новый интерес к такому периоду его жизни, которым он долго прене-

<sup>5</sup> Bergson, *Matière et mémoire*, p. 167-168  
[Бергсон А. Указ. соч. С. 257].

брегал, если рассмотрим его в рамках общества, где он больше не является активным членом, но все же играет определенную роль. В первобытных племенах старики служат хранителями традиций — не только потому, что они усвоили их раньше, чем другие, но, вероятно, и потому, что они одни располагают необходимым досугом, чтобы фиксировать их детали в ходе бесед с другими стариками и преподавать их молодежи при инициации. В наших обществах старика также уважают в силу того, что, прожив долгую жизнь, он накопил много опыта и хранит в себе много воспоминаний. Как же в таких условиях пожилым людям не интересоваться живо этим прошлым — общим сокровищем, хранителями которого они сделались, — и не стараться добросовестно выполнять эту функцию, дающую им единственный авторитет, на какой они могут теперь претендовать? Конечно, мы не спорим, что для человека, подошедшего к концу жизни, есть особая сладость, не свободная от горечи и сожаления, но также и глубоко захватывающая, так как к ней примешивается иллюзорно-воображаемое обретение того, чего не может больше дать реальность, — сладость вспоминать, какими мы были прежде, какие радости и печали, какие люди и вещи были тогда частью нас самих. Но ведь к такого рода удовольствию и иллюзорному преобразению способны все, без различия возраста, и не одним лишь старикам время от времени бывает нужно укрыться в своих воспоминаниях. Собственно, у нас еще будет случай выяснить, чем объясняется эта особая привязанность к прошлому, от которой никто не свободен в некоторые моменты жизни и которой бывает обусловлено видимое временное обострение памяти как у молодых и зрелых людей, так и у старцев. Однако общество, отводя старикам задачу хранить следы прошлого, поддерживает их и побуждает посвящать воспоминанию все остатки своей умственной энергии. Если иногда мы смеемся над теми, кто принимает эту свою роль слишком всерьез и злоупотребляет правом старости рассказывать о себе, то дело здесь в том, что любая социальная функция имеет тенденцию к преувеличению. Если слишком прислушиваться к советам, которые дает опыт, нельзя было бы двигаться вперед. Однако те пожилые люди, которые из страха подобных насмешек опасаются, что их сочтут впадшими в детство, если они будут рассказывать об увиденном в детстве, которые из-за этого молчат и селятся не отставать от людей зрелого возраста, — плохо справляются с функцией, к которой более не го-

дятся, и не выполняют своего настоящего дела. Они заслуживают, в другом смысле, того же упрека, который Калликл высказывал Сократу: «Когда я смотрю на ребенка, которому еще к лицу и лепетать, и резвиться во время беседы, мне бывает приятно, я нахожу это прелестным и подобающим детскому возрасту свободного человека... Но когда слышишь, как лепечет взрослый, и видишь, как он по-детски резвится, это кажется смехотворным, недостойным мужчины и заслуживающим кнута»\*. И так, говоря кратко, старики не потому обращаются к прошлому больше зрелых людей, что в их возрасте на человека как-то наплывают воспоминания: у них не больше воспоминаний о детстве, чем было в зрелом возрасте; но они чувствуют, что в обществе им теперь не остается ничего лучшего, чем воссоздавать прошлое, используя все те средства, которыми они всегда располагали, но которые им раньше было некогда и неохота употреблять с этой целью.

Оттого вполне естественно, что та картина прошлого, которую они нам создают, оказывается несколько искаженной, — ведь, восстанавливая ее, они не совсем беспристрастно судят о настоящем. Эта работа реконструкции ведется не только под влиянием всего общества в целом, но одновременно и под давлением предрассудков и предпочтений, свойственных обществу стариков. Однако это лишь одна из сторон куда более общего явления, к которому нам следует теперь обратиться. Не только старики, но и вообще все люди (хотя, конечно, не в равной мере, в зависимости от возраста, темперамента и проч.) инстинктивно рассматривают прошлое подобно великим греческим философам, которые помещали золотой век не в конце, а в начале времен. Хотя в нашей жизни были периоды, которые мы бы охотно из нее вычеркнули, хотя мы вряд ли пожелаем бы пережить ее заново всю целиком, но какой-то ретроспективный мираж внушает многим из нас, что сегодня мир стал более тусклым, менее интересным, чем был прежде — особенно в дни нашего детства и юности. Почти все крупные писатели, описывавшие первые пятнадцать-двадцать лет своей жизни, с умилением говорят о людях и вещах, которые они тогда видели и знавали, и в особенности о себе самих. Не у всех из них было счастливое

\* Платон, «Горгий», 485b-c: Платон. Собрание сочинений. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 524-525; пер. С.П. Маркиша.

детство — кто-то рано узнал гнусную нищету, людскую грубость, злобу и несправедливость, кто-то был жестоко подавлен в своих устремлениях, кого-то уродовало и сбивало с пути абсурдное воспитание. Некоторые безжалостно и даже с нескрываемой враждебностью и ненавистью пишут о своих родителях. Сам Руссо, рассказав о несправедливости, жертвой которой он стал в возрасте менее 10 лет, заявляет: «И вот пришел конец моей ясной детской жизни. С этого момента я перестал наслаждаться невозмутимым счастьем и даже теперь чувствую, что воспоминания о прелестях моего детства на этом кончаются»\*. Но, как правило, несмотря на все жалобы, сожаления и неугасшее возмущение, несмотря на все угрожающее, отвратительное и даже ужасное в излагаемых, показываемых во всей своей наготе событиях, кажется, будто все это, весь производимый этим эффект странно смягчен более животворной атмосферой, которой тогда дышалось. Самые мрачные стороны тогдашней жизни словно окутаны и прикрыты дымкой. Этот далекий мир, в котором вспоминаящий его немало выстрадал, тем не менее обладает какой-то непостижимой привлекательностью для человека, жившего в нем и словно оставившего и ищущего там ныне лучшую часть себя самого. Поэтому мы можем сказать, что, за немногими исключениями, подавляющее большинство людей чаще или реже бывает чувствительно к так называемой ностальгии по прошлому.

Откуда же берется эта иллюзорная видимость? И прежде всего, действительно ли это иллюзия? Как писал Руссо, ребенок и юноша, слабые в абсолютном отношении, зато сильны относительно и даже сильнее зрелого человека, поскольку их силы превосходят их потребности. Эта полнота жизни влечет за собой полноту впечатлений. С возрастом, даже ощущая в себе достаточную органическую силу, но увлекаемые во все стороны интересами, которые рождаются в лоне общественной жизни, мы вынуждены ограничивать себя. К внешним принуждениям прибавляются те, которые нам приходится самим накладывать на себя. Наши впечатления укладываются в формы, навязываемые социальной жизнью, лишь при условии частичной утраты своего содержания. Сожаление о природе среди общества — вот к чему в принципе сводится сожаление о детстве у взрослого человека.

\* Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 46.

Но прежде всего это предполагает, что воспоминание о наших былых органических впечатлениях достаточно сильно, чтобы мы могли сопоставить его с со своими нынешними органическими ощущениями. На самом же деле ничто не подвластно так мало нашей памяти, как чувство своего тела, которым мы обладали в прошлом. Путем размышления, с помощью ряда объективных сравнений мы еще можем удостовериться в снижении своего жизненного тонуса. Но абстрактное сравнение не в силах объяснить того, что является не обдуманым сожалением, а глубоким аффективным состоянием, порой пронизывающе-резким чувством. С другой стороны, в ряду социальных оценок изобилие физических сил, произвольность и богатство ощущений не стоят на первом месте: общество как бы показывает нам наряду с утраченным и приобретенное благодаря ему и заставляет предпочитать это последнее.

Итак, приходится сказать, что сожаления о прошлом действительно основаны на иллюзии, создаваемой памятью или, точнее, воображением. Согласно г-ну Бергсону, воспоминания возникают в памяти в той мере, в какой они могут направлять наши действия; в этом смысле нам было бы равно полезно вспоминать как несчастные события, так и приятные обстоятельства, пережитые в прошлом. Впрочем, в случае мечтательности воспоминания, по этой теории, вызываются не действиями, а чувствами. Однако чувства бывают печальные, а бывают приятные и радостные; а нам полезно питать и усиливать вторые и сокращать, рассеивать первые. Поэтому мы привыкаем, всякий раз как окажемся в благостном аффективном расположении, выбирать у себя в памяти подходящие к нему образы и запоминать из них только то, что нам доставляет удовольствие рассматривать; оттого наши мечты чаще всего представляют собой череду приятных мыслей и образов. Бывают и грустные мечты, и порой какое-нибудь тягостное чувство заставляет нас вызывать в памяти воспоминания, которые его поддерживают; но чаще всего нам удается достаточно быстро отвлечься от них — благодаря своеобразному жизненному инстинкту, который, если не считать случаев, близких к патологии, отвращает нас от всего сокращающего или напрасно поглощающего наши силы. Этим, по той же теории, объясняется, что мы забываем тягостные стороны прошлого; так любовная страсть преобразует воспоминание о любимом человеке и удерживает из него только то, что ее поддерживает.

Но мечтание, даже когда в его состав входят главным образом или исключительно воспоминания, не совпадает с памятью. Вернее, мечтание, только что определенное выше, отличается от той формы памяти, которую г-н Бергсон иногда обозначает тем же названием. Действительно, он понимает под нею уже не аранжировку и выбор образов-воспоминаний, а хронологический ряд этих образов, каким он сохраняется, по его мнению, в нашей памяти. Воображение, завладевая этими воспоминаниями и изменяя их, используя их как материал для приятных мечтаний, тем самым уже превращает их в воспоминания-привычки, во всяком случае, выделяет из хронологического ряда: действительно, по предположению г-на Бергсона, оно не касается самого этого ряда, который остается неизменным и сохраняет все наши былые состояния — и радостные и печальные, — как бы ни обрабатывало его воображение, устраняя или очищая его элементы. А если нам заявят, что это различие ничего не значит, что, припоминая прошлое с целью не использовать, а заново пережить его, люди на самом деле тоже не касаются этого самого глубокого слоя образов-воспоминаний, но всего лишь мечтают о прошлом (в вышеуказанном смысле), — то мы ответим, что тогда нет оснований предполагать и сохранение образов-воспоминаний на заднем плане памяти, поскольку тогда такое сохранение ни для чего не служит, а мечтания — это всего лишь один из случаев (наряду с другими) реконструкции воспоминаний на основе настоящего, путем комбинации понятий и восприятий, наполняющих наше сознание ныне.

Мы лучше пойдем природу этого искажающего действия, которое, возможно, и в самом деле производится над прошлым при мечтании, если не забудем, что наше воображение даже в момент воссоздания прошлого остается под влиянием нынешней социальной среды. В известном смысле созерцательная память, или память-мечтание, помогает нам выйти за пределы общества: это один из редких моментов, когда нам удается вполне обособиться, поскольку наши воспоминания, особенно самые давние, принадлежат только нам самим, поскольку люди, которые могли бы вспомнить это так же, как мы, либо уже умерли, либо рассеялись по свету. Однако мы хоть и ускользаем таким образом от общества своих нынешних современников, зато оказываемся среди других людей и в другом обществе, так как наше прошлое заполнено фигурами тех, кого мы знали раньше. В этом смысле мы ускользаем



от одного общества, лишь противопоставляя ему какое-то другое. Напрасно мы уединяемся, пытаясь найти в природе утешение или даже равнодушие, в которых отказывают нам другие люди: она притягивает и удерживает нас, дает нам ожидаемое лишь постольку, поскольку нам кажется, что мы обретаем в ней какие-то следы человечества, — либо ее облик согласуется с нашими чувствами, либо мы населяем ее полуреальными, полувоображаемыми существами.

Итак, когда человеку кажется, будто он остался один, наедине с собой, перед ним возникают другие люди, а вместе с ними и те группы, откуда они вышли. Наши современные общества налагают на человека много принуждений. Они не воздействуют на него с такой же силой, с таким же односторонним давлением, как первобытное племя на своих членов, зато глубже проникают ему в душу, опутывая многочисленными сложными отношениями. Правда, они делают вид, что уважают его личную индивидуальность. Если он выполняет свои основные обязанности, он волен жить и мыслить как хочет, составлять свои мнения по своему усмотрению. Общество как бы останавливается на пороге его внутренней жизни. Но оно отлично знает, что даже тогда он лишь по видимости ускользает от его власти и что, пожалуй, именно в этот момент, когда он вроде бы менее всего думает об обществе, он лучше всего проявляет в себе качества общественного человека.

Каковы главные черты, которыми общество, куда мы мысленно погружаемся при этом, отличается от нынешнего общества? Прежде всего, оно не предстоит нам императивно и мы вольны вспоминать его когда захотим, выбирая в прошлом тот период, куда желаем перенестись. Поскольку люди, которых мы знали в различные времена, либо вообще были разными, либо по-разному выглядели, то от нас самих зависит выбор общества, среди которого нам хотелось бы оказаться. Если в нынешнем обществе наше место четко определено, а вместе с ним и тип переживаемых нами принуждений, то память дает нам иллюзию жизни в таких группах, которые не лишают нас свободы и предстоит нам лишь в той мере и так долго, как мы сами на это согласны. Если некоторые воспоминания стесняют нас и угнетают, у нас всегда остается возможность противопоставить им чувство реальности, неотделимое от нашей нынешней жизни. Но это еще не все. В этом случае мы не просто можем по желанию перемещаться внутри групп и из одной группы

в другую — даже решив мысленно оставаться на месте, мы в меньшей степени переживаем то чувство человеческого принуждения, которое столь сильно испытываем в настоящем. Это обусловлено тем, что людей, которых мы вспоминаем, больше нет, или же они более или менее отделились от нас и в наших глазах представляют собой лишь мертвое общество — во всяком случае, настолько отличное от нынешнего, что большинство его предписаний более недействительно. Былые принуждения слишком во многом несовместимы с нынешними — следовательно, мы лишь неполно, несовершенно представляем их себе. Мы можем вспоминать другие места и периоды времени, чем наше нынешнее место и время, потому что помещаем их все в одну общую рамку. Но как можно одновременно переживать социальные принуждения, которые не согласуются между собой? Здесь существенна лишь одна рамка — та, которую образуют предписания теперешнего общества и которая с необходимостью исключает все остальные. Люди завязывают и поддерживают между собой отношения дружбы и солидарности. Они также являются соперниками по отношению друг к другу — отсюда немало страданий, страхов, враждебности, ненависти. Но бывшее соперничество сменилось нынешним, и мы знаем, что они несовместимы между собой. Сегодняшние люди интересуют нас применительно к ближайшему или удаленному будущему: мы можем ожидать от них много добра, но и много зла, причем и то и другое остается неопределенным. От людей прошлого, чья жизнь и поступки теперь зафиксировались в четко определенной рамке, мы могли испытывать проявления доброй или злой воли, но больше мы уже ничего от них не ждем; они больше не вызывают у нас в душе ни беспокойства, ни соперничества, ни зависти; может, мы их и не любим, но не можем их ненавидеть. В конечном счете даже самые тягостные стороны общества прошлого забываются, потому что принуждение ощущается лишь тогда, когда оно осуществляется, а былые принуждения по определению перестали осуществляться.

Но мы полагаем, что наш ум реконструирует свои воспоминания под давлением общества. Не странно ли, что при этом оно заставляет его настолько преобразовать прошлое и даже сожалеть о нем? Руссо писал о христианской религии: «Она не только не привязывает души граждан к Государству, она отрывает их от него, как и от всего земного. Я не знаю ничего более противного духу

общественному»\*. Может быть, и нам следует сказать: культ прошлого не только не привязывает души людей к обществу, он отгрызает их от него, и нет ничего более противного общественным интересам? Но, во-первых, если христианин предпочитает жизни земной иную жизнь, которая для него как минимум столь же реальна и помещается в будущем, то ведь человек прекрасно знает, что прошлого больше нет и что ему должно приспособливаться к единственно реальному миру — тому, где он живет ныне. К минувшим временам он обращается лишь от случая к случаю и никогда не задерживается в них надолго. Во-вторых, нельзя не видеть, что, если бы человек в обществе всегда был напряжен как пружина, если бы его горизонт ограничивался кругом его современников и даже тех из них, кто его непосредственно обступает, если бы ему приходилось все время заботиться о том, чтобы соответствовать их обычаям, вкусам, верованиям и интересам, — он, конечно, мог бы склоняться перед законами общества, но переживал бы их как жестокую и непрерывную необходимость и, видя в обществе одно лишь орудие принуждения, не устремлял бы к нему никаких благородно-спонтанных порывов. Стало быть, не так уж плохо, если, отдыхая от действия и оборачиваясь, подобно путнику, на пройденный путь, он обнаруживает там все то, что мешали ему разглядеть усталость, усилия, взбиваемая пыль и забота о своевременном прибытии на место. Может быть, такой взгляд с чуть удаленной точки зрения более соответствует действительности? Может быть и так. Когда мы задним числом судим о тех, кто был нашими спутниками, друзьями, родными, то, возможно, мы к ним справедливей. Возможно, в текущий момент общество являет нам лишь самые малопривлекательные свои стороны — и наше впечатление меняется лишь со временем, благодаря размышлениям и воспоминаниям. Мы обнаруживаем, что люди не только принуждали нас, но одновременно и любили. Все вместе они представляют собой не просто превосходящую нас реальность, этакого духовного Молоха, требующего от нас жертвовать всеми своими личными предпочтениями: мы открываем в них источник своей аффек-

\* Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Наука, 1969. С. 252; пер. А.Д. Хаютина, В.С. Алексеева-Попова.

тивной жизни, своих опытов и мыслей, мы обнаруживаем в них столь широкий и глубокий альтруизм, о котором и не подозревали раньше. Эти два аспекта общества хорошо разглядел и различил Дюркгейм. Если он преимущественно подчеркивал аспект принуждения, то это оттого, что при первых шагах науки необходимо дать предварительное определение фактам по внешним, легко наблюдаемым признакам. Поскольку чувство радости, когда его вызывает у человека социальное действие, свидетельствует о совпадении и частичном слиянии индивидуальных влечений с общественным обычаем, а чувство горя и принуждения, напротив, — об их как минимум частичном расхождении, то Дюркгейм говорил: социальные факты опознаются по тому, что они навязаны нам и обладают принудительной силой. Но он признавал, что нет такой коллективной практики, которая не оказывала бы на нас двойного воздействия, что нередко социальные силы совпадают по направлению с нашими желаниями, что в любом случае они умножают и обогащают нашу индивидуальность всеми теми формами чувствительности и мысли, которые мы заимствуем у других. Вполне естественно, что с исчезновением чувства принуждения на первый план выступает вся благотворная сторона наших контактов с человеческими группами, что в подобные моменты мы обнаруживаем, сколь велик наш долг перед людьми, замешанными в нашей жизни, и едва ли не жалеем, что не признали этого вовремя. Итак, реконструируемая нами картина прошлого в одном отношении дает нам образ прошлого, более согласный с реальностью. В другом же отношении, поскольку этот образ был призван воссоздать наше былое восприятие, он оказывается неточен: он одновременно и неполон, поскольку в нем стерты или сглажены неприятные черты, и дополнен задним числом, поскольку к ним прибавились новые черты, не замечавшиеся нами прежде. Во всяком случае, в интересах общества открывать нам таким образом, при взгляде назад, заключенные в нем сокровища доброжелательности, которые оно вынуждено держать под замком, пока ему нужно утверждать свою власть. Понятно, что оно помогает нам забыть и ожесточенность соперничества, и суровость законов прошлого — ведь сегодня и соперники, и обязанности уже не те. Ибо хотя люди, которых мы вспоминаем, — не те, с кем мы соприкасаемся и сталкиваемся каждый день, но и те и другие обладают человеческой природой и включены в одно и то же непрерывно суще-

ствующее общество. Мы подчиняемся его суровостям и прощаем их, поскольку при воспоминании нам кажется, что оно не подвергало им нас в прошлом. Порой оно столь грубо держит людей в своей власти, что у них может возникнуть соблазн отречься и отвернуться от него. Напротив того, они охотнее уважают его и прочнее к нему привязаны, когда находят его идеализированный образ в былых, ныне исчезнувших, обычаях и жизненных укладах. Люди, которым память требовалась бы только для освещения их непосредственного действия, для кого не существовало бы чистое и простое удовольствие припоминать прошлое, — потому что в их глазах это прошлое рисуется теми же красками, что и настоящее, или же просто потому, что они к этому неспособны, — никоим образом не ощущали бы непрерывности общественного бытия. Поэтому общество обязывает людей время от времени не просто мысленно воспроизводить прежние события своей жизни, но также и ретушировать их, подчищать и дополнять, с тем чтобы мы, оставаясь убежденными в точности своих воспоминаний, приписывали им обаяние, каким не обладала реальность.

## ГЛАВА IV Локализация воспоминаний

Психологи обычно различают то, что они называют узнаванием и локализацией воспоминаний. Локализовать — значит иметь понятие о том, в какой момент мы приобрели то или иное воспоминание. А узнавать — значит чувствовать, что человек, которого мы видим, или образ, который проходит у нас в душе, уже являлись нам раньше, хоть мы и не можем сказать, когда именно. Когда к этому чувству прибавляется это понятие — воспоминание оказывается одновременно и узнано, и локализовано. Итак, с одной стороны, локализованное воспоминание не может не быть узнано, но многие воспоминания лишь узнаются, а не локализуются. С другой стороны, только при локализации в дело вступает интеллектуальная деятельность сознания, так как требуется умственное усилие, чтобы определить место воспоминания во времени. Напротив того, узнавание осуществляется как бы автоматически: чувство чего-то знакомого, сопровождающее, к примеру, воспоминание о словах известного нам языка, или чувство уже виденного, возникающее по поводу какого-либо образа, предмета или лица, не являются идеями и не предполагают никакого размышления. Отсюда следует, что в памяти есть доля рассуждения, но лишь постольку, поскольку мы локализуем свои воспоминания.

Если понимать под рассуждением род умственной деятельности, позволяющий нам разуметь то, что думают другие, и мыслить совместно с ними, то следует заметить, что, по мнению большинства психологов, все существенное в памяти, от приобретения воспоминаний до их узнавания включительно, объясняется чисто индивидуальными психическими и физиологическими операциями.

И лишь при объяснении того, как наше сознание локализует свои воспоминания, в дело вступает общество и приходится принимать в расчет понятия и мыслительные привычки, которыми мы обязаны социальной среде. Нам приходится искать в пространстве и времени, как они определяются в нашей группе, в какой момент и в каком месте произошел тот или иной впечатливший нас факт. Лишь тогда наши воспоминания, до тех пор заключенные в нашей душе, выходят наружу, чтобы согласоваться с чужими воспоминаниями. Но в общем и целом это согласование оказывается сугубо вспомогательным, поскольку в нем предполагается уже существующая память индивидов; конечно, оно помогает нам координировать свои воспоминания, но не создает их.

Этим психологам можно было бы возразить, что они неправомерно противопоставляют узнавание и локализацию как чувство и идею и мыслят дело так, будто одно возможно без другого. Разумеется, если понимать под локализацией акт, посредством которого мы определяем совершенно точную дату воспоминания, то есть много воспоминаний, которые нам не удастся, да и не захочется локализовать. Но это всего лишь частный случай гораздо более общей операции. О каждом своем воспоминании мы можем сказать, если не когда и где в точности, то хотя бы при каких обстоятельствах мы его приобрели, то есть к какой категории воспоминаний, приобретенных при одних и тех же обстоятельствах, оно относится. Я не знаю, когда именно я выучил слова того или иного языка, но определенно знаю, что это случилось тогда, когда я общался с большой группой говорящих на нем людей. Я не знаю в точности, когда я слышал некую сонату, но знаю, что это было на концерте или в гостях у музицирующих друзей, то есть в группе, образованной в силу художественных интересов. Иными словами, я всегда могу указать, в какой зоне социальной жизни родилось данное воспоминание. Я говорю «я могу указать» — ибо мы испытываем потребность локализовать таким образом свои воспоминания, когда пытаемся ответить на заданный другими или нами самими вопрос, когда рассматриваем свои воспоминания извне, словно чужие воспоминания. Оставаясь в одиночестве, мы не только никогда не искали бы точную дату того или иного воспоминания, но и вообще не задумывались бы о том, к каким обстоятельствам, к какой ситуации, к какой среде оно отсылает, то есть, по сути, мы бы его и не узнавали. Когда мы встречаем человека, чье

лицо не совсем нам незнакомо, и никак не можем вспомнить, где мы его видели, то нас при этом мучает не какое-то отвлеченное любопытство, просто мы хотели бы знать, следует ли нам поздороваться с этим человеком, а если он остановится и заговорит с нами, если мы снова встретим его в гостях у друзей, мы хотели бы не спутать его с кем-нибудь другим и выказать ему интерес, на который он вправе рассчитывать с нашей стороны. Заботы такого рода всегда переживаются при чувстве уже виденного. Это значит, что узнавание сопровождается какой-то первой попыткой локализации: мы мысленно просматриваем различные социальные группы — своих родственников, друзей, попутчиков, товарищей детства и проч. — и спрашиваем себя, к какой из них принадлежит этот человек, пытаемся определить, откуда идет приказ об узнавании, передаваемый им, но, несомненно, исходящий от какого-то коллектива, к которому мы принадлежали или до сих пор принадлежим. Да разве и не достаточно подчас вспомнить: это товарищ по лицу, это светский знакомец, это коллега по работе, — чтобы и не доискиваться дальше? Действительно, мы уже знаем все необходимое, чтобы правильно вести себя с ним. Итак, между такой общей локализацией, которая почти совпадает с чувством уже виденного, и той точной локализацией, о которой говорят психологи, разница лишь в степени. Всякое узнавание есть начало локализации, то есть к нему уже примешиваются размышления, хотя бы в форме вопросов.

С другой стороны, классическая схема, согласно которой различаются припоминание, узнавание и локализация воспоминаний как последовательные, всегда в таком порядке следующие одна за другой фазы, нередко (может быть, даже в большинстве случаев) нарушается. Существует ли непосредственное узнавание — в том смысле, что стоит некоторым образом явиться нашему сознанию, как мы сразу, без малейшего размышления чувствуем, что уже видели их раньше? Так утверждал Хёфдинг. Он приводил несколько примеров: «Чье-то лицо или, еще проще, черта лица. Или же я вижу на вечернем небе какую-то редкую краску (*Farbennuance*), которая кажется мне знакомой. Или же при мне произносят иностранное слово, которое я не могу перевести, но мне знакомо его звучание. Или, если брать примеры из внутреннего опыта, иногда во мне возникают некое органическое впечатление, чувство некоего жизненного тонуса (*Stimmung des Lebensgeföhls*), и при их появле-



нии в них запечатлено нечто знакомое»<sup>1</sup>. Как видно, речь идет о предельно простых, «несоставных» ощущениях, так что мы не можем размышлять об их элементах и способах их сочетания, *прежде чем* возникнет ощущение; получается, что чувство уже виденного не может объясняться размышлением, иными словами, узнавание воспоминания предшествует всякой попытке и всякому началу локализации. По мнению Лемана, из приводимых Хёфдингом примеров лишь один вполне прост — это «цветовой оттенок на вечернем небе», но даже и в этом случае, как он полагает, непосредственное узнавание объясняется посредством имени: «Культурному человеку, который не слеп к цветам и краскам, невозможно увидеть какой-либо оттенок, пусть даже столь редкий, чтобы ему не пришло на ум какое-то хоть приблизительно точное имя»<sup>2</sup>. Леман показал на ряде опытов, что мы гораздо легче узнаем цвета, когда свяжем их с названиями<sup>3</sup>.

Еще прежде чем ознакомиться с этими статьями, мы сами наблюдали у себя акт узнавания такого рода; вот как мы описали его: «Несколько дней назад в Форарльбергской долине я смотрел на массив Фаллула около 6 часов вечера; зубчатые гребни гор вырисовывались на фоне необыкновенно яркого неба, где висели две-три розовые тучи. Внезапно я стал думать о горном пейзаже, виденном в другой день, когда я возвращался один с прогулки. Какое-то время я не мог связать этот пейзаж с определенным местом, а потом представил себе, как наблюдаю закатное небо такого же оттенка в Сен-Жерве, недалеко от Бьонассейского перевала; я вспомнил, что несколько раз проходил через то место, и т. д. У меня было впечатление образа, на миг повисшего в пустоте и почти в точности совпадавшего с картиной, которая развертывалась теперь передо мной. Все произошло так, словно воспоминание возникло у меня в душе, не поддержанное никакими обстоятельствами времени, места, среды; и мне понадобилось больше минуты,

<sup>1</sup> Höfding, «Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Activität», *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1897; это ответ Леману, который вопреки отстаиваемой Хёфдингом теории узнавания по сходству выдвигал объяснение узнавания по смежности: Lehmann (Alf.), «Kritische

und experimentelle Studien über das Wiedererkennen», *Philosophische Studien de Wundt*, 5<sup>e</sup> vol., 1889, et 7<sup>e</sup> vol., 1892; эта вторая статья содержит ответ Лемана на критику Хёфдинга.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 7<sup>e</sup> vol., p. 189.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 5<sup>e</sup> vol., p. 142.

чтобы мысленно перебрать места и моменты времени, где оно могло помещаться, и вспомнить его рамку».

Вслед за г-ном Бергсоном можно сказать, что актуальное восприятие привлекло к себе образ просто по причине сходства с ним. Действительно, среди наших образов-воспоминаний «те образы, форма которых позволяет им вписаться в нашу наличную установку, встретят меньшее сопротивление, чем остальные. Отсюда следует, что если среди прошлых образов есть образ, способный преодолеть сопротивление настоящего, это будет образ, подобный наличному восприятию»<sup>4</sup>. Но мы уже условились не толковать о физической установке и телесных препятствиях, а рассматривать одну лишь актуально-психическую рамку. А в таком случае может статься, что поразившее нас сходство касалось не столько актуального впечатления и прежнего впечатления, которое якобы возникает вновь, сколько актуальной психической рамки и какой-то другой рамки, которая также образована относительно устойчивыми понятиями и которую мы вольны рассмотреть в любой момент, так как она входит в состав знакомых нам представлений. Иными словами, предположим, что в связи с нынешним зрелищем мы стали думать об обстоятельствах, при которых нам вообще доводилось испытывать какое-либо странное впечатление, глядя на небо перед заходом солнца; таким простым рассуждением мы могли уверить себя, что подобный вид неба уже являлся нашему взору, другие же рассуждения дали нам сведения о том, где и когда это произошло. Как заметил г-н Бергсон, «повторное восприятие может внушить мысль об обстоятельствах, сопутствовавших первоначальному восприятию, только если это последнее было вызвано подобным ему наличным состоянием»<sup>5</sup>. Это верно, если данные обстоятельства столь же уникальны, как и само впечатление, и могут ассоциироваться только с ним. Это уже неверно, если речь идет об общей рамке или установке, которые могли сопровождать не только данное, но и другие впечатления. Вероятно, при этом могут спросить, почему же данная установка, по крайней мере отчасти обусловленная актуальным восприятием, напомнила нам именно такое, а не другое из прежних впечатле-

4 Bergson, *Matière et mémoire*, p. 97 [Бергсон А. Указ. соч. С. 218; у М. Хальбвакса цитата не вполне точна].

5 *Ibid.*, p. 89 [Бергсон А. Указ. соч. С. 214].

ний. Но ничто и не доказывает, чтобы она и впрямь не могла напомнить нам какое-то другое: просто размышление привело нас именно к этому.

Кроме того, такие случаи узнавания, кажущегося внезапным и непосредственным, встречаются редко. Говорят, что мы начинаем думать о датировке воспоминания лишь после того, как оно у нас появится. Но не бывает ли гораздо чаще, что мы вызываем в памяти воспоминания, размышляя об определенных датах и мысленно перебирая разные периоды времени, словно пустые рамки? Чтобы воспоминания поднимались, словно дичь перед охотником, лучший способ — бродить по горам и долам, по дорогам прошлого, то есть обследовать целые периоды времени, углубляться в прошлое год за годом, месяц за месяцем, день за днем и восстанавливать в памяти час за часом все, что мы делали в такой-то день. Итак, во многих случаях локализация предшествует не только узнаванию, но и припоминанию, похоже даже, что она его обуславливает; а значит, локализация уже содержит в себе часть субстанции будущего узнаемого воспоминания; это размышление, однако оно уже заключает в себе конкретно-чувственные факты в форме идей. В этом смысле выходит, что в ряде случаев воспоминание объясняется локализацией.

Психологи, усматривавшие в памяти форму чисто индивидуальной деятельности, вполне логично утверждали противоположное. Для них сами воспоминания достаточным образом объясняют локализацию. Возьмите все в целом воспоминания какого-либо индивида. Теперь предположите, что, вызвав в памяти одно из этих воспоминаний, он ищет ему место в этом целом. Ему достаточно будет рассмотреть целое и перебрать все его элементы, чтобы найти в нем само это воспоминание, — и теперь он может узнать его место. Нет необходимости, да и возможности, представлять себе места и их порядок независимо от воспоминаний: ведь индивидуальному сознанию даны именно воспоминания. Что же до их мест, соотношений, порядка, то все это отвлеченные понятия, к которым мы можем восходить, размышляя о своих воспоминаниях и имея их перед глазами, но, будучи отделены от воспоминаний, они ни на что не опираются и обращаются в ничто. То есть отправную точку надо искать не здесь — надо углубиться в самую массу воспоминаний.

Г-н Бергсон излагает свою теорию локализации, противопоставляя ее теории Тэна. Он пишет: «Процесс локализации воспоминаний»

нений в прошлом... вовсе не заключается в том, как об этом говорят, чтобы рыться в массе воспоминаний, как в мешке, и вытаскивать оттуда воспоминания, все более близкие к искомому, между которыми и займет место то воспоминание, которое надо локализовать. С помощью какого счастливого случая мы попадем именно на увеличивающееся число промежуточных воспоминаний? Работа локализации в действительности состоит в растущем усилии *экспансии*, посредством которого память, всегда целиком наличная для самой себя, распространяет свои воспоминания на все более и более обширную поверхность и наконец различает — в беспорядочном до той поры массиве — воспоминание, которое не могло найти свое место»<sup>6</sup>.

Для понимания этой теории следует напомнить, что г-н Бергсон изображал душевную жизнь человека с помощью схемы: представим себе конус, поставленный на вершину, которая соприкасается с плоскостью, — эта плоскость изображает пространство или настоящее, а точка соприкосновения между душевной жизнью и пространством есть мое актуальное восприятие собственного тела, то есть определенного сенсомоторного равновесия. Далее, предположим, что на поверхности основания конуса расположена вся совокупность наших воспоминаний. Здесь «в мельчайших подробностях запечатлеваются события нашей прошлой жизни». Здесь «нет ни одного воспоминания, не связанного по смежности с совокупностью как предшествующих, так и последующих событий». А между этими двумя крайними пределами, «которые фактически никогда не достигаются», колеблется наша психологическая жизнь, проходя через ряд промежуточных плоскостей, изображающих бесконечное множество возможных *состояний* памяти<sup>7</sup>. Как же образуются эти плоскости, или сечения, чему же именно они соответствуют? В принципе, сама наша память, «со всей совокупностью нашего прошлого, оказывает давление на настоящее, чтобы наложиться на наличное действие как можно большей своей частью»\*. В зависимости от того, является ли это давление сильным или, наоборот, сознание более или менее отрешается от настоящего, память более или менее сжимается, при

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 187 [Бергсон А. Указ. соч. С. 268].

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 176 [Бергсон А. Указ. соч. С. 265, 267].

\* Бергсон А. Указ. соч. С. 266.

этом не разделяясь. Наши воспоминания получают более расхожую форму, когда память сжимается, и форму более личную, когда она расширяется. Почему? Дело в том, что чем больше мы приближаемся к *действию*, тем более наше сознание обращается к тем воспоминаниям, которые походят на наличное восприятие с точки зрения действия, которое требуется осуществить. И тогда это расширение памяти, считающееся необходимым для локализации воспоминания, состоит в следующем. В каждом из сечений конуса имеется своя неповторимая систематизация, характеризующаяся «природой преобладающих воспоминаний, к которым другие воспоминания присоединяются, как к точкам опоры»<sup>8</sup>. Локализовать воспоминание — значит либо обнаружить в нем одно из таких преобладающих воспоминаний, «ярких точек, вокруг которых остальные образуют смутную туманность», либо обнаружить то преобладающее воспоминание, на которое оно непосредственно опирается. Но «эти яркие точки умножаются по мере расширения нашей памяти»<sup>9</sup>. Следовательно, нам нужно отвлечься от действия и углубляться в прошлое, пока не найдем достаточно широкое сечение, на фоне которого проступит наше воспоминание, подобно тому как с наступлением темноты мы различаем на небе все больше звезд.

Однако объяснение, отвергаемое г-ном Бергсоном за то, что оно уделяет слишком много места случайности, и его собственное объяснение, предполагающее, что мы пересматриваем все свои воспоминания только лишь с целью найти одно из них, — не единственно мыслимые. Можно ли сказать о наблюдателе, поднимающемся на гору, дабы определить местоположение селения, что локализовать это селение ему позволяет большая протяженность открывающейся его глазам картины, содержащей и являющей ему большее количество деталей? Скорее наоборот, когда он возвышается над местностью, детали как раз исчезают и проступают одни лишь главные линии, так что перед ним оказывается схематический чертеж, позволяющий вспомнить общие линии ранее изученного им плана местности. А локализовать селение — это значит определить его место рядом рассуждений, например: если оно находится на юге, а это — восток, значит, эта дорога идет в таком-то

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 186 [Бергсон А. Указ. соч. С. 267].

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 187 [Бергсон А. Указ. соч. С. 267–268].

направлении и селение должно находиться не там; если оно стоит у слияния двух рек, а я вижу только одну, то нужно следовать ее течению, пока не встретишь другую, и т. д. Точно так же, когда мы выясняем, при каких обстоятельствах с кем-то познакомились, то вспоминаем основные события и периоды своей жизни и рассуждаем так: он слишком молод, чтобы я встречал его раньше такого-то времени; это не могло случиться и в такое-то время, потому что я был за границей и мне бы это запомнилось; возможно, это было при таких-то обстоятельствах, потому что у него такая-то профессия или такие-то друзья, а я занимался тогда тем же делом или общался с теми же людьми.

Скорее всего, г-н Бергсон согласится, что в некоторых случаях, а может быть, и чаще всего, мы локализуем воспоминания именно таким способом. Но, согласно ему, есть и другие случаи, когда рассуждение никак не применяется, — например, когда речь идет об изолированном воспоминании, подобном незнакомцу, утратившему речь и не несущему на себе никаких знаков, чтобы узнать, откуда он; когда у нас нет никакого ориентира и кажется, будто мы с головокружительной быстротой мысленно пересматриваем целые периоды своей жизни, перебирая все моменты, на которые они распадаются. Но, возможно, это не более чем иллюзия: с одной стороны, не бывает таких воспоминаний, которые сводились бы к столь скудному и беглому образу, чтобы он не давал никакой пищи размышлению и было невозможно уловить в нем общие признаки совместимости или несовместимости с теми или иными местами, временами, обстоятельствами. С другой стороны, менее важные события своего прошлого мы представляем себе не по одному, а в схематичной форме, целыми группами и комплексами. Г-н Бергсон сам же напоминал, что при чтении мы не видим всех букв, а при беседе не слышим всех слов, что в них нам достаточно различать лишь некоторые черты, на основе которых мы при желании можем их дополнить и восстановить; почему же с воспоминаниями происходит иначе? Как бы тогда нам удавалось пересматривать целые периоды своей жизни «с головокружительной быстротой»? Г-н Рибо, ссылаясь на Эберкромби, приводил случай д-ра Лейдена<sup>10</sup>, который, «желая вспомнить некоторый пункт из

<sup>10</sup> Ribot, *Maladies de la mémoire*, p. 45, note.

читанного им текста, не мог это сделать иначе как мысленно повторяя весь кусок *с начала*, пока не дойдет до места, какое требовалось вспомнить». Когда мы читаем текст, заученный наизусть, нам еще удастся ускорять темп речи, потому что в принципе все сводится к определенным движениям или начаткам движений; но чтобы воспринимать во всех деталях ряд образов, представляющих события нашего прошлого, потребовалось бы столько же времени, сколько они длились. Как пишет г-н Рибо: «Если бы для того, чтобы добраться до далекого воспоминания, нам требовалось проследить ряд элементов, которые отделяют нас от него, то память была бы невозможна из-за длительности этой операции»<sup>11</sup>. Таким образом, задача не в том, чтобы установить место абсолютно затерянного воспоминания, и перед его определением нам не нужно сопоставлять его с бесконечной массой своих воспоминаний: воспоминание всегда несет на себе какие-то знаки, помогающие разыскать его место, а прошлое представляется нам в более или менее упрощенной форме.

Это можно сформулировать еще иначе: по г-ну Бергсону, во многих случаях для локализации воспоминания нет иного средства, как заставить вновь пройти перед собой весь хронологический ряд воспоминаний, куда оно включается, или хотя бы ту часть этого ряда, где оно содержится. Так было бы, если бы между воспоминаниями не существовало иных отношений, кроме хронологической последовательности. Возможно, иногда мы действительно, отправляясь от некоторого события, идем вверх или вниз по течению времени, прошедшего до или после, и это позволяет вспомнить его место среди событий, перебираемых нами в памяти по ходу этого путешествия. Впрочем, даже в этом случае может стать, что операция нашей памяти заключается не просто в том, чтобы переходить от воспоминания к воспоминанию по их смежности, но, скорее, в том, чтобы путем размышлений вспоминать целый комплекс систематически взаимосвязанных событий, взяв за исходную точку одно из них. Точно так же, когда мы рассматриваем фрагмент старинной мозаики, иногда ее форма и скрещения линий позволяют воссоздать рисунок всей мозаики или той ее части, в которую входил данный фрагмент. И точно так же, опираясь на некоторые ориентиры, которые имеются у нас в любой момент и, связанные

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 45.

между собой подобно членам мозаики, образуют словно схематическую картину прошлого, — можно все более и более точно определять место, занимаемое в ней таким-то воспоминанием, причем для этого необязательно вызывать в памяти все смежные с ним воспоминания; двигаясь по рамочным линиям, мы не ищем наудачу «промежуточных воспоминаний».

Перечитаем в этой связи отрывок из Тэна, где автор пытается проследить на конкретном примере работу ума, узнающего и локализирующего воспоминание: «Случайно встречаю я на улице знакомую фигуру и говорю себе, что я уже видел этого человека. Эта фигура сразу отходит в прошлое и блуждает там неопределенно, нигде не фиксируясь. Через некоторое время она окружается новыми подробностями. „Я видел его с непокрытой головой, в рабочей куртке, рисуящим у себя в мастерской; это такой-то, на такой-то улице. Но когда же я его видел? Не вчера, не на этой неделе и не недавно. Вспомнил: он в тот день говорил мне, что с появлением первых листьев на деревьях уедет. Стало быть, это было до весны. В какое же именно время? В тот день, когда я шел к нему, я увидел буксовые ветви на омнибусах и улицах: стало быть, это было в Вербное воскресенье!» — Обратите внимание на мысленный путь, проделанный этой фигурой, как она скользит то вперед, то назад по ходу прошлого; каждая из умственно произнесенных фраз направляла ее в обратную сторону. Сопоставленная с нынешним ощущением и скрытым населением смутных образов, повторяющих нашу недавнюю жизнь, эта фигура сначала вдруг отодвинулась на неопределенное расстояние. Теперь, дополненная точными подробностями и сопоставленная с сокращенными образами, посредством которых мы резюмируем прожитый нами день или неделю, она вторично проскользнула назад, по ту сторону сегодняшнего, вчерашнего и позавчерашнего дня, по ту сторону нынешней недели и еще дальше, по ту сторону слабо определенной массы, которую составляют наши ближайшие воспоминания. Тогда нам вспомнились слова живописца, и она отодвинулась еще дальше за почти точно определенную границу, обозначенную зелеными листьями и словом «весна». Несколько спустя, благодаря новой подробности, именно воспоминанию о буксовых ветвях, она снова скользнула, но уже не назад, а вперед, и, соотнесенная с календарем, остановилась на определенной точке, именно за неделю до Пасхи, за 5 недель до мясоеда, вслед-



ствие двойного действия двух противоположных импульсов, которые, направляясь один вперед, другой назад, взаимно уничтожились в данный момент»<sup>12</sup>.

Именно так и определяется место образа — путем «введения в границы». Может показаться, что такой прием и впрямь состоит в том, чтобы, по словам г-на Бергсона, искать в прошлом *наудачу* «воспоминания, все более близкие к искомому, между которыми и займет место то воспоминание, которое надо локализовать». Но это просто оттого, что данное Тэном описание неполно. «Вспомнил: он в тот день говорил мне...» — это вспомнилось случайно или в результате рассуждения? Если случайно, то, конечно, нет причины, чтобы запомнилась именно эта, а не одна из многих других деталей того визита. Но стоит допустить, что на самом деле эта деталь — не просто деталь, что она входит как важный признак в мое представление о живописце (пейзажисте) вообще и о данном конкретном художнике, или же что это образ или понятие, к которому я люблю возвращаться, — и тогда уже не придется удивляться, что по поводу живописца или одновременно с мыслями о живописце нам подумалось о весне, о молодой листве, о Вербном воскресенье и проч. Кто знает, не шло ли рассуждение таким образом: «Этот художник проводит как можно больше времени на природе; значит, когда я видел его в мастерской, он просто вынужден был там оставаться, потому что еще не наступила весна; значит, это было до наступления весны». И дальше: «В какой день я мог к нему пойти? В воскресенье, так как в другие дни я слишком занят. Какое-то воскресенье до Пасхи, поскольку весна еще не наступила, — например Вербное воскресенье». А раз так, то воспоминание о буксовых ветвях возникает отнюдь не случайно, а вследствие ряда мыслей, весьма логично связанных между собой. Для парижанина, для наблюдателя столь чувствительного, как Тэн, к переменчивому виду природы и в то же время с таким интересом рассматривающего городскую толпу, Париж на Вербное воскресенье и весна представляют собой два понятия, которые относятся к числу хорошо знакомых и должны выделяться и фиксировать на себе внимание.

<sup>12</sup> Taine, *Intelligence*, t. II, liv. I, chap. II, § 6 [Тэн И. Об уме и познании. СПб.: Издание А.С. Гиероглифова, 1872. Т. 1.

С. 264–265; пер. под ред. Н.Н. Страхова, с исправлениями].

Согласно г-ну Рибо, узнать воспоминание — значит поместить его между ориентирами. «Под ориентиром, — пишет он, — я подразумеваю какое-то событие, состояние сознания, о котором нам хорошо известно его положение во времени, то есть удаленность от настоящего момента, и которое помогает нам измерять удаленность других событий. Эти ориентиры представляют собой такие состояния сознания, которые в силу своей интенсивности лучше других противятся забвению или же в силу своей сложности способны породить много разных отношений, повышая шансы на их оживление. Они не выбираются по произволу, они властно являются нам»<sup>13</sup>. Следовательно, такие состояния сознания должны более или менее длительно выделяться из массы остальных; а раз так, то почему же не допустить, что все вместе они образуют своего рода систему устойчивых отношений и что мы переходим от одного из них к другому не по воле случая, а в ходе достаточно логичной операции, подобной рассуждению? Конечно, «они обладают сугубо относительной ценностью. Одни являются таковыми в течение часа, другие — в течение дня, недели или месяца; затем, отработав свое, они забываются». Остается выяснить, для кого и с чем они соотносятся и обретают ли они всю свою важность от тех субъективных суждений, которые мы можем о них формировать. По этому вопросу г-н Рибо пишет: «В принципе они имеют чисто индивидуальный характер; однако некоторые из них бывают общими для целой семьи, компании, целой нации». А при попытке дать понятие о таких «индивидуальных» ориентирах он различает «разные ряды, приблизительно соответствующие разнообразным событиям, из которых состоит наша жизнь: повседневных занятий, семейных событий, профессиональных занятий, научных исследований и проч.». Стало быть, такими событиями определяется наше положение — не только для себя, но и для других — в разнообразных группах. Именно в качестве членов этих групп мы сами представляем себя, а ориентиры, с которыми мы себя соотносим, в большинстве своем суть просто примечательные события их жизни.

Конечно, следует учитывать и отзвук, который эти факты вызывают в каждом из нас. Свадьба или похороны, успех или неудача на экзамене возбуждают в нашем индивидуальном сознании более

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 37.

или менее сильные чувства. Бывает даже, что на первый план нашей памяти выходят сугубо внутренние события, оставаясь в наших глазах яркими или темными знаками, отмечающими главные разделительные линии и резкие повороты в нашей жизни. В этом смысле можно сказать, что ряды ориентиров столь же многообразны, сколь индивиды, если рассматривать хотя бы тех, кто способен самостоятельно мыслить и чувствовать. Но даже и тогда, чтобы вспоминать эти состояния сознания, приходится размышлять, нужно, чтобы мы часто размышляли о них еще раньше, а при этом мы непременно увязываем их с такими основополагающими делениями времени, которые важны и для других. Говоря о событиях своего религиозного обращения, Паскаль совершенно точно указывает их даты и напоминает, в каком месте они происходили (мост в Нейи и проч.). Зачастую событие такого рода запечатлевается в наших мыслях не столько своей сентиментальной стороной, сколько своими внешними последствиями. Действительно, оно явилось, например, сигналом к глубокой трансформации нашего характера — а об этом узнали и наши друзья, и прочие люди по переменам в нашем поведении; для них это тоже особая дата в истории взаимоотношений с нами; то, как они об этом судят, оказывает обратное действие на наши воспоминания и сообщает им устойчивость и своеобразную объективность, которых они не имели бы иначе. Вообще, внутреннее событие такого рода становится для нас ориентиром лишь постольку, поскольку мы соотносим его с местами и периодами времени, служащими ориентирами для всей группы.

Вот, по нашему мнению, пример локализации, где аффективные воспоминания, казалось бы, игравшие главную роль, на самом деле восстанавливались и обретали всю свою значимость лишь в ходе последовательных размышлений, опиравшихся на коллективные ориентиры в пространстве и во времени.

«Я нахожусь в Страсбурге и должен скоро ехать в Париж, где включен в состав экзаменационной комиссии. Я пытаюсь вспомнить, в каком месте я жил там год назад, в это же время, в пору таких же экзаменов. То ли я останавливался один в квартале Гобеленов, где находится квартира моей матери, то ли вместе с женой и детьми — у тестя и тещи, живущих рядом с Реннской улицей? Возникает воспоминание: я вижу, как однажды утром в тот период завтракаю в кафе в окрестностях Монпарнасского вокзала. Дело

происходит в разгар лета, но в этот утренний час навес кафе полещетя свежим ветром, и возникает впечатление, будто неподалеку море. Под безоблачным небом магазинные витрины, куча булыжников, у фруктов на тележках яркие цвета, словно в каком-нибудь городе юга Франции или Алжира. Улица постепенно оживляется, люди идут на работу — не торопясь, словно стараясь подольше насладиться этой свежестью и ярким светом. На сердце радость, в голове бодрость. В ту пору забот и переутомления это один из редких моментов, когда я чувствовал себя совершенно свежим. Почему это воспоминание запечатлелось во мне — в силу своего ярко выраженного аффективного характера? Во всяком случае, для меня это индивидуальный ориентир, позволяющий определить, что в тот момент я жил у родителей жены (рядом с Реннской улицей) и жил один, потому что все, включая прислугу, были в отъезде и я не мог завтракать дома. И действительно, жена напоминает мне, что А. чувствовал себя утомленным и все семейство вместе с ним уехало в Бретань, в то время как я оставался в Париже до окончания конкурсных экзаменов. Но где же я жил до их отъезда? На ум мне приходит другое, также аффективное воспоминание — новый ориентир. Как-то вечером, после обеда, я вернулся в дом родителей жены. Я устал и особенно беспокоился о здоровье А. Я постарался развлечь его, а потом встал, облокотившись на балконную решетку. Большие новые дома, построенные в нашем квартале, темными массами возвышались передо мной и производили гнетущее впечатление. С шестого этажа я глядел прямо вниз на узкую улочку, словно в бездну безмолвия и тоски. Напротив через открытое окно виднелась ярко освещенная столовая, где какой-то пожилой господин с хмурым лицом читал газету, сидя в одиночестве за наполовину убраным столом. Все, что я видел, согласовывалось с моим грустным настроением. Во всяком случае, теперь я ясно вспоминаю, что в тот период каждый вечер обедал у матери, еще не уехавшей из города, а потом возвращался в квартиру родителей жены, где и оставался до утра».

Но действительно ли мои мысли ассоциировались именно так? Действительно ли я сумел локализовать «в пространстве» два периода своей тогдашней поездки в Париж, разделенные отбытием всего моего семейства, — именно потому, что от этого времени у меня осталось два особенно ярких воспоминания — одно радостное, другое грустное? Ведь прежде чем вспомнить тот утренний завтрак

у Монпарнасского вокзала, я спрашивал себя, не жил ли я тогда у родителей жены, рядом с Реннской улицей. Так, может быть, именно Реннская улица и образ этого квартала напомнили мне о Монпарнасском вокзале и о той террасе кафе? Может быть, я скорее (или одновременно) думал о том, какая тогда стояла жара и какое облегчение должно было мне принести близящееся окончание экзаменов и мысль о скором отъезде к морю, к своим близким? Возможно, весь этот комплекс мыслей я и восстановил в ходе чисто логической операции, позволившей мне вызвать в памяти это аффективное воспоминание, — а не наоборот. Сходным образом, вспоминая, где я жил в то время, я рассматривал две гипотезы: либо я жил у матери, а обедал у родителей жены, либо наоборот. Во втором случае я должен был приезжать к родителям жены вечером. Там я должен был встречаться с А. и помнил, что он болеет. Я представлял себе их столовую, открытое окно, балкон. Этот ряд знакомых представлений как раз и служил рамкой, в которой само собой возникало воспоминание о том вечере, когда я почувствовал себя особенно грустно. Здесь я опять-таки путем ряда рассуждений сумел воссоздать аффективное состояние, в действительности всецело образованное его отношениями с этими другими обстоятельствами. К тому же вполне вероятно, что с тех пор я не раз думал обо всем этом и что среди множества точных воспоминаний, которые могли у меня оставаться от того времени, только два выделяются с такой силой, так как благодаря размышлению они оказались лучше других увязаны с общими условиями моей тогдашней жизни: оттого довольно было вспомнить эти общие условия, чтобы на память пришли и данные воспоминания. И наоборот, поскольку оба они помещались на пересечении этих цепочек рассуждений, они уже сами помогли их уточнению. Но сами они не припомнились бы мне, если бы я не располагал рамками, обеспечившими их сохранение.

\*\*\*

Данное объяснение локализации воспоминаний и памяти вообще принимают с неохотой, потому что эти рамки кажутся слишком прозрачными и схематичными, а связываемые с ними понятия — слишком немногочисленными, чтобы позволить нам достаточно точно улавливать детали своего прошлого. Как найти местоположение деревни на географической карте, где обозначены лишь крупнейшие города? И как могут два больших и достаточно уда-

ленных друг от друга города — скажем, Париж и Лион — напомнить нам именно эту, а не какую-то другую из деревень, лежащих между ними? Сходным образом, как локализовать некое событие между двумя ориентирами во времени, если только не вспоминать наугад множество других событий, пока мы не наткнемся на близко прилегающее к искомому?

Так обстояло бы дело, если понимать под рамкой более или менее статичную систему дат и мест, которую мы представляем себе всю в целом всякий раз, когда пытаемся локализовать или припомнить какой-нибудь факт. Даже если допустить способность памяти к необыкновенному расширению, количество ориентиров все-таки будет ограниченным, несравненно меньшим, чем число, потребное для того, чтобы непосредственно определить среди них время и место того или иного события прошлого. Г-н Бергсон понял это — ведь он допускает, что в памяти перед нами проходит едва ли не вся совокупность событий нашей жизни, когда мы разыскиваем одно из этих событий или же его дату. Но, пожалуй, таких сильных допущений и не требуется. Под рамками памяти мы понимаем не только совокупность понятий, которые мы можем усмотреть в любой момент, так как они более или менее присутствуют в поле нашего сознания, — но и все те, к которым можно прийти, отправляясь от первых, путем умственной операции, аналогичной простому рассуждению. Количество же фактов, которые можно вспомнить таким образом, весьма различно, в зависимости от того, идет ли речь о ближайшем, только что прожитом периоде времени или о более далеком прошлом. Иными словами, рамки образуют более или менее плотную сетку, смотря по тому, близко или далеко мы отступаем от настоящего момента.

Действительно, в памяти с удивительной точностью сохраняются самые недавние события — происшедшие нынче утром, вчера, позавчера: я могу вспомнить все их детали и обстоятельства; когда речь идет о совсем недавнем дне, я в состоянии час за часом, едва ли не минута за минутой восстановить всю последовательность своих поступков, мыслей и впечатлений. А на удалении нескольких дней все уже не так: в моих воспоминаниях появляется немало пробелов и смешений; иногда словно все исчезает из памяти или, вернее, в ней больше не различаются дни и недели; на этом стертом фоне лишь кое-где выделяются некоторые важнейшие события, некоторые характерные фигуры; если я и помню какой-то

ряд событий, то лишь в сокращенной форме, не будучи в состоянии перебрать все образующие или разделяющие их факты, как я мог бы это сделать, вспоминая их на следующий день.

Так может быть, актуальное восприятие — это лишь последний член в хронологическом ряду ближайших по времени образов, а следовательно, мы можем непрерывным движением мысли восходить от настоящего к той части прошлого, что находится ближе всего к настоящему, подобно тому как телеграфист может немедленно перечитать последнюю, только что записанную часть телеграфной ленты, пока на нее продолжают записываться новые знаки? Но почему же мы останавливаемся в какой-то определенной точке, почему лента словно обрывается в какой-то момент? Если бы в памяти сохранялись все образы, размещаясь один за другим в порядке своего возникновения, то ничто не мешало бы нам бесконечно двигаться вспять от образа к образу. Раз нам это не удается, значит, такое сравнение неточно, значит, наша способность указанным образом, во всех деталях, вызывать в памяти все недавнее прошлое и только его объясняется как-то иначе, чем просто сохранением воспоминаний.

А теперь встанем на другую точку зрения. Рамки, которые, по нашему утверждению, позволяют нам реконструировать свои воспоминания после их исчезновения, не являются, как уже сказано, чисто индивидуальными: они общие для членов одной группы. Если они распространяются на все недавние события, охватывая их полностью, так что можно любое из них наугад взять за ориентир, если все они находятся в одной плоскости, — значит, группа как целое помнит их все, значит, все самые недавние факты имеют для нее примерно равную ценность. Причины этого легко заметить. Прежде всего, поскольку группы обладают лишь относительной устойчивостью в пространстве, поскольку некоторые члены все время удаляются от них, то факт, затрагивающий индивида, интересен для группы лишь некоторое время, пока индивиды находятся рядом и поступок или состояние одного из них оказывает или может оказать влияние на образ жизни или действия других. При этом трансформации группы зависят не только от того, что она отделяется от тех или иных своих членов, — и в одном и том же обществе роль и положение индивидов все время меняются. Допустим, происходит нечто, обуславливающее значительное потрясение в перцептивном или аффективном состоянии одного из них. До тех

пор, пока в группе ощущаются материальные последствия и психические отзвуки этого происшествия, группа помнит о нем и держит его на видном месте среди своих представлений. Как только событие, о котором идет речь, так или иначе исчерпает свои социальные последствия, группа теряет к нему интерес, даже при том что индивид все еще переживает его последствия. В этом смысле чья-либо недавняя кончина является социальным фактом лишь до тех пор, пока внимание группы властно не привлекут какие-то иные, более важные заботы. Когда утрата уходит в прошлое, она сохраняет свое значение лишь для понесшего ее индивида; она выходит из непосредственного сознания общества. Но так же обстоит дело и с гораздо менее значительными фактами. Я только что вернулся из поездки и с большой точностью помню лица и слова своих попутчиков в поезде, помню все случившееся в пути. Через несколько дней большинство этих воспоминаний будет забыто, разделив судьбу тех, которые им предшествовали и были столь же незначительными. В течение недолгого времени они остаются для меня наличными, потому что мы с попутчиками составляли маленькое общество, сохранявшееся и после нашего расставания до тех пор, пока каждый из нас не влился в другие группы, — даже и немного дольше, ведь, приехав к месту назначения, мы могли снова встретиться или встретить там общих друзей; мы наблюдали друг за другом, обменивались словами — и в последующие дни наши поступки и поведение могли от этого измениться; то есть и у них, и у нас были положительные причины еще какое-то время интересоваться друг другом. Задумаемся в этой связи о множестве индивидуальных фактов, которые каждый день фиксируются в газетах и столь скоро полностью забываются: но все-таки один день или несколько часов в головах всех членов группы, то есть в общественном сознании, они находились на первом плане, наравне с куда более серьезными, зато гораздо более давними событиями вроде войны, политического кризиса, преображающего наши нравы открытия и проч. Как писал Рёскин, бывают книги, которые следует читать в определенный час, потому что они быстро утрачивают свой интерес, — и другие, которые можно перечитывать все время, в любой час: «books for the hour, and books for all time». Заметим, что мы с не меньшим вниманием и любопытством просматриваем газету, чем погружаемся в чтение какой-нибудь книги по истории: дело в том, что в данный момент, на протяжении



очень короткого периода времени, сообщаемые в книге и газете события равно способны обуславливать наши поступки, изменять наше состояние, а значит, их одинаково важно знать. К тому же в случае недавних происшествий общество не имеет достаточной дистанции, чтобы распределять их в порядке важности, — оттого оно принимает и запоминает их все, а следовательно, может размещать их только в порядке их возникновения. Таким образом, если индивид так верно запоминает во всех деталях весь ряд событий, пережитых им в последние дни и часы, то это вовсе не потому, что соответствующие образы еще не успели удалиться из сознания в ту область мысленной жизни, где в бессознательном состоянии, неподвластные прямо нашей воле, хранятся все прежние воспоминания; скорее это потому, что эти события связаны между собой логическими отношениями, что мы можем перейти от одного из них к другому путем ряда рассуждений, как это всегда бывает с фактами, интересующими нашу группу в целом.

Мы так привыкли противопоставлять друг другу чувственные факты и умственные операции, что не сразу замечаем, как любое восприятие заключено, внедрено в целый ряд наблюдений, сравнений, классификаций, предвидений и общих воззрений. По мере обнаружения новых объектов и перехода от одного из них к другому мы ведем над ними сложную работу интерпретации. При этом в ходе размышлений мы устанавливаем множество внешних связей между своими впечатлениями, чем и объясняется, что мы можем, не переживая этих впечатлений вновь, мысленно возвращаться к относительно длительным следам, оставленным ими у нас в сознании. Но отчего же мы при этом не вспоминаем одинаково легко и те размышления, предметом которых были относительно давние впечатления, коль скоро при этом предполагается, что на место всех своих впечатлений мы поставили ряд схем или мысленных снимков? Похоже, перед нами вновь та же трудность, что и раньше, то есть мы ничего не выиграли, заменив образы рамками размышлений. Почему же на определенном удалении от настоящего, когда мы углубляемся в прошлое, эти рамки словно теряют свою непрерывность?

Я живу в определенной точке города. В ходе прогулок я каждый день попадаю в другие, более или менее удаленные кварталы; так я обхожу все части города и могу теперь направляться куда хочу. Почему же, несмотря на это, я могу лишь до некоторого (при-

том зыбкого) предела представить, как выглядит сплошной ряд улиц и домов, все особенности магазинов, фасадов и проч.? Почему до этого предела я могу идти, руководствуясь чередой этих образов, а за этим пределом ориентируюсь уже по более дискретным точкам, которые в силу каких-то причин выделяются из неразличимой массы других, незамеченных образов? Дело в том, что район, соседний с моим домом, я исходил много раз и во всех направлениях; дело в том, что в ходе ряда размышлений я многими способами связал между собой эти знакомые образы, так что могу и мысленно реконструировать их многими способами, опираясь на многие другие образы. Теперь рассмотрим время: может показаться, что это совсем другой, едва ли не обратный случай. Ясно, что ближайшие по времени события имели гораздо меньше случаев воспроизвестись у меня в памяти и моя мысль, очевидно, обращалась к ним гораздо реже, чем к событиям давним. Однако, подобно образам домов, соседних с моим домом, они гораздо лучше знакомы мне: я мысленно вижу их во всех деталях, когда хочу, и могу воспроизвести в памяти непрерывный ряд вчерашних происшествий, так же как и сплошной ряд домов, фасадов и магазинов, расположенных на моей улице. Напротив того, чтобы вспомнить более давние события, о которых мне гораздо чаще случалось думать, я вынужден обращаться к временным ориентирам, выделяющимся из невоспринимаемой массы других событий.

Могут возразить, что мы смешиваем здесь яркость образов с их знакомостью. Когда я мысленно воспроизвожу образ улицы, по которой хожу чаще всего, я заменяю предметы схемой, в которую включаются все интересующие меня детали, но которая отнюдь не равноценна ощущению, родившемуся во мне, когда я увидел их в первый раз. Эта схема бесцветна и безжизненна; напротив того, образ какого-нибудь всего однажды виденного памятника возникает у меня со всей своей изначальной свежестью и равноценен ощущению. Понятие о соседней улице мне более знакомо — но это понятие. Образ удаленного памятника знаком мне меньше — зато это живой образ. А теперь возьмем события, более или менее удаленные во времени: ближайшие из них нам еще не приходилось часто вспоминать, и потому-то, когда мы о них думаем, они живее поражают наше воображение. Но они не так хорошо знакомы нам, как более давние воспоминания: последние уже не раз вызывались в нашей памяти, каждый раз теряя часть своего первоначального

содержания; теперь они не столь яркие, зато более ясны, более «удобны» — более знакомы. То есть получается, что в обоих случаях перед нами одни и те же условия и одни и те же законы.

Нам, однако, не кажется, что событие или фигура, увиденные всего один раз, оставляют в нашей памяти более яркий, более точно их воспроизводящий образ, чем в случае, если мы видели их несколько раз или часто о них думали. Чем уже рамка, позволяющая реконструировать образ (рамка размышлений, объективных определений), тем, возможно, богаче кажется сам реконструируемый образ — но богаче скорее по возможностям, чем по реальному содержанию; это образ, который мы вольны идеализировать, потому что на самом деле в нем мало субстанции; мы можем проецировать на него, внедрять в его рамку множество качеств и деталей, заимствованных из наших ощущений или из других образов, можем даже придавать ему противоречивые черты — он не станет от этого реальнее. С другой стороны, неверно говорить, что образы становятся менее яркими, когда часто воспроизводятся, что, выигрывая в точности, они теряют в содержательности. Конечно, когда мы неоднократно и часто оказываемся в присутствии одного и того же предмета, то мы порой рассматриваем его менее внимательно: наше любопытство притупилось. Но отсюда не следует, что, думая о нем, мы менее способны воспроизвести его во всех деталях и вызвать в памяти образ этого предмета, равноценный самому предмету. Тогда получалось бы, что у художника, долго рассматривавшего каждую часть создаваемой им картины, не столь красочное и не столь полное представление о ней, как у зрителя, глядевшего на нее лишь несколько секунд. Наоборот, от виденного очень быстро у нас в памяти сохраняется лишь очень немного<sup>14</sup>. Говорят, что новое, внезапное и более не воспроизводящееся впечатление оставляет по себе более яркое и детальное воспоминание, так как соответствует уникальному факту. Но действительно ли мы помним о нем пото-

<sup>14</sup> Батлер, вопреки г-ну Бергсону, считает, что «хоть мы и воображаем, будто помним почти все детали внезапно пережитого впечатления, в действительности мы помним их гораздо меньше <в смысле «помним гораздо меньше деталей такого впечатления»>, нежели думаем». Автор подчеркивает

«скудость деталей», с какой мы его помним. Исключение составляют впечатления, «которые нас затрагивают» в силу вызываемых ими размышлений, и простые впечатления, которые заключают в себе лишь немного второстепенных черт (Butler, *op. cit.*, p. 148–149).

му, что оно уникально, — или, скорее, потому, что оно было нам интересно и вызвало в нас, по крайней мере в зарождающемся виде, множество размышлений? Оказавшись впервые в каком-нибудь городе, мы с обостренно-любопытным вниманием рассматриваем его дома, памятники и проч. У нас остается от них более яркое воспоминание, чем если бы мы оставались там долго, не вглядываясь пристально в окружающие картины. А ведь здесь продолжительное созерцание, со всеми сопутствующими ему размышлениями, несомненно равноценно новому ощущению: это не уникальное впечатление, не такое событие, которое занимало нас лишь один миг. Наконец, если знакомость воспоминания определить как нашу способность воспроизвести его когда захочется, то как оспаривать, что самые недавние события мысленно являются нам именно в таком виде? Следовательно, соответствующие им воспоминания оказываются одновременно и более яркими, и лучше знакомыми.

Подчеркнув это последнее положение, следует вернуться к поставленному нами вопросу. Как получается, что недавние воспоминания лучше знакомы нам, если в них воспроизводятся события, которые случились лишь однажды и о которых нам вроде бы меньше приходилось думать, чем о событиях давних? Действительно, недавние события больше не воспроизводились — но также обстоит дело и с давними событиями. Остается выяснить, а правда ли мы о них больше и не думали; может быть, мы думали о них скорее и чаще, чем о давних событиях?

А ведь есть все основания полагать, что, не вызывая в памяти сами недавние воспоминания как таковые, мы как минимум не раз возвращались к некоторым сопровождавшим их размышлениям. Каждый раз, когда мы помещаем одно из своих впечатлений в рамки своих нынешних понятий, эти рамки трансформируют впечатление, но и впечатление, в свою очередь, изменяет рамку. К нашему времени и пространству прибавляются новый момент и новое место, новый аспект нашей группы, заставляющий видеть ее в новом свете. Отсюда — постоянная работа реадaptации, заставляющая нас в связи с каждым событием пересматривать всю совокупность понятий, выработанных в связи с прежними событиями. Если бы имел место простой переход от предыдущего факта к последующему, то мы могли бы вечно пребывать в настоящем моменте, и только в нем. На самом же деле нам все время нужно переходить от одной рамки к другой, которая, может, и очень мало

отличается от прежней, но все-таки отличается; поэтому нам нужно все время заново представлять себе все элементы этой рамки, так как любое, даже самое легкое изменение модифицирует отношения трансформированного элемента со всеми остальными. Так, чтобы закрепить в памяти время какого-то сегодняшнего визита, прогулки, чтения, я мысленно фиксирую нынешнее утро или вчерашний день, другие места, где бывал в последние дни, стараюсь локализовать по отношению к ним те места, куда направляюсь или где живу сегодня; я представляю себе виденных мною друзей, встреченных на улице прохожих, вопросы, интересные для более или менее широких групп, о которых мы разговаривали и которые, как я видел или знал, занимали людей в последнее время, — все это с целью точнее представить себе актуальное значение речей, с которыми нам предстоит выступать, или книги или статьи, которая находится у меня перед глазами. Я знаю, что эти недавние воспоминания связаны с многими другими воспоминаниями того же периода, и знаю также, что первые могут помочь мне восстановить вторые, подобно тому как, бегло повторяя основные этапы длинного математического умозаключения, мы знаем, что из каждого из них можно вывести еще много других, содержащихся в той же цепи идей. Этим и объясняется, что наша мысль все время возвращается к событиям самого недавнего периода или, по крайней мере, что мы ежеминутно чувствуем, как она приближается к ним и вольна воспроизводить их в памяти. Этим объясняется, что в таком смысле самые недавние события являются и наиболее знакомыми.

Так взаимосвязаны образы, близкие во времени, и так же обстоит дело с образами в пространстве, образующими сплошной ряд вокруг нас. Причина вовсе не в том, что близость во времени или пространстве якобы действует как сила притяжения, — обычно она скорее сама есть выражение более тесной солидарности. Люди и предметы, виденные нами в последнее время, окружающие нас, живущие и располагающиеся в непосредственной близости от нас, образуют вокруг нас как минимум временное общество. Они воздействуют или могут воздействовать на нас, а мы на них. Они входят в число наших каждодневных забот. Оттого-то мы так хорошо помним свое ближайшее прошлое, несмотря на неожиданные нарушения равновесия и резкие переориентации, прерывающие плавное течение социальной жизни. Сразу после утраты кого-то из близких — в масшта-

бе семьи, сразу после объявления войны — в масштабе нации поле наших мыслей и рассуждений, конечно, смещается, но тем не менее мы сохраняем способность вызывать в памяти образы предшествующих дней и плавно переходить от одного к другому, более давнему. Сколь бы серьезным ни был кризис, переживаемый обществом, люди продолжают встречаться и разговаривать друг с другом, семьи не распадаются полностью. Разрушение и рассеяние того или иного общества не мешают его членам вести себя так, как если бы они по-прежнему принадлежали к нему, до тех пор пока длится последний полученный ими от него импульс; а последний полученный импульс — значит самый недавний по времени. Будь оно иначе, общество исчезало бы в один день и вновь возникало на следующий день в иной форме, входящий в него человек умирал бы для одного рода социальной жизни и возрождался для другого. Этим объясняется, что воспоминания, исчезающие последними, образующие в каждый момент прочнейшую основу для нашей мысли, — это, возможно, те, которые на расстоянии покажутся нам самыми незначительными, но вблизи таковыми не были.

Хотя ближайшие воспоминания и остаются некоторое время у нас в сознании, хотя память и не делает между ними разбора, тем не менее они интересуют нас по неодинаковым причинам. Некоторые из них ничем не связаны (по крайней мере, внешне) с ходом наших текущих мыслей: например, костюм и внешность незнакомых, случайно встреченных людей, визит какого-то чужого человека, ряд реплик на не касающуюся меня тему, которые я ловлю на лету на улице или в служебном кабинете или же слушаю вполуха в каком-нибудь салоне. Другие отвечают моим скрытым заботам, потребностям или интересам, которые пробуждаются лишь время от времени и не располагаются на переднем плане моего сознания: например, я замечаю на магазинном лотке какие-то фрукты или иную снедь и решаю на другой день зайти купить их. Мое внимание привлекает какое-то комическое зрелище: здоровенная лошадь в одной упряжке с осликом, причудливая вывеска, смешной маскарадный костюм — и я решаю рассказать о нем детям, пусть позабавятся. Я получаю письмо, где меня призывают вступить в какое-то незнакомое мне общество — благотворительную, политическую или научную организацию; я еще не решил дать согласие, но такого рода деятельность меня интересует, и я еще вспомню и поразмыслю о прочитанном, когда у меня будет на это время. Нако-

нец, наряду с этими незначительными или второстепенными происшествиями, присутствующими в картине последних дней, мы запоминаем и такие, которые значат для нас гораздо больше их всех: например, я получил письмо от родных или друзей, чья жизнь тесно связана с моей, или же сделал давно готовившееся дело, добился долгожданного результата, испытал горечь по какому-то поводу и проч. Легко подумать, что столь разные категории фактов никак не соизмеримы между собой. Однако бывает, что наименее важные из них заставляют нас забывать об остальных и ненадолго отвлекают от них: скажем, мы выходим из комнаты больного, на душе у нас печаль или отчаяние, однако рядом с этими тягостными образами, чуть ли не наравне с ними, в памяти запечатлевается уличная суета, опасение попасть под колеса, крупные заголовки газет. За этим кажущимся легкомыслием скрывается вполне обоснованное убеждение — в том, что ни один из фактов, возникающих вокруг, не может быть безразличен для нас, пока мы не узнаем, каковы его последствия для всех. Конечно, эти последствия проявляются очень быстро, и нам не нужно много времени, чтобы определиться на этот счет; чаще всего мы через несколько часов, через день-два констатируем, что от них и не приходилось ничего ожидать. Но в момент, когда эти факты возникают или только что возникли, возможно все, и мы можем ожидать чего угодно. Так, когда парламентская ассамблея собирается впервые, то важно все, чем заняты ее первые заседания, — все обсуждаемые вопросы, все произносимые речи, и каждый из депутатов тоже вызывает к себе интерес; мы ведь еще не знаем, какие вопросы выйдут на первый план, кто из членов парламента выделится из массы своим политическим умом, красноречием или просто оригинальностью. Собственно, и вышеперечисленные примеры порой меняют свой масштаб: например, в ходе заурядного разговора с незнакомыми людьми я могу узнать такие вещи, которые способны поменять мои давнишние замыслы, переменить мои глубочайшие чувства; при виде магазинных лотков коммерсанту или дельцу может прийти в голову идея, которая его обогатит; то, что на миг забавляет или волнует прохожего, может дать художнику или писателю материал для этюда, картины, карикатуры или новеллы. Так поток наших интересов все время дробится и воссоединяется вновь. Весьма точный образ впечатления, оставляемого в нас недавним прошлым, можно найти в одном из тех романов, где автор тщательно отмечает или описывает все наши

размышления во время светского приема или же в ходе событий, разворачивающихся в течение нескольких дней, так что главные факты оказываются затоплены и поглощены массой второстепенных, паразитарных мыслей, и мы на каждом шагу теряем из виду главную историю, если предположить, что таковая существует.

Совокупность недавних воспоминаний, вернее, связанных с ними мыслей, образует рамку, которая все время нарушается и восстанавливается, потому что чем дальше мы углубляемся в это непосредственное прошлое, тем ближе подходим к пределу, за которым размышления уже не возвращают нас к настоящему, а отдаляют от него и больше не связываются тесно с нашими нынешними заботами. Из происшествий, замеченных несколько дней назад, я сегодня либо уже извлек всю пользу, какая в них для меня имелась, либо убедился, что из них вообще нечего извлечь. Однако по разным направлениям это постепенное стирание воспоминаний идет неравномерно и на неодинаковом удалении. Как уже сказано, близость во времени играет роль лишь постольку, поскольку выражает единство какого-то периода или ситуации в жизни общества. Но ведь мы одновременно принадлежим нескольким группам, и надо сказать, что, как правило, чем теснее мы с ними связаны, тем более способны плавным движением памяти весьма далеко возвращаться в их прошлое, как будто это недавние воспоминания. Таким образом, рамки, о которых говорилось до сих пор, не только постоянно трансформируются из-за перемещения точки настоящего, но и должны надолго приспособливаться к этим более узким, зато более продолжительным рамкам, подобно тому как в широчайшее сообщество всех людей, которых мы встречаем или можем встретить вокруг, включаются более узкие и более устойчивые группы — друзья, товарищи по работе, единомышленники, члены одного класса, жители одного селения, широкая семья, узкая семья, не исключая и того своеобразного общества, которое каждый индивид в некотором смысле образует сам с собой.

Люди, встречающиеся в городе, чаще всего незнакомы друг с другом. Масса прохожих на улицах наших больших городов являет собой общество в состоянии дезинтеграции и некоторой «механизации». Уличные образы скользят по нашему сознанию, не оставляя длительных следов, и так же обстоит дело с большинством впечатлений или воспоминаний, никак не связанных с важнейшей частью нашей социальной жизни. Последняя предпола-



гает наличие плотных групп, к которым мы принадлежим или принадлежали раньше — либо проходили через них относительно редко, либо постоянно были их членами. Мы помним прошлое этих групп, те события и лица, которыми они определяются для нас, так как к ним постоянно обращается одна из сторон нашей мысли. Представим себе дом, построенный посреди парка: в непосредственной близости от него аллеи разделяются, соединяются, петляют и пересекаются, приводя почти всегда к одному месту, — так и большинство наших размышлений о самых недавних событиях почти не отходят от настоящего и не уведут нас далеко; а теперь предположим, что дом стоит в начале или на линии нескольких дорог, ведущих из деревни в деревню, из города в город: эти большие дороги проходят сквозь сеть аллей, не отклоняясь от своего направления; если двигаться по ним, они будут вести нас все дальше и дальше; можно также представить себе, что в парке вокруг дома есть прогалыны, позволяющие разглядеть за оградой парка, и даже за другими парками — леса, холмы, часть этих дорог или же другие дороги, по которым мы ехали какое-то время и которые включаются с ними в один комплекс. Так и ряд наших семейных воспоминаний, история наших давних и недавних отношений с тем или иным из сегодняшних друзей, группы сменяющихся образов, обрисовывающих в общих чертах непрерывный ход нашей деятельности и течение страстно-эмоциональной жизни, проникают сквозь поверхностный слой недавних воспоминаний и прямым путем, то есть через ряд размышлений, как бы образующих жестче связанную систему в массе других, ведут нас в более удаленные области прошлого. Собственно, говоря о «прямых путях», мы имеем в виду, что они проходят по разным странам, горам и долам, не плутая в них, не обходя кругом, не следуя всем их извилинам и не петляя, чтобы охватить все достойное обозрения; направляясь из одной точки в другую, они как бы переносят нас поверх того, что находится в промежутке; наше внимание фиксируется только на тех местах, которые они связывают. Иными словами, когда память прилагается уже не к ближайшему прошлому, а, скажем, к прошлому нашего семейства, не воспроизводит все детали событий и лиц и не перебирает непрерывный ряд образов, соприкасающихся во времени. Факты недавнего прошлого, как мы видели, кажутся нам все значительными, пока мы не отделимся от них, — для семьи же есть известные периоды, происшествия, даты и лица, которые она ставит на пер-

вый план своей истории и настойчивее всего обращает на них внимание своих членов. Так образуются уже совсем другие рамки, чем упомянутые выше, — потому что они содержат в себе лишь ограниченное число особо важных фактов, порой разделенных довольно долгими промежутками времени, — но все-таки схожие с ними в одном отношении: и те и другие возникают оттого, что память людей зависит от тех групп, в которые они входят, и от тех идей и образов, которыми более всего интересуются эти группы.

\*\*\*

Кратко повторим сказанное: как правильно указал г-н Бергсон, в поисках места, занимаемого в прошлом каким-то воспоминанием, мы отнюдь не случайно попадаем на другие, соседние воспоминания, которые обрамляют его и могут помочь нам его локализовать. Но, с другой стороны, необязательно предполагать, будто мы вызываем в памяти все воспоминания, воспроизводящие все события и образы этого прошлого, пока не встретим искомое. Г-н Бергсон сам писал о «преобладающих воспоминаниях», размечающих истекшее время и служащих опорой для всех остальных: отправляясь от них, мы перебираем все воспоминания, следующие друг за другом в промежутке между ними, и мало-помалу добираемся до нужного нам. Но, по его мысли, эти преобладающие воспоминания — не совсем то же, что ориентиры. Скорее они служат для того, чтобы определять величину и яркость тех воспоминаний, которые нам нужно вызвать в памяти, чтобы возникло искомое воспоминание. Как будто мы, стремясь вспомнить название и местоположение некоторого города, берем все более крупномасштабные карты, пока на одной из них не обнаружится этот город. Именно это г-н Бергсон понимает под экспансией или расширением памяти. При этом преобладающие воспоминания как бы соответствуют таким городам, которые, выделяясь своей величиной и количеством жителей, позволяют различать разные масштабы карт, давая нам уверенность, что на одной карте с ними найдутся и другие города, близкие к ним и равные им по значимости. Этим и ограничивается их роль. Иначе, если бы достаточно было припомнить эти выделяющиеся города, чтобы найти искомый город, то было бы также достаточно нацелить внимание на них и на их возможные отношения с искомым городом, не имея нужды одновременно воспроизводить в памяти и все остальные, то есть разглядывать карту и все обозначенное на ней.

#### IV. Локализация воспоминаний ( 181

Нам же кажется, что такая метода давала бы нам одновременно и слишком много, и слишком мало. С одной стороны, она предполагает, что ради одного воспоминания нужно воспроизводить все остальные воспоминания такой же важности или, вернее, все воспоминания, соответствующие событиям, которые в прошлом обладали такой же важностью. Но, как было показано, из множества фигур и фактов, некогда и впрямь казавшихся нам равно важными, большинство достаточно быстро исчезло у нас из памяти, так что ныне, при помощи нынешних идей и восприятий, их уже невозможно вспомнить. Или же это иллюзия — и такие воспоминания сохраняются где-то на заднем плане памяти? Но, сколь бы много воспоминаний ни проходило через наше сознание, когда мы разыскиваем какое-то одно, скрытое, мы ведь знаем, что их гораздо меньше, чем находилось перед нами раньше, когда они составляли часть нашего непосредственного прошлого. Может быть, нам скажут, что в действительности это те воспоминания, которые в данный момент кажутся нам самыми важными? Значит, мы рассматриваем их с точки зрения настоящего. Но тогда уже не все прошлое в целом оказывает на нас давление, пытаясь проникнуть в наше сознание. Тогда возникнуть вновь может уже не весь хронологический ряд состояний прошлого, точно воспроизводящий давние события, а лишь те из них, что отвечают нашим нынешним заботам. Причина их возникновения не в них самих, а в их соотношении с нынешними идеями и восприятиями; то есть мы исходим не из них, а из этих соотношений.

С другой же стороны, такая метода недостаточна: она не позволяла бы нам вспомнить место воспоминания. В самом деле, прежде всего нужно разыскать воспоминание в некоторой области прошлого. Но почему именно в этой области, а не в какой-нибудь другой? Почему в таком-то квадрате мелко- или крупномасштабной карты (допустим, она лишь одна), а не в каком-нибудь другом? Или мы должны выбирать этот квадрат наугад? Предположим, что мы методически заменяем менее детальные карты более детальными: чем крупнее будет их масштаб, чем больше городов будет на них показано, тем больше мы станем в них теряться. Почему надо отправляться от такого-то известного нам города, от такого-то преобладающего воспоминания, а не от какого-нибудь другого? И почему, отправившись от него, двигаться в таком-то, а не в каком-нибудь другом направлении? Чтобы не действовать наугад, нам нужно зара-

нее иметь в голове некое общее понятие о соотношении искомого воспоминания с остальными, и об этом соотношении нужно размышлять. Почему так трудно разыскать какого-нибудь человека на улицах города? Потому что заполняющая улицы толпа подвижна, составляющие ее единицы все время перемещаются друг относительно друга, и нет никакого определенного и устойчивого отношения между искомым человеком и какой-либо из этих единиц. Нужно было бы найти время и возможность рассмотреть в лицо одного за другим всех людей в этом городе — по крайней мере тех, кто по росту, костюму и проч. соответствует разыскиваемому человеку. Скорее уж я разыщу его, если пойду по гостиницам, где он мог остановиться, на почту, в музеи и проч., потому что действительно есть причины, чтобы ему оказаться там или чтобы его там видели. Поразмыслим внимательнее об уже приведенном выше примере — о поисках маленького городка на мелко детализированной карте; мы заметим, что во многих случаях городок если и находится, то отнюдь не потому, что мы разглядели его имя, затерянное среди множества других, — просто мы путем ряда наблюдений и сопоставлений определили точное место, где он должен находиться и где мы сумели указать его расположение, даже не читая его имени.

Например, вместо мелко детализированной карты в моем распоряжении могут оказаться несколько грубосхематичных карт одной местности: на одной начерчены реки и горные хребты, на другую нанесено деление на департаменты или провинции, на третью — сеть железных дорог и главные их станции. Если я знаю, что данный город находится в таком-то административном подразделении, на такой-то железнодорожной линии, близ такой-то реки, я укажу его местоположение с весьма большой точностью. И вот, как нам кажется, в принципе примерно так же действует и память. Она располагает рамками, которые весьма просты и к которым она столь часто обращается, что, можно сказать, всегда носит их с собой. Во всяком случае, она может реконструировать их в любой момент, потому что они образованы из понятий, постоянно возникающих в ее мысли и в мысли других людей и диктуемых ей так же императивно, как формы языка.

В конечном счете для локализации воспоминания его нужно связать с рядом других воспоминаний, чье место во времени нам известно. Как утверждали психологи-ассоцианисты, чтобы осуществить это сопоставление, требуется лишь, отправляясь от этого

#### IV. Локализация воспоминаний ( 183

воспоминания, вызвать в памяти смежные с ним во времени или пространстве. На это возражали, что мы можем думать о смежности двух элементов лишь в том случае, если оба они нам уже известны; а значит, тогда внимание обращается на эти два элемента среди многих других, и невозможно локализовать воспоминание, не представляя себе всю хронологическую последовательность элементов, в которую оно входит. Но, как мы показали, недавние воспоминания связаны между собой вовсе не смежностью во времени, а тем, что они входят в совокупность мыслей, общих для некоторой группы — для той группы людей, с кем мы общаемся в данный момент или общались в предшествующий день или дни. Итак, чтобы вызвать их в памяти, достаточно встать на точку зрения этой группы, принять ее интересы и проследить ход ее мыслей. Но точно так же происходит и тогда, когда мы пытаемся локализовать давние воспоминания. Нам приходится помещать их в совокупность воспоминаний, общих для других групп — более узких и более долговечных, таких, как наша семья. Чтобы вызвать в памяти эту совокупность воспоминаний, в данном случае также достаточно принять установку, общую для членов группы, обратить внимание на те воспоминания, которые всегда находятся на первом плане в ее мыслях и исходя из которых она привыкла припоминать или реконструировать все остальные свои воспоминания, используя свою особенную логику. В этом отношении нет никакой разницы между недавними и давними воспоминаниями. Говорить здесь об ассоциации по сходству точно так же неуместно, как в случае недавних воспоминаний говорить об ассоциации по смежности. Разумеется, семейные воспоминания походят друг на друга тем, что относятся к одной и той же семье. Но они и различаются во многих аспектах. В данном случае сходство — просто знак общности интересов и мыслей. Такие воспоминания можно одновременно вызывать в памяти не потому, что они походят друг на друга; скорее они походят друг на друга потому, что одна и та же группа заинтересована в них и способна одновременно вызывать их в памяти.

Психологи придумывали и другие теории для объяснения локализации воспоминаний: действительно, подобно тому как люди входят сразу во многие различные группы, так и воспоминание об одном и том же факте может включаться во многие рамки, относящиеся к различным видам коллективной памяти. Имея дело лишь с отдельным индивидом, психологи констатировали, что

в его мышлении воспоминания могут ассоциироваться многими способами. И тогда они либо классифицировали эти ассоциации на несколько очень общих групп, под рубриками сходства и смежности, что не было объяснением; либо они объясняли различие ассоциаций различием индивидов, вытекающим из их природных или приобретенных физиологических наклонностей, — гипотеза очень сложная, трудно проверяемая, которая уводит нас прочь из области психологии и которая, в общем, тоже является просто констатацией. На самом деле верно то, что воспоминания являются нам в форме систем. Именно потому, что они мысленно ассоциированы, они и вызываются в памяти и позволяют реконструировать друг друга. Но все эти разные способы ассоциации вытекают из разных способов, какими могут ассоциироваться сами люди. Мы лишь тогда сможем правильно понять каждый из них, как он предстает в индивидуальном мышлении, если введем его в рамки мышления соответствующей группы. Мы лишь тогда сможем правильно понять, какова их относительная сила и как они сочетаются в индивидуальном мышлении, если соотнесем индивида с различными группами, к которым он одновременно принадлежит.

Разумеется, у каждого человека своя, не совпадающая ни с чьей другой память, зависящая от его личного темперамента и жизненных обстоятельств. Тем не менее она составляет часть, как бы отдельный аспект групповой памяти, так как о любом впечатлении и факте, даже если они по видимости касаются исключительно нас самих, мы сохраняем длительное воспоминание лишь постольку, поскольку о них размышляем, то есть соотносим их с мыслями, поступающими к нам из социальной среды. В самом деле, нельзя размышлять о событиях своего прошлого, не рассуждая по их поводу; а рассуждать — значит сводить в одну идейную систему свои мнения и мнения окружающих; это значит видеть в происходящем с нами частное применение тех явлений, относительно которых социальное мышление все время напоминает нам, что они значат и чем важны для него. Так рамки коллективной памяти заключают и связывают между собой самые интимные наши воспоминания. Группа не обязательно должна о них знать. Достаточно того, что мы сами можем рассматривать их только извне, ставя себя на место других, и что для их припоминания мы должны идти тем же путем, которым шли бы на нашем месте другие.

## ГЛАВА V Коллективная память семьи

В предыдущих главах мы часто говорили о коллективной памяти и ее рамках, не рассматривая ее с точки зрения той группы или групп, для которых она составляет одну из важнейших функций. До сих пор мы лишь отмечали и наблюдали социальный элемент в индивидуальных воспоминаниях, при которых каждый человек вспоминает свое собственное прошлое и часто думает, что вспоминает только это. Теперь, когда мы выяснили, до какой степени индивид в этом отношении, как и во многих других, находится в зависимости от общества, естественно будет рассмотреть самую группу как способную к воспоминанию, например признать существование памяти у семьи, а равно и у любого другого социального комплекса.

Это не просто метафора. Вообще-то семейные воспоминания развиваются на разной почве в сознании различных членов домашней группы; даже когда эти люди близки между собой, а тем более когда жизнь разводит их далеко друг от друга, каждый из них по-своему помнит общее семейное прошлое. Эти сознания в некоторых отношениях остаются непроницаемыми друг для друга — но лишь в некоторых отношениях. Какие бы расстояния ни создавались между ними противоположностью темпераментов и различием обстоятельств, коль скоро они участвовали в одной и той же повседневной жизни и коль скоро постоянный обмен впечатлениями и мнениями укрепил между ними узы, чью неподатливость они подчас особенно резко чувствуют, когда пытаются их порвать, — члены одной семьи сами замечают, что в них сложно ветвятся чужие мысли, проследить которые и понять весь их рису-

нок можно лишь при сопоставлении и как бы воссоединении всех этих мыслей. Ребенок в школьном классе — это своего рода полноценная человеческая единица, пока его рассматривают только с точки зрения школы; если же вспомнить о его родителях, если тот же самый ребенок, не покидая школьной среды, заговорит с товарищами или учителем о своем доме и семье, то он уже окажется лишь частью или отдельным фрагментом целого; дело в том, что его слова и жесты школьника так хорошо согласуются со школьными рамками, что его смешивают с самой школой; но его нельзя смешать с семьей, когда он находится вдали от нее, потому что мысли, возвращающие его к своим родным, поскольку он способен их выразить, не находят себе точку привязки в школе: никто их не понимает, их некому дополнить, а сами себе они явно не довлеют.

В частности, ограничиваясь одной индивидуальной памятью, невозможно понять, что семейные воспоминания воспроизводят что-то кроме обстоятельств, при которых мы соприкасались с тем или иным из своих родственников. Непрерывные или прерывистые, эти соприкосновения будут давать почву для сменяющих друг друга впечатлений; каждое из этих впечатлений, конечно, может продлиться, оставаясь подобным себе, в течение более или менее долгого периода, но у них не будет никакой устойчивости, помимо той, что сообщает им переживающее их индивидуальное сознание. Кроме того, поскольку в группе индивидов некоторые члены постоянно меняются, то и облик всей группы как целого должен будет все время меняться для каждой из ее частей. При этом семейные воспоминания будут сводиться к череде сменяющихся картин, отражая прежде всего видоизменения чувств и мыслей людей, образующих домашнюю группу. Семья должна повиноваться импульсам своих членов и следовать за их движениями. Ее жизнь должна протекать подобно их жизни, в одно время с нею, а семейные традиции будут сохраняться лишь постольку, поскольку это удобно для них.

Но ведь все происходит иначе. Как бы мы ни вступали в семью — по рождению, через брак или иначе, — мы оказываемся частью группы, где наше место определяется не нашими личными чувствами, а правилами и обычаями, не зависящими от нас и существовавшими до нас. Мы это прекрасно чувствуем и не путаем свои впечатления и аффективные реакции в присутствии родных с теми мыслями и чувствами, которые они нам предписывают. «Следует решительно отличать от семьи, — писал Дюркгейм, — близость лю-



дей, связанных физиологическими узами, откуда проистекают индивидуально-психологические чувства, встречающиеся и у животных»<sup>1</sup>. Может быть, нам скажут, что чувства, испытываемые нами к родным, объясняются отношениями кровного родства, отношениями индивидуальными, а потому и сами являются индивидуальными чувствами? Но, прежде всего, ребенок, у которого такие чувства формируются и очень интенсивно проявляются, не понимает природу подобных отношений. А, с другой стороны, бывают такие общества, где родство не предполагает связей по крови. Семейные чувства не объясняются и заботами матери, физической властью отца, привычным совместным проживанием с братьями и сестрами. За всем этим скрывается другое, господствующее над остальными, одновременно темное и точное чувство — чувство родства, которое может зародиться только в семье и объясняется только ею. Неважно, что наши чувства и установки в этом отношении внушаются или преподаются нам определенными индивидами: ведь эти люди сами исходят из общего понятия о семье. Так же обстоит дело и с семейными отношениями, устанавливающимися между супругами. В античности брак никогда не был просто освящением близости, основанной на взаимном чувстве. В Греции или Риме девушка, вступая в новую семью, должна была принять ее культ и традиции. В наших обществах ни мужчина, ни женщина до свадьбы как следует не знают, в каких отношениях они окажутся и какого рода идеи и чувства им придется усвоить в силу того, что они создают новую семью. В их индивидуальном прошлом ничто не помогает им это предвидеть. Даже после свадьбы ни один из них не сможет научить другого тому, чего он и сам, как ему кажется, не знает на сей счет. Но оба они будут подчиняться традиционным правилам, бессознательно выученным в своих семьях, так же как вслед за ними эти правила будут учить их дети. Именно так, сами о том не догадываясь, мы знаем все необходимое для действий в любой семейной ситуации, в какую могут поставить нас обстоятельства.

Раз так, то приходится признать, что впечатления и переживания индивидов, соединяемых отношениями родства, получают свою форму, а в немалой мере и свой смысл из тех понятий, которые мы сознаем и которыми проникаемся просто потому, что всту-

<sup>1</sup> Durkheim, *Cours inédit sur la famille*.

паем в некоторую домашнюю группу или уже принадлежим ей. Ребенок рано усваивает в отношении отца, матери и всех домашних особую жизненную установку, которая не объяснима одной лишь жизненной близостью, разницей в возрасте, привычными чувствами привязанности к окружающим, уважения к более сильным, от которых мы зависим, и благодарности за услуги, которые они нам оказывают. Подобные чувства хоть и возникают спонтанно, но развиваются по предначертанным путям, которые отнюдь не зависят от нас — их направление установлено обществом. Вообще, такого рода аффективные проявления как нельзя более далеки от природы, как нельзя более соответствуют правилам и возникают в результате особой выучки. Чувства, даже умеренно сильные, переживают немало колебаний и часто переносятся или могли бы переноситься с одного человека на другого, если бы им не ставили препятствий. Семья же почти без исключений — и это само по себе необычно — умеет добиваться, чтобы ее члены постоянно, несмотря на удаленность и разлуки, любили друг друга и тратили основную часть своих аффективных ресурсов в лоне семьи. Конечно, и внутри семьи чувства не всегда регулируются отношениями родства. Бывает, что человек любит деда и бабушку или даже дядьев и теток не меньше, а то и больше, чем отца или мать, что двоюродного брата он предпочитает родному. Но он сам едва ли признается себе в этом, и внешние выражения его чувств все-таки регулируются структурой семьи; а существенно именно это — если не для самого индивида, то для сохранения авторитета и сплоченности семьи. Конечно, у человека бывают и друзья за пределами семьи, и он может любить не только своих домашних. Но при этом одно из трех: либо семье удастся включить эти отношения и связи в свою структуру, наши друзья становятся чем-то вроде родственников (благодаря давности отношений или потому, что мы ввели их в свой домашний круг), а то, что первоначально было лишь близостью двух индивидов, превращается в родство благодаря свадьбе. Либо она не желает их знать, как будто такого рода аффективность — прихотливо-нерегулярная, живущая воображением, — совершенно несоизмерима четко определенным и постоянным чувствам, на которых зиждется семья. Либо, наконец, она признает, что один из ее членов отделился от нее и перешел в другую группу: тогда она или ожидает возвращения блудного сына, или делает вид, что забыла его. Таким образом, наши чувства либо развиваются в рам-

ках семьи и согласуются с ее устройством, либо они не могут разделяться другими ее членами, которые, по крайней мере в принципе, отказывают им в интересе и сопереживании.

Когда сравниваешь между собой разные типы семейного устройства, то с особенным удивлением видишь, сколь много приобретенного и привнесенного извне содержится в тех наших чувствах, которые можно было бы счесть самыми простыми и всеобщими. Уже в зависимости от того, считается ли родство по мужской или женской линии, сын получает или не получает имя своего отца, является или не является членом его семьи. В матрилинейном обществе ребенок не только в младенчестве, но и позднее, по мере осознания своего положения среди других людей, рассматривает мать и ее родственников как свою узкую семью, соответственно пренебрегая отцом, чьи предки — не его предки. В нашем обществе брат считает, что между ним и его сестрой имеются столь же тесные отношения, как между ним и его братом; мы одинаково числим своими родственниками дядьев и кузенов как по отцовской, так и по материнской линии; а в Греции, где семья включала лишь потомков мужчины-прародителя по мужской линии, дело обстояло совсем иначе. Древнеримская семья представляла собой обширное образование, куда входили новые члены через усыновление и с которым были связаны многочисленные рабы и клиенты<sup>2</sup>. В нашем обществе семья имеет тенденцию все более сводиться к супружеской чете, а ее аффективная атмосфера почти всецело образуется чувствами, соединяющими супругов между собой и с их детьми; понятно, что эти чувства обретают силу отчасти потому, что являются чуть ли не единственным скрепляющим элементом, которым соединяются вместе члены группы. Напротив того, в древнеримской семье супружеский союз служит лишь одним из многих отношений, связывающих с главой семьи не только кровных родственников, но и клиентов, вольноотпущенников, рабов и приемных детей; соответственно супружеские чувства играют здесь лишь второстепенную роль; жена рассматривает мужа прежде всего как *pater familias*, а муж, со своей стороны, видит в жене отнюдь не «половину» семейства, а один из многих его элементов, который даже можно и устранить, не нарушая жизнеспособности

<sup>2</sup> Раб и клиент являлись членами семьи, и их хоронили в общем склепе

(Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 20<sup>e</sup> édit., p. 67, note, а также p. 127 sq.).

целого и не уменьшая его субстанции. Неустойчивость браков и частые разводы в Риме пытались объяснить вмешательством родственников — родственников мужа и жены, которые якобы обладали властью расторгнуть союз, заключенный с их согласия<sup>3</sup>; но никто бы не стал терпеть такое вмешательство, если бы развод, как в нашем обществе, угрожал самому существованию семьи. Если, «признавая, что в Риме человек в течение жизни вступал в среднем в 3–4 брака», мы действительно «скорее приуменьшаем, чем преувеличиваем реальную цифру», если этот матримониальный режим представлял собой «неодновременную полигамию», то в таком случае и супружеские чувства должны были отличаться от той привязанности, которая сопровождается идеей нерасторжимого брака.

Помимо этих правил, принятых во всем обществе, существуют обычаи и способы мышления, свойственные каждой семье, которые тоже, даже еще настоятельнее, накладывают свою печать на мнения и чувства их членов. «В Древнем Риме, — пишет Фюстель де Куланж, — у домашнего культа не было ни общих правил, ни форм, ни богослужебных книг. Каждое семейство обладало полнейшей независимостью. Никакая внешняя власть не имела права регулировать его культ или веру. Не было другого жреца, кроме отца семейства. В качестве жреца он не знал никакой иерархии. Римский понтифик еще мог удостоверяться, что отец семейства отправляет все свои религиозные обряды, но не имел права требовать от него никаких изменений. *Suo quisque ritu sacrificium faciat*\* — таков был абсолютный закон. У каждого семейства были свои, свойственные ему церемонии, свои особенные праздники, свои молитвенные формулы и гимны. Отец, единоличный толкователь и верховный жрец своей религии, обладал единоличной властью учить ей, и мог учить ей только своего сына. Обряды, молитвенные слова, песнопения, составлявшие важнейшую часть этого домашнего культа, образовывали наследственное достояние, священную собственность, которую семейство ни с кем не делилось и которую даже запрещалось открывать чужим взглядам». Так же и в наиболее традиционных обществах наших дней у каждого семейства есть свой собственный

3 Lacombe (Paul), *La famille dans la société romaine, étude de moralité comparée*, 1889, p. 208 sq.

\* Да творит священнодействие каждый по своему обряду (*лат.*).

дух, свои воспоминания, которые оно лишь одно чтит, и свои секреты, которые оно раскрывает только своим членам. Однако эти воспоминания, так же, впрочем, как и религиозные традиции античных семейств, представляют собой не только ряд индивидуальных образов прошлого. Это одновременно и образцы, примеры, своего рода поучения. В них выражается общая установка группы; они не просто воспроизводят ее историю, но и характеризуют ее природу, сильные и слабые стороны. Когда говорят: «У нас в семье люди живут долго», или «...отличаются гордостью», или «...не гонятся за богатством», — то речь идет о физическом или нравственном свойстве, которое считают внутренне присущим группе и которое переходит от нее к ее членам. Иногда более или менее таинственным символом того общего достояния, откуда извлекаются отличительные черты, служит место или страна, откуда происходит семейство, или характерный облик кого-то из его членов. В любом случае из различных элементов такого рода, запомненных в прошлом, семейная память создает рамку, которую она старается хранить в неприкосновенности и которая образует как бы каркас семейных традиций. Эта рамка состоит из датированных фактов, из образов, длившихся лишь некоторое время, но поскольку в ней находятся и суждения, выносившиеся о них самим семейством и его окружением, то по своей природе она принадлежит к коллективным понятиям, которые не расположены ни в каком определенном месте и моменте, но словно возвышаются над течением времени.

Теперь предположим, что мы помним некоторое событие своей семейной жизни, запечатлевшееся, как говорится, у нас в памяти. Попробуем устранить из него те традиционные идеи и суждения, которыми определяется семейный дух. Что останется? Да и возможно ли вообще осуществить такую диссоциацию и различить в воспоминании о событии «образ случившегося лишь однажды, связанного с уникальным моментом и местом» и понятия, в которых обычно выражается наш опыт, полученный от поступков и обычаев наших родственников?

Когда Шатобриан в знаменитом пассаже из «Замогильных записок» рассказывает, как проходили вечера в замке Комбур, — разве это событие, имевшее место лишь однажды? Может быть, в какой-то один вечер его особенно сильно поразило молчаливое хождение взад-вперед отца, общий облик залы и другие детали, которые он выделяет в своей картине? Нет — вероятнее всего, он со-

брал в одной сцене воспоминания о многих вечерах, как они запечатлелись в памяти у него и у его близких; это резюме целого периода, это общее понятие об определенном жизненном укладе. Здесь можно разглядеть характеры действующих лиц, выступающие, конечно, из роли, играемой в данной сцене, но также и из их обычного поведения и из всей их истории. Разумеется, прежде всего нас интересует сам Шатобриан и то чувство подавленности, печали и тоски, которое рождается в нем при соприкосновении с этими людьми и предметами. Но ведь очевидно, что в другой среде такое чувство не могло бы зародиться, а если бы и зародилось, то было бы таким же лишь по видимости, что в нем предполагаются семейные обычаи, существовавшие только среди мелкого провинциального дворянства в старой Франции, а равно и традиции, свойственные самой семье Шатобриана. Это реконструированная картина, и, чтобы вызвать ее в памяти во всей ее былой реальности, вовсе не требовалось отказаться от размышления — именно с помощью рефлексии автор отбирает отдельные черты телесного облика и детали одежды, перечисляемые им, например, в связи с отцом: «Он носил халат из белого ратина, вернее, своего рода пальто, какого я ни у кого никогда не видел. Лысоватую голову его венчал большой белый колпак, стоявший торчком... Он молча подставлял свою сухую впалую щеку...» — или в связи с матерью, которая, «кряхтя, устраивалась на обитом переливчатым сиамским шелком диване», или же упоминая «тяжелый серебряный канделябр с большой свечой»\*, башенные часы, отбивавшие ритм этих вечерних прогулок, и западную башенку замка, — целый ряд черт, связанных вместе с целью лучше показать характеры родителей, монотонную замкнутость жизни, свойственную вообще-то многим помещикам тех времен, и воссоздать обычную атмосферу этих странных семейных вечеров. Разумеется, перед нами описание, выполненное много лет спустя профессиональным писателем; рассказчику волей-неволей приходится истолковывать свои воспоминания, чтобы донести их до нас; возможно, его слова и не совсем точно соответствуют тому, что он припоминает. Но и в таком виде сцена все же дает во впечатляюще сокращенном виде общее

\* Шатобриан Ф.-Р. де. Замогильные записки. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 49–50; пер. О.Э. Гринберг.

представление об этой семье, и хотя содержит в себе резюме коллективных размышлений и чувств, но все же проецирует очень яркий образ на экран темного и нечеткого прошлого.

Таким образом, определенная сцена, которая разворачивалась у нас дома, действующими лицами которой были наши родственники и которая осталась у нас в памяти, вновь возникает в ней уже не как картина какого-то одного дня, как мы видели ее тогда. Мы составляем ее заново и вводим в нее элементы, заимствованные из разных периодов времени, до и после того дня. Нашему сознанию слишком сильно внушено сегодняшнее понятие о нравственной природе наших родных и о самом событии, о котором мы судим на удалении, и мы неизбежно исходим из этого понятия. Так же обстоит дело и с событиями и фигурами, которые выделяются на фоне семейной жизни как целого, которые выражают ее вкратце и служат ориентирами тому, кто желает локализовать ее менее значительные черты и обстоятельства. Хотя у них и есть дата, на деле мы могли бы передвигать их по временной оси, никак не меняя: они отягощены всем предшествующим и уже чреватые всем будущим. Чем чаще мы к ним обращаемся, чем более о них размышляем, тем больше реальности они сосредоточивают в себе, потому что выступают как точка схождения все большего числа размышлений. Итак, в рамках семейной памяти ориентирами служат именно лица и факты; но каждое из этих лиц выражает целый характер, каждый из этих фактов резюмирует собой целый период в жизни группы; это одновременно и образы, и понятия. Стоит нам поразмышлять о них, и, скорее всего, покажется, будто мы вновь соприкоснулись с прошлым. А это всего лишь означает, что, исходя из рамок, мы чувствуем себя способными реконструировать образы людей и фактов.

\*\*\*

Правда, бывают разные идеи, способные вызывать у нас в памяти семейные воспоминания. Действительно, поскольку семья — это группа, внутри которой проходит наибольшая часть нашей жизни, то и большинство наших мыслей смешиваются с мыслями семейными. Первые понятия о людях и вещах сообщили нам наши родные. О событиях внешнего мира мы долгое время не ведали ничего, кроме их отзвуков в кругу наших родственников. Когда мы думаем о каком-то городе, то, возможно, он напоминает нам о поезд-

ке туда когда-то давно вместе с братом. Когда мы думаем о какой-то профессии, то она напоминает нам такого-то родственника, который ею занимается. Когда мы думаем о богатстве, то представляем себе тех или иных членов нашего семейства и пытаемся оценить их состояние. Итак, нашему размышлению не предлагается ни одного предмета, чтобы, отправляясь от него, нельзя было путем ассоциации идей вспомнить какую-нибудь мысль, погружающую нас в давнее или недавнее прошлое, в среду наших родных.

Отсюда отнюдь не следует, что рамка семейной памяти, как мы ее назвали, содержит в себе все понятия, которые соответствуют предметам, совершенно отличным от семьи как таковой. Предположим, что при чтении какого-то текста мне случайно попадает на глаза название французского города — Компьень; предположим, что, как сказано выше, мне вспоминается в этой связи совершенная туда поездка вместе с братом. Тогда — одно из двух. В одном случае мое внимание никак особо не связано с моим братом постольку, поскольку он приходится мне братом, но связано с городом, который мы посетили, с лесом, где мы гуляли, — тогда я вспоминаю те размышления, которыми мы обменивались по поводу увиденного или же просто в ходе беседы, и мне кажется, что на место брата я мог бы поставить какого-нибудь друга, никоим образом не состоящего со мною в родстве, и мое воспоминание существенно не изменилось бы; брат является как бы лишь одним из действующих лиц среди других, а главный интерес всей сцены заключается не в объединяющих нас родственных отношениях; я думаю преимущественно о самом городе, стараясь получше восстановить в памяти его облик, или же вспоминаю какую-то мысль, которую мы обсуждали во время прогулки, — тогда я хоть и думаю о брате, но не чувствую, что вспоминаю некое событие своей семейной жизни. В другом же случае это воспоминание интересует меня именно в связи с братом как таковым. Но тогда, желая лучше его увидеть, я замечаю, что мое мысленное представление о нем равно относится и к этому периоду, и к любому другому. Пытаясь припомнить его черты, я скорее вижу его таким, каким он был несколько дней назад. Но еще больше, чем на его черты, мое внимание обращается на отношения, которые были и остаются между ним, мною и разными другими членами нашей семьи. Что же до деталей нашей поездки, то они мало-помалу отступают на задний план или занимают меня лишь постольку, поскольку дали мне повод осоз-



нать узы, которые соединяют нас друг с другом и со всеми нашими родными. Иными словами, это случайное воспоминание становится семейным воспоминанием лишь с того момента, когда на место понятия, вызвавшего его в моей памяти, — понятия об одном французском городе, которое само составляет часть моего общего понятия о Франции, — заступает другое, одновременно общее и частное понятие о моей семье, которое обрамляет, но также и изменяет и преобразует данный образ. Оттого неверно было бы говорить, что идея некоего места вызывает в памяти семейное воспоминание: только если удалить эту идею и осветить припомнившийся образ совсем другой идеей — уже не о месте, а о родственной группе, — только тогда мы можем связать образ с группой, и только тогда он обретает форму семейного воспоминания.

Эти особые, чисто и специфически семейные понятия, образующие рамку нашей домашней памяти, потому так важно отличать от всех прочих понятий, что во многих обществах семья не просто представляет собой группу родственников, но скорее определяется по занимаемому ею месту, по профессиональным занятиям ее членов, по их социальному уровню и проч. Но хотя домашняя группа иногда и совпадает с группой локальной, хотя иногда в жизнь и мышление семьи вторгаются хозяйственные, религиозные или прочие заботы, все-таки есть различие по природе между родством, с одной стороны, и религией, профессией, богатством и проч., с другой. И потому семья обладает своей собственной памятью, наравне с сообществами другого рода: в этой памяти на первый план выступают отношения родства, а если в ней занимают место и события, на первый взгляд связанные с идеями иного рода, то лишь потому, что в некоторых аспектах они также могут рассматриваться как семейные события и тогда их и рассматривают в этих аспектах.

Утверждалось, правда, что в некоторых древних или современных обществах семья, с одной стороны, совпадала с религиозной группой, а с другой стороны, была прикреплена к земле и образовывала единое целое с домом и нивой. Греки и римляне древнейшей эпохи не отличали семью от домашнего очага, где отправляли культ богов-лар. А домашний очаг «есть символ оседлой жизни... Его следует ставить на земле. Однажды поставив, его уже нельзя перемещать... И семья... прикрепляется к земле, подобно своему алтарю. Сама собой возникает идея дома. Семья привязана к очагу, очаг — к земле; между землей и семьей образуется тесное взаимо-

отношение. Здесь и должно находиться ее постоянное жилище, которое у нее и в мыслях не будет покидать»<sup>4</sup>. Однако очаги должны четко отделяться друг от друга, как культы разных семейств. «Вокруг очага, на некотором расстоянии, должна быть ограда. Не важно, образуется ли она живой изгородью, деревянным забором или каменной стеной. Какова бы она ни была, она обозначает границу, отделяющую территорию одного очага от территории другого. Эта ограда считается священной». Так же обстоит дело и с гробницами. «Подобно тому как дома не должны примыкать друг к другу, гробницы тоже не должны касаться одна другой... Мертвые — это боги, составляющие собственность семьи, и она единственно имеет право их призывать. Эти мертвые завладели землей; они живут под этим холмиком, и никто, кроме членов семьи, не может и думать присоединиться к ним. К тому же никто и не имеет права лишить их занимаемой ими земли; у древних гробницу никогда нельзя было разрушить или переместить»<sup>5</sup>. Каждое поле, как и дом, окружалось межей. Это была не каменная стена, а «полоса земли шириной в несколько футов, которая должна была оставаться невозделанной и которой никогда не должен был касаться плуг. Это пространство было священным: римский закон провозглашал его нерушимым, оно принадлежало религии... Вдоль этой линии, поодаль друг от друга, расставляли большие камни или деревянные колоды, которые назывались *терминами*... Когда на земле устанавливали термин, то тем самым как бы внедряли в почву домашнюю религию, обозначая, что эта земля навек является собственностью данной семьи... После того как его установят согласно обрядам, ни одна сила на свете уже не могла его переместить». Были времена, когда дом и поле являлись до такой степени «инкорпорированными в семейство, что последнее не могло ни утратить их, ни отказаться от них»<sup>6</sup>. Ясно, что вид такого дома и поля не мог не пробуждать вновь воспоминания обо всех мирских и религиозных событиях, которые здесь когда-либо развертывались.

4 Fustel de Coulanges, *loc. cit.*, p. 64 sq.

5 *Ibid.*, p. 68. «Римский закон требовал, чтобы в случае, если семейство продает поле, на котором располагается его склеп, оно оставалось бы собственником по крайней мере этого склепа и навеки сохраняло право прохода че-

рез поле для осуществления церемоний своего культа. По древнему обычаю мертвых хоронили не на кладбищах или у дороги, а на поле, принадлежащем той или иной семье».

6 *Ibid.*, p. 73.

Конечно, в эпоху, когда семья была основной социальной единицей, богослужение должно было отправляться именно в ее рамках, и тогда, возможно, религиозные верования принимали форму семейного устройства, копировали его. Однако, судя по всему, эти верования уже существовали и до нее или, во всяком случае, проникли в нее извне. Как показал Узенер, наряду с культом предков и, возможно, прежде чем приняли свою окончательную форму великие олимпийские божества, воображение римских и греческих крестьян населяло округу множеством таинственных существ и сил — богов и духов, которые ведали всеми главными жизненными событиями и разными фазами полевых работ<sup>7</sup> и которые не имели никакого домашнего характера. Каково бы ни было происхождение культа мертвых, не подлежит сомнению, что между ларами, манами и теми богами, которых Узенер называет *Sonder- или Augenblicksgötter\**, была тесная связь по природе, и возможно, что первые были придуманы в подражание вторым. Во всяком случае, несмотря на различия в культе, местах его отправления и характере жрецов, все они тем не менее включались в единый комплекс религиозных представлений<sup>8</sup>.

Однако эти навыки религиозного мышления отличались от семейных традиций. Иными словами, богослужение, практиковавшееся в семье, даже у этих народов соответствовало двум разным духовным установкам. С одной стороны, культ мертвых периодически давал семье случай сплотиться, объединиться в воспоминании об усопших родственниках и сильнее обычного осознать свою нераздельность и непрерывность. С другой стороны, когда в один и тот же день года во всех семьях по примерно одинаковым обрядам люди молились мертвым, приглашали их разделить трапезу с живыми, обращали внимание на природу и способ существования мертвых душ, то это делало их сопричастными к комплексу

7 Usener, *Götternamen*, p. 75.

\* Специальные боги, боги на конкретный случай (нем.).

8 Узенер пересказывает сообщаемую Бабрием историю о землепашце, направляющемся в город, чтобы помолиться великим богам, так как они сильнее сельских (*Ibid.*, p. 247). Фюстель де Куланж, объясняя, каким образом «плебс, доселе толпа, не имев-

шая своего религиозного культа, с этих пор обрел собственные обряды и празднества», пишет, что «в одних случаях плебейское семейство создавало себе домашний очаг», а в других случаях плебей, не имея домашнего культа, получал доступ в городские храмы» (Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 328).

верований, общих для всех членов их полиса и даже многих других полисов; по случаю обряда в честь мертвых они мысленно обращались к целому миру сверхъестественных сил, лишь ничтожную часть которого составляли маны их предков. Из этих двух установок лишь первая представляла собой акт домашнего поминовения; она совпадала с религиозной установкой, не сливаясь с нею.

В наших обществах крестьянский образ жизни все еще отличается от прочих тем, что труд осуществляется здесь в рамках домашней жизни, что ферма, хлев, гумно остаются на первом плане в заботах семьи, даже когда она там непосредственно не работает. Естественно поэтому, что в повседневном мышлении семья и земля совершенно не отделяются друг от друга. С другой стороны, поскольку крестьянская группа прикреплена к земле, в сознании ее членов рано запечатлевается картина ограниченной местности и деревни, где она обитает, со всеми ее особенностями, делениями, взаиморасположением домов и запутанной системой земельных участков. Когда городской житель беседует с крестьянином, его удивляет, что тот различает дома и поля по владеющей ими семье, говоря: это участок такого-то, это ферма такого-то; в его глазах стены, живые изгороди, дороги и канавы обозначают границы, разделяющие домашние группы людей, и, проходя мимо поля, он думает о тех, кто засеивает и распахивает его, а проходя мимо сада — о тех, кто будет собирать в нем плоды.

Но хотя крестьянское сообщество, сгруппированное в деревне, как бы мысленно отводит каждому из образующих его семейств некоторую часть земли и определяет место, занимаемое каждым из них в сообществе, в зависимости от места, где оно живет и где расположены его владения, — ничто не доказывает, чтобы подобное понятие находилось также на первом плане в сознании каждой семьи, чтобы пространственная близость ее членов отождествлялась для нее со сплоченностью, поддерживающей между ними согласие. Возьмем случай, когда эти два типа отношений как будто бы совпадают наиболее близко. Дюркгейм, изучая агнатную семью (состоящую из потомков одного родоначальника по мужской линии), как она еще существует у южных славян и как она существовала в Греции, отмечает, что она основывается на принципе наследственного достояния, которое не должно уходить из семьи; она предпочитает расставаться с отдельными людьми (например, с дочерьми, выходящими замуж), чем с землей. «Узы, связывающие

вещи с домашним обществом, сильнее тех уз, которые связывают с ним индивида... Вещи — душа семейства: оно не может утратить их, само не разрушившись»<sup>9</sup>. Значит ли это, что даже при таком режиме единство семьи сводится к единству имущества, то есть что члены семьи считают свои родственные связи тождественными связям, возникающим из общего владения и возделывания одной и той же земли? Нет. Здесь также, хотя члены родственной группы живут в такой близости и трудятся совместно на одной земле, не следует смешивать два направления крестьянского мышления — одно из них ориентирует его на земледельческие работы и на их материальную базу, то есть землю, а другое возвращает к внутренней жизни дома и семейной группы. Конечно, труд на земле отличается от многих форм промышленного труда тем, что он не рассеивает, а объединяет членов одной семьи или родственников друг другу семей, выполняющих одни и те же задачи в одном и том же месте. Можно подумать, что крестьянин, который, трудясь в поле, видит рядом своих родственников, видит свой дом и, возможно, говорит себе: «Это мое поле, это наша скотина», — смешивает сельскохозяйственный круг идей с домашним, так что раз его труд осуществляется в рамках домашнего быта, то они ничем не разделяются и в его мышлении. Однако это не так. Идет ли он в одиночестве за плугом, или косит луг вместе с родственниками, или молотит с ними зерно, или работает на птичьем дворе, в действительности он связан и не может не быть связан со всем крестьянским сообществом своей деревни и округи, которое выполняет те же действия и занимается теми же трудами, что и он; члены этого сообщества, хоть и не являются его родственниками, могли бы помочь ему или заменить его. Для результата труда не так важно, выполняется ли он сообща родственниками или группой крестьян, не связанных родством. Следовательно, труд, а также и земля, несут на себе отпечаток не какой-то определенной семьи, а крестьянской деятельности вообще. Причины, по которым родственники сходятся вместе на работе, весьма отличны от тех причин, по которым они сходятся в доме: если порой весьма дальние кузены трудятся вместе, а их слишком старые деды и слишком малые дети остаются дома, то это объясняется отношениями физической силы, а не отношениями родства. Когда два разных семей-

<sup>9</sup> Durkheim, *loc. cit.*

ства, работая на соседних участках, пользуются погожим днем, чтобы ускорить сев или жатву, когда они глядят на небо и гадают, долго ли продлится сухая погода, не побьет ли ростки градом, то они начинают жить общей жизнью и между ними передаются общие заботы. При этом работает их общая деревенско-крестьянская мысль и память, открывая сокровища своих преданий, легенд и пословиц, заставляя исходить из традиционных делений времени, календаря и праздников, фиксируя нормы периодических увеселений и уча покорности напоминаниями о былых тяжелых временах. Конечно, здесь присутствует и семья, но в этот момент крестьянское мышление обращается не к ней. А если оно к ней обращается, то все столь важные до сих пор собственно сельскохозяйственные заботы и вообще чисто крестьянские понятия исчезают или, по крайней мере, несколько отступают на второй план; каждый из товарищей по труду ищет глазами ближайших родственников, вспоминает о тех, кто остался дома; теперь его кругозор ограничен кругом родных, которые отделяются от земли и крестьянского сообщества и переходят в другой ряд, определяемый родством и только им. Так же бывает и на вечерних посиделках, когда к членам семьи присоединяются друзья и соседи: теперь уже дух крестьянского сообщества словно переселяется из дома в дом; но стоит друзьям и соседям удалиться, как семья замыкается в себе, и в ней возникает уже другой дух, не сообщаемый другим семьям и не распространяющийся за пределы круга ее членов. Разве можно спутать его с представлением о земле, которое понимают и поддерживают в себе каждый крестьянин и каждое крестьянское сообщество?

Как иногда говорят, эволюция семьи заключалась в ее последовательном освобождении от религиозных, юридических, экономических функций, исполнявшихся ею прежде; сегодня отец семейства больше не является ни жрецом, ни судьей, ни даже политическим главой своей домашней группы. Но возможно, что даже и изначально эти функции уже отличались друг от друга, во всяком случае не сливались с функцией отца как отца, что отношения родства были иными, чем отношения, возникающие из других типов мышления и деятельности. Как они могли бы разделиться, если бы между ними с самого начала не было какой-то разницы по природе? Разумеется, они могли способствовать усилению или изменению сплоченности семьи, но такой результат они производили отнюдь не в силу своей собственной природы. Родственники могут

расставаться, семья может разделяться, семейный дух может ослабевать, потому что у ее членов разные религиозные верования, или же они удалены друг от друга в пространстве, или же принадлежат к разным социальным категориям. Но столь различные причины могут вызывать одинаковое следствие лишь потому, что семья одинаково реагирует на каждую из них. Такая реакция объясняется прежде всего семейными представлениями. Общих верований, пространственной близости, сходного социального положения еще не хватало бы, чтобы создать семейный дух. Все эти предпосылки имеют для семьи лишь ту важность, какую она сама им придает. И она способна найти в себе достаточно сил, чтобы обойтись и без них, чтобы преодолеть препятствия, которые они перед нею ставят. Бывает даже, что она превращает эти препятствия в опорные точки, укрепляясь благодаря тем противодействиям, которые встречает вне себя. Родственники, вынужденные жить далеко друг от друга, могут находить в этом временном удалении дополнительную причину любить друг друга, потому что все время мечтают съехаться и прилагают к этому все усилия. Чтобы преодолеть разрыв, создаваемый между ними различием в религиозных верованиях, неравенством социального уровня, они стремятся крепить узы семейного союза. Таким образом, семейные чувства имеют свою особенную природу, и внешние силы властны над ними лишь постольку, поскольку они сами им поддаются.

\*\*\*

Так в чем же состоит этот дух, эта семейная память? Следы каких событий она сохраняет, выбирая их из всего, что происходит в семье? Какие понятия находятся в ней на первом плане из числа тех, что встречаются в мышлении членов такой группы? В поисках понятийной рамки, помогающей восстанавливать воспоминания о домашней жизни, нам сразу же приходят в голову отношения родства, как они определяются в том или ином обществе. Действительно, мы постоянно думаем о них, потому что из них нам следует исходить в своих повседневных отношениях с домашними, а равно и с членами других семей. Они предстают нам как связная система, дающая опору для размышления. В семейных генеалогиях есть своеобразная логика — оттого-то история династий, престолонаследования и брачных союзов в королевских семействах служит удобным средством для запоминания событий соответствующего царствования.

Сходным образом, читая драму с множеством перипетий, мы бы затруднились и скоро начинали путаться, если бы не знали изначально, кто ее персонажи и кем они приходятся друг другу.

Правда, если ограничиваться только родством как таковым, то отношения, определяющие современную семью, могут показаться слишком простыми, чтобы с ними могли связываться воспоминания обо всем поразившем нас в образе жизни наших родственников, в их речах, поступках, а равно и воспоминания о наших собственных поступках, речах и мыслях, когда мы сами выступали в роли родственников. Разве мне достаточно подумать, что у меня есть отец, мать, дети, жена, чтобы в памяти у меня восстановился верный образ каждого из этих людей и нашего с ним общего прошлого? Однако, хотя эта рамка и кажется нам очень простой, она сильно усложняется, как только вместо общей схемы какой-то семьи в нашем обществе мы подставляем более четкий и детальный очерк своей семьи, ее основных черт. Теперь уже мы представляем себе не просто разные виды и степени родства, но и тех людей, которые находятся с нами в родстве такого-то вида и такой-то степени, вместе со всем их обликом, по которому мы привыкли узнавать их в семье. Действительно, в нашем отношении к каждому из родных есть любопытная особенность: мы объединяем в одной мысли и идею положения, занимаемого ими в нашей семье исключительно в силу родства, и образ индивидуальной, точно определенной личности.

Нет ничего более императивного, более жестко имитирующего необходимость природных законов, чем правила, которыми фиксируются отношения между отцом и детьми, мужем и женой. Конечно, в исключительных случаях эти отношения могут и расторгаться: в Риме отец имел право отречься от детей, суды обладают необходимыми полномочиями для лишения родительских прав или развода. Но даже и в этом случае от родства или брачного союза сохраняются следы в памяти группы и в обществе: покидающий семью таким способом рассматривается ею как своего рода проклятый, отягощенный ее ненавистью; чем же это объяснялось бы, если бы он делался ей совершенно чужим или безразличным? Во всяком случае, если члены других групп могут менять и порой действительно меняют в ней места по отношению друг к другу, пока человек не покидает своей семьи, он пребывает в одних и тех же отношениях родства с остальными. Люди могут менять профессию, граждан-



ство, подниматься или опускаться по лестнице социальных позиций, подданные могут становиться вождями, а вожди подданными, мирянин может даже сделаться священником, а священник мирянином. Но сын станет отцом только тогда, когда создаст другую семью; и даже тогда он по-прежнему останется сыном своего отца — отношения такого рода необратимы; так же и братья не могут перестать быть братьями — союз такого рода нерасторжим. Нигде больше место индивида не предопределяется в такой степени, без всякого учета того, чего он желает и каков он сам.

В то же время нет и другой среды, где более выпукло выражалась бы личность каждого человека. Нет другой среды, где каждого члена группы рассматривали бы в большей степени как «единственного в своем роде» человека, которого невозможно и немислимо было бы заменить другим. С такой точки зрения семья кажется не столько группой специализированных функций, сколько группой дифференцированных личностей. Разумеется, мы не выбираем отца и мать, братьев и сестер, а во многих случаях мы и супруга лишь по видимости выбираем сами. Но в такой относительно замкнутой среде, как семья, мы, повседневно соприкасаясь с другими, подолгу и всесторонне рассматриваем друг друга. Так в памяти каждого складывается необычайно богатый и точный образ каждого другого члена семьи. А потому получается, что это та область социальной жизни, где мы в своих суждениях о ближних менее всего подчиняемся господству и управлению со стороны правил и верований общества, где мы рассматриваем своих близких как таковых, в их индивидуальной природе, а не как членов какой-либо религиозной, политической или экономической группы, где мы принимаем в расчет преимущественно и почти исключительно их личные качества, а не то, какими они являются и могут быть для других групп, окружающих семью, но не проникающих в нее.

Итак, думая о своих родственниках, мы одновременно имеем в виду и идею родственного отношения, и образ личности, и именно в силу тесного слияния этих двух элементов мы одновременно двояко относимся к каждому из родственников, а наши чувства к ним могут рассматриваться и как безразличные к своему предмету, потому что отец и брат даны нам извне, и как спонтанные, свободные и основанные на обдуманном личном предпочтении, поскольку мы в самой их природе, помимо родства, видим всевозможные причины для любви к ним.

Как только семья пополняется новым членом, она отводит ему место в своем мышлении. Вступает ли он в семью в результате рождения, брака или усыновления, это событие не остается незамеченным, оно обладает датой и происходит в особенных фактических условиях; отсюда возникает изначальная память о нем, которая уже не исчезнет. Позднее, думая об этом родственнике, теперь уже вполне ассимилированном группой, мы станем вспоминать, каким образом он в нее вступил и какие размышления или впечатления конкретные обстоятельства этого события могли вызывать у членов группы. Более того, это воспоминание будет пробуждаться и между этими точками всякий раз, когда внимание членов семьи будут привлекать поступки, слова или просто лицо этого родственника: люди никогда не забудут, каким он был поначалу, когда только что вступил в их группу, и это воспоминание, это понятие будут определять собой направление всех их будущих впечатлений от него. Итак, любое событие и любое лицо, сохраняемые в памяти группы, обладают следующими двумя особенностями: с одной стороны, они восстанавливают в нашей памяти необычайно богатую картину, причем картину глубокую, поскольку мы находим в ней такие факты, какие известны лично нам по нашему интимнейшему опыту; с другой стороны, они заставляют нас рассматривать их с точки зрения группы, то есть вспоминать отношения родства, которыми объясняется их интерес для всех наших родственников.

С людьми и событиями семейной жизни дело обстоит так же, как и со многими другими. Судя по всему, мы помним о них двояко: в одном случае вызываем в памяти конкретные образы, соответствующие какому-то одному факту, одному обстоятельству, и тогда от каждого из близких мы сохраняем в памяти ряд последовательных впечатлений, благодаря которым приписываем ему оригинальный облик и не путаем его ни с кем иным; в другом же случае мы, произнося их имена, переживаем чувство чего-то знакомого, как в присутствии человека, чье место в рамках целого, положение относительно окружающих людей и предметов мы хорошо знаем; здесь перед нами понятие степеней родства, как оно выражается при помощи слов. Но мы уже видели: семейная память не сводится к простой репродукции ряда индивидуальных впечатлений, какими они некогда проходили через наше сознание. И, с другой стороны, она состоит не просто в том, чтобы мысленно повторять

слова и обозначать жесты. Наконец, она не возникает и из простой ассоциации этих двоякого рода данных. Когда семья о чем-то вспоминает, она, конечно, пользуется словами и отсылает к единственным в своем роде событиям и образам; но ни эти слова, представляющие собой лишь материальные движения, ни эти давние события или образы, представляющие собой лишь виртуальные предметы ощущения или мышления, еще не образуют собой памяти как целого: семейное воспоминание должно быть чем-то другим и оно должно нацеливать нас на эти образы и события и в то же время опираться на эти имена.

О такого рода воспоминаниях, не являющихся ни общими понятиями, ни индивидуальными образами, но вместе с тем обозначающих и отношение родства, и личность, — лучшее представление дают личные имена. Они похожи на имена, используемые для репрезентации предметов, в том отношении что в них предполагается соглашение между членами семейной группы. Когда я, к примеру, думаю об имени своего брата, то пользуюсь материальным знаком, который сам по себе отнюдь не лишен значения. Мало того что это имя выбрано из установленного обществом репертуара наименований, каждое из которых связано в коллективном мышлении с известными воспоминаниями (о персонажах святцев или исторических деятелях, которые его носили), но оно еще и вызывает некие характерные впечатления своей длиной, составляющими его звуками, частотой или редкостью своего употребления. Отсюда следует, что личные имена, хоть их и выбирали, не спрашивая людей, к которым они применяются ныне, кажутся принадлежащими самой их природе; оттого не только личное имя, которое носит наш брат, меняется для нас, но и сам брат, поскольку он носит это имя, кажется другим, чем если бы его звали иначе. Как могло бы так получаться, если бы имя было лишь материальным ярлычком, привязанным к образу того или иного лица или к ряду образов, напоминающих нам об этом лице? Очевидно, в связи с личным именем мы, помимо материального знака, должны думать о чем-то таком, что оно символизирует, и притом неразрывно связано с ним. В свою очередь, личные имена оттого способствуют различению членов семьи, что они отвечают действительно испытываемой группой потребности различать их для себя самой и условиться о принципах и средствах такого различения. Этот принцип — родство, в силу которого каждый член семейства занимает в нем

неизменное положение, несводимое ни к какому другому. Это средство — наша привычка называть занимающего данное положение определенным личным именем. То есть материальный знак как таковой играет чисто вспомогательную роль: главное, что при этом моя мысль согласуется с теми, которые репрезентируют моего брата в сознании моих родственников; личное имя — всего лишь символ этого соглашения, которое я могу пережить в любой момент и уже не раз переживал раньше; я гораздо больше думаю именно об этом соглашении, чем о самом слове, хотя слово и входит в соглашение. Иначе говоря, моя мысль при этом оказывается необычайно богатой и сложной, поскольку это мысль целой группы, до размеров которой на миг расширяется мое сознание. При этом я чувствую, что мне довольно было бы произнести это имя в присутствии других наших родственников, чтобы каждый из них понял, о ком я говорю, и был бы готов сообщить мне все, что о нем знает. Собственно, не так важно, чтобы я действительно вел такие расспросы: главное, я знаю, что они возможны, то есть что я остаюсь в контакте с членами своей семьи. Да и разве не сводятся в большинстве случаев идеи, проходящие через наше сознание, к более или менее ясному чувству, что при желании мы могли бы проанализировать их содержание? Но подобный анализ редко доводится до конца или даже заходит далеко. Если же теперь предположить, что я веду свои расспросы до конца, то я знаю, что это позволит мне заменить личное имя брата всей совокупностью частных и конкретных впечатлений, которые он в разное время производил на всех моих родственников и на меня самого, — в той мере, в какой нам возможно их восстановить. И так, за именем скрываются образы, которые при некоторых условиях можно вызывать вновь, но эта возможность вытекает из существования нашей группы, из ее устойчивости и целостности. Поэтому, хотя имя всегда обозначает для нас одного и того же человека, связанного с нами одними и теми же отношениями родства, но поскольку группа меняется, поскольку ее опыт, накопленный в отношении данного родственника, возрастает за счет многих новых впечатлений, а одновременно и теряет часть своего содержания вследствие исчезновения некоторых свидетелей и провалов, образующихся в памяти оставшихся, — то в разные периоды, в сменяющиеся друг друга моменты времени воспоминание о родственнике не представляет собой одинаковый набор личных признаков.

А что случилось бы, если бы исчезли все члены моей семьи? Какое-то время у меня еще сохранялась бы привычка приписывать их именам некоторый смысл. Действительно, долгое время проникаясь влиянием группы, мы настолько насыщаемся им, что, даже оставшись в одиночестве, действуем и мыслим так, словно еще находимся под ее давлением. Это вполне естественное чувство, так как свежая утрата лишь с течением времени производит все свои последствия. К тому же, пусть даже вся моя семья угаснет — кто знает, не встречу ли я каких-то незнакомых мне родственников или других людей, которые знали моих родных и для которых эти имена и фамилии еще сохраняют смысл?

Напротив того, по мере того как умершие отступают в прошлое, их имена мало-помалу впадают в забвение — отнюдь не потому, что удлиняется материальный отрезок времени, отделяющий их от нас, но потому, что ничего не остается от группы, в лоне которой они жили и которой было нужно называть их по имени. Передаются и помнятся лишь имена тех предков, воспоминание о которых еще живо, потому что сегодняшние люди воздают им почести и хотя бы в воображении остаются в контакте с ними. Все остальные сливаются в безымянную массу. Насколько известно, в некоторых первобытных или древних обществах каждое семейство обладает полной собственностью на некое ограниченное число имен, среди которых оно и должно выбирать имена своих членов; возможно, этим объясняется, что греки часто давали внукам имя деда; но этим выражается и тот факт, что заинтересованное внимание группы ограничено известными пределами, — отнимая имена у мертвых, чтобы передать их живым, она устраняет этих мертвых из своей мысли и памяти. Индивид, не желающий забывать своих покойных родственников и упрямо повторяющий их имена, довольно скоро наталкивается на общее равнодушие. Замкнувшись в своей памяти, он тщетно пытается соединить с заботами нынешнего общества заботы групп, оставшихся в прошлом, — но ему недостает именно поддержки со стороны этих исчезнувших групп. Человек, который помнит то, чего не помнят другие, походит на человека, который видит то, чего другие не видят. В известном отношении он страдает галлюцинациями и производит неприятное впечатление на окружающих. Поскольку общество раздражается, он замолкает, а замолкая, он сам забывает имена, которых никто вокруг больше не произносит. Общество подобно эфесской матроне, распинающей мертвого, чтобы

спасти живого\*. Правда, некоторым умирающим удастся продлить агонию, и бывают общества, которые дольше других хранят воспоминания о своих мертвых. Но, по сути, в этом отношении между ними различие лишь в степени.

\*\*\*

Как уже сказано, хотя в каждом обществе существует определенный тип устройства, предписываемый всем семьям, но, с другой стороны, в каждой семье развивается свой собственный дух, потому что она обладает традициями, принадлежащими только ей одной. Иначе и быть не могло: ведь ее память хранит воспоминания не только об отношениях родства, соединяющих ее членов, но и о событиях и лицах, оставивших след в ее истории. Семьи — это как бы виды одного рода, и поскольку каждая из них отличается от другой, то может случиться, что они либо игнорируют друг друга, либо противостоят друг другу, либо оказывают друг на друга влияние и воспоминания одной семьи частично проникают в память другой или других. Кроме того, поскольку общие верования общества доходят до членов семей через посредство тех из них, кто наиболее непосредственно замешан во внешней жизни коллектива, то эти верования могут либо приспосабливаться к семейным традициям, либо, наоборот, трансформировать их. Случится ли так или иначе — зависит, с одной стороны, от тенденций более широкого общества, которое включает в себя все семьи и которое может либо не обращать особого внимания на происходящее в них, либо (как, вероятно, имеет место в первобытных обществах) постоянно регламентировать и контролировать домашний быт; а с другой стороны, от силы традиций, присущих каждому семейству, которые не лишены связи с личными качествами создающих и поддерживающих их людей.

Если мы не покинули своих родителей, чтобы создать новую семью, если родители, благодаря силе или особой оригинальности своей личности, сумели придать нашей группе и сохранить за ней резко отличный облик среди прочих, если также за все время, пока мы

\* Имеется в виду вставной рассказ из романа Петрония «Сатирикон», героиня которого распяла на кресте тело своего умершего мужа, чтобы заменить труп разбойника, пропавший по

недосмотру ее любовника-солдата, и тем спасти последнего от наказания: «Я предпочитаю повесить мертвого, чем погубить живого» (112; пер. Б.И. Ярхо).

жили в контакте с ними, их нравственная природа и отношение к окружающему социальному миру существенно не изменились, то и сами они, и их поступки и суждения, и различные случаи из их жизни всегда будут оставаться на первом плане нашей памяти. Но даже если семья лишь в малой степени испытывает влияние других групп, в ней происходят неизбежные трансформации — смерти, рождения, болезни, старение, замедление или усиление индивидуальной органической деятельности ее членов, — которые с течением времени изменяют ее внутреннее строение. Можно представить себе, что сами ее члены, по крайней мере в большинстве, не замечают этого — например, если они стареют вместе или же более или менее изолируются от других, замыкаясь в иллюзорном убеждении, что остались неизменными, а потому о своих давних воспоминаниях говорят так, как могли говорить о них, когда это были еще недавние воспоминания; рамка, в которую они их помещают, практически не изменилась и не обогатилась. Те, кто не совсем изолировался от других домашних сообществ и от окружающей жизни в целом, чаще всего констатируют, что их родственники уже не те, что прежде; и тогда они начинают исправлять и дополнять корпус семейных воспоминаний, сопоставляя рассказы постаревших и не очень надежных свидетелей с мнением людей из других семей, используя также аналогии, расхожие понятия и вообще всю совокупность представлений, принятых в данную эпоху вне их группы, но вокруг нее. Точно так же и история не просто воспроизводит рассказы современников о событиях прошлого, но время от времени и подправляет их — не только потому, что располагает другими свидетельствами, но и с тем, чтобы приспособить их к приемам мышления и репрезентации прошлого, свойственным нынешним людям.

Когда один из членов домашней группы выпадает из нее в результате женитьбы или замужества, то эта группа старается не забывать его; зато сам он, вступив в новую группу, рискует реже думать о тех своих родственниках, которых больше нет рядом с ним, между тем как на первый план его сознания выступают новые лица и события. Так в особенности происходило в античности, например в греческом или римском обществе. В то время свадьба не создавала новой семьи, а вводила нового члена в старое семейство; этот человек предварительно должен был оторваться от своего старого семейства, и такой радикальный отрыв походил на неизбежную утрату группой своего члена вследствие смерти. В Риме девушка, выходя-

щая замуж, умирала для семьи своих родителей, чтобы возродиться в семье мужа. Поэтому свадьба, по крайней мере в древнейшие времена, пока семья оставалась важнейшей социальной единицей, являлась религиозным актом и оформлялась как особый обряд, подобно всем актам, меняющим состав группы. «Выйдя замуж таким образом, — пишет Фюстель де Куланж, — женщина продолжает поклоняться мертвым, но загробную трапезу она подает уже не своим собственным предкам; она больше не вправе это делать. Замужество полностью оторвало ее от отцовской семьи и разрушило все ее религиозные связи с нею. Свое подношение она несет предкам мужа — она член их семейства, они сделались ее предками. Брак стал для нее вторым рождением. Отныне она дочь своего мужа, *filiae loco*, как выражаются юрисконсулты. Нельзя принадлежать сразу ни двум семействам, ни двум домашним религиям; и женщина всецело попадает в семью и религию своего мужа»<sup>10</sup>. Но, конечно же, вступая в семью мужа, женщина не забывает всех своих прежних воспоминаний; воспоминания детства сильно запечатлелись в ней; они обновляются благодаря ее фактически сохраняющимся отношениям с родителями, братьями и сестрами. Однако она должна согласовывать их с понятиями и традициями, которые предписываются ей в лоне ее нынешней семьи. И наоборот, когда римское семейство приобщало к своему составу женщину, введенную в него замужеством, то при этом всегда более или менее нарушалось равновесие в мышлении группы. Через эту женщину дух оставленной ею семьи неизбежно частично проникал в семью, куда она вступала<sup>11</sup>. Непрерывное существование семьи зачастую было лишь фикцией. Брачные союзы давали каждой из них возможность восстановить контакт с более широкой социальной средой, от которой она старалась изолироваться, и открыться для новых течений мысли; тем самым их традиции трансформировались.

«Сегодня семья имеет дискретный характер: двое супругов создают новую семью, и в каком-то смысле создают ее на ровном месте»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 47.

<sup>11</sup> В Китае в феодальную эпоху брачные союзы между знатными семействами служили дипломатическим задачам: каждое из них старалось заручиться поддержкой какого-то другого. А потому как же могли женщины, служа

залогом и одновременно орудием таких союзов, без остатка сливаться с семьей мужа, забывая родительскую семью? (Granet, *La religion des Chinois*, 1922, p. 42).

<sup>12</sup> Durkheim, *Cours inédit*, déjà cité.



Конечно, бывает, что, когда в результате брачного союза человек проникает в более высокую сферу общества, он забывает свою родную семью и плотно отождествляется с той домашней группой, с доступом в которую для него открывается целый мир, пользующийся повышенным признанием. Когда из двух дочерей отца Горио одна выходит замуж за графа, а другая за богатого банкира, то они отдаляются от своего отца и стирают в своей памяти всю ту пору своей жизни, которая прошла в посредственной среде. Здесь также можно сказать, что брак не создал новых семей, а лишь позволил старым семьям обогатиться новыми членами. Когда же сочетаются браком двое людей одинакового социального уровня, то сталкиваются между собой семейные традиции сравнимой друг с другом силы. Ни одна из прежних семей не может претендовать на поглощение того из супругов, кто вышел из другой семьи. Это должно приводить, и действительно чаще всего приводит к тому, что в наших обществах, где семья в тенденции сводится к супружеской паре, родительские семьи как бы кончаются там, где начинается семья, создаваемая их детьми. Отсюда возникает довольно заметное различие в отношениях между этими семьями. Для семьи, которая больше не растет и дошла до предела своего развития, естественно не забывать покидающих ее членов и если не удерживать их силой, то хотя бы укреплять, насколько это зависит от нее, узы, которыми они остаются связаны. Воспоминания, которые она призывает и старается поддерживать в них, конечно же, обретают свою силу от давности. Новая же семья изначально обращена к будущему. Позади себя она ощущает какую-то моральную пустоту — потому что хотя каждый из супругов еще и лелеет в себе воспоминания о своей прежней семье, но поскольку эти воспоминания у них неодинаковые, то они не могут думать о них совместно. Во избежание неотвратимых конфликтов, для разрешения которых у них нет никакого обоюдно принятого правила, они молчаливо соглашались считать как бы упраздненным то прошлое, где они не находят ни одного традиционного элемента, способного укрепить их союз. В действительности они не совсем о нем забывают. Пройдет немного времени, позади у них останется достаточно долгий период совместной жизни, событий, с которыми связывались их общие заботы, будет достаточно для создания их собственной памяти, — и тогда рядом с этими новыми воспоминаниями они смогут выделить место и для старых, тем более что

и родители не остались чужды той фазе их жизни, когда они закладывали основы новой семьи. Однако эти старые воспоминания будут помещаться в новую рамку. Деды и бабушки, поскольку они вообще участвуют в жизни молодой четы, играют в ней лишь необязательную роль. Они лишь фрагментарно, как бы в промежутках между событиями жизни новой семьи, сообщают внукам свои собственные воспоминания и передают им отзвуки уже почти исчезнувших традиций; они не могут оживить перед ними целостную совокупность идей и картину фактов, которые больше не могут найти себе места — как целостная совокупность и картина — в той рамке, где движется ныне мысль их потомков<sup>13</sup>.

Этот своеобразный разлом между поколениями, который уже не поправить никакими новыми сближениями и ходами навстречу друг другу, совершается не без усилий, а порой и не без внутренних страданий и надрывов. Между тем если бы здесь имели место лишь индивидуальные сознания, то все сводилось бы к конфликту образов: одни из них держали бы нас притяжением прошлого, детскими воспоминаниями, теми чувствами, что возбуждают в нас наши родные, а другие — в силу наших связей с настоящим, то есть с теми людьми, что вновь появились в кругу нашего опыта. И тогда, если бы современные ощущения и аффективные состояния оказались достаточно сильны, чтобы заставить людей пожертвовать прошлым ради настоящего и оторваться от своей родни, не представляя себе живо оставляемую ими позади скорбь, — было бы непонятно, почему они чувствуют в себе внутренний разлад и почему порой сожаление принимает у них форму угрызений совести. С другой стороны, если бы, как это случается, воспоминания одолевали их с захватывающей живостью, нынешние страсти переживались не слишком сильно, а будущее не рисовалось в их глазах яркими красками, — тогда непонятно было бы, как они решились на такую жертву.

<sup>13</sup> Иначе обстоит дело в патриархальном семействе, где *pater familias*, пока он жив, остается в центре расширенной семьи. Она состоит из двух элементов. Прежде всего, имеется *pater familias* — это старейший предок мужского пола по агнатному (мужскому) родству. А далее идут все потомки, происходящие либо от этого

*pater familias*, либо от его потомков мужского пола. Когда *pater familias* умирает (и только тогда), рожденные от него двое братьев (если их двое) разделяются и образуют каждый свою семью, становясь, в свою очередь, *pater familias*. Семья включает тех и только тех, кто рожден от одного *живущего* предка (Durkheim, *ibid*).

Но на самом деле сталкиваются не два рода образов, исходящих одни из прошлого, а другие из настоящего, — сталкиваются два образа мысли, два понимания жизни и людей. Если бы человек не мог семейной логике, заставляющей рассматривать себя прежде всего как сына, противопоставлять другую логику, позволяющую рассматривать себя как мужа или отца, он бесконечно оставался бы в своей родной семье, а выходя за ее пределы, подвергался бы всяческим материальным и нравственным бедам, какие обрушиваются на одиночку. Его мысли и воспоминания больше не находили бы себе места в рамке, не позволяющей им рассеиваться: то есть они существовали бы столько же, сколько его страсть, или желание, или способствующие им обстоятельства, но не опирались бы ни на какое коллективное верование или представление. В обществе, где не допускают, что юноша из рода Монтеки может жениться на девушке из рода Капулетти, история Ромео и Джульетты будет реальна лишь настолько, насколько реален образ из сновидения. Совсем иначе обстоит дело, когда человек покидает одну семью лишь для того, чтобы основать другую, следуя правилам и верованиям общества, охватывающего все семьи, — или вообще для того чтобы вступить в другую группу.

Когда член семьи удаляется от нее, чтобы приобщиться к группе, не являющейся семьей, — например, затвориться в монастыре, — то он обретает силы для этого в религиозной вере, противостоящей семейному духу. Тогда об этих событиях будут судить не просто с точки зрения другой группы, но и с точки зрения других принципов, следуя другой логике. Когда мать Анжелика, в которой семейный дух еще боролся с чувством ее новых обязанностей, вспоминала день у калитки в Пор-Рояле\*, то, вероятно, она видела в нем тяжелейшее испытание, какое ей пришлось перенести. Но мало-помалу это воспоминание должно было само собой включиться в рамку, образуемую этапами ее религиозного обращения, а также и всей совокупностью ее религиозных мыслей; скоро для нее самой и для других членов ее общины оно стало

\* Мать Анжелика (в миру Жаклин-Мари-Анжелик Арно, 1591-1661) — знаменитая аббатиса монастыря Пор-Рояль. Реформировав устав монастыря, она, в частности, запретила там жить родственникам мона-

хинь. 25 сентября 1609 года, в возрасте всего восемнадцати лет, ей пришлось вести долгие переговоры у калитки со своими собственными родными, которых она не впустила в Пор-Рояль.

одновременно преданием, примером для подражания и своего рода аспектом истины. Здесь действительно можно сказать, что противоборствовали два разных понимания жизни. Зато, по-видимому, не совсем так происходит, когда член семьи покидает ее, чтобы основать другую семью. Действительно, если девушка, поступающая в монастырь, почти не находит в нем, пусть даже в ином порядке или в применении к иным предметам, тех мыслей, которыми она дышала в родной семье, то, напротив, при вступлении в брак сыновья или дочери, в сущности, опираются на ту же логику, которую они усвоили в семье, среди родных. Ведь семья, в конце концов, сводится к ряду функций, которые люди сменяющихся поколений призваны выполнять один за другим. Родственник, который некогда был отцом, сегодня больше не является или почти не является им — либо его не стало, либо его дети все меньше и меньше в нем нуждаются. Как же не потускнеть памяти о нем, коль скоро теперь это лишь имя, или лицо, или же просто человек, переживающий или вызывающий у других чувства не столько своей функцией, сколько своей личностью, — чувства, которые исходят не от отца, а от человека и направляются не к отцу, а к человеку? Как же понятию отца, во всей его силе, не перенестись на того, кто сегодня и сам сознает, и рассматривается другими как отец в полном смысле слова?

Однако семья — это отнюдь не форма, которая время от времени вдруг меняет свое материальное наполнение. Когда сын женится, он не заменяет своего отца, подобно тому как король наследует другому королю. Создаваемая им семья изначально оказывается неким новым образованием по отношению к тем семьям, откуда вышли два ее главных участника. Лишь постепенно и позднее новый отец и новая мать начинают отождествлять свою функцию с той, которую до них выполняли их родители, и это тождество всегда кажется им лишь более или менее близким сходством.

Как заметил Сэмюэль Батлер, если предположить, что воспоминания передаются от родителей к детям наследственным путем, то наследственный опыт последних не может простираться во времени далее момента, когда они были зачаты, потому что после этого момента между ними и родителями больше не было никакой непрерывно-органической связи. В таком случае до взрослых лет все биологические процессы человека должны протекать с высокой надежностью, потому что их направляет опыт предков, но с дости-

жением репродуктивного возраста он оказывается предоставлен своему собственному случайному опыту, и его тело уже не может больше так хорошо приспосабливаться к условиям, в которых ему приходится жить<sup>14</sup>. Мы же можем сказать, что, наоборот, из жизни наших родителей нам известна по непосредственному опыту лишь та часть, которая начинается через несколько лет после нашего рождения; все предыдущее нас мало интересует; зато когда мы сами становимся мужем и отцом, то проходим через ряд состояний, через которые они проходили у нас на глазах, и тут мы, пожалуй, могли бы отождествить себя с ними, какими они были тогда. Но это еще не все. В начале существования новой четы имеется особый период, когда она как раз противостоит старой семье, будучи сама новой семьей, и когда ей, по-видимому, нужно создать себе какую-то самобытную память вне традиционных рамок. Поэтому семья лишь довольно поздно, уже отчасти утратив свой изначальный жизненный порыв, когда для нее наступает время самой дать жизнь новым, отпочковывающимся от нее домашним группам, — осознает, что была лишь продолжением, как бы новым изданием той семьи, откуда она вышла. Приближаясь к старости, отец и мать более всего думают о своих родственниках, в частности о том, какими они были в их возрасте; и поскольку у них постепенно исчезают причины отличаться от них, то им кажется, будто родители заново живут в них, а они вновь идут по их следам. Зато в течение всего активного периода своей жизни, в период своей экспансии, обращаясь к прошлому или поглощенная настоящим, семья стремится оправдать и укрепить свою независимость от семейных традиций, опираясь на более широкое общество других современных ей семей. Таким образом, способу мышления и воспоминаниям своей родной семьи (или семей) она действительно противопоставляет особую логику и особое понимание жизни — более широкое и потому по крайней мере внешне более рациональное, принятое в этом обществе.

На протяжении всей своей жизни мы находимся одновременно и в своей семье, и в других группах. Мы расширяем свою семейную память, включая в нее, например, воспоминания о своей светской жизни. Или же мы помещаем свои семейные воспоми-

<sup>14</sup> Butler (Samuel), *La vie et l'habitude*, trad. franç., 1922, p. 143 et 163.

нения в те рамки, в каких все наше общество вспоминает свое прошлое. Это значит, что мы рассматриваем свою семью с точки зрения других групп, или наоборот, и что вместе с воспоминаниями мы одновременно сочетаем и свойственные им способы мышления. Порой одна или другая из этих рамок берет верх, и мы меняем память, подобно тому как, переходя из одной группы в другую, человек меняет свои взгляды, принципы, интересы, суждения. Как только ребенок начинает ходить в школу, его жизнь словно растекается по двум руслам, и его мысли упорядочиваются в двух плоскостях. Если он встречается с родными лишь редкими периодами, то, чтобы сохранить на него определенное влияние, семье бывает нужна вся сила, накопленная ею прежде, а также и сила, обусловленная тем, что семья существует дольше, чем обучение в школе и лицее, что она сопровождает и окружает нас вплоть до приближения смерти. Но так же происходит, в большей или меньшей степени, и когда юноша или зрелый человек связывает себя с какой-то другой средой, если эта среда отдаляет его от родных. До вступления в свет и после того, как его покинем, мы довлеем себе и интересуемся главным образом своим ближайшим окружением; наша жизнь, а вместе с нею и память, как бы интериоризируется, замыкается в пределах семьи. Напротив того, увлеченные светом, мы выходим за свои пределы, и наша память развертывается во вне; отныне наша жизнь — это наши знакомства, и наша история — это их история; наши поступки и развлечения не отделяются от чужих, и о тех и других невозможно рассказывать отдельно. Когда говорят, что светская жизнь рассеивает нас, это следует понимать буквально. Конечно, можно участвовать в жизни света лишь наполовину или же внешне. Но в таком случае мы играем сразу две роли, и постольку, поскольку мы входим в общество, мы соглашаемся и помнить вместе с ним. Вероятно, такова эволюция большинства людей, которые лишь в короткий период, полнее всего занятый профессиональной и светской жизнью, включаются в группу, где сосредоточена их деятельность, и сливаются с этой группой. В этот период они уже не принадлежат себе, в отличие от ребенка, которому еще негде потерять себя, и от старика, который обрел себя вновь. Полистайте мемуары какого-нибудь администратора, дельца, государственного деятеля: добросовестно исполнив свою функцию, он теперь излагает факты, которыми были заполнены годы его труда и кипучей деятельности, и это не столько его

собственная история, сколько история некоторой социальной группы — профессиональной или светской. От исторического сочинения, ставящего себе целью рассказать факты такими, как их видели все люди в целом, и в том значении, какое они имели для всех, подобный индивидуально-автобиографический рассказ отличается не столько содержанием, сколько тоном и отдельными замечаниями (в которых, впрочем, часто обнаруживаются реакции определенного кружка или дух определенной партии), а также, возможно, отбором событий. Когда о писателе говорят, что его история совпадает с историей его произведений, это значит, что он почти не выходил из созданного им внутреннего мира; когда же о военачальнике, враче, священнослужителе говорят, что его история совпадает с историей дел, в которых он участвовал, больных, которых он лечил, неверных, которых он обращал, то имеется в виду, напротив, что у него практически не было времени углубляться в себя, что его мысли были с избытком заполнены теми общими заботами, которые были ему наиболее близки по должности.

Во многих обстоятельствах, когда разные люди и семьи совместно участвуют в одних и тех же развлечениях, трудах, церемониях, эти события запоминаются им не столько тем, чем они, можно сказать, входят в жизнь семьи, сколько тем, что остается внешним по отношению к ней; они запоминают эти события как безличные факты. Но так же происходит и тогда, когда образуется много связей в группе соседних семей — либо, как крестьяне в деревнях, они сближаются проживанием в одном месте, либо, как в высших классах, они черпают чувство своего превосходства в чужих оценках и нуждаются в том, чтобы поддерживать и обновлять его в контактах с другими. Тогда члены каждой семьи постоянно вносят в мышление своей группы изложения фактов, интерпретации и оценки, взятые у соседних семей. Во что же превращается память семьи? Ей приходится охватывать в своем поле зрения уже не одну, а несколько групп, чья важность, облик, а равно и взаимоотношения то и дело меняются. Примечательные события, стоящие того, чтобы их запомнить и часто вспоминать, она теперь рассматривает как со своей, так и с чужой точки зрения, а потому формулирует их в общих понятиях. Событийная рамка, позволяющая ей восстанавливать воспоминания той семьи, чьей памятью она является, возможно, легко отличалась бы от рамок, свойственных другим семьям, если бы мы ограничивались одними фигура-

ми и образами; при этом можно было бы выделить каждой определенной области, словно разграфив пространство на клетки и относя к каждой из них ход лишь тех событий, которые развернулись в данной семье. Но, как мы уже видели, рамка семейной памяти состоит не столько из фигур или образов, сколько из понятий — понятий о лицах и фактах, которые в этом смысле единичны и историчны, но вместе с тем обладают всеми чертами мыслей, общих для целой группы и даже для нескольких. Таким образом, традиции, присущие каждой семье, выступают на фоне безлично-общих понятий, и не так-то просто указать границу, отделяющую первые от вторых. Понятно, что семья только что возникшая и особенно сильно ощущающая необходимость адаптации к социальной среде, где ей суждено жить, отворачивается от традиций родительских групп, от которых она эмансипировалась, и исходит главным образом из этой общей логики, определяющей взаимоотношения между семьями. Но поскольку очень скоро у любой семьи появляется своя собственная история, поскольку ее память изо дня в день обогащается, а ее воспоминания в своей личностной форме уточняются и фиксируются, то она все более склонна интерпретировать взятые у общества концепции на свой лад. В конце концов у нее складываются своя логика и традиции, похожие на логику и традиции общества в целом, поскольку они исходят из них и продолжают регулировать ее отношения с обществом, но и отличные от них, поскольку мало-помалу проникаются ее частным опытом и оказываются все более призваны обеспечивать ее сплоченность и гарантировать ее непрерывное развитие.



## ГЛАВА VI Религиозная коллективная память

Древняя история народов, живущая в их преданиях, всецело проникнута религиозными идеями. А с другой стороны, о любой религии можно сказать, что она в более или менее символических формах воспроизводит историю миграций и слияний рас и народностей, историю тех великих событий — войн, учреждений, изобретений и реформ, — которые можно найти у истоков практикующих ее обществ.

Исследователи античных религий не сразу приняли эту точку зрения. Но уже Фюстель де Куланж с удивлением обнаружил в древнем полисе две разные религии, одна из которых была связана с домашним очагом и увековечивала память о предках, в то время как общественный, всенародный культ олимпийских богов адресовался, как ему казалось, к силам природы, которые всего лишь символизируются фигурами, столь часто воспроизводимыми в скульптуре или поэзии<sup>1</sup>. Одновременно он показал, что по мере того как первобытные семейства выходили из своей изоляции и путем слияния племен и фратрий (в свою очередь, возникших, по его мысли, из слияния семей) рождались полисы, возникали и новые культы и что божества-эпонимы представляли собой просто память об этих истоках и трансформациях. Он подчеркивал постоянство воспоминаний, связываемых с основанием полисов, и факт почитания их основателей, чаще всего более или менее мифических, местных племенных богов, возведенных в достоинство покровителей города<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 20<sup>e</sup> édit., 1908, p. 136 sq.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 161 sq.

Постепенно возникла и другая идея: что еще в классической Греции, если внимательнее взглядеться в облик и атрибуты олимпийских богов, а особенно если обратить внимание на обряды и празднества, верования и суеверия, которые, возможно, были уже малоинтересны в образованных аристократических кругах, но упорно продолжали жить в слоях простонародья и в деревенских группах, — мы заметим, что в античном мире действительно накладывались одна на другую две религии, причем глубоко взаимопроникающие<sup>3</sup>: данное различие на первый взгляд имеет совсем иной смысл, чем у Фюстеля де Куланжа, но, пожалуй, оно просто представляет собой другой его аспект. «Получается, что греческая религия родилась из слияния хтонических и уранических культов. Уранические боги, боги с ясной волей, являются предметом  $\theta\epsilon\rho\rho\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha$ \* , их почитают в ожидании благодеяний. Напротив того, хтонические боги — это нечистые духи, и целью культа является отводить их. Уранические, или, если угодно, олимпийские, культы наложились на культы хтонические: это два слоя религиозной мысли»<sup>4</sup>. Еще раньше г-н Риджуэй пытался доказать, что «поединок между хтоническими и ураническими религиями соответствует войне между пеласгами и северными захватчиками — двумя народами, из слияния которых и возникла классическая Греция»<sup>5</sup>. А г-н Пиганьоль, со своей стороны, утверждал, что «верования и обряды римлян связаны с двумя отличными и противоположными религиями, которые лишь с большим трудом слились в одну: с одной стороны, это культ Неба и Огня, а с другой стороны, культ Земли и подземных Сил. Культ Земли был присущ средиземноморским крестьянам, лигурам, сабинянам, пеласгам, а культ Неба — северным кочевникам»<sup>6</sup>. Бесчисленные мифы напоминают о победе

3 Rohde (Erwin), *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 5<sup>e</sup> und 6<sup>e</sup> Auflage, Tübingen, 1910. Первое издание вышло в 1893 году.

\* Богослужение (*греч.*).

4 Piganiol, *Essai sur l'origine de Rome*, 1917, p. 93.

5 Ridgeway, *Early Age of Greece*, t. I, p. 374.

6 *Op. cit.*, p. 94. По мнению автора, то же различие проявлялось и в различии плебейской и патрицианской религии (*ibid.*, p. 132). Патриции происходили

от древних завоевателей, пришедших с севера, а плебеи — от туземного италийского населения. Г-н Пиганьоль кратко показал, каким образом история многих цивилизаций также объясняется конфликтом двух народов, надолго оставляющим следы в их институтах и верованиях: таковы цивилизации фригийская, фракийская, галльская, семитская, халдейская, арабская, китайская, африканская (Piganiol. *Op. cit.*, p. 316 sq.). Он любез-

уранических богов над хтоническими, пришедших с севера пастухов над туземными земледельцами; таковы сражение богов с гигантами (сыновьями Земли), миф о всаднике, побеждающем женское чудовище (первобытные земледельческие общества относились к матриархальному типу), миф о Геракле и Каке. Когда хтонические и уранические боги вступают в союз или брак, то это символ примирения и компромисса между культурами и цивилизациями, однако в преданиях о богах сохраняются следы древнего антагонизма. Мисс Харрисон<sup>7</sup> замечает, говоря о Юноне: «Богиня Гера, которая согласно древней легенде об аргонавтах является повелительницей Фессалии и покровительницей героя Ясона, принадлежит к старому матриархальному типу; господствует именно она, пеласгийская Гера, а не Зевс; Зевса еще практически и не существует. В самой Олимпии древний храм Герайон, где поклонялись одной Гере, старше, чем храм Зевса». И ниже: «Даже у Гомера чувствуется, что ее выдали замуж насильно», поскольку рассказывается о постоянных ссорах, сталкивающих ее с отцом богов. Хотя уранический культ тяготеет к монотеизму, Зевс как бог неба и света распался на ряд фигур — либо потому, что из его атрибутов родились отдельные божества<sup>8</sup>, либо потому, что произошла контаминация его культа при контакте с хтоническими культурами.

но указал нам на статью Ростовцева «Культ великой богини на юге России», напечатанную в журнале *Revue des études grecques* в 1919 году, где можно прочитать следующее (с. 462): «Семитские завоеватели в Месопотамии, индоевропейские завоеватели в Малой Азии и Европе принесли с собой культ высшего божества»; и в связи с культом Геракла и великой богини: «В этом мифе предполагаются три вещи: культ великой богини как основа туземной религии, культ великого бога как основа религии завоевателей, возникновение смешанного народа и смешанной религии».

<sup>7</sup> Miss Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, 2<sup>e</sup> édit., 1908, p. 315.

<sup>8</sup> «Велькер, опираясь главным образом на Эсхила, пришел к мысли о том, что понятие о Зевсе, о небе как божестве, составляет тот глубинный корень, от-

куда вышли формы всех богов. Применяя разные методы (изучение календаря, названий месяцев, праздников, почитаемых на них богов; изучение следов и форм древнего культа — человеческих жертвоприношений и богов, имеющих форму фетишей; изучение религии народов, ранее утвердившихся к северу и востоку от Греции, — македонян, фракийцев, вифинийцев), мы приходим к одному и тому же результату: древнейшими оказываются одни и те же 4 или 5 богов... Причем всех этих богов (кроме главной женской богини) можно свети к одному богу неба — Зевсу; это представляется неизбежным в отношении Диониса и Аполлона. Тем самым мы вновь приходим к концепции Велькера» (Usener (H.), *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, p. 275).

В то время как враждующие боги таким образом примирились и сегодня составляют единую семью, хотя их атрибуты, легендарные биографии и нравственный облик более или менее напоминают о том, какими они были когда-то, — при рассмотрении обрядов обнаруживаются те же компромиссы, прикрывающие собой те же оппозиции. Мисс Харрисон, столь внимательно изучившая и столь проникновенно истолковавшая ритуалы греков, пишет: «Очевидно, что греческая религия содержала в себе два разных и даже противоположных фактора... „обряды служения“ по древней традиции относились к олимпийским, ураническим богам, а „обряды отращения“ — к призракам, героям, подземным божествам. Обряды служения имели радостно-рациональный характер, обряды отращения были мрачными и тяготели к суевериям. Однако обнаруживаются некоторые обряды служения, отправлявшиеся в честь олимпийцев, — диазии в честь Зевса, фаргелии в честь Аполлона и Артемиды, антестерии в честь Диониса, — относительно которых следует констатировать, что в них мало или даже ничего общего с теми олимпийцами, к которым они якобы обращены; это не обряды „огненного жертвоприношения“, радостные празднично-боевые обряды, а печально-подземные обряды очищения и поклонения призракам. По всей вероятности, олимпийские обряды образуют вторичный верхний слой: одни обряды не могли произойти из других»<sup>9</sup>.

Впечатляющий контраст имел место на празднике антестерий. Это был праздник весны, посвященный Дионису, он длился три дня. Первый день назывался Пифойгия (День откупоривания бочек). «В Афинах откупоривали новое вино», — пишет Плутарх. Это приношение первинок плодов. После откупоривания бочек начались увеселения, которые продолжались и на второй день (называвшийся Хоэс, то есть День кружек), и на третий (называвшийся Хитрой, или День горшков). В День кружек праздновалось сочетание царя-архонта с богом Дионисом. На третий день происходила драматическая борьба. Яркую картину этого праздника можно найти в «Ахарнях» Аристофана. Однако во всем этом достаточно радостном возбуждении преобладала печальная нота. В древности антестерии были праздником всех мертвых душ. В День горшков приносили жертву не олимпийским богам, а Гер-

<sup>9</sup> Miss Harrison, *op. cit.*, p. 10.

месу Хтониосу. Ни один человек не дотрагивался до блюд, приготовленных для этого приношения: то была пища духов, трапеза мертвых. В День кружек, как верили афиняне, духи умерших возвращались и ходили среди них. С самого утра люди по обычаю жевали крушину и натирали двери смолой — то были «апотропейные» обряды, призванные отводить влияние духов. В последний день говорили, и эти слова вошли в пословицу: «Уходят, керы\*, антестерии кончились»<sup>10</sup>.

Таким образом, люди возвысились до менее мрачной религии и общей концепции мира, но этим новым идеям пришлось помещаться в предсуществующей рамке веры в подземных богов и в злоторное действие мертвых. Греческая религия V–IV веков совмещала элементы, очень далекие по своему происхождению во времени, и современник, в достаточной мере свободный от этих верований и способный разглядеть их противоречия, обнаружил бы в них следы социально-нравственной эволюции, заменившей первобытные обычаи и суеверия более передовой верой и ритуальной организацией. Однако закон коллективного мышления — систематизировать с точки зрения своих нынешних понятий те обряды и верования, которые получены им из прошлого и от которых оно не сумело избавиться; таким образом, идет сложная работа мифологической интерпретации, последовательно искажающая если не форму, то смысл древних институтов. На осеннем празднике фесмофорий отправлялись особые обряды с целью способствовать произрастанию посевов и рождению детей: в процессии торжественно несли священные предметы, которые нельзя было называть (отсюда даваемое этим обрядам название «арретофории», то есть ношение безымянных вещей), — изображения змей и человеческих форм из мучного теста, еловые шишки и свиной (в силу их плодovitости); свиное мясо оставляли в *megara*\*\* храма в подношение подземным силам, а затем женщины, очищавшиеся в те-

\* Керы — божества смерти (греч.).

<sup>10</sup> Как полагает мисс Харрисон, день пифойгий хоть и был посвящен Дионису и, по Плутарху, отмечался веселыми играми и развлечениями, тем не менее тоже имел погребальный смысл: бочки (jars) напоминают древние могилы, в которых хоронили мертвых; в праздновании дня пифойгий на ан-

тестериях воспроизводился древний обряд призывания мертвых, прикрываемый обрядом прихода весны, а древние погребальные сосуды превратились в бочки с молодым вином; или, вернее, обе идеи одновременно присутствовали в сознании греков (Miss Harrison, *loc. cit.*, p. 47).

\*\* Святая святых (греч.).

чение трех дней, спускались в нижние святилища (*kathodos* и *anodos*) и возлагали останки этих животных на алтарь; у всех, кто возьмет их и смешает с семенами, должен был вырасти хороший урожай. Однако на основе этих обрядов плодородия была выстроена целая легенда: согласно ей церемония жертвоприношения свиней была связана с Эвблеем, который вел свиней на пастбище и вместе с ними был поглощен пропастью, в которой исчезла Кора, когда ее похитил бог из преисподней. Эта рационалистическая интерпретация все же сохраняла в неприкосновенности сам обряд, который позднее, в Элевсинских мистериях, получил мистическое значение.

Действительно, порой мы присутствуем при непредвиденном возрождении, новом натиске древних верований. Новым религиям не удастся полностью устранить те религии, которые они вытеснили, да, пожалуй, они и не стремятся к этому: они хорошо чувствуют, что сами по себе они не удовлетворяют всех религиозных потребностей людей, а кроме того, полагают, что ставят себе на службу еще живучие элементы древних культов и проникают их своим духом. Иногда, однако, социальные обстоятельства меняются так, что возникают новые устремления, сливающиеся со всеми теми, что до тех пор вытесняла официальная религия. Впрочем, не следует воображать, что это действительно воскресение прошлого, что общество якобы извлекает из своей памяти полуизгладившиеся формы древних религий, делая их составными частями нового культа. Просто кое-что из них сохраняется за пределами общества или же в тех его частях, которые менее всего подвержены воздействию утвердившейся религиозной системы, вне «памяти» общества как такового, хранящего лишь то, что включено в его нынешние институты, — то есть в других группах, в большей мере сохранивших свой прежний характер, то есть частично еще пребывающих среди обломков прошлого.

Пифагорейская философия потому имела такой успех в Италии, что «последняя была всецело проникнута пеласгийскими и минойскими влияниями... Эта философия нашла себе адептов именно в тех итальянских областях, которые в наименьшей степени были проникнуты индоевропейскими элементами: в Южной Италии, среди сабельских племен, в Этрурии; такой благоприятный прием получает объяснение в том случае, если пифагорейцы всего лишь систематизировали и выражали на философском языке ис-

тины средиземноморской религии». Пифагорейство имело тесные связи с первобытными культурами Италии. «Нельзя утверждать, что Пифагор заимствовал из италийских религий больше, чем из культов Крита, но несомненно, что его учение распространилось в Италии лишь благодаря своему соответствию религиозным идеям значительной части италиков», причем именно той части, которая не дала подчинить себя официальному культу патрицианских богов<sup>11</sup>. Здесь перед нами пример философии и религии («пифагорейских суеверий») <sup>12</sup>, внедренных и отчасти выработанных в определенном обществе или группе обществ, в оппозиции к официальной религии господствующих классов и части народа, зато в согласии с верованиями, которые сохранялись в обширных районах того же самого общества и с которыми официальная религия была вынуждена считаться. Однако этот новый культ одновременно является и результатом влияния, проникающего извне, что можно сформулировать следующим образом: с одной стороны, это не просто вновь возникает воспоминание о древних верованиях, это вновь утверждаются при удобных обстоятельствах сами побежденные и вытесненные, но сохранившиеся древние верования; с другой стороны, укрепляющие их обстоятельства — те же самые, при каких они зародились: соприкосновение с народами той же расы, той же цивилизации, которые как бы обновляют почву, воссоздают ее первобытное состояние и вновь формируют ту же этническую и нравственную среду. Но ведь такое должно было происходить часто: допустим, индоевропейские арии завоевали страны Юга и навязали им своих богов и свой культ, хотя и идя при этом на компромиссы; но ведь затем происходили вторжения и новые наступления средиземноморских народностей; стало быть, во многих случаях восстановление древних культов вызвано воспроизводством тех условий, в которых они некогда зародились, а не тем, что в памяти общества, упразднившего или ассимилировавшего эти культы, вновь возникает воспоминание о них.

Сохраняя таким образом в своем религиозном устройстве древние обряды или верования, общество делает это не просто для того,

<sup>11</sup> Piganiol, *op. cit.*, p. 130 sq.

<sup>12</sup> «Пифагорейцам запрещалось совершать обряд сожжения; они почитали Рею и Деметру, и Пифагор создал теорию культа богинь-матерей; они про-

должали носить льняную одежду... они суеверно приписывали особенное значение числу 4... им запрещалось употреблять в пищу бобы» (*Ibid.*, p. 131).

чтобы дать удовлетворение самым отсталым своим группам. Просто для точной оценки религиозного поведения или прогресса люди должны хотя бы в общих чертах помнить, откуда они отправлялись; к тому же многие новые идеи получают точную форму лишь через противопоставления. Так, свет, проливаемый олимпийскими культами на мироздание и на все скрытые извивы человеческой души, сиял тем ярче, что в природе сохранялись кое-где уголки мрака и тайны, все еще посещаемые чудовищными зверями и земнородными духами, а в человеческой душе сохранялись страхи, роднившие цивилизованных людей той эпохи с первобытными народностями. В мире Гомера, столь открытом и светлом, все еще сохраняется место для древних поверий: в нем можно найти следы культа мертвых, и хотя Гомер как будто и убежден, что после смерти тень человека исчезает и уже никогда больше не возвращается, чтобы тревожить смертных, все же Ахиллу во сне является тень Патрокла, и Ахилл посвящает ей жертвоприношение, напоминающее древние заклятия человеческих жертв. Эпизод нисхождения Улисса в преисподнюю («Некуя») служит задником, на котором четче вырисовываются окутанный светлым туманом Олимп и общество людей, более всего влюбленных в жизнь. Чтобы яснее выступило превосходство уранических сил, нужны смутные воспоминания о древнем натиске гигантов, об уничтожении или порабощении былых богов.

Точно так же и основатели христианства, особенно апостол Павел, дабы лучше показать оригинальность своего учения, противопоставляют его традиционному иудаизму: новая религия определяется в терминах, взятых из Ветхого Завета, через толкование пророчеств, которые евреи понимали лишь в буквальном смысле, а она наполняет их своим собственным духом. В понимании Павла царство Закона должно было предшествовать царству Благодати, и люди должны были сначала узнать, что такое грех, чтобы затем избавиться от него верой в Духа и милосердием<sup>13</sup>. Павел отнюдь не отменяет Закон Верой, но считает, что христианство подтверждает его. В основополагающих текстах христианства, евангелиях и посланиях апостолов, нам постоянно напоминают об оппозиции фарисеев и христиан, ортодоксального иудаизма и ре-

<sup>13</sup> «Но я не иначе узнал грех, как посредством закона... Я жил некогда без

закона; но когда пришла заповедь, то грех ожил, а я умер» (Рим 7: 7, 9-10).



лигии Сына человеческого; перед нами история, и можно сказать, что христианство на деле — это прежде всего выражение через вероисповедные принципы, догматы и обряды особого нравственного переворота, который явился историческим событием: торжества религии духовного содержания над формалистическим культом и одновременно религии универсалистской, не различающей расы и народы, над религией узконациональной. Но эту историю и самое новую религию было бы трудно понять, уловить во всем их размахе, если бы они не выделялись на фоне иудаизма.

А главное, когда общество преобразует таким образом свою религию, оно делает шаг в неведомое. Оно не может с самого начала предвидеть все последствия утверждаемых им новых принципов. Те или иные социальные силы оказываются сильнее других и смещают центр тяжести группы; чтобы она сохранила равновесие, должна происходить работа взаимной реадаптации всех тенденций, всех институтов, образующих ее общую жизнь. Общество хорошо чувствует, что эта новая религия — не абсолютное начало. Эти более широкие и глубокие верования оно желает принять так, чтобы не совсем разбивать понятийную рамку, в которой оно росло до сих пор. Поэтому, проецируя в прошлое только что выработанные им концепции, оно одновременно старается включить в новую религию те элементы старых культов, которые могут быть ею усвоены. Ему приходится уверять своих членов, что они хотя бы отчасти уже несли в себе эти верования и даже что они теперь просто вспоминают те верования, от которых отпали некоторое время назад. Но это удастся ему лишь в том случае, если оно не нападает в лоб на все прошлое, а сохраняет хотя бы его формы. Таким образом, в момент своей эволюции общество должно обращаться к прошлому; выдвигаемые на первый план новые элементы оно помещает в рамку, образуемую совокупностью воспоминаний, традиций и знакомых идей.

В самом деле, заметим, что, скажем, гомеровская мифология стоит на полпути между религиозными представлениями и литературными вымыслами. Предположим, что в то время аристократические и образованные классы Греции в полной мере подчинились импульсу рационализма, отказались от всякой веры в посмертную жизнь душ-призраков в Гадесе, убедили себя, что люди никоим образом, ни при жизни, ни после смерти, не могут вступать в сношения с богами; тем самым все религиозные обряды

утратили бы свою силу, и поэтическое воображение стало бы все более бесцеремонно обращаться с Олимпом и его обитателями. Коль скоро гомеровский политеизм хотел оставаться религией, ему приходилось принимать всерьез некоторое количество верований, которые он стремился устранить. Обращаться с преданиями о богах и с их образами так же легкомысленно, как позднее это делал какой-нибудь Лукиан, гомеровским грекам не давало сохранявшееся у них чувство близости той эпохи, когда религия еще не была до такой степени гуманизирована, чувство того, что в древних святилищах, в древних местах прорицания должны находиться настоящие боги, чтобы принимать наследие древних чудовищ, местных божеств, растительных сил; их облик преобразался, но приходилось хотя бы временно сохранять их божественную природу.

Точно так же если бы христианство никоим образом не представляло себя как продолжение древнееврейской религии, то еще неизвестно, смогло ли бы оно само образоваться как религия. Когда Иисус говорит: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего своего как самого себя»<sup>14</sup>, — то очевидно, что он выдвигает учение, которое могло бы толковаться в чисто моральном смысле. Поэтому основатели христианства старались делать как можно больше сопоставлений между пророчествами Ветхого Завета и речами или подробностями жизни Христа, представляющими их осуществление. Павел опирается на обетование Авраама, когда рассматривает язычников как истинных потомков Исаака, детей «не рабы, но свободной»<sup>15</sup>, а следовательно, законных наследников. Бог Авраама, Исаака и Иакова не был отменен «сыном человеческим», или, во всяком случае, он хоть и изменил свой облик, но сохранил свою природу Бога. Впрочем, по мере роста христианства внимание постепенно отвлекалось от этого представления о нем как о ветви, привитой к чуждому дереву, однако сохранялись фундаментальные богословские идеи, взятые им из иудаизма; действительно, раз христианская мораль хотела сохранять авторитет религии, ей приходилось окружать себя каркасом догматов и обрядов, всецело образуемым из традиционных идей и институций.

<sup>14</sup> Мф 22: 37–39.

<sup>15</sup> Гал 4: 22–31.

\*\*\*

Однако религия воспроизводит прошлое еще и в другом смысле. Отвлечемся от происхождения и глубинного смысла мифов. Не будем искать за древними преданиями тех общих событий — переселений и слияний народов, — которые в них, быть может, отражаются. Возьмем их такими, как они выглядят в глазах верующих. Среди них нет ни одного, которое не являло бы нам в наглядном виде жизнь, деяния и образ божественных или священных существ. В облике человеческом, зверином или ином — воображение всегда придает им какую-то форму чувственного существования; они существуют или появлялись в определенных местах, в определенные времена. Они обнаруживали себя на земле<sup>16</sup>. Именно с тех пор люди и сохранили память о богах и героях, стали рассказывать их историю и поминать их обрядовым служением.

Пересматривая различные части христианского культа, мы признаем, что каждая из них действительно представляет собой поминовение того или иного периода или события в жизни Христа<sup>17</sup>. Христианский год как бы сосредоточен вокруг пасхального периода, призванного самим порядком церемоний и содержанием проповедей и молитв воспроизводить различные фазы страстей Христовых. С другой точки зрения, поскольку каждый день посвящается какому-нибудь святому, это поминовение всех тех, кто способствовал складыванию, распространению или прославлению христианского учения. В рамках более длительной, еженедельной периодичности воскресная месса, на которой обязан присутствовать каждый верующий, служит поминовением тайной вечери. Но и все христианское учение имеет основой определенную историю

<sup>16</sup> Внимательно изучая обряды первобытных народов, которые, по мнению этих народов, оказывают воздействие на вещи, мы замечаем, что часто они заключаются в разыгрывании некоей мифологической драмы, в сценическом изображении легендарного героя или предка, которому приписывают изобретение нового магического или технического приема. О поминальных обрядах в таких обществах см. в особенности: Hirt (Yrjö), *The Origins of Art, a psychological and sociological inquiry*, London, 1900, chap. XVI.

<sup>17</sup> «Теологи и историки всегда признавали, что одной из целей литургии является напомнить о религиозном прошлом и заставить его присутствовать в настоящем посредством своеобразного драматического представления. Ни одна литургия не составляет исключения из этого правила. Литургический год — это мемориал. Годовой цикл ритуалов превратился в поминовение национальной или религиозной истории» (Dela-croix, *La religion et la foi*, p. 15–16).

и едва ли не сливается с нею. Древние язычники не могли спасти свою душу, потому что тогда еще не свершились события христианской истории, а в отличие от евреев они не могли знать пророчеств, которые предсказывали их еще до свершения. Евреи предвидели приход мессии; ученики Иисуса были свидетелями его жизни, смерти и воскресения; все сменявшиеся с тех пор поколения христиан получали предание об этих событиях. Таким образом, с тех пор как Христос больше не появляется на Земле, все содержание христианства заключается в памяти о его жизни и учении.

Но чем же объяснить, что христианская религия, всецело обращенная к прошлому (как, впрочем, и любая другая религия), тем не менее представляет себя в виде постоянного института, что она притязает на вневременное положение и что истины христианского учения могут быть одновременно историческими и вечными?

Если рассматривать те религиозные системы, где главным является нравственное учение, принесенное их основоположником, то мы поймем, что истины, на которых они зиждутся, имеют вневременную природу, а образ и память их открывателя отступают на второй план. Вероятно, именно так произошло в буддизме. «Действительно, буддизм заключается прежде всего в идее спасения, а для этого спасения нужно единственно знать и практиковать истинное учение. Конечно, мы не могли бы его знать, если бы Будда не явился, чтобы открыть его нам; но с тех пор как откровение состоялось, его дело было исполнено. С этого момента он перестал быть необходимым фактором религиозной жизни». Именно поэтому Будда не может быть богом. «Ибо бог — это прежде всего живое существо, с которым человек должен считаться и на кого он может рассчитывать; а Будда умер, удалился в Нирвану; он уже никак больше не может влиять на ход человеческих событий»<sup>18</sup>. «Идея, что божественный вождь сообщества... реально пребывает среди своих последователей... и богослужение выражает собой не что иное, как вечное продолжение этой общей жизни, — такая идея совершенно чужда буддистам. Их повелитель находится в Нирване; если бы верующие стали к нему взывать, он бы не смог их услышать»<sup>19</sup>. Конечно, «неизгладимое воспоминание о земной жизни Будды, вера в слово Будды как в слово истины, по-

<sup>18</sup> Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 44.

<sup>19</sup> Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, trad. fr., p. 368.

виновение закону Будды как закону святости — все эти факторы, конечно же, имели величайшее влияние на то, какой оборот приняли религиозная жизнь и религиозное чувство в сообществе буддистов»<sup>20</sup>. Но Будда не является ни посредником, ни спасителем. «Вера в древних богов исчезла, столкнувшись с пантеизмом учения об Атмане... власть над земным миром, жаждущим избавления, больше не принадлежит никакому богу — она перешла к природному закону сцепления причин и следствий». Таким образом, получается, что Будда являлся всего лишь великим «Познающим» и распространителем знания, без всякого метафизического превосходства<sup>21</sup>, — историческим персонажем, причем не единственным в своем роде, поскольку постепенно было признано, что уже было и еще будет бесконечное число будд; но, так или иначе, это персонаж, чье существование ограничено датами его рождения и смерти. Впрочем, поскольку «буддизм... заключается прежде всего в идее спасения» и «для этого спасения нужно единственно знать и практиковать истинное учение», то в нем наряду с моралью все-таки есть и религиозный элемент (без которого буддизм, собственно, вряд ли был бы религией), но этот элемент всецело сводится к воспоминаниям. Вневременной является мораль; напротив того, все, что к ней примешивается религиозного, связано с последовательностью исторических лет, точно определенной и давно уже завершившейся.

Совсем иначе обстоит дело в христианстве. Здесь Христос — не просто Познающий или же Святой; это Бог. Он не просто указал нам путь к спасению, но ни один христианин не может спасти свою душу без вмешательства и эффективного действия этого Бога. После своей смерти и воскресения Христос отнюдь не утратил контакта с людьми и вечно пребывает в лоне своей церкви. Нет ни одной богослужебной церемонии, в которой бы он не присутствовал, ни одной молитвы или благоговения, которые не возносились бы к нему. Жертвоприношение, которым он даровал нам свое тело и кровь, имело место не однажды — оно целиком повторяется всякий раз, когда верующие собираются, чтобы приять евхаристию<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 320 sq.

<sup>22</sup> См. на этот счет всю полемику между Лютером, с одной стороны, и Карлштадтом, Цвингли и Эколампадом,

с другой, в 1523–1530 годах, особенно сочинение Лютера *Dass diese Worte: das ist mein Leib, etc., noch feststehen. Wider die Schwarmgeister, 1527: Luthers Werke, 1905, Berlin, 2<sup>e</sup> Folge, Reformatorische*

Более того, новые и новые жертвоприношения, совершаемые в разное время и в разных местах, суть одно и то же жертвоприношение<sup>23</sup>. Точно также и истины христианской веры были явлены Христом людям не с тем, чтобы довольно было медитации над ними, дабы раз и навсегда понять их смысл: напротив, откровение все время вновь начинается или, вернее, продолжается, поскольку для понимания этих истин люди нуждаются в божественном просветлении. При отсутствии такого сверхъестественного света изучение евангельских текстов и Священного Писания может способствовать не только приближению к Богу, но равно и удалению от него, если мы станем обращать внимание главным образом на их темноты и противоречия: *tot paginaum opaca secreta*<sup>24</sup>. Как вечная истина может быть целиком выражена в человеческих словах, в ограниченный период времени и не мало ли для ее познания даже учения церкви, которая совершала отбор этих текстов и толковала их на протяжении многих веков? Догматика, как и культ, не имеет возраста; в переменчивом мире времени она подражает вечности и незыблемости Бога, насколько это позволяют человеческие жесты, слова и мысли.

und polemische Schriften, t. II, p. 371, 373, 415, 416, 421, 422. — Лютер утверждал, что «еда, о которой говорил Иисус Христос, также была не мистической едой, а реальной едой устами... что его очевидным намерением было снабдить нас своими дарами, отдав нам себя самого; что память о его смерти, которую он нам завещал, не исключала его присутствия» (Bossuet, *Histoire des variations des églises protestantes*, 1688, Paris, t. I, p. 90). Сам Цвингли, склонный понимать это в фигуральном смысле, все же писал, «что это не простое зрелище и не просто голые знаки; что нашу душу поддерживает Вера и память о заклании тела и пролитии крови; что при этом Дух святой закрепляет в наших сердцах отпущение грехов и что в этом и заключается все таинство» (*Ibid.*, p. 85).

<sup>23</sup> «Римская церковь придавала большое значение тому, чтобы в обрядах

святого причастия заключалось яснейшее и живейшее выражение церковного единства. Именно с этим связано использование *fermentum* — освященного хлеба, посылаемого с епископальной мессы священникам, обязанным служить в *tituli*; тот же смысл обнаруживается и в обряде *sancta* — кусочка, освященного в ходе предыдущей мессы, который приносят в начале новой мессы и кладут в потир под пение *Pax Domini*. Повсюду, во всех церквях Рима, и всегда, во всех литургических собраниях, сегодня, как и вчера, происходит одно и то же жертвоприношение, одна и та же евхаристия, одно и то же причастие» (Duchesne (L.), *Origines du culte chrétien*, p. 196).

<sup>24</sup> Saint Augustin, *Confessions*, t. XI, p. 2 [«Стольких страниц, повитых глубокой тайной» (Аврелий Августин. Исповедь. М.: Ренессанс, 1991. С. 283; пер. М.Е. Сергеев)].

Тем не менее верно, что догматы и обряды в главных чертах зафиксировались уже в первые века христианской веры. Именно в эту первичную рамку помещалось все остальное. Всякий раз когда церкви приходилось выносить суждение о новых тезисах, культурах или деталях культа, о новых формах религиозной жизни и мысли, она прежде всего задавалась вопросом о том, соответствуют ли они совокупности обычаев и верований, идущих от этого первого периода. В своем главном содержании догматы и культ сводятся или стремятся свестись именно к тому, какими они были тогда. Церковь бесконечно повторяется или, по крайней мере, утверждает, что повторяется. Она уделяет привилегированное положение раннему христианству, тем деяниям и словам, которые пользовались тогда наибольшим откликом. Она придает вневременной статус вечных истин тому, что развертывалось в течение точно определенного исторического времени, хотя это и весьма давнее время, если учесть, сколько форм успели сменить с тех пор все прочие социальные институты. Итак, если предмет религии кажется неподвластным закону перемен, если религиозные представления фиксируются раз и навсегда, в то время как все прочие понятия, все традиции, формирующие содержание социальной мысли, переживают эволюцию и трансформацию, — то дело тут вовсе не в том, что они пребывают вне времени, а в том, что время, к которому они относятся, оказывается отделено если не от всего предшествующего, то от всего последующего; иными словами, при этих условиях совокупность религиозных воспоминаний сохраняется в состоянии изоляции и тем более отмежевывается от всех прочих социальных воспоминаний, чем древнее эпоха, когда они сложились, то есть чем отчетливее контраст между способом жизни и социальной мысли, который в них воспроизводится, и понятиями и способами действия нынешних людей.

Действительно, память религиозной группы обладает одной особенностью: в то время как у других групп память взаимопроникает и стремится к взаимной согласованности, религиозная память считает себя зафиксированной раз и навсегда и либо заставляет других приспособляться к господству ее представлений, либо систематически игнорирует их и относит к низшему разряду, противопоставляя свое постоянство и их нестабильность. Таким образом, между данным раз навсегда и данным лишь на время возникает различие не в степени, а в природе, и легко понять, что в религиозном

сознании оно получает форму радикального противопоставления. Поскольку все остальное в общественной жизни развивается во времени, то религия должна быть из него изъята. Отсюда представление, что она переносит нас в некий иной мир, что ее предмет вечен и незыблем, а религиозные акты, в которых он проявляется, хоть и совершаются в определенный день в определенном месте, но по крайней мере символизируют и имитируют эту вечность и неизменность своим бесконечным повторением и единообразным видом. В жизни общества есть, пожалуй, только один разряд фактов, который обладает теми же чертами и может вызывать в памяти ту же идею: это представления, производимые в социальных группах законами природы и зрелищем ее великих периодических явлений. Примечательно, что большое число религий реально оформлены по типу сезонных вариаций, что чередованием своих ритуалов и праздников они воспроизводят перемены в облике земли и неба. Даже и в самых современных, самых развитых и интеллектуализированных религиях понятие о Боге и его воле сильно сближается с понятием о природном порядке, и на таком сравнении основывается немало богословских построений. Но именно в католицизме неизменность религии истолковывается в сугубо спиритуалистическом смысле. Эта религия приспособилась к сезонным вариациям, развернула драму христианской жизни в рамках профанного года, но вместе с тем постаралась вовлечь в движение своей мысли и упорядочить в своем ритме коллективные представления о течении и делении времени. С другой стороны, христианская религия всегда рассматривала порядок материальной природы лишь как символ другого порядка — скрытого и иного по природе. Человеческая наука и все ее понятия по сути не отличаются для нее от прочих течений профанной мысли; в ее глазах наука остается ненадежной и переменчивой, подчиненной закону времени; закономерности, открываемые ею в ходе вещей, определяются мерой нашего несовершенного знания. Одни лишь религиозные истины окончательны и незыблемы. В общем, нет никакого опосредования, никакого промежуточного звена между тем, что дано раз навсегда, и тем, что существует или истинно лишь для какой-то эпохи; и только социальная мысль, связанная с одной особо привилегированной эпохой и с группой, которая лишь сохраняет и воспроизводит ее, может благодаря этой своей неизменности противостоять эфемерным социальным мыслям всех прочих эпох и групп.



Если предмет религии именно таков, если она стремится сохранять неприкосновенной на протяжении веков память о некоей древней эпохе, никоим образом не смешивая ее с позднейшими воспоминаниями, то следует ожидать, что и догматы ее, и обряды от века к веку обретают все более неподвижные формы, позволяющие лучше противиться воздействиям извне — тем более опасным, чем больше становится разница между данной религиозной группой и всеми остальными. Кроме того, хотя поминаемый таким образом социально-нравственный переворот, пожалуй, и заслуживает выдвигания на первый план — как по глубине своей, так и по размаху, — все же с тех пор происходили и другие события, либо ускорявшие развитие в том же направлении, либо открывавшие новые пути для человеческой деятельности и мысли. Почему же религиозной памяти не обогащаться этим множеством опытов, возможно, столь же важных, что и предыдущий опыт? Не будем выяснять, до какой степени она действительно непроницаема для всего этого. Во всяком случае, она притязала быть закрытой, и действительно, коль скоро она стремилась сохранить себя, то ей немислимо было бы не замыкаться в себе, насколько это только возможно. Но если поначалу она еще находила в окружающей социальной среде такие свидетельства, воспоминания и даже новые факты, которые могли ее питать и укреплять, не разрушая ее и не нанося ей серьезно вреда, поскольку общество еще было совсем близко к событиям, которые эта память старалась зафиксировать, — то по мере того как она от них удалялась, возрастала и сумма не связанных с ними событий, а им соответствовали и воспоминания, не имевшие отношения к ее воспоминаниям. Какое-то время память религиозной группы, чтобы защититься, еще могла препятствовать формированию и развитию памяти других групп вокруг себя. Она легко одолела древние религии — воспоминания столь удаленные от своих объектов, что они уже давно жили лишь сами собой; она усвоила себе из их содержания все, что могло перейти в нее, то есть все самое недавнее по происхождению, отмеченное печатью той эпохи, когда родилось христианство, иначе говоря, все самое внешнее — остатки разлагающихся религий, которые вошли в коллективное сознание первых веков христианской эры и следы которых сохранялись в самой христианской истории того времени. Точно так же она усвоила себе немало философских, юридических, политических, нравственных идей — опять-таки обломки старых систем или же от-

дельные элементы, еще не связанные воедино. Действительно, в то время в христианстве, близком к своим истокам, еще нелегко было различить воспоминание и осознание настоящего: прошлое и настоящее совпадали, потому что евангельская драма, казалось, еще не завершилась. В ней еще ждали последнего акта. Еще не исчезла надежда на новое пришествие Христа и возникновение небесного Иерусалима<sup>25</sup>. В христианском культе наряду с евхаристией значительное место занимали харизмы, чудесные излияния Духа святого: исцеления больных и другие чудесные события, видения, пророчество, глоссолалия<sup>26</sup>. Христианство еще не противостояло современной ему коллективной мысли, как прошлое не связанному с ним настоящему, но, будучи само вовлечено в настоящее, могло по праву стремиться навязать свою форму всем верованиям и всем институтам. Более того, его главные противники в духовной сфере апеллировали к той же традиции, что и оно: у них была разная память, но об одном и том же ряде событий и об одном и том же учении. Ереси и более или менее ортодоксальные учения различались не тем, что одни исходили из настоящего или недавнего прошлого, а другие из удаленного прошлого, — разница в том, как одни и другие излагали и понимали один и тот же период прошлого, еще достаточно близкий, чтобы о нем имелось множество разных свидетельств и свидетелей. Конечно, при этом некоторые части предания, очевидно, фиксировались раньше других, но они были слишком тесно связаны друг с другом, и все они отсылали к слишком недавнему прошлому, чтобы какая-либо из них могла обособиться, чтобы христианское сознание не сопоставляло их ежедневно между собой. То был период формирования, когда коллективная память еще рассеяна между множеством мелких общин, удаленных в пространстве; их не удивляло, не беспокоило и не скандализировало, что их верования не всегда совпадают между собой и что сегодняшние верования — несколько иные, чем вчерашние: они были слишком заняты обращением неверных и стремились скорее распространять свою веру, чем согласовывать ее с другими христианскими

<sup>25</sup> «Евангелие от Иоанна воскрешало веру в Параклета, во всей силе ее недавней популярности; Апокалипсис давал впечатляющие описания небесного Иерусалима и тысячелетнего царства... Право пророков вещать

христианскому народу во имя Божье было освящено традицией и обычаем» (Duchesne (L.), *op. cit.*, t. I, p. 272). См. в той же книге всю главу о монта-

<sup>26</sup> *Ibid.*, t. I, p. 47.

общинами. Но не так ли бывает и с любым коллективным мышлением, когда его заботит не столько память, сколько жизнь?

Мы так привыкли к нынешним формам литургии и догматики, церковной иерархии и дисциплины, что нам нелегко понять, до какой степени христианская религия, ныне столь четко отделяющаяся от мирского общества, была в то время вовлечена в него или, вернее, еще не успела из него выделиться; как много идей циркулировало между ними и как мало строгости и формализма было в религиозной практике и в различных функциях церкви. Разумеется, «принятие христианства было шагом очень серьезным по последствиям. Во многих отношениях человек должен был затвориться от обычной жизни. Например, театры и вообще общественные игры рассматривались как училища безнравственности и фигурировали в числе первых сатанинских соблазнов, от которых следовало отречься. Так же обстояло дело и с плотским грехом. Само собой разумеется, что новообращенный порывал с идолопоклонством, но избежать контакта с ним было не всегда легко — ведь частная жизнь древних была так глубоко проникнута религией!»<sup>27</sup>. Однако все злоупотребления, от которых отказывались верующие, все языческие ритуалы, от которых они воздерживались, имели свое место в рамках христианских понятий. Практически невозможно было думать о религии, не вызывая в памяти всех тех жизненных обстоятельств, в которых она предписывала христианину вести себя как-то особенно. Все общество было тогда примерно тем же, что и общество, в котором жили Христос и первые апостолы и которое все время упоминалось в рассказах о жизни Христа и в наставлениях апостолов. Память христиан встречала вокруг, пусть даже и вне религиозной группы, множество таких вещей, которые беспрестанно пробуждали и оживляли ее воспоминания. Как могла она полностью изолироваться от них, да и зачем? Через десять-пятнадцать столетий католики стали в известном отношении хуже понимать евангелия, чем понимали их евреи, люди Востока или римляне двух первых веков: какие следы остались и какие действительно живые воспоминания могли сохраниться к тому времени от специфического уклада социальной жизни, который предполагается в этих текстах и в котором они возникли, от людей и обычаев, которые в них осуждались, против которых они

<sup>27</sup> Duchesne, *op. cit.*, t. I, p. 46.

восставали? В известном смысле христианство явилось венцом и итогом целой цивилизации; оно отвечало таким заботам, беспокойствам, устремлениям, которые, конечно, принадлежат человеческой природе в любую эпоху, но которые лишь тогда могли проявиться именно в этой форме и именно с такой интенсивностью. Поэтому оно могло безбоязненно рассеиваться и распространяться в среде пусть и враждебной, но никогда не вполне чуждой себе.

Да и как могли христиане чувствовать, что им следует уже с самого начала фиксировать в жестких формах свои практики и верования, чтобы те могли противиться напору будущих обществ, сменяющих друг друга вокруг них, — ведь они надеялись сами внушить им свою веру и оформить их по своему образу? В то время они отнюдь не представляли собой прошлое, противостоящее настоящему, — нет, они противопоставляли прошлому будущее, уже различимое в настоящем. Разумеется, христианство тоже опиралось на традицию. Оно целиком принимало Ветхий Завет. «Библия давала им историю, и какую историю! С нею можно было углубиться в прошлое значительно дальше, чем с греческими преданиями... Можно было добраться до древнейших областей египетской и халдейской археологии. Можно было даже, что бесконечно важнее, достигнуть самого начала вещей... Можно было присутствовать при первоначальном распространении рода человеческого, при основании его первых учреждений»<sup>28</sup>. Однако «традиция Израиля ориентировала христианскую мысль также и в будущее. Здесь не следует проводить особой разницы между ветхозаветными и новозаветными книгами, каноническими текстами и апокрифами. Все они свидетельствуют об одной и той же озабоченности: мы близимся к концу света, скоро Бог возьмет свое, скоро придет или придет опять его Мессия»<sup>29</sup>. Нет сомнения, что именно это христиане главным образом сохраняли из еврейской мысли; они давили на это острие, которым она пробивалась в будущее. В общем, из иудейской традиции они брали себе наиболее живые части, лучше всего отвечавшие заботам той эпохи.

Ясно также, что христианские общины складывались примерно так же, как и еврейские синагоги, и между культом тех и других было немало сходного. В синагоге, как и в церкви, молились, читали Библию, толковали ее. Но, с одной стороны, христианство

<sup>28</sup> Duchesne, *loc. cit.*, t. I, p. 39.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 41.

отбросило все чисто еврейские части иудейского культа — обрезание и множество ритуальных запретов, мертвые воспоминания, ни с чем больше не связанные в настоящем. С другой же стороны, к облегченному таким образом еврейскому культу оно прибавило, а в действительности наложило на него извне евхаристию и боговдохновенные практики — специфически христианские элементы; им ведь ничто не соответствовало в древнеиудейских практиках, зато они очевидным образом соотносились с устремлениями, проявлявшимися в то время во многих местах империи; они были сильны тем, что отвечали новым нравственным и религиозным потребностям; и по той же причине они в течение какого-то периода довольно свободно развивались в подвижных рамках народной жизни своего времени. Позднее начались злоупотребления, даже в исполнении евхаристии: «Пришлось как можно более упростить трапезу (агапу), представлявшую собой как бы первый акт евхаристии; затем ее отделили от литургии и, наконец, более или менее упразднили вообще». Что же касается видений, пророчеств, чудесных исцелений, то «поскольку они были малосовместимы с регулярностью литургической службы, то вскоре они перестали происходить во время нее»<sup>30</sup>. То был первый шаг, призванный избежать смешения с религиозными практиками, распространенными в нехристианской среде.

Тем не менее поначалу христианский культ был устремлен к настоящему и частично совпадал со спонтанным ходом мысли и жизни тогдашних групп. В то время христианство могло безбоязненно вмешиваться в мирскую жизнь. Разумеется, оно противостояло ей, поскольку внешне представляло собой форму нравственной жизни, импортированную извне и задуманную для такого типа общества, который резко контрастировал с обществом римским. И тем не менее, чтобы получить распространение в больших городах того времени, христианству приходилось идти на всевозможные контакты и компромиссы. Оно должно было не замыкаться в своем литургическом каркасе, а, напротив, отличаться от старых культов своим отвращением к формализму. Неограниченный характер его прозелитизма вынуждал его примериваться к множеству мыслей и сознаний, формировавшихся в миру, — по крайней мере в тех пунктах, где для него открывались удобные пути. «Лишь немногие

<sup>30</sup> Duchesne, *loc. cit.*, t. I, p. 48–49.

положения рассматривались как несовместимые с христианством, даже с достоинством священника или епископа. Святой Киприан знавал епископов, и довольно многих (*plurimi*), которые брались управлять имениями, ездили по ярмаркам, давали деньги в рост, вымогали долги... Императорская челядь от Нерона до Диоклетиана всегда насчитывала много христиан. В конечном счете они стали занимать не только должности финансовых управляющих, но и посты муниципальных или даже провинциальных магистратов. Да что там — верующих христиан встречали даже в роли фламиннов, то есть языческих жрецов... Наконец, среди христиан бывали театральные актеры, гладиаторы, даже гулящие девки»<sup>31</sup>.

Точно так же в первые века христианства еще не вполне получило смысл ставшее впоследствии фундаментальным различие между духовенством и мирянами<sup>32</sup>. Конечно, «в составе общины клир составлял уже вполне отчетливую категорию... Однако скоро получили особое положение исповедники и добровольно воздерживающиеся... Прославляемые другими и прославляющие себя сами, исповедники и девственницы постепенно образовывали в христианском обществе своего рода аристократию, у которой мог возникнуть соблазн оспаривать у церковной иерархии права на управление церковью»<sup>33</sup>. Дело в том, что религиозная традиция была еще недавней, обряды просты, догматика мало разработана, и потому в христианском обществе еще слабо ощущалась потребность создать специальный орган для их сохранения. Священники управляли общиной, но еще не образовывали особой касты, отделенной от прочих верующих своим сакральным характером. Безбрачие духовенства появилось лишь в конце III века. «В IV веке различие мирян и клириков уже вошло в привычку, и весьма глубоко. Не только при богослужении, но и в мирском управлении общиной значение имело только духовенство... Мирянину не приходилось ничего говорить в церкви; его поведение в ней было единообразно пассивным; он должен был слушать священные тексты и проповеди, краткими возгласами присоединяться к молитвам, произносимым духовенством, принимать от него святыне дары и признавать в нем хранителей и распорядителей власти»<sup>34</sup>. Но до этого момен-

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 521.

<sup>32</sup> См.: Guignebert, *Le christianisme antique*, 1921, p. 178–179.

<sup>33</sup> Duchesne, *loc. cit.*, p. 531.

<sup>34</sup> *Ibid.*, t. III, p. 22.

та религиозная память жила и функционировала во всей группе верующих; в принципе она совпадала с коллективной памятью всего общества в целом. Не ощущалось необходимости в том, чтобы поддерживающие эту память оставляли мир, чтобы она как-то отделялась и обособлялась от массы мыслей и воспоминаний, циркулирующих в группах мирян. Сама церковь долгое время выказывала настоящее недоверие и открытую враждебность к монашескому движению и к монастырям, где вырабатывался идеал аскетизма. Зачем же отворачиваться от мира, когда сам мир проникается христианским мышлением? Почему религиозная память не может работать в тех же условиях, что и любая коллективная память, которая питается и обновляется, укрепляется и обогащается, ничего не теряя в верности, пока непрерывно существует поддерживающее ее общество? Но вскоре религиозное общество стало замечать, что группы, которые оно одну за другой присоединяло к себе, сохраняли свои собственные интересы и свою собственную память, что множество новых воспоминаний, не связанных с его воспоминаниями, не желают занимать место в рамках его мышления. И тогда оно стало сосредоточиваться, фиксировать свою традицию, определять свое учение и подчинять мирян иерархической власти клириков, которые становятся уже не просто чиновниками и управителями христианской общины, но образуют закрытую, отделенную от мира группу, всецело обращенную в прошлое и занятую единственно его поминовением.

В наших обществах для большинства верующих, относящихся к католическому вероисповеданию, религиозные поступки и мысли смешаны с многими другими и занимают внимание лишь через более или менее долгие промежутки времени. Эти люди, конечно, присутствуют при воскресной мессе, ходят в церковь по праздникам и участвуют в обрядах, каждый день читают молитвы и соблюдают посты, но, пожалуй, они не очень-то думают о тех событиях прошлого, некоторые черты которых воспроизводятся в этих действиях, словно эхом отзываясь из века в век. Стараясь спасти свою душу на обычных путях, следовать правилам, соблюдаемым самими членами религиозной группы, они, конечно, знают, что эти институты существовали и до них, но ощущают их столь точно соответствующими своим ожиданиям, их представление о них столь тесно связано со всеми прочими их мыслями, что в их глазах историческая окраска этих институтов стирается и они могут пола-

гать, что эти институты и не могли быть иными. Так, ребенку не приходит в голову, что функция, исполняемая по отношению к нему тем или другим из его родных, и то, как именно они с ней справляются, обусловлена индивидуальной природой каждого из них, что она возникла в какой-то день, что она могла бы быть совсем иной, что от этого изменилась бы вся структура семейных чувств. Он не отличает *своего* отца от *отца* вообще. Пока он не выйдет за пределы семьи, пока не сможет сравнить свою семью с чужими, а главное, пока не начнет просить от своих родных больше и нечто иное, нежели то, чем обычно довольствуется ребенок, — он не вспоминает конкретных обстоятельств их жизни, не пытается восстановить в памяти, какими они были для него с тех пор, как он их знает, и представить себе, какими они были до пробуждения его сознания. Конечно, верующий сохраняет в памяти кое-какие главные факты, которым научило его религиозное воспитание и к которым не раз привлекала его внимание религиозная практика; но оттого, что он так часто думал о них, а вместе с ним о них думали другие, эти понятия о фактах стали понятиями о вещах. В его представление о мессе, святых дарах, праздниках входит целый ряд других идей, относящихся к современному обществу и его членам; действительно, праздник воскресенья совпадает с прекращением работы и с мирскими развлечениями; когда он исповедуется или причащается, то хотя его внимание и сосредоточивается на причастии, но мысли заняты его священным достоинством и очищающее-обновляющим воздействием на внутреннее существо человека; тем самым его мысль обращается гораздо более к настоящему, чем к прошлому. Сами слова священника, конечно, вызывают в его сознании воспоминание о Христовой вечере, но этот образ более чем наполовину скрывается за более актуальными представлениями — о месте богослужения, о его торжественности, о священниках, совершающих таинство, об алтаре и о тех, кто подходит к нему вместе с ним.

Теперь возьмем не всю массу христиан, а плотное ядро верующих, клириков и мирян, для которых религия составляет непосредственное содержание жизни, которые соотносят с нею все свои мысли и о которых можно говорить, что они воистину живут в Боге. Для них между религией и прочими обычаями есть та важнейшая разница, что обычаи служат лишь временными средствами, помогающими худо-бедно обустроить мирское общество, тогда как религия уходит корнями в самое далекое прошлое и изменяется



лишь внешне. Верующий удаляется от мира и уверяется в своей близости с предметом культа лишь при том условии, что все время обращает взор ко временам, когда религия еще только зародилась и еще не соприкасалась ни с чем мирским. Ему нужно с полным пониманием переживать заново первоначальную драму, с которой связаны все позднейшие разработки, а равно и все иные религиозные события, память о которых была включена в корпус церковной истории. Разумеется, в религии всегда было два направления — догматическое и мистическое; однако легко заметить, что хотя то одно, то другое из них одерживает верх, хотя в конечном счете религия образуется как компромисс между ними, но и мистики, и догматики равно стремятся возвратиться к первоистокам и вместе с тем равно рискуют отдалиться от них. Здесь происходит вечный конфликт, на котором стоит остановиться подробнее, ибо здесь можно ясно разглядеть те противоречивые условия, в которых порой приходится работать коллективной памяти.

\*\*\*

Догматики считают себя обладателями и хранителями, понимающими смысл христианского учения, потому что они знают, как раньше определялись спорные термины, предложения и тезисы, и располагают общим методом для их определения ныне. В отличие от мистиков, духовным озарением вспоминающих смысл текстов и обрядов, догматики ищут его главным образом вовне, в решениях и толкованиях отцов церкви, пап и соборов. Этим предполагается фундаментальное, встречающееся вообще в любой религии<sup>35</sup> различие двух четко определенных групп — клириков

<sup>35</sup> Правда, Жюль Марта отмечает в своей классической книге (Martha (Jules), *Les sacerdocees athéniens*, 1882), что у афинских жрецов, многие из которых исполняли свои функции лишь год, а затем снова становились простыми гражданами, «не было ничего, выражающего идею духовенства». Даже пожизненные жрецы являлись жрецами только тогда, когда нужно было отправлять тот или иной обряд (с. 141). Дело в том, что жреческое состояние фактически было должностью городского магистрата. Подчи-

няясь законам и постановлениям городских властей, жрец обладал лишь той властью, какую получал от их высшего авторитета. Ничто не отделяло государство от религии, гражданское начало от религиозного. — Как представляется, различие между клириками и мирянами исчезает и в некоторых протестантских сектах, в частности у квакеров. Но поскольку у них религиозная община, подобно раннехристианским общинам, состоит исключительно из боговдохновенных людей, причем эти избранные

и мирян. Почему миряне не имеют права голоса в церкви? Потому что, будучи членами другого общества или обществ, нежели религиозная группа (поскольку они вовлечены в мирскую жизнь), они не живут той же, что она, коллективной жизнью и непричастны реально к тем же, что она, традициям и знанию. Авторитет богословской традиции обусловлен тем, что она составляет как бы память клерикальной группы, которая через цепь как следует утвержденных и систематизированных понятий способна реконструировать все, что ей важно помнить из жизни и учения ранней христианской церкви.

Правда, понятия эти фиксировались и прояснялись в самые разные эпохи, порой очень далекие от первоначала. Стремление обращаться к текстам и проверять их подлинность, отличать в священных книгах и обрядах исконное от добавленного позднее, соотносить каждый текст и начало каждого института с определенной датой — все это возникло совсем недавно, и эта историческая критика сложилась не на соборах и религиозных собраниях, а в нецерковной среде и лишь затем стала обязательной для богословов. Кроме того, говоря о первых поколениях христиан и первых христианских текстах, мы имеем в виду относительно краткий период, в течение которого христианская традиция в основном зафиксировалась, пройдя через сложную работу переделок и адаптаций, содержание которой мы сегодня можем более или менее понять, но от которой сама религиозная традиция сохранила лишь очень мало следов<sup>36</sup>. Таким образом, коллективные воспоминания, сохранившиеся в текстах или зафиксированные в обрядах, воспроизводят не непосредственно жизнь и учение Иисуса, но их изображение, созданное первыми поколениями христиан; с тех пор изначальные элементы христианской веры должны были так или иначе расши-

строго обособлены от мира и отказываются от любых необязательных сношений с живущими в нем, то в этом отношении квакерская группа походит на монашеский орден. С другой стороны, они сближаются с мистиками, поскольку верят в продолжающееся Откровение: Бог прямо и непосредственно говорит с каждым, кто хочет его слышать.

<sup>36</sup> О роли Павла в формировании этого учения см.: Guignebert, *op. cit.* «Когда

же Бог, избравший меня... благоволил открыть во мне Сына Своего... я не стал тогда же советоваться с плотью и кровью, и не пошел в Иерусалим к предшествовавшим мне Апостолам, а пошел в Аравию, и опять возвратился в Дамаск. Потом, спустя три года, ходил я в Иерусалим видеться с Петром и пробыл у него дней пятнадцать. Другого же из Апостолов я не видел никого, кроме Иакова, брата Господня» (Гал 1: 15 и след.).

ряться и обобщаться, проникая в сознание групп, ранее подчинявшихся другим традициям; они вводились в существовавшие ранее рамки, и от этого их первоначальные краски частично поблекли. Это, конечно, объяснялось потребностями пропаганды, а также и преобразованием христианской общины в церковь. Когда вместо Иисуса-галилеянина, еврейского пророка, христиане стали представлять себе Христа — спасителя всех людей, то собственно еврейские черты Иисуса, хорошо знакомые всем окружавшим его, неизбежно должны были либо забыться, либо трансформироваться; уже в первые века христианства на смену воспоминаниям об Иисусе должна была прийти идея, основанная на некоторых элементах этих воспоминаний, но по своему содержанию скорее объяснявшаяся религиозными тенденциями и требованиями самих раннехристианских общин. Христианские предания, относящиеся как к самому Христу, так и к его ученикам, святым, чудесам, гонениям, обращениям, какое-то время еще должны были сохраняться по отдельности, и, вероятно, лишь сравнительно поздно, когда за отсутствием свидетелей их уже невозможно было непосредственно проверить, эти разрозненные элементы христианской традиции решили объединить в единый корпус доктринальных и легендарных повествований. Неудивительно, что в них повсюду обнаруживаются мыслительные приемы, диалектика, страсти и обиды, присущие той социально-интеллектуальной среде, где сложилось традиционное христианство. Но и во все последующие эпохи, подобно тому как художники Возрождения облачали персонажей времен Христа в костюмы своего собственного времени, — так и богословы помещали за словами Христа и отцов церкви такие концепции, которых первоначальная церковь не знала или которым она не придавала такого значения. Таким образом, все происходило как в тех случаях, когда какое-либо событие, выходя из индивидуального сознания или из узкого семейного круга в мышление более широкой группы, начинает определяться по отношению к преобладающим представлениям этой группы. А для широкой группы гораздо важнее ее традиции и идеи, чем само событие и его возможное значение для семьи или индивида, бывших его свидетелем. Обстоятельства времени и места, столь конкретные и живые для современников, превращаются при этом в общие черты: Иерусалим стал символическим местом, аллегорией неба, и когда крестоносцы шли походом в Святую землю, то целью их

стремлений было святилище, подвешенное где-то между небом и землей, а не живописная рамка, в которой могли разворачиваться те или иные сцены жизни и смерти Христа. Дата рождения Христа, привязанная к моменту обновления года и древнейшего праздника, тоже обретала символическое значение. Все его слова и поступки оказывались не просто осуществлением пророчеств, но и примерами, и обетованиями для будущей жизни; очевидно, их так часто повторяли, что в конце концов они начинали играть для христианского сознания ту же роль, какую играют идеи для нашего обычного мышления. Так, начиная уже с первых веков, христианское богословие, мораль и философия очень сильно изменили облик самого Христа и его учения.

Действительно, догматики стремятся не «заново переживать» прошлое, а сообразовываться с его учением, то есть со всем тем, что сегодня удается из него сохранить, воссоздать и понять. Прошлое не может возродиться, но можно составить представление о том, каким оно было, и это лучше всего удастся, когда у нас есть четкие ориентиры и когда тот элемент прошлого, о котором мы думаем, вообще заставлял много размышлять о себе, когда на нем скрещивались многие ряды мыслей, помогающие нам восстановить некоторые его аспекты. Мысль ранних христиан известна нам лишь по текстам, которые мы лишь несовершенно понимаем сегодня. Но есть и другая форма богословской мысли, которая резко отлична от светской и развивается в рамках, зафиксированных еще при возникновении церкви и настолько устойчивых, что в них можно определить место любого древнего понятия, факта или учения с уверенностью, что по крайней мере эти ориентиры никуда не сдвигались. В самом деле, все это время непрерывно существовала группа клириков, которые опирались на одни и те же рамки, вновь и вновь прилагали к ним свою рефлексию и сообразовывались с тем, чему учило их на сей счет предание. Хотя в каждую отдельную эпоху богословская мысль и не в равной степени вбирала в себя содержание религиозного сознания предшествующей эпохи, тем не менее между их понятиями имелось так много соотношений, что по устойчивым понятиям чаще всего можно определять и неустойчивые. Лучшим методом для этого было для клириков — по крайней мере для тех, кто лучше других владел традицией, — собираться вместе и сообща думать или, точнее, сообща вспоминать.

Итак, в работе религиозной памяти догматика играет ту же роль, что в памяти вообще — те коллективные воспоминания, которые постоянно присутствуют в наличии или в непосредственной доступности для сознания и свидетельствуют о соглашении, установленном однажды или несколько раз между членами группы относительно даты, природы, а также и реальности тех или иных фактов прошлого. Конечно, помимо тех фактов и учений, что были предметом прямых заявлений со стороны группы, есть и другие, которые церковь, постепенно удаляясь от них, все больше оставляла в тени и о которых, следовательно, и не сохранилось никакого предания; но чаще всего эти моменты были интересны лишь современникам раннего христианства, и церкви больше незачем было рассматривать их, так как они выпали из кругозора людей последующих эпох.

Правда, мистицизм, в какой бы форме он ни проявлялся, отвечает потребности вступить с божественным началом в более тесный контакт, чем это возможно для большинства верующих. Мистики часто описывали ряд ступеней, по которым можно возвыситься от жизни чувственной к жизни в Боге, и многие из них так далеко заходили в забвении обычных образов, которыми проникнуто церковное учение, что в момент переживаемого ими растворения в Боге ничто уже не отличало их состояние духа от любого другого подобного состояния, которого можно достигнуть в такой религии, как буддизм, или же путем философской медитации и абстракции. Как же говорить при этом о традициях и воспоминаниях, раз дух мистика опустошается от образов, какие он мог бы содержать в себе, стремится больше не различать ни чувственные факты и представления, ни идеи и тяготеет к полному слиянию с трансцендентной субстанцией? Ведь мистiku нужно именно соединиться с Богом — непосредственно и в настоящем! Когда он воображает Христа, видит его и говорит с ним, ему обычно кажется, что Спаситель присутствует перед ним, вмешивается в его жизнь, интересуется его нынешними мыслями, вдохновляет и направляет его действия. В такие моменты ему лишь очень редко кажется, что он перенесен в прошлое, в те времена, когда Христос учил и страдал в человеческом облике. Во всяком случае, чаще всего актуальный или прошлый образ Христа служит лишь средством немедленно вознестись к Богу. В этом смысле мистическое богопочитание, можно сказать, отличается от обычного, поскольку в нем мы отрешаемся от внешних аспектов культа, от общих мыслей дру-

гих верующих и сосредоточиваем свое внимание (или даем ему сосредоточиться) на происходящем внутри нас. Но, изолируясь таким образом, не утрачивает ли религиозная мысль индивида всякий контакт с мыслью церкви, в частности с коллективными воспоминаниями, которыми та питается?

Однако мистицизм противостоит официальной религии не как индивидуальная мысль — традиции. Прежде всего, церковь не признает никакой формы религиозной жизни, из которой исключалось бы отчетливое представление об основных догматах, то есть об основополагающих воспоминаниях христианства. «Поистине, разве христианское это дело? — пишет Боссюэ о квиетизме. — Разве можно у них стремиться к состоянию, в котором не шло бы речи об Иисусе Христе?» Жить в едином Боге, а то и в какой-то смутной и неотчетливой по природе единой субстанции — значит забывать о Троице и о божественных атрибутах. «Без всякого преувеличения, что это как не ухищрение врага нашего, дабы под предлогом утонченнейшего созерцания *заставить нас забыть о таинствах христианства?*»<sup>37</sup>. То есть мистик во всех своих восторгах и экстазах все время чувствует, что его личные переживания включены в рамку понятий, которые не он сам изобрел, которые не ему одному открылись; они сохраняются церковью, и она научила его им. Пусть он и просветлен более других, но его свет озаряет те же самые понятия и помогает ему глубже постичь таинства христианской религии. Между его медитацией или внутренним видением и мышлением церкви нет разрыва. Он может считать себя способным, по особой милости, ярче других членов своей группы вызывать в памяти те предания, которые являются общими для них всех. И тогда неважно, вступает ли он в прямое общение с Богом или же с Христом, представляя его присутствующим. Он знает Христа из традиции; думая о Христе, он вспоминает его. Стараясь приблизиться к Богу и даже раствориться в нем, он пытается подражать Христу или же тем, кто лучше всех умел подражать ему прежде; всякая мистическая жизнь есть подражание Иисусу Христу — либо мы воспроизводим в себе, в своих чувствах и поступках, те чувства и поступки, которые евангелия приписывают ему, либо мы воспроизводим в своей мысли его черты, со-

37 Цит. по Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, p. 289.

бытия его земной жизни, его преображение во славе. Что же это, как не усилие припоминания, когда мистик своей собственной памятью восполняет и частично заменяет память церкви?

В церковной истории случались мистические реакции, и мистики всегда играли роль в эволюции христианства; дело в том, что верующие и их группы всегда ощущали неполноту, жесткость и сухость официальной богословской мысли. С одной стороны, по мере удаления от раннехристианской эпохи церковь была вынуждена упорядочивать свою память так, чтобы та оставалась неизменной в постоянно меняющейся социальной среде. Приходилось согласовывать религиозные истины между собой, а также со всевозможными идеями и верованиями, имевшими хождение вне церкви и неизбежно оказывавшими в ней свое влияние. Мало-помалу догматика принимала облик системы. Перед прелатами, собиравшимися на соборы, вставляли политические и философские задачи. Как уже было сказано, религиозная истина — это одновременно традиционное воспоминание и общее понятие; в богословской догматике усиливалась значимость догматов как понятий, зато порой становилось все труднее вспомнить, как они связаны с историей Христа и учением первых апостолов. Многие мистики готовы упрекать церковь в том, что она слишком прониклась мирским духом, и обвинять ее в неверности духу Христа. С другой же стороны, природа воспоминаний такова, что, когда их не оживляет соприкосновение с породившей их реальностью, они становятся скучными и окостеневшими. Однажды зафиксированные, догматы и обряды сглаживаются и теряют выпуклость, когда их вновь и вновь обдумывают и воспроизводят из поколения в поколение. Их вариации остаются ограниченными в зафиксированных церковью рамках. Вначале, в пору открытий и становлений, они самой своей новизной вещали воображению и чувствительности людей, но постепенно они застывают в буквальных формулах и монотонных жестах, чья действенная сила снижается. Такова опасность, которой подвержено догматическое богословие, и роль мистиков часто заключалась в том, чтобы, во-первых, менять и расширять картину первоначальных времен христианства, привлекать внимание верующих к тем или иным недооцененным, плохо известным, редко замечаемым евангельским фактам и персонажам, а во-вторых, как бы заново, более свежими красками расцветивать те или иные детали, телесно-личностные черты Христа; отсюда вытекали новые формы поклонения, которые в созна-

нии их инициаторов и принимавшей их церкви образовывали как бы новое направление в религиозной памяти, сумевшей вновь открыть некоторые части евангельской истории, которые до тех пор оставались на заднем плане. Когда святой Бернард в XII веке призывал «поклоняться таинствам земной жизни Спасителя и участвовавшим в ней людям, таким, как пресвятая Богородица и святой Иосиф», когда он размышлял о «человечности Иисуса», когда в своих проповедях он любил распространяться о рождественской ночи, о рождестве Христовом, о его обрезании, воссоздавал в подробностях драму Голгофы или прославлял девственность и смирение Марии и добродетели святого Иосифа, то все эти выдвигаемые на первый план части евангельской истории были новы в том смысле, что не упоминались или лишь редко упоминались, во всяком случае не выступали так резко в гомелиях отцов церкви<sup>38</sup>. Однако он поступал не так, как позднее Лудольф Цистерцианец, который, «запомнив слова апостола Иоанна, что не все содеянное и изреченное Христом было записано... восполняет евангельский рассказ рассказами апокрифическими, а также и воображаемыми предположениями, согласующимися с истинами веры и с понятиями правдоподобия»<sup>39</sup>. Святой Бернард ссылаясь на канонические тексты, в частности на третье евангелие. Он искал в сокровищницах церковной памяти, находя в них воспоминания, сохраненные с первоначальных времен, но до сих пор не воспроизводившиеся или воспроизводившиеся лишь неполностью. Кстати, и многие другие мистики, такие, как блаженный Августин или святой Франциск, рассказывали о том, как они почувствовали пробуждение своего призвания и узрели новые аспекты христианства, прочитав (иногда случайно) тот или иной текст из Священного Писания, сосредоточив на нем все силы своего внимания. Таким образом, от догматиков они отличаются не тем, что

<sup>38</sup> «Я обильно цитировал проповеди святого Бернарда о таинствах жизни Христа, потому что они дали новое направление богочитанию... Рождается новый литературный жанр — жития Христа. Проповеди аббата из Клерво все вместе образуют своего рода мистическую биографию Спасителя». Он был также «человеком, возможно более всех в Средние века способствовавшим развитию культа Марии». Он

также «привлек христианское богопочитание к теме ангелов-хранителей» и «первым выставил на вид величие и добродетели святого Иосифа» (Pourrat, supérieur du grand séminaire de Lyon, *La spiritualité chrétienne*, t. II, *Le Moyen âge*, 1921, p. 76, 89, 93).

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 472. «Secundum quasdam imaginarias repraesentationes quas animus diversimode percipit...» (*Vita Christi*, prol., p. 4-5).



противопоставляют некое личное вдохновение учению церкви, а, скорее, тем, что вновь выделяют и выдвигают на первый план те части изначальной христианской истории, которые официальная традиция по той или иной причине оставляла в тени.

Однако, хотя мистики при этом и утверждают, что напрямую, не опираясь на современную им догматическую систему, вновь соприкасаются с изначальным христианством, но объяснение той новой точки зрения, с которой они рассматривают религию, нельзя найти в цитируемых ими текстах, в усердно толкуемых ими частях Евангелия. Наоборот, те или иные неверно или недостаточно оцененные аспекты священных текстов привлекают их внимание потому, что отвечают более или менее осознанным религиозным устремлениям, имевшимся у них еще до того, как они обратились мыслью к этим текстам. Если угодно, мистику и догматику можно различать как живое воспоминание и предание, более или менее сведенное к формулам. Формируя свое видение и извлекая новый смысл из толкуемых им текстов, мистик делает это отнюдь не с помощью диалектического метода и тех умственных приемов, что применяются современными ему церковниками. Поскольку он обращается к религии свободно, в простоте своего сердца, то считает себя способнее ее понять, как будто между его внутренней природой и ее истинами имелось тайное соответствие. Однако оказывается, что, лишенный поддержки, которую дает догматикам официальная традиция, и пытаясь заново пережить раннехристианское прошлое одними лишь своими силами, он рискует гораздо более удалиться от него, чем богословы, которых желает превзойти. Ведь если оставить в стороне традицию (по крайней мере, в тех моментах, где он создает что-то новое), то какие свидетельства остаются ему о прошлом, если не сами тексты? Конечно, ему кажется, что из Евангелия в него льется какой-то новый свет; но откуда происходит этот свет — из текстов или из него самого? Если из него самого, значит, он тоже толкует прошлое исходя из настоящего, причем из еще более ограниченной части настоящего, чем современная ему церковная мысль. Фактически мистик — это человек, который хоть в некоторых отношениях и избегает давления официальной церкви, но продолжает испытывать влияние эпохи и социальной среды, где он живет. Когда люди нового времени читают мистиков Средневековья или даже более близких периодов, то, конечно, под тогдашние слова они могут подставлять определенные состояния

сознания, но только это будут состояния людей нового времени; что же касается особых интуиций, выражаемых речью средневековых писателей, то, чтобы их вспомнить, пришлось бы сначала перенестись в тогдашнее общество, которого больше не существует и которое не так-то легко восстановить. Но так же было и с мистиками XII–XIII веков, когда они читали евангелия. Они были похожи на людей, которые, не обладая воспоминаниями, которые они хотят пережить заново, к тому же еще и лишены поддержки со стороны традиционной мысли. Оттого им приходилось проецировать на прошлое свои личные чувства и воззрения или же чувства и воззрения групп, под влиянием которых они находились более или менее бессознательно; между тем ничто не доказывает, что эти взгляды соответствовали прошлому ближе, чем церковная традиция. Когда святой Франциск принимал обет бедности, он противопоставлял себя церкви своего времени, которая не пренебрегала богатствами, и ему казалось, что таким образом он возвращается к истине Евангелия. Но в итальянском обществе XI века и во времена Иисуса бедность не могла иметь одинаковый смысл, да, пожалуй, и одинаковый моральный эффект. «Донна Бедность» святого Франциска — это какое-то существо из средневековых романов; разве это точный образ евангельской бедности? Нищенствующие монахи-францисканцы многими чертами, пожалуй, сближаются скорее с буддистскими монахами, чем с членами раннехристианской церкви: практикуемый ими род аскетизма, пожалуй, дальше отстоит от христианства первых веков, чем простое христианское милосердие, которое тогдашняя церковь предписывала верующим, остающимся в миру. Когда Екатерина Сиенская заявляла, что жизнь Христа с начала до конца была долгими страстями и в Гефсиманском саду он просил Бога, чтобы «миновала его чаша сия», потому что эта чаша была уже испита до дна и он просил другую, полную еще более горьких страданий, — она думала, что мы должны прежде всего избавиться от плоти и облачиться в Распятого<sup>40</sup>. Это смешение понятий, когда она в страдании как бы вкушала Христа, вероятно, происходило от преподанных ей с детства религиозных примеров

<sup>40</sup> Voergensen (J.), *Sainte Catherine de Sieme*, 4<sup>e</sup> édit., 1919, p. 144–145. Доминиканцы всегда выказывали особое пристрастие к умерщвлению пло-

ти. Жизнь такого человека, как Генрих Сузо, с восьми до сорока лет была сплошной чередой мук, которые он причинял себе.

и наставлений, а также от того, что в силу своей нервозности и телесной изможденности она принадлежала к роду мистиков, гипнотически прикованных к своим страданиям и страстям Христовым и неспособным видеть ничего кроме этого во всем христианстве. Также и почитание Святых даров, поклонение сердцу Иисусову требовали от своих основоположников иметь совершенно особенный умственный склад: склонность к аллегориям, слащавую чувствительность, извращенный вкус, болезненное любопытство и воображение, путаные понятия (они желают видеть воочию раны и кровь Христа, применяют к божественной любви язык любви мирской), — а этот умственный склад хоть и не был вовсе чужд раннему христианству, но, насколько можно судить, занимал в нем лишь весьма ограниченное место. Во всех этих новых формах богопочитания, а равно и в тех вдохновениях, где они берут начало, скорее проявляется специфическое воображение тех набожных групп, где они возникли, чем исконная евангельская мысль. У первых христиан не было такой психологической изоэтрности, как у святой Тересы, и, конечно же, когда апостолы и ранние христиане вызывали в памяти Христа, то они опирались на еще недавние воспоминания и свидетельства, не пользуясь набожными картинками иезуитов, откуда эта святая черпала образы своих видений.

Церковь всегда довольно сложно реагировала на мистиков. Догматики изначально не доверяли этим провидцам, притязавшим видеть то, до чего не достигала традиционная религиозная мысль; так всякое древнее и широко развитое сообщество, испытывавшее силу и ценность своих верований, опасается нововведений со стороны входящих в него индивидов или более мелких групп. Однако церковь все же не могла не обращать на них внимания, третировать их как чужаков или внешних противников, ибо чаще всего мистические движения возникали не просто в лоне церкви, но среди тех, кто более всех был проникнут ее духом. Большинство мистиков являлись монахами и монахинями или, во всяком случае, были воспитаны в общении со священниками или монахами. Они встали выше традиции или же вышли за ее пределы лишь после того, как усвоили ее лучше иных клириков. Более открытые, чем миряне и духовенство в среднем, тем течениям, что пронизывают и волнуют религиозное сообщество, более восприимчивые к оттенкам богословской мысли, в известном смысле пресыщенные религиозными догматами и практиками, они являлись в церкви чем угодно,

только не чужеродными телами. Даже если они не владели наукой религии, им достаточно было побывать, как часто и происходило, в общении со священниками и богословами, которые сами чувствовали бесплодность современного им церковного культа и учения и которые своим назиданием побуждали их искать новые смыслы и пробовать новые духовные опыты, — и о них уже можно было говорить, что они проникли в глубь богословской мысли и приобрелись к самой интенсивной церковной жизни. Мы заблуждаемся, воображая, что предпосылками мистической мысли являются изоляция и какая-то необразованность и простодушие. Напротив, чаще всего ей потребно подстегивающее воздействие взыскательной и пресыщенной набожности и поддержка со стороны какой-либо духовной семьи — своего рода церковного авангарда, столь переполненного духом церкви, что выплескивается за ее пределы. Таким образом, мистическая мысль является коллективной, и, собственно, именно по этой причине церковь не может ее игнорировать. У церкви, как мы видели, есть своя память. Если кто-либо из ее членов вздумает поправлять и дополнять ее, церковь озаботится этим лишь в том случае, если он не один, если он выступает от имени группы, и особенно если эта группа — одна из тех, что более всего проникнуты ее учением; то есть церковь требует, чтобы всякая новая форма веры и культа опиралась на некоторые элементы ее собственной традиции и представляла себя как одну из сторон коллективной христианской мысли. На самом-то деле есть не одна, а несколько мистических традиций, и каждый из великих новаторов может назвать целый ряд предшественников и религиозных течений, которые до сих пор оставались незаметными, однако с самого начала имели свое направление и своих приверженцев<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Конечно, «они обладают живым чувством спонтанности и оригинальности своего опыта». Но они «стремятся превзойти и обыкновенное христианство, не оставляя его; христианство для них отправная точка и среда, где они движутся; их мистическая жизнь окружена жизнью христианской». Каждый мистик смыкается с какой-то мистической традицией. Святая Тереса читала Осуну «и другие благие книги». Госпожа Гюйон читала святого Франциска Сальского. Учителем

Сузо был Экхарт. Боссюэ пишет в своих «Поучениях о молитвенных состояниях»: «Четыреста лет назад начали изощряться в набожности, в единении с Богом и в согласии с его волей, и эти изощрения подготовили дорогу нынешнему атеизму». Госпожа Гюйон заявляет: «Умоляю вас оказать мне любезность и тщательно проверить, не содержится ли то, что я пишу, у давно уже одобренных церковью мистических авторов и святых» (Dela-croix, *op. cit.*, p. 258, 285, 355–358).

Возможно, в момент экстаза, открывая скрытый облик божества, каждый мистик чувствует, что ему дана некая личная благодать и что он переживает никем еще не испытанные религиозные состояния. Но когда он начинает описывать увиденное или пережитое, когда он ставит своей задачей наставление и поучение, когда он создает теорию своих видений, то представляет их как подтверждение той или иной части церковной традиции и христианской доктрины, какими они являются и всегда были, по его разумению.

Кроме того, так же как мистик не сам в одиночку добыл новый свет, проливаемый им на догматы и церковь, он и поддерживает этот свет не без помощи учеников; он учит других, воспитывает их по своему образу и подобию; он все время выступает на фоне группы, и неизвестно, всегда ли он был ее единоличным центром, вокруг которого спланивались остальные. Традиция и легенда охотно переносят на одну личность исключительные заслуги и громкие деяния, последствия которых ощущались обществом. Что может быть естественнее для религиозного ума, интерпретирующего историю религии через прямое вмешательство божества, чем предположить, что деяния Бога проявлялись в некоторых избранных людях, через их посредство? Конечно, он не может доказать, что он не заблуждается, но также и мы не можем доказать, что он допускает ошибку. Кто мог бы рассказать нам во всех бытовых подробностях жизни какого-нибудь святого, если не те, кто сопутствовал ему, молился вместе с ним, распространял при его жизни и после смерти его идеи, а вернее, и сделал известными его личность, деятельность, муки и славу? Но ведь невозможно представить себе, чтобы они в своих рассказах руководствовались заботой об исторической правде. Стремясь к действию, им все время приходилось подправлять факты прошлого, чтобы удобнее было внушать верующим и неверным чувства религиозного удивления, поучения, восхищения и обожания по отношению к человеку, которого Бог отличил от всех прочих людей, дабы проявиться через него.

Но с этой точки зрения было, конечно, полезно связать то или иное религиозное движение с одним-единственным основателем, чтобы все прочие представляли как ученики, которые каждый по отдельности и даже все вместе ничего бы не добились без него. Два или три разных основателя отрицали бы друг друга. Люди сомневались бы в их боговдохновенности — ведь маловероятно, чтобы Бог вот так, в равной степени, проявлял себя сразу в трех лю-

дях, сблизившихся в силу случайных обстоятельств. Поскольку их характеры и учения не могут в точности совпадать, то нельзя было бы запретить ни себе, ни другим сравнивать их, предпочитать и противопоставлять одного другому; во всяком случае, они оказались бы принижены до состояния людей, видящих лишь одну сторону истины; ограничивая друг друга, они все вместе терпели бы ущерб. Наконец, вместо того чтобы наделять одно лицо всем чудесным богатством сверхъестественной благодати и добродетели, это богатство пришлось бы делить на нескольких лиц, и это мешало бы внушать людям идею высшего существа, бесконечно превосходящего обычный человеческий удел. Итак, все побуждало членов секты или монашеского ордена приписывать единственно своему основателю то обновление религии или нравственности, которое в реальности, конечно, могло иметь успех лишь потому, что старой коллективной практике или вере противопоставляло новую, также коллективную веру или практику.

Как бы то ни было, после того как в ходе такого развития чей-то личный опыт предстает источником целого течения в религиозной мысли, увлекающего за собой целую группу закаленных в вере клириков и мирян, церкви становится ясно, сколь выгодно будет признать его и сколь рискованно будет его осуждать. Ее сдерживает лишь одно соображение — опасение, что это якобы божественное свидетельство окажется несовместимым с другими свидетельствами, представляющими собой в ее глазах столпы веры и капитальные истины христианства. Как только она убеждается, что это свидетельство не сталкивается с прочими, а подкрепляет их, что этот новый взгляд на церковное учение лучше проясняет все его части, — она принимает его; но при этом она старается связать новое воззрение со своей системой, что возможно лишь при условии его постепенной очистки от многих первоначальных черт; мистик канонизируется и занимает место в перечне официально признанных святых, его житие получает форму священной легенды, его ученикам приходится подчиниться уставу монашеской жизни, а его учение приводят к уровню общецерковного разумения.

Однако чтобы церковь могла таким образом ассимилировать элементы, которые хоть и образовались в ее лоне, но в действительности представляют собой не что иное, как ряд новых добавлений к ее традиции, — для этого нужно, чтобы традиция не слабе-

ла. Мы уже говорили, что религиозное учение — это коллективная память церкви. Раннехристианская церковь жила воспоминаниями евангелистов — воспоминаниями свежими, еще погруженными в ту социальную среду, где разыгрывались поминаемые события. По мере удаления от нее христианское общество было вынуждено фиксировать свои догматы и культ, противопоставляя их верованиям и практикам мирского общества, представлявшего иное время и иные импульсы, чем оно само. В своем традиционном духе оно черпало необходимую силу, чтобы все время поддерживать свои основополагающие воспоминания на первом плане и хранить свою самобытность среди других групп. В то время у него было столько жизненно-органической силы, что оно не колеблясь внушало свою память другим обществам, до тех пор чуждым его жизни и мышлению; их воспоминания и предания скоро сглаживались и терялись в христианской традиции. Таким образом, хотя церковь и отличалась от мирского общества, они обладали одной и той же коллективной памятью. Конечно, точность, богатство и яркость религиозных воспоминаний были иными у духовенства, чем у толпы мирян, собиравшихся в церквах, а у собраний верующих — иными, чем у групп, удовлетворявших мирские нужды, таких, как семья, профессиональные корпорации, армия, суды и проч. У этих последних к христианским идеям примешивалось слишком много мирских интересов, которые искажали и частично гасили их. Тем не менее в течение всего этого периода, когда христианская традиция оказывала бесспорное воздействие на народы Европы, она опиралась не просто на авторитет церковных иерархов (что естественно), но также на согласие верующих и всего христианского общества. При всех претензиях религиозной памяти на самодостаточность, поскольку она простирала свое действие на профанные группы мирян, она для усиления этого действия должна была принимать форму учения, отвечающего задачам времени. Формально ни догматика, ни культ не менялись; фактически же христианство лишь потому смогло на протяжении всех Средних веков заменять собой философию и науку, что в нем находило себе убежище и поддержку все умственное движение той эпохи. Оно умело до такой степени выказывать открытость и широту взглядов — ведь все общество в целом было христианским! Если мысли, зарождавшиеся в мирских кругах, отливались в христианские формы, то разве удивительно, что им как бы изначально отводилось

место в христианском учении? До тех пор, пока церковь была в состоянии навязывать свету свою традицию, вся его жизнь и история должны были соответствовать этой церковной традиции; все воспоминания, соответствующие его жизни и истории, должны были подтверждать собой учение церкви, которая могла, не отклоняясь от линии своего прошлого, обогащать свою память всеми этими новыми свидетельствами.

Порой вызывает удивление, что христианское учение оставалось при этом неизменным в своих главных чертах и общественная мысль, трансформируясь из века в век, продолжала развиваться в этом русле. Дело в том, что христианство обладало достаточной властью над социальными группами, чтобы контролировать всю их жизнь, чтобы ничто не могло возникнуть в ней, не неся на себе с самого начала его печати. Конечно, у интеллектуальной, моральной, политической деятельности есть и свои собственные предпосылки; осуществляющие ее люди повинуются стремлениям, которые по сути своей не исходят из религии. Но пока та или иная деятельность такого рода не разовьется настолько, чтобы оказалась осознана ее реальная несводимость к религии, она и не требует себе независимости; вырастая в тени христианского дерева, она словно срастается с ним и получает соки от его корней. Науки, философские системы и вообще любые мысленные построения возводились на основе традиций, которые в то время не отличались от христианской традиции. Их рано привыкли облекать в церковные формы и выражать церковным языком. Кроме того, поначалу и очень долгое время их созданием занимались представители духовенства, и все произведения, над которыми они трудились, отражали верования своих авторов. Вообще, философы, ученые и государственные мужи той эпохи помыслить не могли, чтобы знание законов природного мира и законов общества можно было приобрести наблюдением вещей. Их учили, что источник всякой науки можно обрести лишь размышлением об идеях, то есть в ходе операции чисто духовной по своему предмету и природе. А духовная жизнь относится к религии, это ее исключительное достояние. Различение священного и мирского все яснее осмыслялось как противопоставление духа и вещей. Поскольку область вещей закрыта для духа, то чем же ему питаться, если не традицией? Мышление всех, кто пытался думать, направлялось не на настоящее, а на прошлое. А единственно известное им прошлое было хри-



стианским прошлым. Правда, несмотря ни на что человеческая мысль не могла совершенно уйти от вещей, от мирской жизни, от задач текущего дня. Они заставляли церковь оставлять в тени часть своей традиции, все те части своего учения, что слишком резко противоречили идеям мирских кругов, никак не согласовывались с опытом, пусть и ограниченным и искаженным, средневековых обществ, резко отличных от раннехристианских общин. Но при этом получалось также, как с памятью, в которой больше не вызываются некоторые воспоминания, потому что они больше не интересны для мышления современников. Церковь может не обращать внимания на те или иные свои традиции, если ее учение остается в целом неприкосновенным и, выигрывая в свободе действия, она не проигрывает слишком много в силе и содержании.

Но при этом, хотя церковь и вынуждена изменять свои догматы, чтобы они могли оставаться общей мыслью в обществах мирян, ей приходится считаться и с теми религиозными потребностями, которые вырастают среди духовенства в форме мистических порывов; отсюда возникают для нее другого рода трудности и опасности. Действительно, за общей для всех клириков церковной традицией в ходе истории проступает ряд частных традиций, которые в одни периоды как будто бы исчезают, а в другие появляются вновь; существуют разные монашеские ордена, каждый из которых особенно привязан к тому или иному аспекту культа и учения; бывают богомольные движения, которые увлекают с собой часть верующих — клириков или даже мирян, более ревностно верующих, чем сами священники. Тем самым внутри коллективной памяти христианства образуются другие коллективные памяти, каждая из которых притязает воспроизводить вернее прочих общий для всех них предмет — жизнь и учение Христа. Уже со времен раннего христианства церковь переживала немало конфликтов такого рода. Мистические школы воспроизводили в смягченной форме старинные ереси или сближались с ересями недавними. Мы еще не знаем точно, но уже примерно представляем себе, какими путями альбигойская ересь распространилась вплоть до святого Франциска Ассизского<sup>42</sup>. Немецкая мистическая школа XIV века вышла из Мейстера Экхарта, чьи сочинения были осуждены как

<sup>42</sup> Sabatier (Paul), *Vie de saint François d'Assise*, édition de 1920, p. 7, 42–45, 51–54.

еретические<sup>43</sup>. «Лютер, оправдывая свой собственный мистицизм, всецело освобожденный от авторитета церкви, ссылаясь на Средние века». Известно, что мистика янсенистов сродни протестантизму, не лишена сходства с ним. Боссюэ обличал квиетизм как доктрину, родственную «испанским иллюминатам, фламандским или немецким бегарам»<sup>44</sup>. При этом как мистики, так и еретики сближаются тем, что противопоставляют обычной религии не мирской дух и не рационализм светской мысли, а более строгие религиозные требования и чувство специфически иррациональной сущности христианства. Иными словами, они хотят вернуть религию к своему началу и первоистоку — либо пытаюсь воспроизводить жизнь раннехристианской общины, либо притязая отменить время и вступить в столь же прямой контакт с Христом, как апостолы, которые видели и касались его, которым он являлся после смерти. Такие люди — как бы «ультра» в католицизме. У них нет точного представления о ходе времени, нет чувства реальности. Зато они повинуются глубокому религиозному инстинкту, когда упрекают церковь в сведении культа к более или менее формальным обрядам, в рационализации догматов и в забвении того, что христианство — это прежде всего прямое подражание жизни Христа. Поэтому церковь вынуждена оказывать им некоторое доверие. Но в те времена, когда христианская диалектика была на подъеме, когда церковная мысль благодаря богатству учения и мощи традиций ощущала себя достаточно сильной, чтобы сохранять свою независимость и самобытность в обществе мирян, она использовала мистиков, однако отводила их толкованиям лишь подчиненное место в своих поучениях; ни в богослужении, ни в догматике она не выдвигала их на первый план. Если бы мистики начали преобладать в церкви, это означало бы, что великая христианская традиция, идущая от евангелий, отцов церкви и соборов, постепенно истощается и утрачивается.

\*\*\*

Итак, в христианстве, как и в любой религии, следует различать обряды и верования. Обряды представляют собой совокупность жестов, слов, литургических предметов, зафиксированных в сво-

43 Pourrat, *op. cit.*, t. II, p. 233 sq.

44 Delacroix, *op. cit.*, p. 268.

ей материальной форме. С такой точки зрения священные тексты носят обрядовый характер. Они с самого начала не изменялись. Их буквально повторяют в ходе ритуалов, и они тесно связаны с богослужением. Чтение евангелий, апостольских посланий, молитв имеет ту же значимость, что и преклонение колен, причащение или жест благословения. Пожалуй, обрядность — это наиболее устойчивый элемент религии, так как она сводится к постоянно воспроизводимым материальным операциям, единообразию которых во времени и пространстве поддерживается богослужebными книгами и телами священников. Вероятно, изначально обряды — например, праздник Пасхи у евреев или причастие у христиан — отвечали потребности поминовения достопамятных религиозных событий. В раннюю эпоху верующие, отправляя обряд, понимали его первоначальный смысл, то есть хранили непосредственную память о событии, которое в нем воссоздавалось; в такой момент обряды и верования совпадали или, во всяком случае, находились в тесном взаимодействии. Можно допустить, что по мере удаления от истоков главные черты обряда сохраняются в первоначальном виде. Конечно, поскольку в то время христианское общество распалось на различные местные общины, поскольку оно разрослось благодаря включению новых групп, сохранявших и вносящих в него часть своих обычаев, то поначалу даже и в этой области многое передельвалось и контаминировалось. Но все же, как только обряды были унифицированы и зафиксированы для всей церкви, в них старались ничего больше не менять. Так же и с текстами: после некоторого периода зыбкости и неопределенности церковная власть установила перечень канонических текстов, к которым она больше ничего не прибавляла и из которых ничего не изымала. Зато иначе обстояло дело с верованиями, которыми истолковывались эти обряды. Часть воспоминаний религиозной истории довольно быстро изгладилась и утратилась. Оставшиеся были, конечно, связаны с обрядами и текстами, но не были достаточны для их объяснения. Поскольку смысл форм и формул оказался отчасти забыт, пришлось их толковать: так родилась догматика. Конечно, у церкви, по крайней мере поначалу, была традиция, обеспечивавшая непрерывную преемственность между ее мыслью в прошлом и настоящем. Но поскольку религиозная группа, даже и противопоставляя себя мирскому обществу, все-таки остается с ним солидарной, то

и богословие в каждую эпоху исходит из диалектики, отчасти обусловленной временем<sup>45</sup>. Размышления над догматами не могли изолироваться от других видов рефлексии; а между тем светская мысль эволюционировала вместе со светскими институтами; религиозная догматика эволюционировала медленнее и не столь заметно, но, попав на этот склон, она уже не могла не скользить по нему. Таким образом, догматы представляют собой результат наложения и слияния ряда пластов или срезов коллективной мысли; они рациональны, но в том смысле, что на них отпечатался разум каждой эпохи; то есть богословская мысль проецирует в прошлое, на первоисточки обрядов и текстов, свои последовательно сменяемые воззрения. Она перестраивает здание религиозных истин по нескольким планам и силится согласовать их между собой, как будто бы она работала лишь по одному плану, который она приписывает основоположникам своего культа и авторам своих фундаментальных писаний.

Однако обряды и тексты не только ставят проблемы рациональной интерпретации. Фактически при каждой такой интерпретации они еще и отдаляются от изначального смысла, а значит утрачивают контакт с первоначальными воспоминаниями, какими они могли существовать в сознании людей того времени. Религиозное чувство, возникающее у человека при соотнесении себя с Христом и апостолами, при непосредственном созерцании их личности и их жизни, на деле заменяется системой понятий, основанных только на авторитете церкви. Конечно, церковь не заставляет клириков и верующих, читая тексты или участвуя в обрядах, ограничиваться одними лишь пояснениями, которые она им дает на сей счет. На-

45 «Концепции, представляемые церковью как богооткровенные догматы, — это не истины, упавшие с неба и сохраняемые церковным преданием точно в той форме, в какой они изначально возникли. Историк видит в них истолкование религиозных фактов, добытое трудом и усилиями богословской мысли... Разум непрерывно задает вопросы вере, и традиционные формулы постоянно подвергаются работе интерпретации...» (Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 158–159).  
«Одно лишь длительно существую-

щее общество, одна лишь церковь может поддерживать равновесие между традицией, сохраняющей наследие полученных истин, и беспрестанным трудом человеческого разума, стремящегося приспособить древнюю истину к новым состояниям мысли и науки» (*Ibid.*, p. 173). «Богословие — это и есть приспособление богооткровенного учения к различным состояниям культуры, через которые проходит человечество» (*Idem, Etudes bibliques*).

оборот, она поощряет их приближаться к Богу через порывы веры и благоговения<sup>46</sup>. Но она почти не дает им действенных правил и советов на сей счет — только самые общие предписания. В силу своего коллективного характера церковь обращается к тому, что именно и есть коллективного в человеческом мышлении, то есть к понятиям и идеям. Поэтому в христианстве, как и во всех других религиях, некоторые более узкие группы почти в каждую эпоху ощущают потребность приобщиться к формам более интенсивной религиозной жизни, где отводилось бы больше места чувству. Мистики ищут смысл того или иного таинства не только в поучениях церкви, но прежде всего в чувствах, пробуждающихся в них, когда они в нем участвуют; в такие моменты им как будто удается напрямую соприкоснуться со священным событием или персонажем, который поминается в этом таинстве. Разумеется, лишь немногим верующим дано зреть Бога, соединяться с ним. Церковь с недоверием относится к «расцвету мечтаний о личном откровении... Мистик легко впадает в иллюзию; она запросто может представить как божественные и сверхъестественные состояния то, что на самом деле является лишь их человеческой или дявольской подделкой»<sup>47</sup>. Тем не менее, когда такие откровения, озарения и видения удостоверяются значительными группами верующих, то есть когда приходится признать их коллективную природу, христианская память запоминает их наряду с евангельской и раннехристианской историей в качестве свидетельств, пусть и менее ценных, но все же заслуживающих рассмотрения.

Не получается ли, что одна лишь догматическая традиция обладает атрибутами коллективной памяти, а религиозная традиция, вбирающая в себя откровения мистиков и трактующая их в качестве свидетельств, походит на память, загроможденную остатками парамнезий? Но ведь, по сути, церковь не утверждает, что Бог явил

<sup>46</sup> «Церковь не требует веры в свои формулы как в адекватное выражение абсолютной истины... набор церковных формул служит подсобным средством веры, путеводной нитью религиозной мысли; он не может быть всеобъемлющим предметом этой мысли, поскольку таким предметом является сам Бог, Христос и его деяния; каж-

дый как может овладевает этим предметом при помощи церковных формул. Поскольку все люди различаются душой и умом, то и оттенки веры обладают бесчисленными различиями, под единым управлением церкви и в единстве ее символа веры» (Loisy, *L'Évangile et l'Église*, p. 175).

<sup>47</sup> Pourrat, *op. cit.*, t. II, p. 508.

себя людям лишь однажды в евангельские времена и что ее роль сводится к тому, чтобы как можно точнее сохранять память о той эпохе. Конечно, в христианстве столь значительна доля оригинальных исторических данных, что было бы немислимо построить христианскую догматику простым усилием мысли и рефлексии. Но эти данные подвергались диалектической обработке и перелагались в интеллектуальные понятия, так что наряду с богословием откровения всегда существовало и рациональное богословие и на протяжении всего схоластического периода полагали возможным доказать религию рационально. Более того, священные существа религии мыслились как сверхъестественные субстанции, которые не подчиняются закону времени и остаются тождественными себе, стоя выше и вне череды событий. А потому для верующих сегодняшняя религия — это не просто поминовение прошлого: с самого своего воскресения Христос присутствует в церкви, в каждый момент и во всех местах. Поэтому церковь может без видимых противоречий признавать, что имеют место и новые откровения. Она лишь старается связывать эти новые данные с древними, включать их в корпус своей доктрины, то есть своей традиции. Иными словами, она не считает их действительно новыми: она предпочитает предполагать, что люди просто не сразу разглядели все содержание изначального Откровения. В этом смысле она дополняет и освещает свои прежние воспоминания такими представлениями, которые хоть и недавно привлекли к себе ее внимание, но тоже являются воспоминаниями. Таким образом, хотя религиозная память и старается обособляться от мирского общества, она подчиняется тем же законам, что любая коллективная память: она не хранит, а реконструирует прошлое с помощью оставшихся от него материальных следов, обрядов, текстов, традиций, а также и социально-психологических данных недавнего происхождения — то есть с помощью настоящего.

## ГЛАВА VII Социальные классы и их традиции

В каждую эпоху бывают такие дела, которые общество может совершать лучше, чем в любую другую эпоху. Раньше оно не испытывало в них потребности или не было на них способно. Позже его внимание переключается на другие предметы и уже не может сосредоточиться на этих делах. Ницше замечает в одном месте<sup>1</sup>, что для религиозной жизни нужно прежде всего много досуга и что в наших деловитых обществах деловая активность мало-помалу, из поколения в поколение уничтожила религиозный инстинкт, так что большинство людей уже не знают, на что нужна религия, и лишь с глубоким удивлением отмечают ее существование: «Они и так чувствуют себя изрядно обремененными... и собственными делами, и собственными удовольствиями... у них, кажется, вовсе не остается времени для религии, тем более что для них не совсем ясно, идет ли тут дело о новом гешефте или о новом удовольствии». Вероятно, мы оттого почитаем религию и не решаемся менять ее формы, что все же ощущаем за ней некоторую функцию в наших обществах, как и в любых других, и сомневаемся в своей способности, однажды отвернувшись от нее, изобрести ее заново, когда понадобится. Но так же обстоит дело и с большинством тех элементов, которые мы сохраняем от прошлого, и со всей системой традиционных ценностей в праве, политике, а также и морали, которая, как нам хорошо известно, уже не соответствует нынешним условиям. Мы все-таки не уверены, что им больше нечего делать, и опасаемся (может быть,

<sup>1</sup> Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 3<sup>es</sup> Hauptstück, § 58 [*Ницше Ф. Сочинения*].

нения. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 285; пер. Н.Н. Полилова].

и напрасно), что если их устраним, то нам не хватит веры и творческой силы найти им равноценную замену. Поэтому мы держимся за формулы, символы, конвенции, а также и обряды, которые следует повторять и воспроизводить, если желаешь сохранить верования, давшие им рождение. Так продолжают жить сегодня вчерашнее общество, целые эпохи социальной эволюции, миновавшие одна за другой. Мы подчеркиваем их древность, не даем себе стирать из памяти все ныне бесполезное в них, позволяющее лишь отличать их от недавних явлений, — и поступаем так именно для того, чтобы они действительно от них отличались. Мы нагружаем общество частью его прошлого, словно балластом. Мы почитаем эти вещи и держимся за них именно потому, что ожидаем от них такой службы.

Действительно, пока в обществе идет преобразовательная работа, может оказаться полезным, чтобы некоторые его институты и даже фундаментальные части его структуры какое-то время оставались неприкосновенными или хотя бы казались неизменными. Общество переходит от одного устройства к другому не посредством сознательного усилия своих членов, создающих себе новые институты ввиду новых выгод, которые они собираются от них получать. Откуда им это знать, пока эти институты не заработают, причем именно в их конкретной группе? Разумеется, впоследствии они могут привязаться к этим институтам по мотивам, которые можно назвать «рациональными» и которые, во всяком случае, будут таковыми в их собственных глазах, — но только после того, как сами испытают и поймут (или сочтут, что поняли) их благотворную роль. А пока такой момент еще не настал, новые институты могут внушать к себе почтение лишь в случае, если с ними связывается такой же авторитет, что и со старыми, и потому какое-то время, пока они не укрепятся, новые институты должны быть замаскированы под старые. В дальнейшем их истинный облик либо проявляется в ходе ряда незаметных поправок, как в Англии демократический строй постепенно сложился под прикрытием стародавних институтов; либо происходит революция, и маска падает.

Иногда, противопоставляя строй западноевропейского Нового времени предшествующим формам, говорят, что феодальный режим сменился бюрократическим<sup>2</sup>. Иными словами, сеньоры и их

<sup>2</sup> Weber (Max), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Grundriss der Sozialökonomik, II Abtng., Tübingen, 1922, p. 650 sq.



вассалы были постепенно подчинены централизованной администрации; суверенная власть, в Средние века рассеянная и рассредоточенная во многих руках, сконцентрировалась. Но в течение нескольких веков эта эволюция шла под прикрытием феодальных форм. Прежде чем стало возможно обосновывать власть и общественное положение королевских чиновников реальной пользой от их деятельности, долгое время приходилось подкреплять их авторитет дворянскими титулами, привилегиями и правами, которые основывались на их личных достоинствах и доблестях (весьма отличных от тех, что требовались для выполнения их должности) или же на доблестях их предков, чьи заслуги получали в них вообразимое продолжение. Это прекрасно показывает, как в то время требовалось апеллировать к памяти общества, чтобы добиться повиновения, которого позднее стали требовать, опираясь на полезность услуг, оказываемых магистратом или чиновником, и на их личную компетентность. В Средние века сложилась система дворянских ценностей, основанная на истории знатных родов, где была зафиксирована память о всех достопримечательных обстоятельствах их жизни — их имена, гербы, подвиги, брачные союзы, вассальные услуги, оказанные ими своему сеньору, присвоенные им титулы и проч. Вообще-то нам нелегко в точности представить себе истоки и природу этих ценностей и вызывавшихся ими чувств; во всяком случае, они зиждились на определенных исторических данностях, на более или менее старинных традициях, сохранявшихся в группах родовой знати и тесно связанных с общей историей королевства.

Можно построить теорию этих феодальных отношений, и оказывается, что в них была своя скрытая логика, которая мало-помалу выступала наружу и которой королевская власть воспользовалась сама, чтобы частично восстановить свои права<sup>3</sup>. Однако маловероятно, чтобы сеньоры и их вассалы с самого начала представляли себе эту систему как абстрактную теорию. В их глазах связывавшие их отношения походили скорее на дружеские узы, на обмен услугами, на изъявления почета и уважения, которые в относительно стабильном обществе сближают между собой соседские или родственные друг другу семейства, обозначают для

<sup>3</sup> Esmein, *Histoire du droit français*,  
p. 313 sq.

них и для всех остальных их положение в социальном целом и память о которых передается из поколения в поколение. Разумеется, за этими семействами стояла существенная реальность, на которой и была основана их социальная позиция, — это богатство, которым обладал каждый из них, или род деятельности, которым занимались его члены и который ставил в зависимость от них ряд других близких по позиции семейств или же давал им возможность общаться с семействами более высокими. Сходным образом могущество сеньора зиждилось на количестве и обширности земель, отдаваемых им в лен, и на его месте в иерархии, у вершины которой располагался король, то есть на том, насколько большая дистанция отделяла его от короля. Тем не менее первоначально все представлялось так, будто эти богатства и отличия присваивались тем, кто заслуживал их своими талантами и личными достоинствами. Слишком откровенно доходные профессии очень долго вызывали к себе предубежденное отношение<sup>4</sup>, так как считалось, что между добываемым таким образом богатством и получающим его человеком существует лишь чисто внешнее отношение и класть богатство в основу социальной позиции — значило бы подменить иерархию людей иерархией вещей. Напротив, благородное достоинство сеньора или землевладельца сообщалась его земле: за полями, лесами, доходными землями различалась фигура его личности. Когда на вопрос, чьи это поля, пахари отвечают: «Маркиза де Карабаса», — то это голос самой земли. Так

4 «Недостойными знати являются занятия судебного прокурора, нотариуса, клерка, купцов и ремесленников всех ремесел, исключая стекольное... Имеется в виду, когда все эти занятия осуществляются ради барыша: ибо низменный и гнусный барыш роняет честь дворянства, которому свойственно жить на свои земельные доходы или, по крайней мере, ни в коем случае не продавать свой труд и работу» (Loyseau (ум. 1627), *Traité des seigneuries, des ordres et simples dignités, des offices*). «Однако же судьи, адвокаты, врачи и профессора свободных наук не роняют дворянскую честь, полученную ими по иным основаниям, хотя и зарабатывают себе на жизнь по-

средством своих занятий; ибо занятия эти (помимо того что заключаются в умственной, а не ручной работе) суть скорее почетные, чем наемные... Также и землепашество отнюдь не роняет дворянского достоинства — не по причине его полезности, как обычно полагают, но поскольку любое дело, коим занимается дворянин для себя самого и не взимая денег с других, не является роняющим честь». Напротив того, низки «те, чьим обычным призванием является пахать чужую землю в качестве арендаторов; это занятие точно так же запрещено для знати, как и купеческое» (цит. по: Benoist (Charles), *L'Organisation du travail*, 1914, t. II, p. 118 sq.).

некий набор земель, лесов, холмов и лугов обладал собственным лицом — в нем отражались лицо и история помещичьего рода, который охотился в этих лесах, разъезжал по этим землям, строил замки на этих холмах, наблюдал за этими дорогами, который в определенный момент времени благодаря завоеванию, королевскому дару, наследству или брачному союзу присоединял к своим владениям то или иное имение. Это лицо было бы совсем иным, выглядело бы иначе, вызывало бы иные чувства и воспоминания, если бы на месте нынешних владельцев были другие люди, другое семейство. После того как титулы и поместья сделались публичным достоянием, когда их стало можно покупать и незнатное семейство действительно могло стать преемником знатного рода, — то хотя эту смену лиц и династий и старались скрывать фиктивной неизменностью титулов, но общество все же замечало ее, и почтение к дворянской собственности падало. Пока же оно сохранялось, оно зиждилось именно на представлении, что землевладельца нельзя заменить кем угодно другим, что он осуществляет свои права владения в силу особых достоинств, присущих только ему, его роду и его крови.

Таким образом, социальный строй в ту эпоху имел чрезвычайно конкретный, лично определенно облик: имя и титул рода вызывали в памяти его прошлое, географическое расположение его поместий, его личные связи с другими знатными родами, его близость к королевскому семейству и двору. То был век «особых прав» и привилегий. Оттого все люди и группы старались, как могли, добыть себе исторические права, занять место в этой рамке: города обзаводились хартиями и числили свои вольности с восшествия на престол такого-то короля или с решения такого-то сеньора. Когда знатный род угасал, умирала целая традиция, впадала в забвение часть истории; и на его место нельзя было поставить какой-либо другой род, как одного чиновника заменяют другим. А поскольку люди все время умирают, то феодальному обществу приходилось так же беспрестанно восполнять этот дефицит новыми оммажами, заслугами и доблестями. Недостаточно вводить новый материал в старые рамки: поскольку рамки социальной жизни образуются самими людьми, их поступками и памятью об этих поступках, то с исчезновением конкретных лиц или родов эти рамки тоже исчезали; приходилось реконструировать новые рамки, следуя тем же контурам, но уже в несколько иной форме и с несколько иным обликом.

Когда в последние века монархического правления осуществлялась эволюция, из которой возник современный режим, людей нельзя было сразу заставить повиноваться должностям, в то время как они привыкли склоняться перед титулами<sup>5</sup>. Поэтому, в то время как (особенно в XVII–XVIII веках) централизация заходила все дальше и помещики мало-помалу лишались своей власти, монархия все же сохраняла феодальные декорации<sup>6</sup>. В пору, когда завершалось построение абсолютной и централизованной монархии, создавалась ее теория и она обзаводилась всеми необходимыми агентами, казалось, что единственной силой нового режима может стать чувство общего интереса<sup>7</sup> и необходимые кадры для государственного управления король может найти в среде буржуазии, которая уже достиг-

5 Согласно словарю Литре, титул — это имя, выражающее почетное достоинство, отличие. «У него титул герцога, маркиза». — Конечно, на самом деле эти титулы связаны с былыми должностями. «Все эти высшие сеньориальные владения (крупные лены) имеют особые титулы, титулы достоинства. Прежде всего, это герцогства и графства, и здесь нетрудно разглядеть происхождение и самого владения, и титула: они возникли из крупных административных делений каролингской монархии *посредством присвоения государственных должностей герцогами и графами*. Ниже по порядку достоинства располагались баронства: это было новое образование, продукт эпохи, когда складывался феодальный строй. Они не соответствовали никаким государственным должностям каролингской монархии... поначалу они выражали собой фактическую мощь, а затем сделались главной формой полновластной феодальной сеньории. Список титульных ленов... включает также... виконтства и кастелянства. Здесь перед нами *две феодализованные должности*, два рода заместителей, ставших владельцами титулов. Во франкской монархии виконт служил заместителем графа, а кастелян изначально замещал собой барона...» (Es-

mein, *Histoire du droit français*, 10<sup>e</sup> édit., p. 181). Однако присвоение титулованными сеньорами государственных должностей — лишь один из аспектов общего процесса распада суверенной власти; иными словами, должность требовала титула, но была недостаточна для его создания. Это доказывает тем, что должности, как и земли, «всегда давались в лен — либо сеньором, либо королем» (*ibid.*, p. 180).

6 Так, в XVII веке управление провинциями было возложено на интендантов — настоящих чиновников, контролировавших все государственные службы, — но сохранялись также и сенешали и бальи феодальной монархии и губернаторы ограниченной монархии. При этом губернаторы, ранее бывшие воинскими начальниками, всегда выбирались из числа высшей знати. В конце XVI века Луазо «видел в них зародыш новой политической феодальной знати. В этом он заблуждался». В XVIII веке их должность сделалась настоящей синекурой, впрочем, щедро оплачиваемой (Esmein, *op. cit.*, p. 589 sq.).

7 Как известно, легисты уже давно высказывались в том смысле, что королевская власть осуществляется ради «общей выгоды» (Бомануар, уже в XIII веке).

ла богатства и образованности и многие представители которой выполняли судебные и финансовые должности. Действительно, король использовал их и широко обращался к их услугам. Он применял их способности<sup>8</sup>, однако считал необходимым, чтобы сначала они проходили испытательный срок в дворянском звании. Уже отмечалось, что в XVII–XVIII веках очень многие дворяне были дворянами недавнего происхождения, что в ту эпоху наследственно-кровное дворянство шпаги составляло лишь небольшую часть знати, будучи обескровлено войнами предыдущих столетий и разорено, так как ему приходилось продавать свои имения за долги, а приспособиться к новым экономическим условиям оно не могло. Люди того времени были еще слишком глубоко погружены в прошлое, чтобы сразу понять логику новой системы. Для получения значительных денежных сумм, которых требовал обширный административный аппарат, и для принуждения подданных к повиновению монархия вынуждена была опираться на традиционный престиж знати; богатая и образованная буржуазия, чтобы отправлять властные должности и заседать в королевских советах, судах и финансовых органах, должна была селиться в феодальных замках, приобретать феодальные гербы, покупать титулы. Так новая структура вырабатывается под прикрытием старой. Можно сказать, что новые понятия выступают наружу лишь после того, как долгое время изображали собой старые; современные институты строятся на основе воспоминаний, и для признания многих из них недостаточно доказать, что они приносят пользу; они должны как бы ступешиваться, показывая стоящие за ними традиции, которые они стремятся сменить, но пока что стараются с ними сливаться.

Кроме того, не следует думать, что здесь имела место просто игра иллюзий, что государство просто пыталось обманывать на-

<sup>8</sup> «У капетингских монархов рано появились личные, приближенные советники, состоявшие при их особе и жившие во дворце, которых выбирали предпочтительно среди образованных клириков, а когда вновь в чести оказалось изучение законов, то и среди легистов». От Людовика VII до Филиппа-Августа они входили в состав *Curia regii* (первоначальной формы парламента) и играли там

весьма важную роль. «Римское и каноническое право начало проникать в придворную процедуру, которая становилась более ученой и более трудной для понимания тех, кто не занимался этим делом». Так персонал парламента постепенно приобрел профессиональный характер, из него были исключены высшая знать и прелаты (кроме пэров) (Esmein, *op. cit.*, p. 371 sq.).

род и поддерживать в нем веру, будто высшие классы образуют особо благородную породу людей, ибо за нею стоят прославленные предки и в ней увековечивается и проявляется вновь ряд физических и духовных качеств, передаваемых по наследству и отменяющих собой личное достоинство ее членов. Наряду с фикцией голубой крови титулованная знать обладала искренним убеждением: она действительно верила, что ее группа образует самую ценную, незаменимую и вместе с тем самую активную и благотворную часть социального целого, что в известном смысле она является оправданием всего общества. Следует проанализировать эту веру, которая не сводилась к простому увлечению коллективным тщеславием и была основана на достаточно точной оценке природы и роли знати.

При феодальном строе вассалы должны были оказывать поддержку сеньору: в случае войны они предоставляли в его распоряжение себя и свое оружие, они заседали в его советах, помогали ему отправлять правосудие. То есть феодальное общество являло собой образ группы, члены которой выполняют различные функции — хранят материальную целостность группы и дают ей возможность даже возрасти в численности и силе, поддерживают в ней порядок и известное единообразие; с другой же точки зрения, при исполнении каждой из этих функций члены группы лучше осознавали те отношения подчинения и оммажа, которыми определялась их позиция, оказывали друг другу почести и получали их сами, встречались в кругу себе равных, совершали ритуальные жесты, развешивали знамена, надевали знаки отличия, произносили традиционные слова и формулы и коллективно мыслили в знакомых им рамках. Несомненно даже, что по мере усложнения общества эта вторая сторона их деятельности все больше и больше выступала на первый план. Каждый раз, когда в какой-либо функции имелась возможность разделить элементы церемониальные, показательные, репрезентативные и элементы технические, обращались к клирикам, писарям, легистам, инженерам и отдавали в их ведение все то, что не затрагивало доблестей, в которых отличаются дворяне<sup>9</sup>. Соб-

9 В средневековых корпорациях «обязанность присутствовать на гражданских церемониях приводила к довольно значительным потерям

времени, а потому беднейшим из братьев приходилось уступать более богатым обязанность представлять свои гильдии со всем великолепием,

ственно, это и понятно, если заметить, что любая функция, если ее освободить от условных форм, в которые облекает ее каждое общество (как бы желая узнавать в ней само себя), ограничивает и искажает общественную жизнь и представляет собой своего рода центробежную силу, отдаляющую людей от сердцевины общества. В самом деле, чтобы исполнять одну из них, люди должны хотя бы на время воздерживаться от других. Специализируясь, они ограничивают свой кругозор, тем более что для выполнения своей задачи им приходится обращаться, обращать свои мысли и направлять свои поступки к таким сферам социальной жизни, где, по-видимому, сильнее всего ощущается власть материальных нужд. На войне нужно соблюдать дисциплину, которая часто заключается в том, чтобы обращаться с людьми как с простыми физическими единицами; нужно перевозить и снабжать войска, учитывать расстояния и расположение мест, заниматься вооружением, боеприпасами, укреплениями. Законодательная работа заставляет абстрактно и единообразно определять лиц и условия, к которым применяются законы; например, законы о наследстве при расчете степеней родства имеют в виду обобщенный тип семьи, в рамки которого может поместиться каждая реальная семья, и делят имущество на ряд категорий. Все законы зиждутся на классификации людей, поступков, ситуаций, предметов по их внешним признакам, и в известном аспекте право есть сугубо приземленная практика, которая рассматривает индивидов и их отношения извне, имеет тенденцию застывать в формулах и сводиться к механическому применению правил. Приведенные к ситуации ответчика и истца, люди предстают перед судьями как нечто такое, что следует взвешивать, учитывать, снабжать ярлыками. Конечно, уголовное право в старину принимало в расчет социальную позицию истцов и обвиняемых; в разных провинциях были разные законы и обычаи, существовали церковные суды и т. д. Тем не менее даже и в ту эпоху каждый человек, виновный в каком-либо правонарушении или преступлении, предстал перед судом, судившим о его деянии, а не о его личности,

требуемым в такого рода торжествах» (Ashley (W.J.), *Histoire et doctrines économiques de l'Angleterre*, II, p. 166, trad. franç., 1900). См. также в этой книге о *ливрее*, которая первоначально была в Лондоне знаком демократи-

ческого движения, а с распространением роскоши в одежде «стала эмблемой гражданской аристократии». Таким образом, богатейшие из членов корпорации специализировались в исполнении церемониальных функций.

или же его личность считалась изменившейся в результате его деяния, так что отныне он входил в одну из категорий людей, квалифицируемых как правонарушители или преступники. Финансовые оценки и расчеты, взимание налогов, оплата агентов, должностных лиц, получателей пенсий и проч. — все это еще в большей мере связано с операциями измерения, перемещения материальных благ, при которых не принимаются в расчет все различия между людьми, обусловленные чем-то, кроме их доходов, долгов или прав на казенные выплаты. Понятно, что исполнители таких функций представляют себе группы людей, с которыми они имеют дело, скорее по их внешним характеристикам, чем по личностной природе, и обращаются с ними как с единицами, которые распределяются по категориям, не обладающим гибкостью спонтанно возникающих человеческих групп. Чем больше та или иная функция сводится к этому, тем естественнее знать утрачивает к ней интерес. Действительно, знатность основывается на оценках совсем иного рода: в них рассматриваются не те признаки, что позволяют поместить человека в ту или иную рамку, смешав его со многими другими, а те, что отличают его от всех окружающих и даже в кругу равных сообщают ему такую позицию, которую может занимать он один. Дворянская иерархия не имеет ничего общего с техническими правилами, которые прилагают при классификации людей технический военный специалист, легист, уголовный кодекс и все чиновники, занятые исчислением и взиманием налогов; в принципе она принимает в расчет только честь, престиж и титулы, то есть чисто социальные понятия, в которых нет ничего природно-физического, поддающегося измерению, расчету или абстрактному определению.

Иными словами, каждый дворянин или каждое дворянское семейство так глубоко включены в круг других семейств того же класса, что знакомы (или считаются знакомыми) с ними всеми, а, с другой стороны, все знают их, знают их происхождение, разветвления их рода и их место в группе. Двое дворян, встретившихся впервые в жизни, должны быть в состоянии, обменявшись несколькими словами, опознать друг друга, словно члены одной расширенной семьи, вспоминающие свое родство или свойство. Это значит, что в среде знати из поколения в поколение поддерживался ряд взаимосвязанных традиций и воспоминаний. Поскольку в других группах ничего подобного не встречалось, приходится сказать, что класс знати долгое время был основным носителем



коллективной памяти. Правда, его история — это не вся история нации. Но нигде больше не было столь непрерывной преемственности в жизни и мышлении, нигде больше социальная позиция семейства не определялась до такой степени тем, что оно само и другие знают о его прошлом. В торгово-ремесленных классах и в верхних слоях буржуазии человек сливался со своей работой, профессией, должностью — именно она его определяла. Дворянин же не мог поглощаться своей должностью, не мог стать простым орудием или винтиком в механизме, он был составным элементом, неотъемлемой частью самой субстанции общества.

О чиновнике судят по его нынешней службе, от него требуют точно соответствовать сегодняшним условиям и своей непосредственной задаче; конечно, учитывается и его прошлая служба, но лишь постольку, поскольку она гарантирует его сегодняшнюю компетентность и умелость. Напротив того, социальная позиция дворянина основывается на древности его титула. Чтобы оценить ее, следует отступить в прошлое. Его фигура выступает в ряду других знатных родов на картине, где прошлое и настоящее налагаются друг на друга и сливаются между собой столь же тесно, как текст и поправки, вносившиеся в него в разное время. Действительно, здесь отношения завязываются не только между людьми (что могло бы пониматься в смысле наполовину физическом и техническом), но и между группами, между разными социальными достоинствами. А социальное достоинство такого рода представляет собой ряд суждений и вытекает из ассоциации мыслей, которые, как и все более или менее сложные состояния сознания, постепенно складывались с течением времени и представляют собой в такой же степени воспоминания, как и актуальные состояния. Вероятно, у каждой эпохи имеется свой образ мыслей и особая система оценок, которая прилагается к настоящему, к нынешним людям, и которые кажутся от роду присущими знати, так же как и понятия, разделяемые им с другими людьми. Следует также полагать, что они и в настоящем, в облике и образе жизни современных дворян, все еще обладают как минимум кажущейся обоснованностью. Но какую бы логику мы ни обнаруживали в этой системе идей, и даже если мы больше не помним происхождения тех или других ее элементов, эта система есть не что иное, как переложение воспоминаний. Созерцая портреты своих предков в галерее замка, видя построенные ими башни и крепостные стены, дворянин прекрасно чувствует, что в людях и событиях,

следы которых перед ним, обретает опору его нынешнее бытие. К тому же он проецирует на прошлое блеск своего нынешнего положения: какой-нибудь малопримечательный дворянчик, стоявший у начала прославленной династии, и сам кажется преображенным в сиянии этой посмертной славы.

Итак, в то время как общество распадается на ряд групп, отводя их членам различные функции, в нем есть более узкое общество, чья роль заключается как бы в сохранении и поддержании живой традиции: обращенное к прошлому и к тем элементам настоящего, в которых продолжается прошлое, оно участвует в исполнении современных функций лишь постольку, поскольку они сами должны соотноситься с традициями и в своих трансформациях обеспечивать непрерывную преемственность общественной жизни<sup>10</sup>. Действительно, центробежной силе, которая побуждает людей, назначенных исполнять какую-то функцию, поглощаться ею и забывать обо всем, кроме их актуального предмета (о старых предметах той же природы или о современных предметах иной природы), — следует противопоставлять другие силы, связывающие их с той частью общества, где прошлое соединяется с настоящим, а различные функции общества смыкаются и уравнивают друг друга. Рассмотрим вновь с этой точки зрения такие важнейшие специализированные виды деятельности, как война, законодательство и правосудие. Выше уже говорилось, что как только они усложняются до такой степени, чтобы каждая из них (и даже каждая отдельная отрасль той или иной из них) могла полностью поглощать время и силы определенной группы людей, они замыкают этих людей в урезанно-ограниченной области общественной жизни, — поскольку технические правила вносят в них много механического

<sup>10</sup> «Парижский парламент должен был... до конца соединять в себе два составных элемента...: феодальный суд и королевский суд. Первый элемент был представлен пэрами Франции, второй — магистратами парламента» (Esmein, *op. cit.*, p. 365). Сен-Симон отмечает, что «достоинство герцога и пэра Франции по природе своей необыкновенно и уникально — это смешанное достоинство лена и должности. Герцог — это крупный вассал;

пэр — высокопоставленный чиновник». И дальше он пишет: «должностью пэра облакается не только сам ее получатель, но вместе с ним, в силу общего с ним призвания, также и все его потомки по мужской линии, сколько будет существовать его род, тогда как всеми другими должностями, каковы бы они ни были, облакается только одно лицо и больше никто вместе с ним» (Saint-Simon, *Mémoires*, t. XXI, p. 236-239).

элемента, поскольку должностные лица имеют дело хоть и с людьми, но с людьми, упрощенно понимаемыми. Однако это лишь один из их аспектов, возможно даже наиболее поверхностный. Для ведения войны недостаточно порядка, дисциплины и того обучения, которое можно получить в военных лагерях. Технические умения не могут здесь заменить личных достоинств. Военачальник должен не просто демонстрировать незаурядную доблесть — ему требуется также способность действовать по неувидимому наитию, путем изобретательных импровизаций, предполагающих знание людей, умелое обращение с идеями, активную память, постоянно подвижное воображение. А все эти качества развиваются лишь в такой социальной среде, где идет интенсивная жизнь, скрещиваются идеи прошлого и настоящего, в каком-то смысле соприкасаются не только сегодняшние, но и прежние социальные группы; в такой среде ум изощряется в искусстве распознавать оригинальные черты каждой личности, а чувство чести, долга перед собой, перед своим именем и званием возвышает человека над самим собой и наделяет его всеми неисчерпанными ресурсами представляемой им группы. Но так же обстоит дело и с законодателем, советником, судьей. Закон — это не просто инструмент, для создания которого довольно знать его потребные размеры, число составных частей, масштаб действия и силу сопротивления, которую он должен преодолевать. Нельзя также сказать, что он возникает из чисто технического обсуждения, участники которого соединяют вместе лишь свои знания права и практический опыт. Законодатель должен обладать чувством справедливости (как ее понимают в обществе, членом которого он является), приобретаемым лишь в тех группах, где люди ценят друг друга согласно этой норме. Есть особая справедливость, которой руководствуются, воздавая каждому положенные ему почести; она основана на точной оценке престижа и заслуг каждого рода и позволяет создавать справедливые законы, которые будут затем применяться ко всему обществу в целом. Когда сеньор созывал своих вассалов для участия в совете, они требовались ему не как технические специалисты: нет, в среде знати поддерживался и передавался по наследству общий дух взаимопочтения и забота о том, чтобы воздавать каждому ту дань почтения, какую он заслуживал своим благородством. Только дворяне были способны внести этот дух в законодательные инструменты, подготовленные писарями-легистами, потому что подобные ин-

струменты могли фиксироваться лишь в ходе многолетнего коллективного опыта, то есть только в среде знати. Точно так же никакой практики службы в подчинении, никакого собрания правил недостаточно, чтобы воспитать судью: дела столь различны по обстоятельствам, истцы и обвиняемые так разнятся между собой, что все случаи и всех лиц невозможно подвести под какой-либо набор достаточно простых категорий, чтобы отправление правосудия свелось к рутинной операции администрирования. Судья более чем кто-либо еще должен быть способен к моральной оценке деяний и поступков. А научиться ей он может только вне суда, где судьи, адвокаты, обвиняемые и проч. образуют сугубо искусственную среду, где реальные личности и чувства исчезают за условными формулами процессуально-документального языка, где профессиональный склад ума придает этому уму жесткость, грозящую перейти и в судебные решения. Итак, всюду, где та или иная должность требует не просто технической умелости, но и размышления, она сама не может приготовить к ней человека, поскольку сама по себе она бы осуществлялась без всяких размышлений. Отсюда понятно, что нужна особая социальная среда, которая была бы чужда исключительной озабоченности профессиональными делами и учила бы различать и оценивать оттенки человеческого достоинства. Но такое деликатное чувство лучше всего воспитывается там, где мысль постоянно бывает обращена на личности и группы, имеющие собственный облик и историю. Поэтому рано возникло судейско-дворянское сословие<sup>11</sup>. Довольно ра-

<sup>11</sup> В налоговом уложении Генриха III 1582 года признавалось еще только два разряда дворян: «те, кто происходит из знатного дома и рода, и те, чьи предки получили дворянские грамоты. В дальнейшем был введен принцип, согласно которому короли возводят во дворянство не только выдачей грамоты, что было обычным и формальным способом, но также и молчаливо, через высокие судебные должности и через услуги, непрерывно оказывавшиеся государству отцом и дедом» (De La Roque, *Traité de la noblesse*, 1768, chap. XXXI, p. 22, цит. по: Esmein, *op. cit.*, p. 679). Уже в 1613 году

Жан Рошетт пишет: «Лены распределяются также и среди людей недворянского звания; однако между потомками советников королевских судов, возведенных во дворянство по своему положению, они распределяются по-дворянски» (Rochette (Jean), *Questions de droit et de pratique*, 1613, p. 23 — *ibidem*, p. 676). В «Мемуарах кардинала де Реца» (édit. de 1820, t. I, p. 236) также можно прочесть: «Он <господин Принц> сказал мне с проклятиями, что невозможно более терпеть наглость и бесстыдство этих буржуа <Парламента>, покушающихся на королевскую власть».

но стало считаться, что судьи, призванные решать вопросы, которые нельзя понять без широкого знания общественных ситуаций и для которых порой следует искать примеры в истории, не могут не относиться к знати как таковой и не быть с нею практически на равных.

Класс знати переживал два противонаправленных процесса, постепенно обновлявших его состав. С одной стороны, дворяне, представлявшие собой слишком старинные традиции, жившие наследием своего прошлого, не обновляя и не обогащая его, неспособные отличиться сами и прославить свой род приобретением новых званий (либо по милости короля или высших сеньоров, либо через союз с другими выдающимися семействами), — более не могли сохранять свой ранг в обществе; они оказывались в изоляции и лишь изредка общались с другими дворянами; мало-помалу их забывали, да они и сами забывались, заступая на должности, унижительные для дворянина и выполняемые лишь выходцами из буржуазии. В XVI–XVII веках таким образом исчезла значительная часть старинной родовой знати — дворянства крови и шпаги. Это значит, что исчезла также и часть коллективной памяти дворянства: в ней образовались провалы, от нее целиком отпали некоторые составляющие. Действительно, воспоминания таких родов, оказавшихся вне течения коллективной жизни, больше не находили себе места в рамках пережившейся коллективной памяти знати; чтобы сохраниться, им надо было ассоциироваться с воспоминаниями более недавнего происхождения, иметь с ними много связей; а также чтобы общая мысль в ее нынешнем течении часто имела случай возвращаться к их следам. Вместо этого они оказались подобны тем индивидуальным воспоминаниям, которые настолько удалены от актуальных забот индивида, настолько чужды этим хорошо знакомым ассоциациям идей, что их никогда и не вспоминают, перестают о них думать; с этих пор они вообще исчезают, потому что в их остатках и вокруг них больше нет необходимых элементов для их реконструкции. Правда, никогда нельзя быть уверенным, что такое исчезновение окончательно и необратимо<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> «Дворянство погибало... вследствие бесчестия, то есть ведя жизнь, несоместимую с дворянским достоинством... Однако еще неизвестно, то ли

дворянство погибло, то ли во время своего бесчестия оно лишь впадало в спячку... Даже когда дворянство полностью угасало, король мог вос-

Непредвиденные обстоятельства могут вновь создать такие условия в сознании индивида, что он все же сможет их вспомнить, подобно тому как мы иногда вспоминаем забытых друзей, вновь повстречав их на своем пути, — либо потому, что они сами переместились, либо потому, что наш собственный путь теперь приблизился к ним. Точно так же бывало, что знатные роды, считавшиеся угасшими, вновь занимали видное положение после долгого периода незаметной жизни — обновляли свои титулы, вновь покрывали золотом свой герб. В такие моменты коллективная память знати восстанавливала воспоминания, которые она уже давным-давно не вызывала в себе и могла считать угасшими. Но они не угасали, пока сохранялась возможность их реконструкции. Возвращение славы и богатства после долгих невзгод становилось возможным потому, что данное семейство вновь входило в состав знати путями, не существовавшими прежде, открывшимися недавно, и шло по этим путям вместе с множеством других родов, которые никогда не были знатными; скажем, сначала оно обогатилось торговлей, потом поднялось до должностей, сближающих с благородным состоянием, а затем и до таких, которые сообщают дворянство. Теперь класс знати, вновь принимая одного из своих, казалось бы, потерянных членов, мог предполагать, что этот дворянин сохранил свое достоинство в кажущейся темноте безродного состояния, подобно тому как иногда считают, что забытые воспоминания сохраняются во мраке бессознательного. В действительности его нынешнее дворянство оказывалось лишь по видимости тождественным былому. Со сменой эпох переменились рамки социальной памяти. В прошлом она вбирала в себя воинские доблести, все, что входило в понятие рыцарства, что запоминалось людям, уважавшим лишь нетехнические и недоходные занятия. Теперь же, к концу монархии, она чрезвычайно расширилась. Среди своих ценностей она еще не уделяла место тем, что заключались в умственном превосходстве, в исключительной компетентности, в заявившем о себе таланте, если только они не облачились в при-

становить его реабилитационными грамотами» (Esméin, *op. cit.*, p. 680). «Следует, однако, лишний раз подчеркнуть, что дворянское достоинство не полностью угасает вследствие таких бесчестящих поступков, оно

лишь прерывается, так что дворянин всегда в состоянии вернуться в знатное сословие, как только решит не бесчестить себя более» (Loyseau, цит. по Benoist, *op. cit.*, p. 118).

дворное платье и не выступали в аристократическом обличье, — а равно и простому богатству. Однако богатство, талант и умелость все более становились предпосылкой тех новых видов деятельности, менявших и определявших ранги внутри знати, в эпоху, когда последняя должна была для сохранения своей славы, во-первых, увеличивать свою роскошь, а во-вторых, наполнять своим духом все вновь зарождавшиеся функции и те старые функции, которые разделялись, усложнялись и специализировались. Отныне дворянское достоинство предполагало обладание материальными благами и финансовым кредитом, а также и доступ, хотя бы в форме знакомств, в высшие круги административного аппарата. Без всего этого один лишь титул уже мало что значил. Он сохранялся уже не сам по себе, не своей собственной силой (или силой тех доблестей, на которых он был некогда основан). А оттого стало не так уж важно, обретает ли вновь то же самое семейство утерянный некогда титул или же его получает какое-то другое. Главное — это воображаемая преемственность званий, вера в то, что они передаются из поколения в поколение вместе с представляемыми ими личными достоинствами, так что их нынешние владельцы могут считать себя наследниками доблести их первых получателей.

Такая вера препятствовала простолюдинам вступать в дворянство, но вместе с тем, если кому-то из них все же удавалось непропорционально заполучить титул и какое-то время считаться дворянином, она способствовала смешению таких дворян по фактической давности с настоящими дворянами — наследственными или возведенными во дворянство<sup>13</sup>. Действительно, все чаще случалось — и это второй отмечаемый нами процесс, — что потомки простолюдинов, людей без прошлого (то есть тех, чье прошлое не запоминалось коллективной памятью), проникали в класс «знати», называемой так потому, что ее представителей, их предков и потомков

<sup>13</sup> Следует отличать этот случай от возведения во дворянство. Король мог выдать незнатному человеку дворянскую грамоту. Такое дворянство по королевской грамоте было «юридически вполне эквивалентно природному дворянству и передавалось наследникам получателя грамоты». — С другой стороны, «в распоряжении короля оставался и старинный способ

давать дворянство вместе с рыцарским званием; это было равноценно выдаче дворянской грамоты. Но теперь это делалось путем зачисления в один из рыцарских орденов, которые один за другим учреждались королями, — орден Звезды, Святого Михаила, Святого Духа или Святого Людовика» (Esmein, *op. cit.*, p. 678).

отличали и замечали среди всех прочих. Покупая себе замок, приобретая должность и титул, простолюдин не вступал ни в какое уже существующее знатное семейство, не присоединялся к нему и не заменял никого из его членов, не мог опираться на авторитет его предков. Когда же возникла необходимость нового, более широкого приема в дворянское сословие, обществу пришлось смириться с этими узурпациями и искать пути легитимизации этих людей, пролезших во дворянство через черный ход, без титула, без знатных предков, никем официально не введенные; а следовательно, обществу пришлось более или менее реорганизовать и изменить рамки своей памяти.

Этого можно было достигнуть двумя способами. Прежде всего, общество могло осознанно пересмотреть прошлое. В самом деле, знатность доказывается тем, что человек может, перечисляя своих предков поколение за поколением, найти в жизни одного из них некий факт, порождающий знатность. Если такового не имелось, то его можно было просто выдумать. Правда, столь дерзкое искажение уже свершившегося прошлого сталкивалось с интересами настоящей знати, которая не колеблясь разоблачила бы его. Изобретая поддельные генеалогии, нужно было согласовывать их с генеалогиями, сохраняемыми в других семействах, с фактами, известными о данном роде из других источников<sup>14</sup>. Однако общество могло также и не обращать внимания на все неблизкое по времени и ограничить область своей памяти несколькими последними поколениями. Оно все более и более склонялось к этому второму выбору<sup>15</sup>. В общем и целом это означало констатацию, что недав-

<sup>14</sup> «Отец первого из Поншартренов, государственного секретаря и автора „Мемуаров“, был всего лишь советником президиального суда в этом городе. Ранее в этом роду встречаются только простые буржуа, и, должно быть, именно поэтому продолжатели отца Ансельма не стали восстанавливать его родословную, приукрашивая и облагораживая поколения его предков до XVI века, как это делали уполномоченные по проверке родословных в Мальтийском и иных орденах» (Saint-Simon, *Mémoires*, vol. XXI, p. 380, note).

<sup>15</sup> «По общему правилу, действовавшему во Франции, достаточно было доказать обладание дворянским титулом на протяжении трех поколений, включая то, чья сословная принадлежность оспаривалась; но в некоторых провинциях такое доказательство требовалось на протяжении четырех поколений. В принципе доказательство должно было даваться письменно, путем представления подлинных документов; но при их отсутствии принимались и свидетельские показания 4 свидетелей. Отсюда даже возник такой вопрос: не может ли



ним воспоминаниям людей более соответствует признание того или иного рода дворянским, нежели противное, — даже если есть основания думать, что на самом деле этот род не является дворянским. Так люди порой изменяют свои индивидуальные воспоминания, чтобы согласовать их со своими нынешними мыслями, и чаще всего им это удается — они обходятся одними лишь недавними воспоминаниями, а более давние считают непосредственно недоступными и восстанавливают их с помощью недавних. Но, отказываясь таким образом от своих самых старинных воспоминаний, общество снижало ценность титулов и прерогатив, основанных на древности социальных позиций, и наносило ущерб их обладателям, то есть самой подлинной знати; так тускнели самые чтимые традиции, а вместе с ними и основные понятия дворянского мышления; это часто вызывало колебания, сопротивление, попятные движения. Именно эти затруднения позволяют в полной мере осмыслить те конфликты, которые столь подробно излагаются в «Мемуарах» Сен-Симона, — конфликты между бастардами и принцами крови, между военным и судейским дворянством. Непреклонные поборники стародавних традиций прекрасно чувствовали, что такое сужение сферы памяти не обходится без ее искажения, что события и люди далекого прошлого, а также и их потомки, будут утрачивать свое значение по мере выдвижения на первый план событий и людей настоящего, что, однажды вступив на этот путь, уже нельзя будет остановиться.

Но более всего старинная знать была возмущена появлением новой знати. Действительно, для человеческой деятельности открывались новые пути: создавались новые должности, а прежде подчиненные старые должности приобретали большую значимость; старинная знать не интересовалась ими, ее мысль и память были закрыты для совершавшегося в этих областях, а между тем из занятых в них групп возникала своя особая элита. Достаточно было

дворянство приобретаться по истечении срока давности... Некоторые признавали это, но преобладало противоположное мнение. Обладание дворянским титулом на протяжении трех поколений давало презумпцию дворянства и освобождало от полного и исчерпывающего доказательства,

однако не являлось для него основанием. Если противной стороне, углубляясь еще дальше в прошлое, удавалось установить престолярное происхождение семейства, то презумпция теряла свою действенность» (Esmein, *op. cit.*, p. 677).

кому-то оставить свой хорошо заметный личный след в исполнении одной из таких функций, и с этого момента он сам и все его преемники уже выделялись из массы остальных, и общество начинало уделять им особое место в своей памяти. Действительно, в каждую эпоху общество выдвигает на первый план те виды деятельности, которые ему более всего интересны и важны: раньше такова была война, теперь такими стали государственная администрация, правосудие, судейские и финансовые должности; образовывались городские патрициаты\* — новая знать, еще не получившая этого звания; буржуазия обретала самосознание и формировала свою память в рамках тех функций, где отличились лучшие из ее представителей. А с другой стороны, поскольку таким образом новая знать постепенно захлестывала старинную, какая же разница могла быть, кроме титула, между адвокатом, прокурором или даже богатым, деятельным и образованным коммерсантом и советником парламента или обладателем одной из должностей, дающих дворянское достоинство?<sup>16</sup> Их объединяли узы родства и свойства, они встречались в одних салонах, читали одни книги и равно принимали участие в той общественной жизни, где оставляют за порогом служебные заботы, где общество интересуется только самим собой и качествами, потребными для вступления в него, — умением занимать его, возбуждать, обновлять и расширять его самосознание. «Необоримая эволюция вела к тому, чтобы держатели всех должностей стали фактической, если не юридической, аристократией. Два эдикта (1649 и 1650 годов), присваивавшие личное дворянство всем членам парламента, а за-

\* В тексте М. Хальбвакса, очевидно, описка или опечатка: вместо *patriciats* (патрициаты) — *patriarcats* (патриархаты).

<sup>16</sup> «Чаще всего сын адвоката, если состояние ему это позволяло, предпочитал купить должность советника парламента или столоначальника счетной палаты... Таким образом, адвокатура фактически была непосредственным преддверием королевского суда... Эта многочисленная и влиятельная группа (прокуроры) составляла одно братство с адвокатами и даже членами высших судов —

братство, возникавшее из общности трудов и поддерживавшееся каждодневным общением... Это активное и доходное занятие... служило естественным выходом для торговой буржуазии, традиционно обладавшей деловой сметкой. Таким образом, профессия прокурора являлась важнейшим этапом на пути восхождения мелкой буржуазии к судейскому состоянию» (Roupnel, *La ville et la campagne au XVII<sup>e</sup> siècle. Etude sur les populations du pays dijonnais*, Paris, 1922, p. 170 sq.).

тем, после двадцатилетней выслуги, и столоначальникам счетной палаты... не встретили сопротивления со стороны знати — сословия, чьи социальные защитные барьеры тем самым снижались. Напротив, реформу сорвали те, кому она не сулила выгоды. В казначействе и счетной палате казначеи, корректоры и аудиторы резко запротестовали против этой привилегии, которую им не давали разделить и которая относилась только к президентам, столоначальникам и генеральным адвокатам. Действительно, эти эдикты проводили отчетливую границу внутри однородного целого»<sup>17</sup>.

Конечно, в дальнейшем это «должностное дворянство» стало замыкаться в себе и в XVIII веке сделалось закрытой кастой. В то время «все судейские места в государственных судах были заняты родами, утвердившимися в своих должностях как в фамильных поместьях и с ревнивым старанием оберегавшими свое положение». Но по сути своей это стремление связать титул с должностью носило парадоксальный и противоречивый характер<sup>18</sup>. Старинная знать зиждилась на доблестях личного порядка, традиционно фиксировавшихся в памяти общества, но неотделимых от общественного мнения и верований, из которых она родилась. Под прикрытием этих искусственно поддерживаемых традиций происходила эволюция, выдвигавшая на первый план не только обладателей должностей, но и весь класс, из которого они выходили и с которым оставались заодно. Естественно, что старинная знать, в прошлом широко пополнявшаяся новыми членами, замыкалась в себе теперь, когда общество больше не порождало образующих ее доблестей. Ей приходилось жить своим старым капиталом, который с каждым днем сокращался. Так, память раз навсегда мино-

<sup>17</sup> Roupnel, *op. cit.*, p. 174.

<sup>18</sup> «Класс держателей должностей и тот класс, который мы будем называть парламентской знатью, — не совсем одно и то же... Человек, исполняющий высокую должность в системе правосудия или финансов, не обязательно является поэтому дворянином... Большинство парламентских родов приобрели это должностное дворянство, так никогда и не прибавив к своему имени никакой дворянской частицы. Их *благородство* возникало из другого... Должность, приносящая

государственно-административное дворянство, сама по себе еще не могла придать своему держателю то одновременно частное и государственное отличие, которое на языке той эпохи называлось *благородством* [qualité]. На деле большинство семейств, добывавших себе должности в королевских судах, уже давно славились своей специфической изысканностью, не зависящей от титулов и административных должностей. Поэтому они легко обходились без тех и других» (Roupnel, *op. cit.*, p. 182).

вавшей эпохи больше не находит никакой поддержки вокруг себя: она защищается от новых воспоминаний, замыкаясь в прошлом. А вот поднимающейся буржуазии, напротив, следовало бы быть открытой и свободно принимать в свои ряды людей, наделенных достоинствами, возникающими в современном обществе. Так память о недавних и сегодняшних событиях не может застыть в неподвижности. Ее задачей является подгонка рамок к новым воспоминаниям; сами ее рамки состоят из таких воспоминаний. Идея парламентской знати могла играть роль удобной фикции: с ее помощью народ привык переносить на буржуазные достоинства, подчеркнутые внешним благородством титула, ту дань почтения, которую он платил дворянам. Но это была лишь фикция. Как только сложилась система буржуазных понятий, то есть традиций, эта фикция стала ненужной и обременительной. Обществу пришлось сознательно отбросить в забвение свое старинное прошлое, со всей опиравшейся на него совокупностью оценок и иерархий лиц и поступков, и взять за опору недавнее прошлое, продолжавшееся в настоящем.

\*\*\*

В современном обществе, где дворянских титулов больше нет, где юридические межклассовые барьеры снизились почти до самой земли, можно, однако же, найти аналог если не знати как класса, то по крайней мере того рода духовно-общественной деятельности, который в ней развивался.

Сегодня общество гораздо отчетливее, чем раньше, предстает прежде всего как четко упорядоченный комплекс все более и более специализированных функций. Когда мы рассматриваем феодальное общество, то на первом плане выделяется знать, представляющая собой скорее особую форму жизни и мышления, чем орган или инструмент коллективного целого; самое большее можно сказать, что ее функцией является поддержание и даже создание традиции; но можно ли говорить о функции, если в действительности дворянство рассматривает себя как венец общества, и даже более того, как средоточие всей общественной жизни? Напротив того, ему подчинены различные функции социального целого как таковые; знать соприкасается с ними лишь затем, чтобы обозначить свое превосходство над ними; однако дворянство не заслуживают достоинствами хорошего чиновника; требуется, что-

бы при отправлении должности человек как минимум выказывал какие-то более высокие качества, в которых проявляется личность; требуется, чтобы он рассматривал свою должность как средство отличиться, а не просто исполнять ее ради нее самой. Даже на войне полководец, терпящий поражение, но выказывающий доблесть, ведет себя благороднее, чем если бы он одержал победу, сам укрываясь от опасности. Сегодня часто кажется, что все стало наоборот. Функция отнюдь не существует ради человека — все более и более кажется, что человек существует ради функции. Во всяком случае, каждая функция существует по отношению ко всем остальным, и если коллективное сознание признает за некоторыми категориями людей больший авторитет, чем за другими, значит, это люди, чья деятельность более всего полезна общественному целому.

Но не будем спешить с выводами. Человека всегда можно рассматривать с двух сторон: во-первых, как общественного агента, выполняющего определенную задачу, во-вторых, как члена семейных, светских и всяких других групп, которые не подчиняются другим группам и вся деятельность которых имеет предметом лишь их самих, их всевозможные интересы и все способное обогащать или усиливать их духовную жизнь. Рассмотрим с этой точки зрения группы городских жителей, отвлекаясь одновременно и от остатков дворянства, и от крестьянских агломераций, которые в известном отношении представляют собой в наших обществах ушедший в прошлое образ жизни. Нам сразу бросится в глаза, что чем более функция поглощает индивида, тем сильнее он чувствует потребность разделять во времени периоды, когда он посвящает себя своей профессии, и периоды, когда он принадлежит другим группам, независимо от того, забывает он или сохраняет при этом заботы, связанные со своей функцией. Теперь поставим такой вопрос: не играют ли эти группы (семья, свет и проч.) по отношению к профессиям ту же роль, какую играл класс знати по отношению к чиновникам и их должностям? А поскольку знать была опорой традиций и в ней жила коллективная память, то не получается ли, что современное общество хранит и разрабатывает свои воспоминания во внепрофессиональной общественной жизни, согласно ее нынешнему устройству?

Нам могут возразить, что нет необходимости искать за пределами функции то, что, вероятно, нашлось бы и внутри нее. Нет та-

кого крупного административного органа, где бы, наряду с техническими приемами, не имелось бы и своих традиций, и каждый человек при вступлении в профессию должен одновременно и научиться применять некоторые практические правила, и проникнуться так называемым корпоративным духом, который есть не что иное, как коллективная память профессиональной группы. То, что такой дух формируется и крепнет из века в век, вытекает из того факта, что функция, служащая его носителем, сама существует уже долго, а выполняющие ее люди находятся в частых сношениях, выполняют одинаковые или, во всяком случае, однородные операции и все время ощущают, что деятельность каждого из них, сочетаясь с другими, служит общему делу. Но одновременно их сближает друг с другом и то, что их функция отличается от других функций социального целого и что в интересах своей профессии им важно не давать затемниться этим отличиям, но, наоборот, тщательно обозначать и подчеркивать их. Когда чиновники при исполнении своих должностных обязанностей вступают в контакт с другими людьми, то в этот момент сознание как первых, так и вторых всецело занято непосредственным предметом, ставшим причиной их встречи, однако они рассматривают его не с одной и той же точки зрения. Чиновник хочет выполнить свои должностные обязанности, налагаемые на него, как и на всех представителей данной профессии. Подопечные же его, если бы они повиновались импульсам той социальной среды, к которой принадлежат (семьи, класса и проч.), не всегда стали бы охотно сообразовываться с правилами, выполнением которых занимается каждая категория государственных служащих. Таким образом, здесь сталкиваются люди одной группы (чиновники) с людьми других групп. А потому можно задаться вопросом, не грозит ли длительное, часто повторяющееся соприкосновение с людьми, повинующимися другим мыслям и чувствам, смягчить или ослабить профессиональный дух в людях, призванных выполнять ту или иную функцию. Чтобы противиться людям, чаще всего противопоставляющим им свои коллективные верования и традиции, они должны и сами опираться на верования и традиции, присущие своей группе.

Так, судейский корпус вынужден ставить всевозможные препоны между своими членами и теми группами, для которых они вершат правосудие, — чтобы противиться влияниям извне, страстям

и предрассудкам истцов; поэтому одеяние судей, место, занимаемое ими в зале заседаний, и вся торжественная обстановка суда подчеркивают дистанцию, отделяющую их группу от всех прочих; поэтому общение между судьей и истцом осуществляется не в форме беседы, как в других группах, а в форме допроса, либо письменно по особым правилам, либо через посредство адвокатов и поверенных. Но этого мало. Давление, оказываемое на судейскую группу другими группами, столь сильно, что приходится противопоставлять им особую традицию, которой должны максимально проникнуться все члены этой группы. А откуда взяться этой традиции и кто мог бы ее создать, если не сам судейский корпус? Принципы права и вся юридическая наука суть творение длинной череды выдающихся юристов и магистратов. Правовой дух и разнообразные достоинства, отличающие судей, обретают свое выражение и образец в немногих великих фигурах. Эти воспоминания присутствуют в сознании магистратов, которым для уяснения смысла закона приходится обращаться к его прежним толкованиям, то есть апеллировать к своей памяти; в ходе своих рассуждений и доказательств они, сами не всегда это сознавая, заключают свою мысль в формы, созданные в определенную эпоху и несущие на себе печать исторического времени; то есть юридическая мысль пронизана историей. Но все эти традиции, прецеденты, ритуальные элементы в формах правосудия, авторитет некоторых имен, убедительная сила определенных способов аргументации — разве не является все это продуктом самой данной функции? Разве не в судейской среде они проявлялись, фиксировались в своей значимости, систематически связывались между собой, уточнялись, адаптировались и трансформировались по мере возникновения новых правовых инициатив? Так же обстоит дело и со всеми функциями. Если называть коллективной памятью совокупность традиций некоторого корпуса чиновников, то можно сказать, что видов коллективной памяти по крайней мере столько же, сколько разных функций, и каждый из них сформировался внутри той или иной группы просто в ходе ее профессиональной деятельности.

Таково возражение, которое нам могут высказать, когда мы утверждаем, что важнейшие коллективные воспоминания зарождаются и хранятся во внефункциональной сфере, в той части общества, где люди не осуществляют свою профессиональную дея-

тельность. Но такое возражение было бы обоснованным лишь в том случае, если бы граница, отделяющая профессиональную жизнь от жизни семейной и светской, не давала идеям проникать из одной в другую. Между тем, вообще говоря, это не так. Как мы уже показали в другом месте, в городских обществах отличие рабочего класса от других групп состоит в том, что промышленные рабочие в ходе своего труда соприкасаются с вещами, а не с людьми. Напротив того, все остальные профессии связаны с работой в человеческой среде и создают предпосылки прежде всего для отношений между людьми. Поэтому члены соответствующих классов, отправляясь заниматься своим делом или возвращаясь после работы, всего лишь переходят из одной группы в другую, и в обоих случаях у них есть все основания сохранять свой статус общественных существ. Во время таких переходов они неизбежно приносят в одну из этих групп стиль мышления, заимствованный из другой группы, и наоборот. Однако можно предвидеть, что семейные и светские заботы должны глубже проникать в специализированно-профессиональную среду, чем профессиональные умственные привычки — в семейно-светский круг. Чтобы в этом кругу стали интересоваться происходящим в рамках правосудия, политики, армии и проч., эти факты необходимо очистить от всего, что в них есть специально-технического. Когда в светском салоне разговаривают о судебном процессе, то при этом редко обсуждают правовые вопросы, разве что в них проявляются какие-то проблемы морали или психологии; зато судят о таланте адвокатов, анализируют страсти, описывают характеры людей или же толкуют о какой-то драматичной сцене процесса так, словно это театральная пьеса. В действительности свет находит себе новую пищу в фактах такого рода, но только если пересадить их на его собственную почву, стряхнуть с них кабинетную пыль, извлечь их из-под груды процедур, разбить технический каркас, в который они были заключены, и вернуть им гибкость и эластичность социальных вещей. Но мы в большей степени забываем о своей профессии, когда возвращаемся в семью или в светский круг, чем забываем о семье и свете, когда занимаемся своим ремеслом. Действительно, в семейно-светской среде над всеми другими заботами преобладают заботы общие, присущие наибольшему числу людей; именно здесь в наиболее чистых формах вырабатывается социальность, именно здесь она циркулирует, проходя через дру-



гие группы. Вполне естественно, что люди, живущие в такой среде, глубоко меняются в силу этого, и когда они вновь собираются в профессиональных рамках, то приносят с собой идеи, точки зрения и всю систему оценок из своей семьи или светского круга. Таким образом, даже занимаясь своей профессией, они сохраняют связь с этими группами, которые как бы социальны во второй степени. Действительно, разница между их специализированной деятельностью и этой более общей социальной активностью не столь велика, чтобы первая исключала вторую и в некоторых отношениях не опиралась на нее. Судье порой доводится судить, а адвокату защищать таких людей, которых они могли бы встретить в свете или которые той или иной своей чертой — происхождением, возрастом, складом ума, манерой говорить или одеваться, даже своим физическим обликом — вызывают у них в памяти образы родных или друзей. Когда судья совещается с другими судьями, заседающими в одной коллегии с ним, когда он слушает адвоката, то иногда сквозь юридический жаргон он может вдруг в судье или защитнике увидеть человека вместе с его положением в свете, с его семьей, друзьями, знакомыми, а точнее — с его прошлым, память о котором сохраняется только в этой светской среде, в этой семье, в этом кругу друзей.

Сказанное следует особо подчеркнуть. В глазах рабочего заводские ворота весьма точно представляют собой линию раздела между двумя частями его повседневной жизни. Они приоткрываются скорее после, чем до рабочего дня: привычки мышления или немышления, вызываемые соприкосновением исключительно с материей, частично выплескиваются и в ту зону общества, где живет рабочий, вышедший из цеха. Когда же он возвращается на свое рабочее место, то ясно чувствует, что оставляет позади себя один мир и вступает в другой и что между ними нет никакого сообщения. Напротив того, судья или адвокат, входя во дворец юстиции и даже во время заседаний, в часы, непосредственно посвящаемые им своей должности, отнюдь не чувствует себя исключенным и отрезанным от тех групп, где он проводит остаток дня. В самом деле, этим группам не обязательно присутствовать реально, чтобы он даже вдали от них продолжал мыслить и вести себя как их член, вспоминая, какие суждения в них выносят, какие достоинства в них ценят, какие люди, поступки и факты вызывают в них интерес. Таким образом, социальная функция, если рассматривать ее как совокупность

технических видов деятельности и мысли, погружена в среду других видов деятельности и мысли, которые носят характер не технический, а чисто социальный.

Может статься, что истинной ролью чиновника как раз и является обеспечивать проникновение в техническую организацию всей этой социальной, внепрофессиональной жизни. Все остальное — лишь второстепенная, наименее трудная часть его деятельности, где его более всего могут заменить подчиненные. Судья, адвокат и все чиновники того же разряда призваны показывать себя лишь в исключительных обстоятельствах, когда возникают дела, с трудом вмещающиеся в рамки повседневной техники. Действительно, техника дает лишь общие правила — она не ведает «лиц». Дело чиновника — гибко и уверенно маневрировать между этими двумя родами понятий, общетехническими и социально-личностными. И действительно, ведь именно в обществе (семейном и светском) люди объединяются в группы, вступают в отношения друг с другом и образуют иерархии по своим личным качествам, так что каждый занимает в них уникальное, никому больше не принадлежащее место во мнении членов группы. Именно в обществе мы привыкаем улавливать и оценивать личностный характер поступков, слов и характеров и находим сложные правила для классификации этих ценностей и рассуждения о них. Роль данных типов социальной среды — именно в том, чтобы помнить такого рода оценки и всемерно поддерживать такого рода дух: в семье — средствами воспитания и традиции, а в собраниях светских, театральных, литературных, в группах образованных и начитанных людей — путем беседы, умственных и сердечных отношений, обмена идеями и переживаниями, почерпнутыми из разных эпох, регионов и социальных категорий.

Разумеется, здесь не найти, как в дореволюционном дворянском обществе, такой иерархии званий, которая была бы одновременно краткой историей целого класса. Но хоть сегодня уже не верят так твердо, как раньше, в наследственную передачу доблестей, возвышающих некоторые рода над другими, общественное мнение все же отводит определенное место такого рода оценкам. В провинциальных городах, оставшихся в стороне от важнейших процессов экономической жизни, где, особенно в начале XIX века, еще сохранялось довольно узкое и неподвижное буржуазное общество, способы оценки в этой среде копировались или копируются до сих пор

по образцу суждений знати: все помнили историю каждого семейства, авторитет которого определялся старинным происхождением, брачными союзами и проч. В современных больших городах, где вступают в сношения между собой множество людей, часто очень разных и далеких по происхождению, «обществу» все труднее фиксировать в памяти все эти ветвления родовых линий. Но в них все же встречаются группы, остатки старинной знати, где поддерживается почтение к титулам; и другие — зародыши новой знати, основанные на замкнутости знакомств и союзов, на исключительной величине состояния, на прославленных теми или иными обстоятельствами именах. В общем же буржуазия, расширяя свой состав разнообразными новыми вливаниями, утратила способность устанавливать в себе такого рода иерархию, определять рамки, в которых занимали бы место все новые и новые поколения. Коллективная память буржуазного класса проиграла в глубине (то есть в давности воспоминаний) столько же, сколько выиграла в широте. Тем не менее в нем и сегодня семейства пользуются почетом в зависимости от своей социальной представительности, то есть должностей и богатств, от того, в какой мере эти должности дают право плотно включиться в сферу многообразных социальных отношений и интенсивной социальной жизни и в какой мере эти богатства развивают и позволяют удовлетворять те потребности, которые группа больше всего ценит. Поскольку для установления таких положений, то есть для их признания общественным мнением, необходимо время, то в наших обществах все-таки есть социальная иерархия, обладающая некоторой давностью. Приходится учиться знать и узнавать ее, проникаться умственными навыками и фактическими знаниями, которые заложены в таком способе оценки (это пусть и очень недавние, но все-таки традиции). Можно сказать, что в наших обществах некоторые семейства по-прежнему пользуются авторитетом, выделяющим их из числа прочих; но этот авторитет, как правило, весьма недавнего происхождения, так что и само семейство, и все остальные еще помнят о его былом незначительном состоянии и знают, что ему грозит вновь в него впасть.

Не следует упрекать нас в сугубом упрощении социального мышления, которое мы-де сводим к такого рода оценкам. Как будет ясно из дальнейшего, мы его к ним не сводим. Приходится признать, что, подобно памяти о титулах у старинной знати, в нашей среде основой суждений общества о своих членах служит па-

мать о должностях и богатствах. Однако она не обращается ни на техническую сторону должностной деятельности, ни на материальную сторону богатства.

Действительно, «судья», «советник суда», «президент апелляционного суда» — все эти имена вызывают существенно разные идеи в сознании людей, слышащих их в салоне или же в зале судебных заседаний. Для участников процесса и для публики это, конечно, социальная власть, но власть актуальная и безличная, это агент, исполняющий некоторую функцию; на его одеяние обращают больше внимания, чем на его личность; никто не задается вопросом, есть ли у него какое-то прошлое, давно ли он занимает свое кресло. Он определяется по отношению к другим членам суда, к своим подчиненным-приставам, к обвиняемым, адвокатам, публике; это средоточие чисто технических отношений, словно деталь аппарата, сконструированного только сегодня или вчера. Все это скрывает человека, то есть его личность и среду, откуда он пришел и где обычно бывает. Напротив того, для света это социальный авторитет, происходящий из давнего прошлого или же отражающий всевозможные воспоминания, в том числе очень старинные, это чувство среды, откуда выходит большинство магистратов, людей, с которыми они общаются, с кем вступают в брак; это некоторые определенные, знакомые нам лица, их облик и манеры нам привычны, и для нас они олицетворяют данную профессию. Так в сознание каждого из нас проникает идея особой породы или вида нравственных существ, представляемого и образуемого при участии каждого из магистратов, известных нам непосредственно, понаслышке или просто из книг по истории. Это идея особого рода качеств — одновременно личных, поскольку они есть не у всех, а те, у кого они есть, обладают ими не в равной степени, и социальных, поскольку общество понимает и ценит их, поскольку они проявляются лишь в определяемых им формах. Конечно, мы не думаем об этих формах — они служат просто поводом к проявлению данных качеств. Мы думаем только о самих качествах; поэтому, встречая в свете судейского чиновника, беседуя с ним, сидя с ним за столом, мы видим в нем человека, который должен обладать особым талантом, знанием людей, проницательностью, серьезностью и проч. Возможно, рассуждая так, мы часто ошибаемся; тем не менее в любую эпоху и в любом обществе бытуют такие оценки, предполагающие в каждом, кто исполняет данную функцию, опреде-

ленного рода личные достоинства. Старинное предположение, что человек занимает свою должность в силу врожденных (или наследственных) способностей, заставляет нас приписывать судьям те качества, которыми был отмечен в истории судейский корпус; да и сами магистраты так же судят о себе и друг о друге. Между тем в таких качествах проявляется достоинство не только чиновника, но и общественного человека, и поэтому когда общество учитывает должность того или иного своего члена за пределами его служебной деятельности, то качества, предполагаемые этой деятельностью, представляют для него интерес постольку, поскольку определяют ценность человека не только на службе, но и в семейной и светской жизни. Если знать отличала титул от должности, то в наших обществах должность, с одной стороны, представляет собой техническую деятельность, а с другой — особые качества, обладающие социальной ценностью и вне профессии. В этом смысле должность оказывается частично эквивалентной титулу. Но откуда же обществу взять понятие о таких качествах, если не из традиции?

Точно также одно дело богатство, рассматриваемое из конторы нотариуса, а другое дело — социальная позиция, связанная с определенным стилем жизни, с определенным уровнем демонстративных расходов. Имущественное неравенство, особенно внутри группы, объединяющей представителей одного класса, и конфликты интересов более разделяют, чем сближают людей. Впрочем, если рассматривать только имеющееся у каждого количество денег, то в этом не нашлось бы никаких оснований для социальных понятий или оценок: отождествляемые со своим имуществом, люди отождествлялись бы с вещами. Проезжая по поместьям богатого человека, останавливаясь перед его домом, подсчитывая его собственность, мы чувствуем волнение, как перед зрелищем некоей мощи, — потому что за всеми этими вещами представляем себе их владельца. В богатстве заложено начало силы, но эта сила пребывает не в материальном имуществе, а в личности их приобретателя или держателя. Если бы между богачом и его имуществом имелось лишь случайное отношение, если бы не предполагалось, что богач обладает богатством по праву своей личности, то общество (имея в виду опять-таки те круги, которые чужды всякой технической и доходной деятельности, в которых интересуются только отношениями между людьми, а не между людьми и вещами) и не учитывало бы богатства, вынося свои оценки людям.

Рассматривая церковную инвеституру, разделение имений на дворянские и недворянские<sup>19</sup>, правила прижизненной или посмертной передачи имущества в дворянском обществе, мы видим, что в нем личность выступала на первый план, имущество служило лишь знаком и зримым проявлением личных достоинств владельца и права собственности основывались на дворянских титулах. По той же причине дворяне (во Франции) долгое время чурались доходных — коммерческих и промышленных — занятий, где человек слишком очевидным образом обогащается благодаря своей социальной функции. Состояние, чьи источники слишком очевидны и легко объяснимы, утрачивает часть своего престижа. Богач, объясняющий, как он разбогател, оскорбляет хорошо воспитанных людей: действительно, он принижает богатство, показывая в нем результат трудов или комбинаций, в которых нет ничего таинственного; это поистине так же скандально, как пытаться объяснить глубоко верующим людям, каким образом с помощью несложных приемов коллективной психологии можно создать легенду или фигуру святого. Слово «состояние» [fortune] отчасти сохраняет свой этимологический смысл: обладатели состояния должны казаться как бы получившими милость судьбы — не из-за своего богатства, а потому, что родились под счастливой звездой и с самого рождения обладали исключительной природой, в народном сознании отличающей богатых людей от всех прочих и предназначающей их к богатству. Конечно, опыт заставляет признавать, что иногда богатые теряют свое богатство, а бедные становятся богатыми, тогда как ничто не указывает на какую-либо иную перемену в них. Но в таком случае за первыми охотно сохраняют хотя бы часть того почтения, какое выказывали им в пору их процветания; их окутывает память об их былом состоянии; они по-прежнему вращаются в такой среде, где их, казалось бы, не должно больше поддерживать их сократившееся богатство.

<sup>19</sup> «Владениями простолюдинов были те земли, которые в отличие от ленов не обладали дворянским достоинством». Поначалу держались того принципа, что простолюдины как таковые не могут приобретать ленные владения, а если приобретают их, то становятся дворянами. Позднее это правило было отменено: простолю-

дины, оставаясь простолюдинами, могли приобретать ленные владения. «В таком смысле и зафиксировалось право — но лишь постепенно и не без сопротивления; точным и всеобщим законом это сделалось только в XVI веке, в силу королевского указа, изданного в Блуа в 1579 г.» (Esmein, *op. cit.*, p. 211 et 224 sq.).

Итак, качество богатого человека не утрачивается вместе с богатством, так же как дворянское достоинство живет и после отмены титулов. Что же до тех, кто нажил состояние слишком быстро или слишком видимыми средствами, то эти парвеню и нувориши словно не имеют достаточных оснований для вступления в класс тех, кто владеет равноценными состояниями, но только с более давних пор. Так в религии бывают святые, не творящие больше чудес, а, с другой стороны, бывают и ложные чудеса.

Таким образом, с экономической точки зрения, состояние — это непосредственно то, чем оно является, его можно составить или уничтожить за несколько дней, за несколько часов при спекуляциях на бирже или за несколько минут у игорного стола, зато в социальном отношении оно лишь через некоторое время начинает быть значимо и с ним начинают считаться в светских кругах. Действительно, было бы неприемлемо, неприлично, да и невозможно, чтобы те личные качества, которые общественное мнение предполагает за богатством, человек доказывал моментально, просто предъявив свои документы на собственность или продемонстрировав содержимое своего сейфа. Правда, разные слои общества неодинаково требовательны в этом отношении. Человек с улицы удовлетворяется сравнительно простыми доказательствами, не требующими много времени и трудов: покроем платья, общей манерой себя держать, выказывающей решительность и самодовольство, присутствием в одних общественных местах и отсутствием в других, использованием определенных средств передвижения и проч. В более или менее смешанной среде светских собраний люди скорее судят друг о друге по одежде и манерам, по речи и беседе; чтобы во всем и без усилия вести себя согласно принятым в таких группах правилам, нужно больше времени, возможностей, учебы и опыта; вообще, здесь меньше ценят то, для чего реально требуется меньше времени, и не станут обращать внимание на чью-то небрежность в одежде, так как живут в обществе, где есть и другие способы показать свою принадлежность к нему — способы, требующие больше тренировок и глубже врезающиеся в память. В еще более узкой среде, где люди чаще видятся и ближе знакомы, требуется показывать, что ты знаком с определенными людьми и семействами, знаешь, чего заслуживает каждый из них — чего он стоит по мнению данной группы. Здесь богатому человеку простят некоторую резкость манер,

даже некоторую наглость и грубоватость, по которой в иных кругах нередко опознают людей низкого происхождения или похожих на них, — главное, чтобы он понимал эти условности, особенно тонкие оттого, что они особые чуть ли не для каждого нового человека и обстоятельства и каждая из них основывается порой на многих воспоминаниях, сохраняемых только в этой группе. Таким образом, манеры, вкус, учтивость и изысканность светского человека трансформируются и нюансируются, по мере того как мы вступаем в те сферы общества, где людей знают лучше всего, потому что наблюдают за ними с более давних пор.

Но на чем же основываются эти условности? Каковы эти воспоминания, какова эта история? Может быть, это те воспоминания, в которых выступают достоинства, якобы скрывающиеся за богатством? Но разве обществу интересны (со светской точки зрения) способности какого-нибудь промышленника или финансиста? Да к тому же разве мало состояний, которые получены по наследству, управляются наемными управляющими и не требуют от своих владельцев никакой деятельности и никаких способностей?

Вернемся к различию, указанному выше, когда речь шла о том, как общество упорядочивает людей по их профессиям. Мы говорили, что общество оценивает профессиональные качества со своей собственной точки зрения — с точки зрения не техники, а традиции, — и рассматривает их под тем углом, который ему интересен. Можно ли сказать то же о качествах, способствующих обогащению? Априори можно ответить — почему бы и нет?

Вообразим себе общество, где не существует готовых состояний, зато для всех людей, наделенных энергией и способных к непрерывным и тяжким усилиям, открывается много возможностей составить себе состояние. Так случалось в некоторых классах, в некоторые времена, в некоторых странах — например, в торгово-ремесленных классах Англии в XVI веке или в Соединенных Штатах на протяжении долгого периода их утверждения и расширения. Понятно, что в этих обществах также культивировался и ценился сам по себе дух самоограничения в отношении доходных промыслов. Социологи не преминули отметить, что крупная промышленность и капитализм первоначально возникли в протестантских странах. Оттого ли это, как полагали одни, что в них главная масса или хотя бы базовые слои населения принадлежали к англосаксонской расе, одновременно и более энергичной, и более позитивной (более matter of fact), чем



другие?<sup>20</sup> Или же оттого, что эти общества стали первыми и верными сторонниками морально-религиозных учений протестантизма, учившего их любить усилия ради усилий, так что капиталистическая активность как бы повторяла в хозяйственной сфере то, чем была пуританская активность в сфере религии?<sup>21</sup>

Возможно, что некоторые этнические наклонности и то или иное религиозное настроение предрасполагают к жизни в добровольных трудах без отдыха. Возможно, что экономность, честность, суровость — моральные добродетели, известные и в обществах древности, — получили особый отпечаток в обществах англосаксонских пуритан. Там их перестали рассматривать как приземленные добродетели деловитых купцов, выдвинув на первое место на шкале социальных ценностей. Перенесенные из сферы профессиональной жизни в семейно-дружеские отношения между людьми и вообще во

<sup>20</sup> Veblen (Thorstein), *The instinct of workmanship*, New York, 1914, 2<sup>e</sup> édit., 1918. См. также нашу статью «Роль инстинкта в промышленном искусстве» (*Revue philosophique*, 1921, p. 229).

<sup>21</sup> Этот тезис отстаивал Макс Вебер (Weber (Max), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, p. 17–236, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen, 1920, первоначально в *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1904–5). Согласно ему, «дух капитализма» есть прямой результат протестантизма. Капиталистическая активность предполагает ряд нравственных качеств: силу характера, упорную настойчивость, отказ от всяческих удовольствий и развлечений, методическую организацию профессиональной жизни, — возникающих от стремления индивида проверить таким образом на практике, что он находится в состоянии благодати. — Напротив, Brentano (Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, p. 117–157, *Puritanismus und Kapitalismus*, München, 1916) утверждает, что чувства профессионального долга, гражданского долга (*Handwerks und Bürgerehre, Berufspflicht, Bürgerpflicht*) явились результатом корпо-

ративного строя, так что в этом отношении между эпохами до и после Реформации не было никакого разрыва. В какой-то момент на эту традицию наложилась идея пуританства, потому что «на северо-западе Европы мелкая буржуазия боролась против королей и аристократии и временно одержала над ними победу... Она нашла себе мощную поддержку в учении, превращавшем то, что было ее силой, — профессиональный труд — в прославление Бога и осуждавшей всякую аристократию как обожествление тварного мира, наносящее ущерб славе Божьей» (с. 147). Но «пуританская этика была традиционалистской экономической этикой мелкой буржуазии, отражавшей дух ремесленничества позднего Средневековья» (с. 148). — Это значительная историческая проблема, которую невозможно разрешить в рамках одного примечания. Впрочем, нам важно не столько происхождение этой новой оценки доходной деятельности, сколько сам факт ее существования и распространения в широких кругах буржуазии в предреволюционные столетия.

все их отношения вне лавок и контор, когда они не заняты больше работой ради денег, — эти качества, возможно, легли в основу социальной иерархии. Человек становился членом определенного класса, пользовался большим или меньшим уважением в этом классе в зависимости от того, насколько он был богат. Это богатство гарантировало присутствие в нем тех качеств, которые в обществах такого типа единственно и делали возможным обогащение. Однако эти качества рассматривались независимо от их торговой или ремесленной формы; люди дорожили не столько деньгами, которые они приносили, сколько морально-социальными заслугами, которые ими предполагались. Считалось, что в богатых классах скорее можно встретить самообладание, самоотверженность, готовность следовать своим идеям на деле, острое чувство честности и добропорядочности, верность и искренность в дружбе, прочные семейные добродетели и безупречно чистые нравы. Бедность была равнозначна безнравственности, и законы о бедных рассматривали нищих как правонарушителей. Эти понятия, сохранявшиеся в коллективной памяти, опирались на опыт добродетелей, которые имелись у богатых или по крайней мере выказывались ими. В них отражались и отзывались фигуры людей и добродетельные поступки, поражавшие воображение общества, а также проповеди и поучения, постоянно встречаемые в общественных местах, в семейных и дружеских компаниях, в газетах и книгах. Особенно глубокую память о себе оставляли некоторые периоды, когда этой буржуазно-пуританской морали приходилось бороться с другими, когда для ее поддержания и торжества требовались чуть ли не противные природе героические усилия. Мощное формирующее и деформирующее воздействие, оказывавшееся ею в старину, проявлялось в неуклюжих жестях, в гнусавом голосе проповедников, а равно и в мелочно-чопорном стиле мышления. Идеальной формой такого общества был своего рода патриархальный капитализм, где класс богатых промышленников и коммерсантов пытается нравственно воспитывать бедных и учить их добродетелям, выдвигаемым им на первый план своей морали, — экономности, воздержанию, трудолюбию. Действительно, бедные не обладают этими добродетелями от природы, поскольку они бедны; в классе бедняков нет никаких моральных традиций, которые могли бы их заменять; а значит, пример должен подаваться сверху. Нельзя сказать, чтобы эта затея создать новую знать, основанную на новых званиях, потерпела полную неудачу.

Здесь для нас важно то, что уже в конце Средневековья в городских торгово-ремесленных кругах вырабатывается эта новая мораль, — профессиональные моралисты могут доказывать ее так и эдак, но она представляет собой исторический факт. Действительно, истоки многих ее понятий можно найти в истории промышленно-торгового класса; еще и сегодня, думая о той или иной добродетели, мы в своей памяти обращаемся к тем, кто первым начал ее проповедовать и практиковать; авторитет, до сих пор связанный с богатством, отчасти объясняется чувством, что современное понятие добродетели было выработано классом богатых и что в нем можно найти ее первые и достопамятные примеры. Хотя экономические условия и переменились, остается предание о периоде, когда каждый индивид, глава семейства мог добиться богатства только своими личными усилиями.

Вполне вероятно, что такая концепция, как и либеральная доктрина прав человека и достоинства и независимости индивида, которую коммерсанты и ремесленники противопоставили феодальной концепции богатства, основанной на благородном происхождении, на доктрине наследственного права и превосходства дворянских титулов, — что она смогла возобладать лишь тогда, когда уже не соответствовала реальности, когда, в частности, человек стал добиваться богатства главным образом постольку, поскольку уже пользовался некоторым социальным доходом<sup>22</sup>. Однако вера в патриархальные добродетели и моральную дисциплину богатых уже так давно смутно присутствует в коллективной памяти промышленно-торговых классов, этому воспоминанию соответствует так много переживаний, что оно уже не может не играть роли в сознании современных обществ. Время от времени эта вера подкрепляется показательным примером какого-нибудь человека или семейства, получившего в поздно обретенном богатстве вознаграждение за свои труды и лишения. Авторитет богатства обосновывается этим еще прочнее, чем почтением к знатному происхождению, тем более что добродетели богатых могут передаваться через семейное воспитание, и тем самым привилегированное положение их потомства объясняется более рационально. В конечном счете, несмотря на деморализующие примеры слишком легко и быстро сколоченных состояний, несмотря на то,

<sup>22</sup> Veblen (Thorstein), *op. cit.*, p. 340.

что моралисты зовут развращающим влиянием богатства, некоторые богатые люди и ныне воплощают собой тип купца, ведущего столь же точный счет своим добрым и дурным делам, как и расходам и доходам, и переносящего в свою частную, то есть социальную жизнь чувство долга, которое развилось у него при занятиях своей профессией.

В богатстве люди уважают не то или иное количество материальных благ, независимо от того, каков их владелец, а предполагаемые заслуги того, кто этими благами обладает и кто в большей или меньшей мере рассматривается как творец своего богатства. Чтобы мы склонялись перед богатством как социальной ценностью, шкале состояний должна примерно соответствовать шкала личных заслуг. Между тем владелец отличается от имущества, качества первого отличаются от количества второго: если имущество и его количество всецело даны и поддаются подсчету в настоящем, то владелец и его качества живут и развиваются во времени, то есть общество может их оценить, лишь зная и наблюдая их с давних пор, после того как они достаточно запечатлеются в его памяти. Оттого в феодальном обществе, до самой Революции, люди склонялись перед привилегиями: ведь за привилегиями стоял титул, а титул (эквивалент ряда коллективных воспоминаний) гарантировал личную доблесть. Когда же состоятельной становится торгово-ремесленная буржуазия, она не может ссылаться на подобные титулы. Однако для успеха в такого рода профессиях изначально требуются не только технические способности и знания, которые, в конце концов, в основном можно и приобрести учением, но также особые человеческие, личностные качества, которые класс может укреплять и передавать своим членам с помощью особой социальной дисциплины. Эти добродетели определились при режиме ремесленных корпораций, в рамках которых люди привыкли ценить друг друга по правилам новой морали, быстро ставшим традиционными. Отныне перед состоятельностью склонялись из уважения к тем качествам трудолюбия, энергичности, честности и экономности, которые казались необходимыми для обогащения. Разумеется, экономические условия довольно быстро менялись, и многие буржуа становились богатыми либо просто по наследству, либо благодаря уловкам или удаче. Однако старая концепция продолжала существовать, возможно, потому, что она по-прежнему чаще всего согласовывалась с фактами, а, возможно, отчасти и потому, что богатый класс ви-

дел в ней лучшее оправдание своего богатства. Признавалось, что наследники буржуазного богатства получают вместе с ним и буржуазные добродетели — под влиянием среды и воспитания. К тому же о предприятии вообще трудно сказать, какую роль играют в нем уловки, а какую труд. Что такое осторожность — уловка или добродетель? Есть основания думать, что с некоторой высшей точки зрения одно совпадает с другим, так как честность порой оказывается лучшей уловкой. Утилитарные теории морали, рожденные на почве классической коммерции, только и знают что морально оправдывать меркантильную деятельность, прилагая к жизненному поведению правила торговой бухгалтерии. В рамки этих добродетелей входит даже и риск, поскольку для него требуется воля к бескорыстной жертвенности<sup>23</sup>. Во все времена были профессии более опасные, чем другие. Вероятно даже, что первые корпорации зародились именно в обозах рискованных бродячих торговцев, разъезжавших по странам, где кишели вооруженные воины и разбойники<sup>24</sup>. Современные учения о процентах по займам признают, что риск заслуживает вознаграждения наравне с трудом и отложенным потреблением: действительно, во всех этих случаях перед нами элемент жертвы и самоограничения. Как бы там ни было, ценой необходимых фикций удалось спасти если не сами дворянские титулы, то их главную суть. Общество уважает богатство, потому что уважает личность богачей; а личность богачей оно уважает в силу моральных качеств, которые оно в них предполагает.

Однако от только что описанного типа богача рано стал отличаться другой тип. Уже в Средние века корпорации хоть и регламентировали торговлю и промышленность внутри города, но не могли в полной мере навязать свои обычаи и мораль пришлым людям, обеспечивавшим взаимодействие разных городских рынков. Когда же в национальных экономиках Нового времени совершился переход к новым торгово-промышленным формам, эта оппозиция между двумя категориями коммерсантов, промышленников и дельцов стала еще более отчетливой.

<sup>23</sup> Латеранский собор 1515 года, при папе Льве X, следующим образом определял ростовщичество: «Ростовщичество состоит в стремлении к барышу при пользовании вещью, которая не является производительной сама по

себе (как является производительным стадо или поле), без труда, без расходов и без *риска* со стороны займодавца» (Ashley, *op. cit.*, t. II, p. 534).

<sup>24</sup> Pirenne, *Les anciennes démocraties des Pays-Bas*, p. 31.

В каждую эпоху есть способы получения дохода, которые можно назвать традиционными, и другие, которые можно назвать новыми. Соответственно в любую эпоху экономических преобразований возникают новые слои буржуазии, обогатившиеся новыми способами. Богатый класс, слишком рабски зависимый от традиций, соответствующих пусть и недавнему, но уже устаревшему социальному состоянию, вынужден уступать место в сфере производства богатств людям иного духа, умеющим приспосабливаться к условиям текущего момента. А с другой стороны, в любом более или менее развитом обществе различаются сферы, где торгово-промышленная деятельность развивается в давно зафиксированных рамках, и другие, где правилом является неустойчивость: такова финансово-биржевая среда, новые виды промышленности и торговли или новые формы объединения и ассоциации ранее существовавших видов промышленности. Иными словами, среди экономических функций есть такие (и их роль возрастает по мере усложнения общества), которые служат для взаимосвязи и равновесия других. В таких кругах обогащаются, лишь пользуясь временными нарушениями равновесия; нужно вовремя их замечать и уметь решительно их эксплуатировать.

Однако старые богачи испытывают довольно сложные чувства по отношению к этим новым богачам. До сих пор объясняющим и легитимирующим началом, которое усматривали в богатстве, были привычки к труду и порядку, к честности в делах и осторожности в торговых операциях. Коммерсант и промышленник занимались давно уже известной профессией и следовали традиционным правилам своей корпорации. Новые же виды деятельности не вписываются в рамки старых профессий, и занимающиеся ими как будто не опираются ни на какую традицию. Они не боятся рискованных спекуляций, и их прибыли неизвестно как соотносятся с приложенными усилиями. Им как будто все равно, какой именно торговлей или промышленностью, какой вообще деловой активностью заниматься; для них важно лишь, чтобы предприятие или компания, куда они вкладывают свои капиталы, имели финансовую организацию, то есть приносили значительный доход. Они думают об этом предприятии или компании лишь настолько, чтобы понимать их механизм и высчитывать их прибыльность, но не настолько, чтобы всерьез привязаться к ним, чтобы получать и хранить в себе какой-то их отпечаток. Они оттого могут столь быстро адаптироваться к современным условиям, что их не оста-

навливает и не сдерживает опыт прежних условий, что до сих пор они не жили жизнью данного общества и словно только что вступили в него. А буржуазный класс, как мы видели, определяет свое место и место каждого из своих членов в соответствии с довольно узко понимаемой идеей нравственности; в ней немало лицемерия и классового эгоизма, но для него это все-таки именно нравственность. Констатируя, что у новых буржуа нет качеств, которые она считает своими, зато есть качества противоположные, она склонна видеть в них прямое воплощение безнравственности.

Это смутное чувство часто заставляло тот или иной старинный буржуазный класс осуждать новые способы обогащения и тех людей, что их применяют. Но в то же время, особенно после того как ему приходилось смириться с их соседством, он неизбежно начинал замечать, что этот новый тип доходной деятельности и сопутствующие ему привычки, нравы и социальные верования не подвешены в пустоте. Как оспаривать социальность этих людей, то есть наличие у них традиций и стремлений, заимствованных из коллективной жизни, раз им удастся создавать и тратить богатства в обществе, социальными методами и в социальных формах? Когда в описываемую эпоху евреи, исключенные из корпораций, играли роль перекупщиков, давали деньги взаймы на условиях, осуждаемых тогдашней торговой моралью, или торговали дешевле других, продавая зато больше товара, то их могли обвинять в паразитизме и безнравственности; с точки зрения экономики они (по крайней мере, внешне) не производили никаких богатств; они жили убого и неопратно, не имея корней в современном им обществе, а если бы их приняли в него, они, пожалуй, стали бы вести в нем лишь негативную, разрушительно-разлагающую деятельность, да и неясно было, чем они могут его обогатить. Но когда совершился переход от экономики городских ремесел к капиталистической индустрии, к общенациональному хозяйству, когда большой размах приняли финансовые операции, то богатства, изначально возникшие благодаря этой трансформации, уже не были связаны с чисто паразитарной деятельностью. Хотя новые методы и подвергали критике, но при этом не оспаривали, что с их помощью можно производить больше товаров, удовлетворять больше потребностей, сберегать больше времени и труда. И с другой стороны, хотя новые идеи и нравы подвергали критике, но не оспаривали, что это именно идеи и нравы, то есть определенные способы мысли и действия, которые могут быть при-

няты обществом и усвоены самим буржуазным классом. Раз так, то становилось трудно рассматривать тех, кто вводил эти методы, идеи и нравы, как людей без традиций. Где же тогда они взяли эти способности и вкусы? Они не могли заимствовать их у класса буржуазии, поскольку все его экономическое устройство и образ жизни противоречили им. Значит, их брали в других обществах.

Действительно, ошибкой было бы предполагать, что раз эти люди чужды традициям старинного буржуазного класса и их внимание все время приковано к новейшему состоянию общества, к новейшим потребностям и способам производства, то они и вовсе не опираются на прошлое и в их лице мы достигаем такой зоны или плоскости социальной деятельности, где уже не действует никакая коллективная память. Это верно только в отношении коллективной памяти старой буржуазии, да и то лишь отчасти. Прежде всего, этот прогрессивный класс буржуа или кандидатов на роль буржуа включает в себя, наряду с новыми людьми, также и потомков и представителей старой буржуазии, стремящихся принять участие в деловых и идейных движениях современности. С ними в этот мир новых идей частично проникают и их традиции, и порой бывает, что в этом мире либо отчасти сохраняется расширенная и усовершенствованная старая рамка, позволяя новому мышлению отличаться в формы старой культуры, либо создаются новые рамки — частично из традиционных элементов.

Главное же, буржуа-консерваторы не замечают, что методы производства, идеи и обычаи, которые в тот или иной момент внедряются в жизнь некоторого общества или класса, лишь по видимости новы, что они уже существовали и развивались в соседнем обществе или классе и что они тоже зиждутся на традициях, только на традициях других групп. На практике общество может адаптироваться к новым условиям, лишь преобразовывая свою структуру — либо видоизменяя иерархию и взаимоотношения различных своих частей, либо сливаясь полностью или частично с соседними обществами. Иногда коллективная память буржуазного класса не дает и не в состоянии дать ответ на какой-то впервые встающий вопрос или вопросы. Если индивид не находит в своей памяти воспоминания о ситуации, сходной или аналогичной той, что вызывает у него затруднения, то он обращается к окружающим людям или же, не рассчитывая больше на свою память, пытается руководствоваться рассудком. Так же поступает и об-



щество: оно обращается к другим группам или к тем из своих членов, кто больше других соприкасается с ними; оно наводит справки в чужой коллективной памяти. Так, большинство новых методов, вызывавших революционные перемены в промышленности и торговле, были внесены в них извне; передовую технику открывали те промышленники, что общались с учеными и инженерами, более занятыми исследованием, чем применением его результатов, — те промышленники, что были смелее других и научились смелости, общаясь с дельцами; иногда одна отрасль промышленности брала пример с других отраслей, та или иная страна заимствовала образцы из-за границы; возможно, суть современного капитализма заключается в растущем проникновении финансовых методов в промышленность и торговлю; когда торгово-ремесленная традиция не указывает, как приспособиться к новым промышленным условиям, то обращаются к опыту банкиров или тех промежуточных полуфинансовых, полупромышленных кругов, где сочетаются традиции обеих этих сфер. Да и как могло бы быть иначе? Как в обществе, где господствуют старинные обычаи, могли бы родиться новые обычаи, противоположные старым, — ведь все по необходимости индивидуальные попытки в этом направлении сразу же окажутся задавлены? Подобные опыты должны быть подготовлены в какой-то иной плоскости, в рамках какого-то иного мышления, где новое социальное течение могло бы свободно оформиться. Именно потому, что общество не сразу замечает, какое применение эти идеи и методы могут найти в области, где оно старается ничего не менять, — оно и позволяет вырабатывать их в тех кругах, чья деятельность кажется ему слишком удаленной от его собственной и не грозящей оказать на нее заразительное воздействие.

Теперь предположим, что эти новые богачи переносят те же деятельные способности, что привели их к богатству, в сферу расходов, роскоши и даже культуры. Как в промышленности и торговле они сталкивались с тем, что старые места уже заняты, так и в свете оказывается, что ранее существовавшие высокие социальные позиции уже за кем-то закреплены. В обоих случаях может показаться, что эти люди исходят из настоящего. Они эксплуатируют предприятия, которых не было в прошлом (или не было в таком виде). Точно так же они вводят в свет социальные отличия, основанные на таких способах жизни и мысли, которые возникли только вчера и еще не могли оформиться в традиции. Таким образом, обстоятель-

ства побуждают и подталкивают их ускорять эволюцию идей и нравов в группе богатых людей, а главная их способность такова, что дает им возможность этого добиваться. В обществе, которое будет максимально заботиться о преумножении и обновлении интересующих его предметов, подобные люди, быстро адаптирующиеся сами и своим примером помогающие адаптироваться другим, будут цениться выше прочих. Собственно, в таком обществе ни от кого из них и не требуется особенных успехов ни в какой области, никакого особенного и длительного интереса к какой-либо художественной, литературной и прочей деятельности. Великий ученый и гениальный художник, так же как знаменитый боксер или «звезда» кинематографа, способны на краткое время привлечь внимание публики к какой-то теории, форме творчества, спортивному достижению или сцене из фильма; но более всего общество ценит в них то, что они сменяют друг друга, что каждый из них дает ему какую-то новую пищу для поверхностного любопытства, что самым своим разнообразием они позволяют ему бесконечно расширять поле своего внимания, что своей многочисленностью они принуждают членов общества ко все более трудной мысленной гимнастике и все более ускоряют ритм социальной жизни. И в таком обществе высочайшим уважением будут пользоваться новые буржуа. Поскольку их реально интересует лишь все новое в сфере предприятий и капиталовложений, то их неизбежно привлекает и все новое в области идей, потребностей, вкусов и мод. Итак, фактором социального превосходства, вызывающим уважение к богатству, начинают служить уже не моральные достоинства, приписывавшиеся богатым людям прошлого, а подвижность и гибкость ума, которыми определяется богач нового типа.

Но, пожалуй, мы здесь рассматриваем как современное общество, так и богатых людей нового поколения с несколько внешней и формальной точки зрения. Их беспокойное любопытство и лихорадочная активность, вызывающие беспокойство у традиционалистов, — всего лишь симптом болезни. Обществу самому становится тесно в пределах институтов и идей, созданных по мерке его бывшего состояния. Что же до богатых людей нового, прогрессивного поколения, то неточно сказать, будто они интересуются лишь настоящим и очертя голову рвутся во все двери, которые сразу или одну за другой открывает перед ними общество. Напротив, как мы уже видели, они повинуются коллективным импульсам, порой и идущим издалека и обладающим вполне определенным смыслом.

В то время как класс старой буржуазии старался поддерживать преграды, как бы непроницаемые перегородки между собой и другими группами, не имеющими столь непрерывных и сложно разработанных традиций, как его собственные, эти новые люди то и дело заставляют его соприкасаться с внешним миром. Они приносят с собой идеи и навыки, заимствованные из среды, где не господствуют буржуазные представления, — из художественных обществ, из политических групп, из театральных, биржевых, газетных, спортивных кругов — из тех более смешанных и открытых коллективных образований, где словно на нейтральной территории соприкасаются люди разного происхождения. Вспомним тех промышленников-сенсимонистов, которые в начале царствования Луи-Филиппа вступили на буржуазное поприще<sup>25</sup>, будучи еще глубоко проникнуты социальными идеями и опытом, сугубо чуждыми тому среднему классу, чей дух, по словам Токвиля, «в смешении с духом народа или аристократии способен творить чудеса, но в одиночку может создать лишь правление без добродетели и без величия». Прежде чем они стали строить первые железные дороги, заниматься финансовой организацией рекламы, прокладывать международные судоходные каналы, спекулировать доходными домами и земельными участками в больших городах, развивать банки, их мысль в контакте с философами, учеными, художниками, представителями народных классов приобрела привычку к грандиозным проектам и сложным методам, соответствовавшим более развитому и, пожалуй, более широкому типу общества, чем западное общество тех лет. В таких группах, внешних по отношению к традиционной буржуазии, современные идеи порой рождаются из защитных или агрессивных реакций против сковывающих традиций; они существуют и стремятся выразить себя с тех пор как осуществляется это сковывающее воздействие, — стало быть, у них тоже есть свои традиции. Впрочем, не следует удивляться, что при переносе из этих групп в рамки буржуазного мышления (в узком смысле слова) они приобретают вид всецело новых идей. Какое может быть будущее у этих способов

<sup>25</sup> См.: Weill (Georges), *L'Ecole saint-simonienne, son influence jusqu'à nos jours*, Paris, 1896, p. 112-113, о «Средиземноморской системе» [проект мировой системы путей сообщения, предложенный в 1832 году сенсимонистом

Мишелем Шевалье], а также главы V («Сенсимонисты в Африке») и VII («Сенсимонизм в царствование Луи-Филиппа»), и Charléty (S.), *Histoire du Saint-Simonisme*, Paris, 1896, livre IV («Практический сенсимонизм»).

мысли и действия, раз у них нет прошлого? — Так рассуждают люди, привязанные к традициям. Раз эти способы мысли и действия не опираются на традицию, значит, они основаны на разуме. — Так рассуждают прогрессисты. Но в действительности разум представляет собой стремление возвыситься от одной, более узкой, традиции к другой, более широкой, где нашел бы себе место прошлый опыт не только одного класса, но и всех групп. Поскольку эти новые группы еще не слились со старыми, поскольку из их пока еще редких и частных сношений между собой только формируется более благожелательное к чужим социальное сознание, то неудивительно, что в этом сознании или под ним еще не различают коллективную память.

Подобно тому как в последние века монархии буржуазия скрывалась под обличьем знати, добиваясь уважения, которого ей не давало богатство как таковое, поскольку общество еще чтит дворянские титулы и не признавало буржуазных заслуг, — так и сегодня богатые люди нового типа растворяются в массе старых богачей и апеллируют к тем же традициям, что они. Действительно, в один и тот же момент и в одной и той же среде не может быть двух способов легитимации богатства — двух разных моралей, обосновывающих привилегии богатых, а главное, выказываемый им почет. Поэтому современный промышленник и делец делают вид, что их барыши вознаграждают их за индивидуальную работу и усилия, тогда как на самом деле они могли бы скорее гордиться своим социальным чутьем. Управляющий компании, работающий в ее интересах, прекрасно видит, что служит неким солидарным агентом группы, который достоин уважения тем больше, чем лучше он понимает и представляет общие интересы всех ее членов. Но он также знает, что общественное мнение как в буржуазном, так и во всех остальных классах общества еще не ценит по достоинству такого рода способности, не признает коллективного и, во всяком случае, нравственного характера некоторых волевых действий. Оттого он вынужден на потребу общественному мнению принимать и поддерживать фиктивное представление, будто привилегии богатых — вознаграждение за индивидуальные усилия, труд и самоограничение. Через какое-то время такие люди тоже усваивают себе консервативный дух, чопорно-сдержанные повадки и своеобразную конформистскую суровость, столь характерные для класса, склонного к фарисейству. Но, с другой стороны, по мере того как доходная деятельность все более приобретает коллективную форму, эволюционирует и традицион-

ное понятие заслуги, обосновывающей богатство: в него проникают новые идеи и новый опыт. Коллективная память буржуазного класса вынуждена приспособливаться к современным условиям. Если бы общество стало слишком сильно отличаться от своего прежнего состояния, когда возникли данные традиции, ему больше не удалось бы найти в себе необходимые средства для их реконструкции, укрепления и восстановления. И тогда пришлось бы обратиться к каким-то новым ценностям, опереться на другие традиции, лучше согласующиеся с нынешними потребностями и стремлениями. Но эти новые оценки должны медленно выработаться в рамках старых понятий, под прикрытием традиционных идей.

\*\*\*

Чтобы сформулировать вкратце содержание всей этой главы, мы предлагаем, как нас подводят к этому вышеизложенные выводы, различать в обществе две зоны или области — одну из них мы будем называть зоной технической деятельности, а другую зоной личных отношений (в семье, свете и т. д.). Следует, впрочем, признать, что эти зоны, которые кто-то мог бы счесть четко разделенными как места и периоды времени, в которых выполняются или же не выполняются профессиональные обязанности, — на самом деле включены одна в другую, так как чиновники, исполняя свои должностные обязанности, не забывают об отношениях, в которые они вступали или еще могут вступить на другой территории. Таким образом, техническая деятельность не совпадает с профессиональной деятельностью. Как же ее определить? Она заключается в знании и применении правил и предписаний, которые в ту или иную эпоху в общих терминах регламентируют должностные поступки, слова и жесты чиновника. Таким образом, техника имеет глубоко негативный характер: она говорит, что следует делать, а иначе должность не будет исполнена. Если профессор не следует учебной программе, если судья выносит постановление не по форме, если банкир учитывает вексель по незаконному проценту, то во всех таких случаях их деятельность не достигает цели. При этом, конечно, техническая деятельность в значительной мере состоит из старинных писаных и неписаных правил, а вместе с тем в каждой группе технических служащих встречается и, видимо, передается по традиции определенный склад ума, пусть и различный в зависимости от конкретного вида деятельности, — дух педантизма,

процедуры, мелочного формализма. Можно ли это называть коллективной памятью? Но ведь те, кто применяет эти правила, применяют их для текущей деятельности и стараются скорее понимать их механизм, чем выяснять их происхождение и вспоминать их историю. Очень часто эти правила действуют почти механически, подобно тем привычкам, которые, однажды образовавшись в организме, уже больше не отличаются от инстинктивных поступков и кажутся конститутивными атрибутами нашей природы. Так же и тот своеобразный дух, которым словно насыщен воздух во дворце юстиции или в помещении банка и который до сих пор вызывает смех на представлениях «Мнимого больного», хотя в наши дни врачи не носят больше особого платья и не говорят по-латыни. Это не столько наследие прошлого, сколько необходимый результат профессии. В кружке провинциальных ученых или эрудитов сам собой зарождается академический дух, даже если никто из них не мог занести его извне и встречаются они впервые. После окончания войны, почти полностью обновившей офицерский корпус, встречаешь вновь почти без перемен духовный склад профессионального военного, и точно так же, несмотря на периоды мирной жизни, существует какой-то природно-исторический тип солдата, то есть особые черты, которые свойственны солдатам всех времен и которые объясняются жизнью в окопах и лагерях и лишь очень в малой степени — воинскими традициями. Если же, поднявшись над технической рутинной, сужающей и искажающей особенный дух каждой из этих социальных функций, рассмотреть этот дух в чистом виде — например, у тех, кто должен быть больше всех проникнут принципами и духом определенной техники, потому что они ее преподают, — то мы, конечно, часто встретим у них точные и обширные исторические знания о происхождении и эволюции ее правил. Однако вся эта учеба ориентирована на практику. Скажем, будущему судейскому полезно сначала изучить римское право, потому что там в простейших формах изложены принципы и правила, потому что это классический образец права. Но много ли исторических сведений как таковых остается в уме судейского, часто ли он ими пользуется, задумывается ли о них? На самом деле история права, изучение юридической традиции интересны лишь немногим — ученым или высокопоставленным лицам в служебной иерархии, призванным высказывать свое мнение и активно вступать в дело тогда, когда речь идет об изменении тех-

ники; при исполнении же должностных обязанностей в повседневных-технических рамках эти знания становятся все более и более неприменимыми. Правило, подобно инструменту, применяется к реальности, которую предполагают одновременно неподвижной и единообразной. Как же им руководствоваться и какой авторитет у него останется, если видеть в нем лишь способ временной адаптации к проходящим обстоятельствам, которые существовали не всегда и когда-нибудь переменятся? Разумеется, эти правила, внешние по отношению к индивиду и предписываемые ему извне, являются для него произведением общества. Это не физические законы, не материальные силы. Тем не менее своей жесткостью и обобщенностью они походят на законы и силы материи. Общественная воля, которая в них ощущается, застыла и упростилась; она отказалась адаптироваться к любым пространственным и временным вариациям, происходящим в группе, из которой она исходит<sup>26</sup>. Из всех социальных влияний те, что принимают техническую форму, более всего подражают механизму несоциальных вещей.

Но хотя люди, к которым применяются различные функции общества, в некоторых аспектах и представляют собой материал, по сути своей это все же человеческий материал. Хотя действие, оказываемое на них обществом, и походит своим неизменным единообразием на физическое действие, по сути своей это все же социальное действие. Общество не может заковать себя в однажды установленных им формах. Даже в масштабе какого-то ограниченного периода ему приходится все время приспособливать свои правила к тем социальным условиям, которые оно усматривает за каждым частным случаем. Действительно, определение каждой категории случаев дает лишь сугубо схематичный взгляд на них. Пожалуй, его еще хватает для так называемой «обычной практики»; когда приходится судить простые дела, где факты практически неоспоримы, а общественное суждение о них не вызывает особых сомнений, то судья служит просто исполнительным органом — от него требуется лишь следовать процессуальным формам и выносить решение по закону. Но даже и здесь бывают такие детали

<sup>26</sup> В этом смысле договор частного права, основанный на фиктивном предположении, что воля сторон остается неизменной, представляет собой

лишь технический инструмент. См.: Dereux (Georges), *De l'interprétation des actes juridiques privés*, Paris, 1904.

и обстоятельства дела, которые нельзя раскрыть без тонкой проницательности; и вообще, если мы склоняемся перед авторитетом судьи, даже когда легко могли бы обойтись без него, то это потому, что знаем: в других, более тонких и сложных делах он был бы единственно способен нас рассудить. А теперь посмотрим на него, и на адвоката, и даже на подсудимого во время одного из тех процессов, где возникают сложные проблемы, точного решения которых не найти ни в кодексе, ни даже в юридической науке. Здесь не так важна материальная данность поступков, как морально-психологические настроения обвиняемых. Приходится принимать в расчет их происхождение, воспитание, стечения обстоятельств и влияния извне, среду, социальную позицию, профессию. Приходится добывать и взвешивать показания свидетелей, вслушиваться в их тон, умолчания, противоречия, эмоциональные вспышки — в сложную игру человеческих страстей, которая проступает в выражении лиц, жестах и словах. Приходится присутствовать при дискуссии между людьми, относящимися иногда к одному, а иногда к разным кругам, и формировать свое мнение «по совести», то есть мысленно слушая слова и идеи коллективного сознания своей группы. В таких случаях люди забывают или оставляют без внимания судейскую мантию, внешний вид зала заседаний, торжественные рамки судебной процедуры; до какой-то степени судья даже забывает о том, что он судья, адвокат — о том, что он адвокат, обвиняемый — о том, что он обвиняемый; юридический язык становится гибче и человечнее, сближаясь по тону с беседой. И действительно, здесь собрались люди, чтобы без задних мыслей обсудить некоторый факт — правонарушение, уголовное или политическое преступление, — оценить его участников и их поступки методами, принятыми в своем кругу, то есть традиционными методами, которым научаешься лишь тогда, когда являешься членом социальной группы (класса или светской среды), где они передаются. Так мы из технической сферы незаметно переносимся в сугубо социальную среду, то есть в зону личностных отношений, где общество ничем не ограничивает свой горизонт, ставя себе задачей не осуществить какую-то функцию, а лишь укрепить в каждом из своих членов чувство своей социальной позиции или, иначе, усилить в себе коллективную жизнь. Из настоящего, из сферы необходимостей и немедленного действия, мы переносимся в близкое или далекое прошлое; перед нами уже не сегодняшний судья, а светский человек или отец семейства, помнящий не только



свои беседы с друзьями или родными вчера, позавчера, месяц или несколько месяцев назад, но и всю свою жизнь и весь свой жизненный опыт, а также все, что ему известно из их жизни и опыта, — идеи и суждения, которыми он им обязан, традиции, которым он научился, бывая в обществе и читая книги; вот такой человек и судит дело — а не просто мантия и шапочка или кодекс законов. Конечно, он вновь станет просто судьей, читая составленный по всем формам приговор; также и адвокат, красноречие которого питается из источников общесоциальной жизни, который апеллирует к самым общечеловеческим чувствам и вместе с тем льстит недавним или старым вкусам, предпочтениям и предрассудкам определенного круга или класса людей, — вновь становится адвокатом, когда выступает со своими выводами. Так, в трагедии должно быть 5 актов, и в конце последнего акта должен опускаться занавес; но вдохновение и гений актеров не зависят от классических правил, костюмов, декораций и театральной сцены — автор пьесы наблюдал человеческие страсти в свете, и там же актеры учились им подражать.

Если это верно для юридической функции, значит ли это, что верно и для других? Действительно, легко предположить, что авторитет людей, отправляющих правосудие, возникает благодаря их знанию определенных традиций, господствующих над всей жизнью общества. Правосудие должно соблюдать конформизм не только в поступках, но и в верованиях — особенно в верованиях моральных. Если бы казалось, что его представители применяют и толкуют законы автоматически, то никто бы не уважал ни судей, ни закона. Как писал Паскаль, «опасно говорить народу, что законы несправедливы, ибо он повинется им лишь потому, что считает их справедливыми». Поместить закон в контекст социальной традиции, одновременно старинной и прочно устроенной, — значит подкрепить его букву всем авторитетом духа, сделать так, чтобы за техническим аппаратом вновь стало видно общество. Но перенесемся в какую-нибудь другую сферу — коммерцию, промышленность, финансы. После судебной функции рассмотрим функцию тех, кто обогащается, создавая богатства и управляя ими. Разве все здесь не носит технический характер, разве важно нам знать, что за промышленником или коммерсантом, занятым определенными хозяйственными операциями, скрывается человек, к какой социальной среде он принадлежит и какое положение в ней занимает? При чем здесь традиция? Разве главной и даже единственной целью коммерсанта

не является получение прибыли, и если для этого хватает его коммерческой техники, разве не достаточно обладать ею? Разве экономическое устройство не отличается от всех прочих именно тем, что меняется быстрее них? Только оно вовлекает в свое движение всех своих агентов, и рядом с ним они как рабочие рядом с машиной. Если в других сферах техника — это инструмент, приводимый в движение обществом, то здесь техника — это как будто такой механизм, который сам придает движение обществу.

Однако, если мы не ошиблись, анализируя выше деятельность с целью получения прибыли и перечисляя качества, которые для нее требуются, то и здесь следует различать между технической и социальной деятельностью. В основе этой функции также обнаруживается некоторый комплекс традиций. Рассмотрим здесь только торговлю, и попробуем свести деятельность коммерсанта к ее простейшим элементам. Он находится в определенных отношениях с клиентом. Техника торговли такова, что один выступает в виде продавца, а другой в виде покупателя. Она извлекает этих людей из различных групп, к которым они принадлежат, рассматривает их только в данном аспекте и сталкивает их лицом к лицу только в данном их качестве. Но, понимаемые таким образом, взаимоотношения между продавцом и покупателем являются противостоянием — чуть ли не противоборством. Между ними существует антагонизм по вопросу о цене и качестве продаваемого товара. Разумеется, в ряде случаев техника торговли побуждает дорожить клиентами, не отталкивать их — но лишь с целью дальнейших продаж. Если бы дело тем и ограничивалось, то еще неизвестно, существовал ли бы вообще товарный обмен — во всяком случае, не существовало бы особой коммерческой функции, принимающей социальную форму. Дюркгейм писал, что разделение труда, при всей своей технической пользе, может действовать только между людьми, изначально составляющими одно общество; само по себе различие в потребностях, противопоставляющее двух людей, еще не может объединить их и побудить к сотрудничеству — из такого простого антагонизма или противоборства не может родиться никакое социальное отношение. Стало быть, необходимо, чтобы продавец и покупатель сознавали не только то, что их разделяет, но одновременно и то, что их объединяет, то есть чтобы, независимо от антагонизма, каждый из них узнавал в другом социального человека, узнавал в нем общество, к которому принадлежит и он сам.

Во многих случаях коммерсант может заменять себя приказчиком. Действительно, техника торговли позволяет классифицировать людей и товары на некоторое число категорий; когда клиент и товар точно подходят под одну из них, обмен осуществляется почти механически, хотя даже и здесь всегда есть некий момент неопределенности. Но по крайней мере в некоторых отраслях, с некоторыми товарами, клиентами или группами клиентов торговля оказывается более тонкой операцией, в которой должен лично участвовать сам коммерсант. Здесь клиент не довольствуется осмотром товара — он хочет быть уверенным в его высоком качестве, в том, что он не слишком дорог, и в его глазах такая уверенность зависит от того, кто уверяет. Коммерсант тоже не ограничивается предложением товара — он убеждает клиента, что его хорошо обслуживают, не обманывают, и для такого убеждения он должен знать его лично. Таким образом, здесь сходятся две личности, и продажа товара принимает форму обсуждения, обмена репликами, беседы между людьми, на миг забывшими (или притворяющимися, что забыли), что один из них продавец, а другой покупатель. Выходя из магазина, клиент скажет себе: «Это действительно надежная фирма», — то есть фирма с традициями; ему будет казаться, что он вернулся в прошлое, соприкоснулся с былым обществом, где сохранялся дух старинных корпораций. Или же, выходя из магазина, он скажет себе: «Динамичная, современная фирма», — то есть своим новым товаром или методом торговли коммерсант указал ему на новые, только что возникшие потребности и вкусы, а также и на то, какие группы более других способствуют их развитию; ему будет казаться, что он соприкоснулся с этими группами или (если он уже в них входил) вновь побывал в их среде, говорил на их языке, применял их способы оценки людей и поступков и их точку зрения на прошлое и будущее. Оба коммерсанта исполнили свою роль, пробуждая в своей клиентуре старые или создавая и усиливая новые вкусы; вообще же разница между старым и новым — сугубо относительная. В разных случаях коллективная память неодинаково далеко углубляется в прошлое. Коммерсанты опираются на традиции более или менее старинного и более или менее узкого общества, в зависимости от того, замыкается ли сама их клиентура в стиле жизни, установленном старинной буржуазией, или же открыта новым потребностям, развивающимся с недавних пор в других группах.

Итак, любой вид деятельности, имеющий целью производство и продажу товаров и вообще использование богатств с целью прибыли, тоже имеет двоякий облик. Это техническая деятельность, но в то же время людям, которые ею занимаются, приходится опираться на потребности, обычаи и традиции общества.

Техника представляет собой ту часть деятельности, которую общество временно отдает на откуп механике. Но, с другой стороны, даже самые технические его функции предполагают как минимум у части исполняющих их людей наличие таких качеств, которые могут зародиться и развиваться лишь в лоне общества, так как лишь при таком условии эти люди могут затем специализироваться, не теряя с ним контакта. Поступки и фигуры, проявляющие в себе эти качества, интересны обществу, как и все социальное по сути и личностное по форме; общество обращает на них внимание, запоминает их, и так образуются традиционные оценки, которые хранит в своей памяти каждый социальный класс. Люди приносят их с собой и опираются на них, когда, удаляясь от своей семейно-светской среды, они по-новому группируются в профессиональных рамках. В них они обретают нечто выходящее за пределы своей профессиональной деятельности — понятие о том, каково место этой деятельности и умеющих ею заниматься людей в обществе, понимаемом в узком смысле, как область социальной жизни, где интересуются исключительно лицами.

Поскольку не все эти функции развивались одновременно, предполагаемые каждой из них качества лишь постепенно выявляют свою собственно социальную значимость. Вполне естественно, что старые оценки долгое время мешали новым выступить на первый план и что новые оценки могли внедриться в общество лишь в обличье старых. Но вместе с их обликом они мало-помалу приобретали и форму традиций, и в какой-то момент этого оказывалось им достаточно, чтобы добиться признания. Им это лучше удавалось и удается, когда они соответствуют более широкой, более коллективно содержательной форме общества, которая постепенно обозначается и вырисовывается. Действительно, отвлечь старое общество от созерцания собственного образа в зеркале прошлого можно лишь тогда, когда в этом же зеркале понемногу станут возникать и другие образы, возможно, не столь четкие и знакомые по очертаниям, зато открывающие более просторные перспективы.

## Заключение

Во всей первой части настоящего исследования мы, не колеблясь, последовали за психологами на их территорию. Действительно, такие факты, как сновидения, функционирование памяти, афазические расстройства, мы наблюдали именно у индивида — либо рассматривали их в себе самих, либо спрашивали других о том, что происходит в их сознании. Поэтому мы вынуждены были пользоваться методом внутреннего самонаблюдения, с которым, пожалуй, можно согласиться лишь при том допущении, что факты сознания, ускользающие от взглядов общества, тем самым не поддаются и его воздействию. В самом деле, как может общество распространить свою власть на такие области индивидуальной душевной жизни, где оно не встречает ничего соприродного себе и не может ничего разглядеть? Но, с другой стороны, какая же была у нас возможность выделить в одном или нескольких индивидуальных сознаниях что-либо похожее на воздействие, оказываемое на одно из них всеми остальными, — ведь мы вставали на точку зрения тех, кто разделяет и разгораживает их как бы множеством непроницаемых стен?

Может статься, однако, что, когда психолог пытается наблюдать себя, он действует точно так же, как и по отношению к любому другому предмету, и что если его самонаблюдение вообще чего-то стоит, то лишь постольку, поскольку оно, как говорится, объективно. Одно из двух. Или наблюдаемое им единственно в своем роде, и нет слов, позволяющих его выразить. У него нет никаких средств проконтролировать свое наблюдение чужими, а другим людям — признать, что он не стал жертвой иллюзии. Много ли стоит такого рода описание, исключаящее и ныне, и в будущем всякую воз-

возможность коллективной проверки? Или же (это, несомненно, тот случай, который мы встречаем в психологии г-на Бергсона) наблюдаемое им не уникально, и существуют слова, позволяющие это выразить. Положим, для такого наблюдения требуются чрезвычайно сложные усилия, и между выражением и выражаемым объектом все-таки остается зазор. Но мы не сталкиваемся здесь с полной невозможностью и вправе надеяться, что мало-помалу, благодаря привычке, усилия сделаются менее тяжелыми, а выражение более адекватным. Допустим, нам скажут, что некоторые аспекты состояний сознания все-таки не поддаются никакому выражению, но все же людям, у кого они возникают, можно дать их почувствовать. Тогда здесь начинается внутреннее самонаблюдение, однако же не исчезает возможность контролировать свое наблюдение чужими. Но что позволяет осуществлять такой контроль, если не наше согласие относительно знаков, показывающих, что мы действительно имеем дело с теми же чувствами, которые испытывали до нас другие? Как только психолог пытается объяснить другим, что они должны видеть в себе, он начинает излагать состояния сознания, экстериоризировать их. Правда, из того, что мы видим, можно заключить о существовании реальных вещей или признаков, которых мы не видим. Но в таком случае они имеют смысл лишь по отношению к тому, что мы видим, то есть наше знание о них всецело основывается на так называемом внешнем наблюдении.

У психологов внутреннее самонаблюдение определяется в противоположность восприятию материальных предметов. Считается, что при внешнем восприятии мы выходим вон себя, частично сливаемся с внешними вещами, а при самонаблюдении углубляемся в себя. Но такое различие понятно лишь в том случае, если рассматривать отдельного индивида. Тогда внешним называется все то, что находится вне его тела, а также и само его тело, внешнее по отношению к тому, что считается сознанием. Внутренним называется все то, что не находится вне тела, а также и вне сознания, — то есть содержание собственно сознания, в частности наши воспоминания. Ну, а если рассматривать не отдельного индивида, а группу людей, живущих в обществе? Какой смысл может сохранить эта оппозиция? Тут уже нет ни одного восприятия, которое можно было бы назвать чисто внешним, ибо когда член группы воспринимает какой-либо предмет, он дает ему некоторое имя и включает в некоторую категорию, то есть сообразовы-

вается с конвенциями группы, наполняющими его мышление, как и мышление других ее членов. Если у отдельного индивида, не включающегося и никогда не включавшегося ни в какое общество, еще можно представить себе чисто интуитивное восприятие, без всякой примеси воспоминания, то любое коллективное восприятие обуславливается и неизбежно сопровождается памятью о словах и понятиях, позволяющих людям понимать друг друга, говоря о вещах; следовательно, ни одно такое восприятие не является чисто внешним наблюдением. Когда мы видим предметы, мы одновременно представляем себе, как их могли бы видеть другие; если мы и выходим вонне себя, то не для того, чтобы слиться с вещами, а для того, чтобы рассмотреть их с точки зрения других; а это возможно лишь потому, что мы вспоминаем о наших прежних отношениях с ними. Итак, нет восприятия без воспоминания. И наоборот, в этой ситуации не бывает воспоминаний, которые можно было бы счесть чисто внутренними, то есть способных сохраняться только в индивидуальной памяти. Действительно, коль скоро в воспоминании воспроизводится коллективное восприятие, оно и само может быть только коллективным, и для индивида было бы невозможно вновь, одними лишь собственными силами, представить себе то, что он первоначально смог себе представить, только опираясь на мышление своей группы. Если бы воспоминание сохранялось в памяти в индивидуальной форме, если бы индивид мог о чем-то вспомнить, лишь забыв об обществе себе подобных, отбросив все идеи, которыми он обязан другим, и возвращаясь в одиночестве к своим былым состояниям, — то он сливался бы с этими состояниями, то есть иллюзорно переживал бы их вновь. Между тем, как мы видели, имеется случай, когда человек, представляя себе образы, сливается с ними, то есть думает, будто переживает воображаемое им в одиночестве; но это одновременно и единственный момент, когда он больше не способен что-либо запомнить, — когда ему снится сон. Напротив того, он лучше помнит свое прошлое, воспроизводит его в более точных и конкретных формах, когда четко отделяет прошлое от настоящего, то есть когда, сам находясь в настоящем, он думает о внешних предметах и других людях, — то есть когда он выходит вонне себя. Итак, нет воспоминания без восприятия. Таким образом, стоит нам поместить людей в общество, как становится более невозможно различать два вида наблюдения — одно внешнее, другое внутреннее.

Представим ту же мысль иначе. Отделим индивида от общества. Рассмотрим, с одной стороны, его тело, с другой стороны — его сознание, как будто это единственный человек, встреченный нами на свете; что же обнаружится в результате такой абстракции в его теле и сознании, когда он воспринимает и когда он вспоминает? В его теле мы обнаружим мозг и сенсомоторные органы нервной системы, где происходят некоторые чисто материальные изменения. Отвлекаясь от общества, мы полностью исключаем из рассмотрения, не принимаем в расчет происхождение этих процессов и способ, каким эти механизмы вмонтированы в мозговое вещество. Поскольку мы отделяем процессы, обнаруживаемые у индивида, от соответствующих процессов у других людей, то мы переключаем внимание с их смысла на их материальную природу. Тогда нетрудно показать, что из таких материальных процессов нельзя извлечь ничего близко или отдаленно похожего на состояние сознания. Как же тогда объяснить память? Раз существует лишь отдельный индивид (а именно такова исходная гипотеза) и его память не может возникнуть из его тела, значит, причина, объясняющая возникновение воспоминаний, должна находиться вне его тела и вместе с тем внутри индивида. Но что же можно найти в сознании, что никак не предполагало бы участия других людей? К какому типу может относиться чисто индивидуальное состояние сознания? Это образ — образ, отделенный от слова, соотносимый с индивидом и только с ним одним, абстрагированный от всех окружающих его общих значений, отношений и идей, то есть от всех социальных элементов, которые мы с самого начала решили исключить из рассмотрения. Поскольку образ не может быть продуктом тела, то он может объясняться только самим собой. Итак, приходится заключить, что воспоминания — не что иное, как образы, сохраняющиеся неизменными с того самого момента, как они впервые внедрились в наше сознание. Остановимся здесь. Признаем, что данный вывод с необходимостью следует из исходных гипотез. Однако сами эти гипотезы представляются весьма спорными.

Прежде всего, те нервные изменения и процессы, что происходят у одного индивида, происходят также и у других. Собственно, они лишь потому и происходят у одного или одних, что происходят и у других тоже. Действительно, в чем они состоят, если не в артикуляционных движениях или же в церебральных изменениях, подготавливающих такие движения? А ведь слова и речь предпо-



лагают не одного человека, а целую группу связанных между собой людей. Зачем же разбивать эту группу? Разумеется, когда мы берем человека изолированно, рассматриваем его слова сами по себе, не включая их в систему языка, когда мы преднамеренно забываем, что это вопросы и ответы, адресованные коллективному целому, то наблюдению не за что больше ухватиться, кроме материального аспекта слов, кроме телесно-артикуляционных движений. Но что выступает на первый план в сознании говорящего человека — разве не смысл его слов? И разве важнейший факт состоит не в том, что он их понимает?<sup>1</sup> За рядом членораздельных слов стоит ряд актов понимания, которые также являются психическими фактами. Психологический анализ, ограничивающийся индивидом, не учитывает фактов такого рода — именно потому, что они предполагают существование общества. Когда доказывают, что артикуляционные движения, рассматриваемые как движения, не заключают в себе ничего психического и что из них нельзя извлечь ничего похожего на воспоминание, то это справедливо. Но этим еще не доказывается, что понятия, идеи и представления, сопровождающие и осмысливающие речь, не имеют ничего общего с воспоминаниями. Действительно, они-то являются психическими состояниями. Состояния тела не объясняют состояний сознания, но одни состояния сознания могут производить, воспроизводить и объяснять другие состояния сознания.

С другой стороны, толкуют о чисто индивидуальных образах, которые, после того как однажды, в определенный момент внедряются в наше сознание, якобы сохраняются неизменными в памяти, и в их новом появлении заключается воспоминание. Из чего же они могут складываться? Нам говорят, что в мало-мальски сложном состоянии сознания — воспоминании о какой-либо картине или событии — содержится два рода элементов: с одной стороны, все то, что может знать и понимать любой другой член нашей группы (понятия о вещах и лицах, выражающие их слова и смыслы

<sup>1</sup> Примерно то же пишет и г-н Пьерон: «Из-за вмешательства символизма (языка) роль этих сенсорных опорных точек становится гораздо менее очевидной, так как внимание обращается на эвокативную силу символа в гораздо большей степени, чем на

сенсорную форму, в которой он вызывается в памяти и которая играет второстепенную роль, будь то чисто зрительная, слуховая, кинестетическая или смешанная форма» (Piéron, *Le cerveau et la pensée*, p. 25).

слов), а с другой стороны, тот уникальный облик, в каком они являются нам, поскольку мы — это мы. Встав на точку зрения вне общества, мы оставляем в стороне элементы первого рода, так как они объясняются обществом. Тогда что же остается? Коль скоро вещи и их качества, люди и их характеры, рассматриваемые по отдельности, обладают определенным значением для других людей, то остается лишь тот способ, каким они сгруппированы в нашем и только нашем сознании, — тот особенный облик, что принимает каждый из соответствующих образов среди других образов, в тот или иной момент занимающих наше сознание. Иными словами, взятые по отдельности наши воспоминания принадлежат всем; зато последовательность наших воспоминаний принадлежит только нам, и мы единственно способны понимать и вызывать ее в памяти. Весь вопрос, однако, в том, не распространяется ли на целое то, что верно для каждой из его частей, не является ли общество, помогающее нам понимать и вызывать в памяти воспоминание о предмете, также и неперенным фактором, позволяющим понимать и вызывать в памяти тот ряд предметов, каким является целостная картина или событие как целое. Единственным средством разрешить этот вопрос мог бы стать опыт, при котором мы были бы способны понимать и вызывать в памяти отдельные образы (или же их качества и детали), но не те ряды образов, что соответствуют целостной картине или событию. Что ж, такой опыт существует и постоянно повторяется — это сновидение. Когда мы видим сон, то вполне понимаем каждую из деталей своих видений: воспринимаемые нами предметы совпадают с предметами, существующими наяву, и мы прекрасно знаем, что они представляют собой. Поскольку даже при этом они поддаются действию памяти, следовательно, есть основания считать, что у нас не устранен всякий контакт с обществом; мы артикулируем слова, понимаем их смысл — этого нам хватает для опознания предметов, о которых мы думаем и говорим во сне. Зато мы уже не способны вызывать в памяти последовательные сцены, ряды событий, целостные картины, которые бы воспроизводили виденное и пережитое нами наяву. Поскольку сон отличается от яви тем, что в нем мы перестаем соотноситься с другими людьми, значит, для воспоминания нам при этом недостает поддержки со стороны общества.

Никакая социальная жизнь и мышление невообразимы без одной или нескольких систем конвенций. Когда мы переходим порог

от сна к яви или наоборот, нам кажется, будто мы вступаем в другой мир. Не то чтобы мы воспринимали в одном из них иные по природе предметы, чем в другом, — но эти предметы помещаются в неодинаковых рамках. Рамки сновидения определяются самими образами, которые в них располагаются. Вне этих образов, взятые сами по себе, они не обладают никакой реальностью, никакой устойчивостью. В какой части реального пространства и времени находимся мы, когда видим сон? Даже когда нам кажется, будто мы в знакомом месте, нас не удивляет, если мы вдруг перенесемся куда-то очень далеко. Рамки сна не имеют ничего общего с рамками яви. К тому же они зависят только от нас, не ставят никаких пределов нашей фантазии. Когда меняются наши воображаемые представления, мы меняем и сами эти рамки. Напротив того, наяву нам непреложно дано время, пространство, порядок физических и социальных событий, признанный и установленный людьми нашей группы. Отсюда то «чувство реальности», которое больше не позволяет считать воспринимаемое нами сном, зато служит отправной точкой всех наших актов памяти. Мы можем вспоминать, лишь находя для интересующих нас событий прошлого место в рамках коллективной памяти. Воспоминание оказывается богаче, если в этой точке сходятся вместе много разных рамок, которые на самом деле скрещиваются и частично перекрывают друг друга. Забывание объясняется исчезновением этих рамок или части их, когда наше внимание либо неспособно на них сосредоточиться, либо сосредоточивается на чем-то ином (нередко рассеянность — просто следствие усиленного внимания, а забвение почти всегда проистекает из рассеянности). Но забывание или искажение некоторых воспоминаний объясняются также и тем, что в разные периоды нашей жизни эти рамки меняются. В зависимости от времени и обстоятельств общество по-разному представляет себе прошлое; оно видоизменяет свои конвенции. Поскольку же каждый из его членов подчиняется этим конвенциям, то он и воспоминания свои переориентирует вместе с эволюцией коллективной памяти.

Итак, следует отказаться от мысли, что прошлое сохраняется неизменным в памяти индивидов, как будто с него делается столько же разных снимков, сколько есть индивидов. Люди, живущие в обществе, пользуются словами и понимают их смысл — такова предпосылка коллективного мышления. А каждое слово (если мы его понимаем) сопровождается воспоминаниями, и нет таких воспо-

минаний, которым мы не могли бы поставить в соответствие некоторые слова. Прежде чем вызывать в памяти воспоминания, мы их проговариваем; реконструировать в любой момент наше прошлое нам позволяет речь и вся солидарная с нею система социальных конвенций.

\*\*\*

Но как же понимать, что наши воспоминания, конкретные образы или соединения образов могут возникать из сочетания схем или рамок? Если коллективные представления — это пустые формы, то как же при их сближении получается чувственно-красочная материальность наших индивидуальных воспоминаний? Как содержащее может воспроизводить содержимое? Здесь мы сталкиваемся с затруднением, которое уже не ново и всегда занимало философов. Так, в системе г-на Бергсона оно предстает неразрешимым — потому что в ней четче, нежели когда-либо раньше, противопоставляются так называемые образ и концепт. Образ определяется как освобожденный от всякого понятия об отношениях, от всякого интеллектуального значения, а концепт определяется как опустошенный от всякого образа. В этой системе предполагается сохранение и новое возникновение образов-воспоминаний, так как они не поддаются реконструкции определяемыми таким способом концептами.

Здесь невозможно даже вкратце исследовать столь фундаментальную проблему с философской точки зрения. Ограничимся лишь двумя замечаниями. Как показывают современные толкователи Платона, его теория была отнюдь не лишена связей со складом мысли греческого народа, среди которого он ее задумал и разработал. Если народное воображение создавало таких богов, как Ника, Эрос, богов Смеха, Смерти, Жалости, Здоровья и Богатства, значит, оно усматривало в них действующие силы и люди ощущали их живое действие на себе самих и на других. Это были не просто олицетворения, но и не абстракции. А раз люди так чувствовали, то разве не естественно было рассматривать и Справедливость, и Добродетель как вечные действующие силы, вознесенные над всеми земными вещами? Первыми уже сделали это поэты и художники. Конечно, Платон не объявляет справедливость богиней и скорее старается устранить из нее всякий личностный элемент, пользуясь нейтральным именем. Тем не менее для него это прямая

противоположность абстракции. Это не концепт, это гораздо больше — реальное существо. Таким образом, платоновские идеи обозначают не «атрибуты», не абстрактно рассматриваемые качества, но «субъектов», если не лиц<sup>2</sup>. Но, с другой стороны, Спиноза видел в концептах или общих понятиях лишь несовершенный и ущербный способ мышления. Согласно ему, существует одновременно и более высокий, и более адекватный способ знания, представляющий нам не абстрактные свойства вещей, а «частные сущности» существ, как если бы настоящей задачей нашей интеллектуальной деятельности было достижение или стремление достичь некоей одновременно рациональной и личностной реальности. Таким образом, философ, считающийся изобретателем теории идей, и другой философ, возможно, более всех углубивший эту теорию, отнюдь не усматривали в идеях абстрактные точки зрения на вещи, позволяющие нам познавать лишь их взаимоотношения и бесцветный очерк; напротив, в их представлении идеи обладают более богатым содержанием, чем чувственные образы. Иными словами, индивидуально-чувственный образ содержится в идее, но составляет лишь часть ее содержания. Идея же содержит в себе образ (и другие образы), но представляет собой одновременно и содержащее, и содержимое. Такому определению по всем необходимым признакам соответствует коллективное представление. И оно также содержит все необходимое, чтобы объяснить производство и воспроизведение индивидуальных состояний сознания, в частности воспоминаний.

Но будем оставаться на почве фактов. Наблюдение конкретного факта — а именно того, что во сне мы не можем вызывать в памяти сложные события или картины, — открыло нам существование рамок коллективной памяти, на которые опирается память индивидуальная. При рассмотрении этих рамок как таковых мы научились различать в них два тесно взаимосвязанных аспекта. Действительно, мы констатировали, что элементы, из которых они состоят, могут рассматриваться одновременно и как более или ме-

<sup>2</sup> Von Willamowitz Moellendorff, *Platon*, 1<sup>er</sup> Band, 1920, p. 348 sq. Конечно, в «Государстве» (507b) идея совершенно отделяется от образа (хотя и называется εἶδος, что можно переводить как «форма»), так что может

показаться логическим концептом. В этом направлении и предстояло развиваться мысли Платона и его учеников, под влиянием диалектики и учения его школы. Но так произошло лишь при дальнейшем развитии.

нее логичные, логично составленные и поддающиеся рефлексии понятия, и как конкретно-образные представления событий или персонажей, локализованные во времени и пространстве. Если бы социальное мышление содержало в себе лишь чисто абстрактные понятия, то разум индивида объяснялся бы именно обществом — посредством этого разума индивид был бы причастен к коллективному мышлению. Зато между образами и идеями имелось бы различие по природе, так что первые нельзя было бы выводить из вторых. Если же, напротив, коллективные понятия не являются «концептами», если общество может мыслить лишь по поводу некоторых фактов, личностей, событий, то нет идеи без образов; точнее, идея и образ обозначают не два компонента — социальный и индивидуальный — наших состояний сознания, а две точки зрения, с которых общество может рассматривать одновременно одни и те же предметы, обозначая их место либо в совокупности своих понятий, либо в своей жизни и истории.

Как локализируются воспоминания? — таким был наш следующий вопрос. И мы отвечали: с помощью ориентиров, которые мы всегда носим в себе, поскольку нам достаточно оглянуться вокруг, подумать о других людях и поместить себя в социальные рамки, чтобы их найти. С другой стороны, мы констатировали, что таких ориентиров больше, когда наша память обследует области, относительно близкие к настоящему моменту, так что мы можем вспомнить все предметы и лица, на которых хоть немного задерживалось наше внимание накануне. Наконец, нам представлялось, что мы путем ряда размышлений переходим от предмета к предмету, от события к событию, то есть одновременно с предметом и его внешним обликом, с событием и его местом во времени и пространстве мы имеем в виду их природу и значение. Иными словами, предметы и события двояко организуются у нас в сознании — в хронологическом порядке их появления и в зависимости от имен, которые им дают, от смысла, который им приписывают в нашей группе. То есть каждому из них соответствует особого рода понятие, являющееся одновременно и идеей, и образом.

Зачем же общество расставляет во времени такие ориентиры — более или менее отстоящие друг от друга, но очень неравномерно, так что для какого-то периода они почти полностью отсутствуют, а вокруг некоторых важных событий порой скапливается сразу много других, тоже важных, — подобно тому как указательных

столбов и надписей становится больше, по мере того как мы приближаемся к цели экскурсии? Они не только служат обществу для членения временной длительности, но также и питают собой его мысль, наряду с техническими, религиозными и моральными понятиями, которые оно локализует преимущественно не в прошлом, а в настоящем. Историки все более отказываются извлекать из событий прошлого какие-либо общие выводы и уроки. Общество же, выносящее суждения о людях при их жизни и в день их смерти, а о событиях — по мере того как они происходят, — на деле заключает в каждом из своих важнейших воспоминаний не только фрагмент опыта, но как бы и отблеск размышлений. Поскольку факт прошлого служит поучением, а умерший человек — примером для подражания или предостережением, то и рамка памяти, как мы ее называем, также представляет собой цепь идей и суждений.

И наоборот, почти не бывает общих понятий, которые не давали бы обществу повода оглянуться на тот или иной период своей истории. Это очевидно, когда ему приходится познавать себя и размышлять о своих институтах, структуре, законах и нравах. Почему, например, среднеобразованный француз лишь с трудом разбирается во всех политических идеях таких стран, как Англия или Америка, почему простое изложение их конституции оставляет в его сознании самое большое чисто словесные воспоминания? Потому что он не знает или же знает недостаточно живо тот ряд великих событий, откуда происходит это законодательство; эти понятия конституционного права становятся ясны лишь в свете истории, и так же обстоит дело со многими другими. Исключения не составляет и наука. Разумеется, она не совпадает со своей историей. Однако нельзя утверждать, будто ученый работает только в плане настоящего. Наука — дело слишком коллективное, и ученый, даже будучи поглощен новым опытом или оригинальными размышлениями, чувствует, что развивает направление исследований и продолжает теоретическую работу, чьи истоки и отправная точка находятся позади него. Открытия, совершаемые великими учеными, привязаны к определенной дате в истории науки. Стало быть, в глазах ученого научные законы представляют собой не просто части грандиозного вневременного здания — за ними и одновременно с ними он различает всю историю работы человеческого ума в данной области.

С такой точки зрения мы рассмотрели несколько типов социальной среды, где проводят свою жизнь все или большинство людей: семью, религиозное общество, социальный класс. Как мы представляем себе такую среду? Какие мысли она вызывает и какие воспоминания оставляет в нашем сознании? Можно описать извне устройство семьи в некоторую эпоху и в некотором регионе, можно определить в абстрактных терминах степени родства и специфические обязанности, которые они влекут за собой. Можно измерить силу семейного духа. Можно также очертить рамки семейной жизни и разделить семьи на ряд категорий — в зависимости от числа их членов, от происходящих или не происходящих в них событий. Но, конечно же, сами люди не так представляют себе ту домашнюю группу, к которой принадлежит каждый из них. В родственных отношениях действительно есть нечто напоминающее объективность природных законов. Семейные обязанности налагаются на нас извне. Это не наше создание, и мы не можем в них ничего изменить. Они также не объясняются и личностью наших родственников, их душевными и умственными качествами. Говоря о них, мы на самом деле имеем в виду общие понятия — понятия отца, супруга, ребенка и т. д. И тем не менее у каждой семьи есть своя история, а каждый из ее членов обладает в глазах остальных своим неповторимым лицом. Мы научились различать все эти отношения у себя в семье, в ходе личного опыта. Нет ничего менее абстрактного, ничто так не кажется нам единственным в своем роде, как чувство, которое мы испытываем к своим родным.

Иными словами, семья — это социальный институт. Мы можем мысленно поместить ее в ряд других институтов, выделить в ней различные органы и понять природу ее функций. А с другой стороны, жизнь семьи содержит в себе немало событий; мы помним их и сохраняем воспоминание о людях, которые в них участвовали. Однако эти два аспекта домашней группы нельзя противопоставлять или рассматривать по отдельности, так как фактически они совпадают между собой. Иначе не понять, каким образом мы можем вызывать и реконструировать в памяти семейные воспоминания. Конечно, бывают случаи, когда думают скорее о родственных отношениях и отвлекаются от истории семьи, — например, когда интересы родственников вступают в конфликт при споре о наследстве. Бывают и другие случаи, когда на первый план выходят личные отношения, когда родственники словно забывают, что



они родственники, и выказывают друг другу чувства привязанности, какие могли бы испытывать между собой друзья. Но легко заметить, что, дойдя до предела в том или ином из этих двух направлений, мы выходим за границы семьи, а остаемся в этих границах лишь при условии не обращаться с родственниками ни как с простыми абстрактными единицами, ни как с людьми, с которыми нас связывает лишь некое избирательное сродство. Выше уже говорилось о странной особенности семьи: мы получаем своих родственников извне, как бы в силу безличных правил, однако мы знаем их ближе, чем других людей, и отдаем им предпочтение, как если бы сами их себе выбрали. Понятие родственного отношения тесно связано с личностным образом нашего родственника. Глядя и со своей собственной точки зрения, и с точки зрения своей домашней группы, мы представляем себе родственника — и знаем, что так представляет его себе вся наша семья, — как поистине незаменимого, единственного в своем роде человека. Семейное сознание полно таких двойственных по природе мыслей: это одновременно и понятия, и образы или группы образов.

Но так же обстоит дело и с религиозными верованиями. В повседневной речи говорят о людях, соблюдающих или не соблюдающих обряды. Действительно, считается, что обряды, таинства, повторение литургических формул и молитв сами по себе, как действия, осуществляемые вновь и вновь в определенные моменты времени, наделены постоянной значимостью и прямой эффективностью. Крещение младенца возрождает его к новой жизни, хотя он еще и понятия не имеет, что могут значить жесты, осуществляемые духовными особами. Когда человек исповедуется или причащается, он очень часто думает только о грехах, которые его тяготят и которые он желает смыть, о благодати, которую он желает получить и которая заботит его подобно любым другим благам, ожидаемым в будущем. Понимаемые таким образом, религиозные факты представляются нам существующими вне времени — так догматы заключают в себе вечную истину. В известном смысле нет ничего более абстрактного, чем религиозная мысль; когда мы рассматриваем Бога и сверхъестественных существ, к которым обращен церковный культ и которых определяют главным образом самыми общими атрибутами, когда мы пытаемся составить представление об отношениях между Богом и людьми, о первородном грехе, искуплении, благодати, Царстве Небесном, мы воображаем себе символы или

произносим слова, но прекрасно знаем, что все это смутные словесные выражения какой-то не доступной для нас реальности. Если бы все ограничивалось этим, если бы только в этом и заключалась религиозная мысль, она относилась бы к идеям, не соответствующим никакому образу, никакой чувственной реальности, то есть к пустым, нематериальным формам. Между тем, по глубокому замечанию Канта, бессодержательные концепты могут направлять наше действие, но не дают нам никакого знания. Если «религия в границах разума» опирается лишь на идеи такого рода, она не может быть ничем, кроме практической морали.

Однако религия, несомненно, есть нечто иное и гораздо большее. Если форма догматов и обрядов отнюдь не объясняется чисто рациональными мотивами, то их обоснование следует искать не в настоящем, а в прошлом. В самом деле, каждая религия есть пережиток прошлого. Она представляет собой не что иное, как поминовение священных событий или персонажей, которые давно уже завершились или исчезли. И любая религиозная обрядность, чтобы оставаться таковой, должна сопровождаться верой (как минимум у священника, а по возможности и у паствы) в божественных или сакральных персонажей, которые некогда, в определенных местах и в определенные времена, являли свое присутствие и вершили свои деяния на земле и чьи жесты, слова и мысли в более или менее символической форме воспроизводятся обрядностью. Таким образом, любое религиозное представление имеет характер одновременно общий и частный, абстрактный и конкретный, логический и исторический. Рассмотрим какое-нибудь догматическое положение, сопровождаемое богословскими доказательствами. Богословие определяет свои понятия и прилагает к ним строгие методы рассуждения. Следовательно, данное положение является рациональной истиной. Но присмотримся ближе: в нем предполагается существование Христа, реальность его речей, его жизни, смерти и воскресения. То, что казалось нам логической истиной, стало — а вернее, было с самого начала — памятью.

Разумеется, в зависимости от времени, места и конкретного человека на первый план выходит либо логический, либо исторический аспект религии. Мы продемонстрировали выше, что в то время как богословы-догматики стремятся доказать религию, мистики стремятся жить ею; первые делают акцент на вневременном аспекте догматов, вторые же стараются вступить в отношение интимной

сопричастности мысли и чувства с божественными существами, представляя их в личностном облике, как они и должны были являться изначально, в момент зарождения религии. Но здесь также, если идти до предела в том или ином направлении, выходишь за границы религии. Религия не сводится к системе идей. Она не исчерпывается и индивидуальным опытом. Догматики противопоставляют мистикам не интеллектуальную конструкцию, а традиционно-коллективную интерпретацию событий, из которых произошла религия. Мистики же не противопоставляют церковному пониманию свое собственное чутье; их видения и экстазы входят в состав религии лишь в догматической форме, занимают место в рамках традиционных верований. Их допускают туда потому, что они в целом укрепляют эти рамки, подобно тому как в геометрии решение некоторой задачи проясняет и позволяет лучше понять теоремы, применением которых является эта задача.

Итак, любая религиозная мысль может быть понята как идея и одновременно состоит из ряда конкретных воспоминаний, образов событий и лиц, которые можно локализовать в пространстве и времени. Это доказывает, что перед нами не два разных вида элементов (интеллектуальные и чувственные), которые как бы наложены друг на друга или вложены друг в друга; содержание догматов обогащается от вносимого в них мистического начала, а опыт мистика углубляется и получает более личностную форму, проникаясь догматическими воззрениями. В мистике и догматике циркулирует одна и та же субстанция. Религиозные мысли — это конкретные образы, придающие обобщенность и императивную силу идеям, или же, если угодно, такие идеи, которые представляют уникальных лиц и уникальные события.

Наконец, социальные классы включают людей, отличающихся от прочих тем особым уважением, которое они выражают друг другу и которое оказывают им прочие. При монархическом режиме класс знати представлял собой иерархию социальных позиций; чтобы быть членом этого класса, требовалось занимать одну из этих позиций. Поэтому в коллективном сознании знати на первый план выступала идея этой иерархии и позиций в ней. Чтобы представить себе такое деление общества и такие подразделения класса знати, в известном смысле достаточно было понимать их оправданность на данный момент. Те люди и семейства, которые в наивысшей степени обладали наиболее ценными в феодальную

эпоху качествами воинской храбрости и рыцарской верности, должны были располагаться выше массы, и об их правах на уважение со стороны равных и нижестоящих людей должны были свидетельствовать их почетные отличия и привилегии. Характер и порядок этих прерогатив точно соответствовали постоянным чертам тогдашнего общественного устройства и были как бы записаны в его структуре, где их можно было в любой момент найти и прочесть. Таков был логический и, если угодно, концептуальный аспект понятия знати и всех прочих понятий, которые в него включались. Но в другом своем аспекте класс знати оказывался результатом долгой, неровной и непредсказуемой в деталях эволюции, хотя в целом она и отвечала социальным предпосылкам своего времени. Различные социальные позиции, занимаемые знатью, не были рамками, сконструированными хитроумными законниками, вне зависимости от того, кто станет их занимать и каковы его неотъемлемо личные черты. Нет, дворянские титулы передавались от отца к сыну, из поколения в поколение, подобно наследству, — только то было духовное, неотчуждаемое наследство. Вся их ценность заключалась в количестве и качестве славных или почетных воспоминаний, лежавших в их основе и увековечиваемых ими. Таким образом, нельзя было подумать о каком-либо титуле, не вспоминая тех, кто получил его первыми, кто словно запечатлел на нем свою личность и владел им до его нынешнего обладателя. Итак, за логическим понятием социальной позиции открывался целый комплекс исторических фактов; дворянский титул как раз и включал в себя обе эти стороны. Невозможно вообразить, чтобы, скажем, после какой-то революции титулы сохранились, но их все передали бы другим, новым людям, не имеющим никакой родственной связи с прежней знатью. Такие титулы больше не были бы титулами в своем старинном, традиционном смысле. Но и обратно, блестящих побед, подвигов и доблестей было бы недостаточно для получения дворянского достоинства, если бы общество не усматривало в таких деяниях доказательство того, что совершивший их достоин занимать ту или иную позицию и как бы уже занимает ее по праву, от века. Претендент на дворянское звание должен был вести себя как человек мужества и чести в рамках дворянского общества, следуя идеям и обычаям знати, и титул, долженствующий вознаградить его подвиги, был как бы заранее с ними связан. Таким образом, в мышлении знати факт и идея тоже были неразличимы.

В наших современных обществах дворянские титулы почти исчезли, но мы по-прежнему выделяем из общей массы и почитаем как представителей высших классов всех тех, кто наделен (или считается, что наделен) качествами, наиболее ценными в наших группах. Это те качества, что позволяют лучше справляться со своей функцией, то есть вести не чисто техническую деятельность, предполагающую в особенности знание людей и чувство человеческих ценностей, принятых или зафиксированных в данном обществе. Так получается, что для осознания своей классовой принадлежности людям довольно представить себе род деятельности, которую они осуществляют и способны осуществлять. В самом деле, существуют социальные понятия магистрата, врача, офицера, а также (обращаясь к функциям, связанным с получением прибыли) промышленника, коммерсанта, разного рода капиталистов и т. д. Однако такое понятие не является абстрактным, и для его постижения недостаточно рассмотреть нынешнюю структуру общества и усвоить различные его функции. Классифицируя людей, выполняющих эти функции, мы думаем не столько о самой функции, сколько о качествах, которых она требует от них. Но эти качества не могут рождаться и развиваться сами собой, они предполагают знание людей и их суждений, поэтому верно судить о них возможно лишь в такой социальной среде, где интересуются прежде всего личностью людей. Поэтому, скажем, понятие судьи всегда сопровождается воспоминанием о каких-то знакомых нам магистратах или хотя бы о том, как общество судило о незнакомых нам магистратах. Когда мы думаем о коммерсантах высшего разряда, то одновременно с общими чертами коммерческой деятельности представляем себе и каких-то людей, с которыми мы находились в личных отношениях и которые в высокой степени обладали способностями, необходимыми для коммерции высшего разряда, или же хотя бы вызываем в памяти те традиционные причины, которыми в глазах самих торговцев и других людей с давних пор оправдывается социальная позиция этой профессии.

Если бы при определении класса мы исходили только из идеи — абстрактной идеи той или иной функции, — то мы пришли бы к довольно парадоксальному выводу, поскольку идея не может репрезентировать личностей, а в классовом сознании на первый план выступают как раз личные качества. Но и обратно, личные способности, развитые в ходе семейных и светских контактов, привле-

кают внимание общества лишь постольку, поскольку могут быть ему полезны, поскольку позволяют обладающим ими людям исполнять одну из общественных функций. Поэтому представление о любом классе обращено одновременно и в настоящее, и в прошлое: функция находится в настоящем, это постоянная предпосылка социальной жизни, а люди, которые, как нам известно, в высшей степени обладали необходимыми для ее исполнения личными качествами, могли проявить их только в прошлом.

Рамки памяти помещаются одновременно и внутри, и вне времени. Будучи вневременными, они в какой-то мере сообщают свою устойчивость и обобщенность тем образам и конкретным воспоминаниям, из которых они состоят. Но отчасти они и вовлекаются в течение времени. Они похожи на длинные плоты, сплавляемые по рекам, — так медленно, что по ним можно переходить с берега на берег; и тем не менее они плывут, а не остаются в неподвижности. Так и с рамками памяти: следуя им, можно и переходить путем ряда размышлений и рассуждений от одного общего и вневременного понятия к другому, и двигаться вперед или назад по ходу времени, от воспоминания к воспоминанию. Точнее сказать, в зависимости от избранного направления движения — либо против течения, либо с берега на берег — одни и те же представления кажутся нам то воспоминаниями, то понятиями или общими идеями.

\*\*\*

Индивид вызывает в памяти свои воспоминания при помощи рамок социальной памяти. Иными словами, различные группы, на которые делится общество, в любой момент способны реконструировать свое прошлое. Но, как мы видели, они чаще всего одновременно и реконструируют, и деформируют его. Разумеется, есть немало фактов и деталей, которые индивид забыл бы, если бы другие не хранили память о них вместо него. Но, с другой стороны, общество может жить лишь при том условии, что между образующими его индивидами и группами имеется достаточное единство во взглядах. Множественность и различие человеческих групп проистекают из роста потребностей, а равно и интеллектуальных и организационных способностей общества. Общество мирится с этими условиями, так же как оно вынуждено мириться с ограниченной продолжительностью человеческой жизни. Однако неизбежное замыкание людей в своих ограниченных группах — семье, рели-

гиозной группе, социальном классе (если говорить только о них) — хоть и не столь фатально непреодолимо, сколь их неизбежная ограниченность известным периодом времени, но противоречит социальной потребности в единстве, так же как временная ограниченность людей противоречит социальной потребности в непрерывности. Поэтому общество стремится устранять из своей памяти все, что могло бы разделять индивидов, отдалять друг от друга группы; в каждую эпоху оно перерабатывает свои воспоминания, согласовывая их с переменными факторами своего равновесия.

Если ограничиваться одним лишь индивидуальным сознанием, то, по-видимому, дело должно было бы происходить так. Воспоминания, о которых мы уже давно не думали, воспроизводятся без изменений. Когда же в дело вмешивается рефлексия, когда мы не просто наблюдаем за возникновением прошлого в своей памяти, а реконструируем его усилием рассудка, то порой искажаем его, желая внести в него больше логической связности. Наш ум или рассудок делает выбор между воспоминаниями, отбрасывает некоторые из них, а остальные располагает в порядке, соответствующем нашим нынешним понятиям; отсюда многие искажения. Однако мы уже показали, что память — это коллективная функция. Раз так, то встанем на точку зрения группы. Теперь нам придется сказать, что если воспоминания возникают вновь, значит, общество в каждый момент располагает необходимыми средствами для их воспроизведения. И тогда нам, пожалуй, придется различать два вида деятельности в социальном мышлении: с одной стороны, память, то есть рамку, образуемую понятиями, которые служат нам ориентирами и относятся исключительно к прошлому; а с другой стороны, деятельность рассудка, исходящую из нынешних условий, в которых находится общество, то есть из настоящего. В этом смысле память функционирует только под контролем рассудка. Когда общество оставляет или видоизменяет свои традиции, оно ведь делает это с целью соответствовать требованиям рассудка, и сразу же как только эти требования возникнут.

Но почему же традициям приходится уступать? Почему воспоминания вынуждены ступать перед идеями и размышлениями, которые противопоставляет им общество? Эти идеи, можно сказать, представляют собой осознание обществом своей нынешней ситуации; они вытекают из непредвзятой коллективной рефлексии, принимающей в расчет лишь то, что есть, а не то, что

было. Это и есть настоящее. Конечно, нелегко изменять настоящее, но ведь в каком-то отношении еще труднее трансформировать образ прошлого, который тоже существует, пусть и виртуально, в настоящем, коль скоро общество всегда несет в своем мышлении рамки своей памяти. В конечном счете, если посмотреть, какую часть коллективной мысли занимает настоящее, оно немного значит по сравнению с прошлым. Старинные представления являются нам со всей властной силой, полученной ими от былых обществ, где они приняли коллективную форму. Чем они старше, чем шире были разделявшие их группы, тем они сильнее. Таким коллективным силам придется противопоставлять еще более мощные коллективные силы. Но наши нынешние идеи охватывают гораздо более краткий период времени. Откуда же им взять достаточно силы и содержания, чтобы противостоять традициям?

Возможно лишь одно объяснение. Сегодняшние идеи потому способны сопротивляться воспоминаниям, бороться с ними и трансформировать их, что они соответствуют пусть не столь же старинному, зато более широкому коллективному опыту, потому что они разделяются не только членами данной группы (как и традиции), но и членами других современных групп. Разум противостоит традиции, как более широкое общество — более узкому. К тому же современные идеи новы лишь для членов той группы, куда они проникают извне. Всюду же, где они не сталкивались с такими традициями, как в этой группе, они могли свободно развиваться и сами принимать форму традиций. Группа противопоставляет своему прошлому не свое настоящее, а чужое прошлое (возможно, относительно недавнее, но это неважно) — прошлое других групп, с которыми она стремится отождествиться.

Как мы видели, в обществах, где прочно утверждена семья, она склонна замыкаться от влияний извне или, по крайней мере, впускает в себя из них только то, что согласуется с ее духом и образом мысли. Но, во-первых, непрерывное течение семейной жизни может прерваться, когда при сочетании члена одной семьи с членом другой создается еще одна, новая семья. И тогда, даже если новая семья образует лишь продолжение одной из двух прежних, вместе с новым индивидом в нее внедряется частица той атмосферы, где он жил раньше, и вся ее моральная среда становится иной. Если, как это обычно бывает в наших обществах, каждой свадьбой знаменуется начало действительно новой домашней группы, то оба супру-



га хоть и не забывают традиции и воспоминания, которыми они прониклись, общаясь со своими родственниками, но гораздо шире последних открываются всевозможным течениям, идущим извне. Молодая чета «увлекается светской жизнью», прежде чем вернуться к себе и четче осознать свое отличие от других. Во-вторых, опять-таки в наших обществах семья все чаще вступает в сношения не только с другими семьями, дружественными ей или встречаемыми ею в свете, но через их посредство еще и с многими другими, с широкой социальной средой, которой окружены все семьи, где зарождаются и распространяются обычаи и верования, обязательные для них всех и не происходящие ни от одной в частности. То есть семья проницаема для окружающего ее общества. Да и как могло бы быть иначе, если правила и обычаи, определяющие ее структуру и взаимные обязанности ее членов, были установлены и предписаны ей этим обществом? Ведь даже собственное мнение семьи о самой себе часто зависит от чужого мнения.

Эти новые идеи заменяют собой традиционные верования семьи и показывают ей ее собственное прошлое в ином свете. Им бы не удалось это сделать, если бы они рождались в лоне самой семьи — были бы, скажем, обусловлены потребностью в независимости и в обновлении жизни, каковую внезапно ощутили некоторые ее члены. Традиция быстро справилась бы с их недолговечным бунтарством и непослушанием. В разобщенном обществе, где все семьи дружно признают абсолютную власть отца и нерасторжимость брака, индивидуальные призывы к равенству и свободе не вызывали бы отклика. Принципы можно заменять лишь принципами, традиции — лишь традициями. На самом же деле новые принципы и традиции уже существовали в семьях или группах семей, входивших в то же общество, что и другие, пропитанные более старыми традициями и принципами. Благодаря тем или иным обстоятельствам эти семьи оказались более или менее избавлены от давления некогда установленных верований. Будучи чувствительнее к условиям настоящего, чем к авторитету прошлого, они устраивали свою жизнь на новых основаниях, усваивали новые воззрения на людей и их поступки. Разумеется, по крайней мере поначалу, они могут составлять редкое исключение. Но их становится все больше, по мере того как воспроизводятся и четче проступают условия, отличившие их от других. Они намечают контуры такого общества, где будут устранены преграды, возводимые между домашними группами их

частными традициями, где семейная жизнь не будет всецело поглощать индивида, где сама семья расширится и частично сольется с другими формами группировки индивидов. Их идеи и верования суть зарождающиеся традиции этих более широких групп, которые должны поглотить прежние семьи.

Мы видели, что любая религия опирается как на свой истинный принцип на сверхъестественные факты и откровения, которыми было отмечено ее возникновение. Однако можно утверждать, что это не только ее принцип, — в известном смысле это вся ее суть. Роль отцов церкви, соборов, богословов и священников на протяжении многих веков состояла просто в лучшем понимании сказанного и содеянного Христом и первыми христианами. Там, где нам видится эволюция, обусловленная меняющейся средой, где существовало христианство, с точки зрения самой церкви имело место лишь саморазвитие — как будто христиане, сосредоточивая свои взоры и мысли на этих воспоминаниях, с каждым веком различали в них все новые детали и все лучше постигали их смысл. Так или иначе, верующие ищут в религии направляющих указаний для своего поведения в меняющихся с каждой эпохой условиях. Естественно, они и ответы получают разные, но все эти ответы считаются изначально заложенными в данной религии; они просто последовательно выражают ее разные, но одинаково реальные аспекты. И так, может показаться, что воспоминания, лежащие в основе религии, не деформируются и не искажаются, а лишь лучше освещаются, по мере того как их соотносят с настоящим и находят им новые применения.

Однако, когда исследуешь, как сложилось христианское учение и какие формы оно одну за другой принимало до сих пор, то приходишь к совсем иным выводам. Не было никакого саморазвития, при котором раннее христианство содержало бы в скрыто-смутном виде все, что стало его составной частью впоследствии. Новые идеи и воззрения присоединялись к нему путем новых и новых добавлений. Старинные принципы переживали отнюдь не развитие, а ограничение по ряду моментов. Причем новые идеи, частично чуждые раннему христианству и вводившиеся в него задним числом, возникали не просто из усиленных размышлений над преданиями старины. От чьего имени и с помощью какой силы личная рефлексия или интуиция могла бы противостоять традиции? Здесь не просто подчинялись необходимости логических умозаключений; некоторые из новых элементов учения могут показаться менее рациональ-

ными, чем старые, да и вообще люди при этом мирились со многими противоречиями. Зато некоторые из этих новых идей уже существовали с более или менее давних пор, в них верили и на них опирались в группах, еще не затронутых христианской проповедью. К тому же раннехристианская церковь включала в себя много общин, которые в некоторых отношениях развивались независимо друг от друга. Одни учения церковь терпела, хоть и не принимала их в качестве официально признанных истин, другие — осуждала как ереси, но они все равно продолжали подспудно существовать, и по крайней мере некоторые их элементы в конце концов проникали в официальную догматику. Здесь опять-таки внешние традиции вступали в соперничество с внутренней. Разумеется, церковь делала выбор среди этих претендентов. Однако можно было бы показать, что она охотнее принимала те из них, что могли служить общими традициями для более широкого христианского сообщества. Иными словами, она включала более старые традиции в ряд верований более недавних, зато исходящих из тех групп, с которыми она могла надеяться слиться в более обширное религиозное общество. Она отвергла протестантизм, потому что своим учением о свободе совести он ставил личное размышление выше традиции. Таким образом, христианская мысль допускала компромисс лишь с другими формами коллективной мысли, ее традиция могла ужиться лишь с другими традициями.

Те социальные группы, которые мы зовем классами, включают людей, обладающих или не обладающих особого рода качествами, наиболее ценимыми в их обществе. Но поскольку условия, в которых живут эти общества, подвержены переменам, то бывает, что в разные эпохи коллективное сознание выдвигает на первый план неодинаковые качества. Поэтому бывают периоды, когда превосходство высших классов начинают оспаривать, потому что оно основано на оценках, принадлежащих прошлому. При каких же условиях завязывается борьба между теми, кто опирается на старинные титулы, и теми, кто стремится заменить их? Можно было бы подумать, что препятствие, с которым сталкиваются старинные традиции, — это настоящее. Зародились новые потребности, и общество больше не может их удовлетворять. Значит, оно должно изменить свою структуру. Но откуда же ему взять необходимую силу, чтобы избавиться от прошлого? И по каким направляющим линиям будет оно перестраиваться? Общество может жить лишь при условии, что его институты зиждутся на сильных коллективных

верованиях. А верования эти не могут рождаться просто из размышлений. Напрасно критиковать господствующие мнения, показывать, что они больше не соответствуют нынешнему положению вещей, изобличать злоупотребления, возмущаться гнетом или эксплуатацией. Общество лишь тогда оставит свои старые верования, когда будет уверено, что нашло себе другие.

В самом деле, класс знати удалось лишить привилегий лишь тогда, когда в значительных частях общества утвердилось убеждение, что есть более достойный род деятельности, нежели проявление воинских доблестей, и есть более ценные и почтенные качества, нежели те, что приносят знатность. Так привыкли думать в вольных цеховых городах, в среде купцов и ремесленников. Из их среды такие идеи, успевшие принять форму традиции, проникли и в среду самих дворян. Привилегии знати отступили не потому, что подвергались критике как таковые, а потому, что им были противопоставлены другие привилегии, так же как и они основанные на традиционных верованиях. А потом и буржуазная традиция, в свою очередь, оказалась под ударом по мере трансформации тех условий, в которых развивались промышленность и торговля. В кругах финансистов и дельцов, а также среди промышленников и коммерсантов, более других сведущих в современных методах хозяйства, — то есть за пределами класса, поддерживавшего индивидуалистические традиции старинной промышленности и торговли, — начали ценить качества нового рода: чуткость к действию коллективных сил, понимание общественных способов производства и обмена, способность пользоваться первыми и практически применять вторые. Старая буржуазия изменила свои традиции, приспособив их к некоторым из этих новых идей, потому что в этих идеях она опознала верования, с некоторых пор разделяемые значительными группами прогрессивно мыслящих людей, потому что за этими идеями она разглядела переустраивающееся общество, более широкое и сложное, чем то, которому достаточно было старых традиций, и притом уже отчасти сложившееся.

Резюмируя, можно сказать, что социальные верования, независимо от их происхождения, имеют двойкий характер. Это коллективные традиции или воспоминания, но это также и идеи или конвенции, вытекающие из знания о настоящем. Будь социальная мысль чисто конвенциональной (в вышеуказанном смысле), она была бы чисто логической; она принимала бы лишь то, что подходит

в нынешних условиях; ей удавалось бы подавлять у всех членов группы все воспоминания, заставляющие их держаться хоть чуть-чуть позади и позволяющие жить частично во вчерашнем обществе, а частично в сегодняшнем; будь она чисто традиционной, она не позволяла бы проникнуть в себя ни одной идее или даже факту, хоть чуть-чуть не согласным с ее старыми верованиями. И так, и в том и в другом случае общество не допускало бы никакого компромисса между сознанием современных условий и привязанностью к традиционным верованиям; оно целиком основывалось бы либо на одном, либо на другом. Однако социальная мысль не является абстрактной. Даже когда идеи общества соответствуют ситуации настоящего и выражают ее, они всегда воплощаются в людях или группах людей; за титулами, доблестями и добродетелями общество сразу усматривает тех, кто ими обладает; а люди и группы существуют во времени и оставляют след в человеческой памяти. В этом смысле нет такой социальной идеи, которая не была бы одновременно общественным воспоминанием. Но, с другой стороны, общество напрасно пыталось бы постичь в чисто конкретной форме какую-либо личность и событие, оставившие сильный отпечаток в его памяти. Любой исторический персонаж или факт, проникший в эту память, сразу превращается там в некоторое поучение, понятие, символ; он приобретает смысл; он становится элементом системы общественных идей. Этим и объясняется, что традиции и современные идеи могут согласовываться между собой: просто на самом деле современные идеи тоже суть традиции, и те и другие одновременно и одинаково опираются на давнюю или же недавнюю социальную жизнь, где они развились и набрали силу. Как Пантеон в императорском Риме принимал под свою крышу все культы, лишь бы это были культы, так и общество приемлет все, даже самые недавние традиции, лишь бы это были традиции. Сходным образом оно приемлет и все, даже самые старые идеи, лишь бы это были идеи, то есть лишь бы они могли занимать место в его мышлении, быть интересны и понятны современным людям. Отсюда следует, что социальная мысль — есть по сути своей память и все ее содержание образовано коллективными воспоминаниями, но при этом сохраняются лишь те из них (и лишь те элементы каждого из них), которые общество может в любую эпоху реконструировать, работая над своими нынешними рамками.

## Указатель имен

- Аберкромби Дж. 37, 38, 160  
Августин Аврелий 232, 250  
Александр II, российский  
император 43  
Аристофан 222  
Арно Анжелика 213
- Бабрий 197  
Багинский А. 99  
Бальзак О. де 211  
Батлер С. 133, 135, 173, 214, 215  
Бенуа Ш. 268, 280  
Бергсон А. 35, 43, 44, 51, 70, 71,  
81–83, 90, 94–96, 102, 109, 126,  
127, 135–139, 141, 145, 146,  
157–161, 163, 173, 180, 320, 326  
Бернард Клервосский 250  
Бине А. 42  
Блондель Ш. 57, 73, 76  
Бонамуар Ф. 270  
Боссюэ Ж. 232, 248, 254, 260  
Брентано Л. 299  
Бриер де Буамон А. 37, 38  
Бриссо Э. 99  
Бродбент У. 99  
Брока П. 99, 100, 102
- Вебер М. 266, 299  
Веблен Т. 299, 301  
Вей Ж. 309  
Велькер Ф. 221  
Верн Ж. 122
- Вернике К. 99, 102  
Виламовиц фон Меллендорф У. 327  
Вольтер 61  
Вундт В. 94
- Генрих III, французский король 278  
Гёте И.-В. 132, 133  
Гинебер Ш. 240, 244  
Гольдшейдер А. 99  
Гомер 221, 226  
Гораций 136  
Гране М. 96, 210  
Грассе Ж. 99  
Грегори Дж. 89  
Гуссенбауэр К. 36  
Гюго В. 55  
Гюйон Ж.-М. 254
- Данте Алигьери 123  
Дежерин Ж. 99, 100  
Делаж И. 45  
Делакруа А. 47, 108, 229, 248, 254,  
260  
Дельбеф Ж. 35, 36  
Деро Ж. 313  
Диоклетиан, римский император  
240  
Дюркгейм Э. 32, 103, 150, 186, 187,  
198, 199, 211, 212, 230, 316  
Дюшен Л. 232, 236–240
- Екатерина Сиенская 252

- Иаков**, апостол 244  
**Иоанн**, апостол 236, 250
- Йоргенсен Й.** 252
- Кант И.** 332  
**Каплун А.** 35, 45, 47, 52, 62  
**Карлштадт А.** 231  
**Киприан Карфагенский** 240  
**Колкинс М.** 35, 38, 39, 42, 43  
**Куссмауль А.** 90–92, 99, 102
- Лакомб П.** 190  
**Лаплас П.** 123  
**Лев X**, папа римский 303  
**Леман А.** 155  
**Лихтхайм Л.** 99  
**Луази А.** 262, 263  
**Луазо Ш.** 268, 270, 280  
**Лудольф Цистерцианец** 250  
**Луи-Филипп**, французский король  
 309  
**Лукиан** 228  
**Лукреций** 69  
**Людовик VII**, французский король  
 271  
**Лютер М.** 231, 232, 260  
**Ля Рок Ж.-А. де** 278
- Мари П.** 100, 102, 110  
**Марта Ж.** 243  
**Мейе А.** 103, 104  
**Мёли К.** 99  
**Мольер Ж.-Б.** 312  
**Мори А.** 38, 39, 41–43, 45, 48, 91  
**Морне Д.** 63  
**Мург Р.** 108  
**Мутье Ф.** 99, 102, 103
- Нерон**, римский император 240  
**Ницше Ф.** 265
- Ольденберг Г.** 230, 231  
**Осуна Ф.** 254
- Павел**, апостол 226, 228, 244  
**Паскаль Б.** 117, 165, 315
- Петр**, апостол 244  
**Петроний** 208  
**Пиганьоль А.** 220, 225  
**Пиренн А.** 303  
**Пифагор** 225  
**Платон** 143, 326, 327  
**Плутарх** 222  
**Прадин М.** 69  
**Пурра А.** 250, 260, 263  
**Пьерон А.** 35, 101, 323
- Рец де**, кардинал 278  
**Рёскин Дж.** 170  
**Рибо Т.** 160, 161, 164  
**Риджуэй У.** 220  
**Риньяно Э.** 85, 91  
**Роде Э.** 220  
**Ростовцев М.И.** 221  
**Рошетт Ж.** 278  
**Рупнель Г.** 284, 285  
**Руссо Ж.-Ж.** 54, 63, 64, 121, 140, 144,  
 148, 149
- Сен-Симон Л. де** 276, 282, 283  
**Сергеев С.** 43  
**Сократ** 143  
**Спиноза Б.** 327  
**Сузо Г.** 252, 254
- Тереса-де-Хесус** 253, 254  
**Токвиль А. де** 309  
**Труссо А.** 100  
**Тэн И.** 157, 162, 163
- Узенер Г.** 197, 221
- Филипп II Август**, французский  
 король 270  
**Фома Аквинский** 123  
**Франс А.** 123  
**Франциск Ассизский** 250, 252, 259  
**Франциск Сальский** 254  
**Фрейд З.** 35, 36, 39, 48, 49, 73–76,  
 78, 89  
**Фридрих II**, прусский король 133  
**Фрэзер Дж.** 76  
**Фуа Ш.** 102, 110

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН ( 346

Фуко М. 36

Фюстель де Куланж Н. 189, 190,  
196, 197, 210, 219

Харрисон Дж. 221–223

Хед Г. 105, 106, 108–111, 114

Херваген Ф. 44

Хёфдинг Х. 154, 155

Хирн Ю. 229

Цвингли У. 231, 232

Шарко Ж. 99

Шарлети С. 309

Шартье Э. 88

Шатобриан Ф.-Р. де 191, 192

Шевалье М. 309

Шекспир У. 213

Эколампад И. 231

Экхарт И. 254, 259

Эрве де Сен-Дени М. де 40, 41, 44,  
45

Эсмен А. 267, 270, 271, 276, 280,  
281, 283, 296

Эсхил 221

Эшли У. 273, 303



Морис Хальбвакс

## Социальные рамки памяти

Редактор Андрей Курилкин  
Корректор Ольга Поливанова  
Верстка Тамара Донскова  
Производство Семен Дымант

Новое издательство  
119017, Москва, улица Пятницкая, 41  
Телефон / факс: (495) 951 6050  
e-mail: info@novizdat.ru, sales@novizdat.ru  
<http://www.novizdat.ru>

Подписано в печать 12 сентября 2007  
Формат 84×108 1/32  
Гарнитура Остava  
Объем 18,48 условных печатных листов  
Бумага офсетная  
Печать офсетная  
Заказ №

Отпечатано с готовых диапозитивов  
в ООО «Глобус-Принт»  
117997, Москва, улица Вавилова, 7