

УДК 801.314.1

ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОШЛОГО КАК ОПЫТ САМОПОЗНАНИЯ (К ФИЛОСОФИИ АВТОБИОГРАФИИ)

Н.П. Кнэхт

Московский институт электронной техники

E-mail: nata_knecht@mtu-net.ru

Предпринимается попытка установления связи между историей как дискурсивной формой и проявляющимся в ней внутренним опытом. данный интерес вызван как особенностями существования человека в современном мире, так и произошедшими серьезными изменениями в науках о человеке. это акцент на субъективном восприятии социального мира и индивидуальных стратегиях адаптации к нему, опыт микроисследований. «возвращение субъекта» связывается с попыткой через жанр автобиографии осознать ментальные возможности человека, как в восприятии прошлого, так и в способах его описания. интерес представляет не столько человек, как законченная реализовавшаяся в актах поведения и действия историческая личность (пусть даже это маленький человек), сколько нереализованные замыслы, несбывшиеся надежды, помыслы и побуждения, что подготавливает перспективы новой антропологии и нового гуманизма.

Люсьен Февр писал: «Исторические факты, как и факты физические, мы воспринимаем сквозь призму форм нашего разума» [1]. Все происходящее в действительности, следовательно, становится историей лишь в той мере, в какой попадает в сферу нашего разума. Однако история не является только повествованием, и нарративные механизмы не исчерпывают самого феномена разума, хотя нарратив и является наиболее удобным средством концептуализации прошлого. Как пишет Ф. Анкерсмит, «нарративная связность может гарантировать наиболее легкий доступ к прошлому, но она скрывает аутентичность нашего опыта прошлого. То, что освоено и исполнено с помощью нарратива, уже более не дает доступа к историческому опыту» [2]. Поэтому интерес представляет установление связи между историей как дискурсивной формой и проявляющимся в ней внутренним опытом. Именно в истории (здесь мы согласны с П. Рикером) находит выражение человеческий опыт времени.

Если модернистский историцистский проект рассматривал историю в качестве важнейшего измерения человеческой экзистенции, осмысляемой в терминах «судьбы», «преемственности», «обретения собственной идентичности» и пр., то исторический опыт современности — это опыт ускользания прошлого от объективирующего взгляда исследователя, ибо произошли изменения в культурном статусе прошлого. Прошлое рассматривается не как источник стабильности, но с точки зрения скрытых и неучтенных возможностей, проявивших себя в «неуютном» современном мире. Новые подходы к осознанию прошлого, связанные с «аутентичным», или «ностальгическим историческим опытом» (Ф. Анкерсмит) нашли отражение в таких историографических жанрах, как история ментальности, история повседневности и микроистория.

Кроме этого, произошли серьезные изменения в науках о человеке. В последнее время «менталистская» версия (когда сознание субъектов понималось как «коллективное бессознательное») теснится пониманием, в котором акцент делается на субъективном восприятии социального мира и индивидуальных стратегиях адаптации к нему. С середины 1990-х гг. это находит отражение в так называемом

«прагматическом повороте» в социальных науках, основанном на опыте микроисследований. Возвращение субъекта ознаменовалось интересом к сознательным, субъективным аспектам социального действия в противовес «функционалистским версиям» (марксизм, структурализм, психоанализ), изучающим надличностные факторы в развитии общества. Такое смещение интереса в науках о человеке (от объективного к субъективному, от бессознательного к сознательному, от общего к особенному и единичному) было подготовлено критикой со стороны феноменологической социологии и символического интеракционизма. Однако действительное, а не иллюзорное возвращение субъекта осуществится тогда, когда будет найдена новая артикуляция «мозаичных» исторических дискурсов, новый способ конструирования макросхем с помощью микроанализа, иными словами — новый способ обобщения от индивидуального. В этом направлении предлагаются различные варианты: переход от изучения социальных сетей к эмпирической реконструкции социальных структур; исследование исключительно-нормального; развитие идеи индивидуальной тотальности; использование концепции мест памяти; формирование сообщества, основанного на самосознании социальных наук как культурных практик; использование концепции «социологии градов»; возрождение традиции «социальной истории когнитивных форм» Дюркгейма. Во всех этих поисках новых способов обобщения проглядывает стремление избежать реификации проецируемых на историю, на прошлое форм нашего разума [3].

В данной статье предпринимается попытка через жанр автобиографии осознать «разрешающие возможности» нашего собственного ментального аппарата в восприятии прошлого и в способах его описания. Нам интересно понять не как возможно объективное познание прошлого, а как люди думают о прошлом, или как можно описать то, что мы называем знанием о прошлом.

Теоретиками постмодернизма было давно замечено, что современный человек обитает скорее в синхронном, чем диахронном мире, и в нашей повседневной жизни, нашем психологическом опыте, наших культурных языках сегодня доминирует ско-

рее категория пространства, чем времени. В современном мире появляется новый вид восприятия времени – так называемое «реальное время». Оно возникает в процессе коммуникации в момент синхронизации адресата (реципиента) и адресанта (передатчика), как бы обесценивая, делая несущественными другие специфические переживания времени повседневности: время природных циклов, стандартизированное время трудовых ритмов, время дня и ночи. В реальном времени нет прошлого и будущего, это вечно длящееся настоящее. Любое событие и получаемая информация об этом событии в реальном времени совпадают. В сущности, это означает, что событие происходит повсюду и одновременно, т.е. для определенного круга реципиентов в реальном времени другие события не происходят. Человек выпадает из круга нормальной повседневности и начинает существовать в виртуальном информационном мире [4].

Благодаря масс-медиа и новейшим технологиям современный человек может воспринимать самые различные события «здесь и сейчас». Однако картографическое представление событий, ризоматичность информационной сети порождает новую симультанность, затрудняя восприятие логической и исторической связности этих событий. В реальном времени они обесмысливаются и по-новому структурируют опыт человека, лишая его метафизической глубины.

Это сказывается и на снижении степени полноты участия человека в жизни. Согласно Шюцу, человек проявляется в единстве спонтанной активности, созерцания и воображения. Виртуализация переживания, тенденция к нарциссизму, общедоступность любого содержания и связанное с этим снижение качества мгновений душевной жизни свидетельствует об общем падении «витальности» в современном человеке [5].

Искажается сама экзистенциальная ситуация современного человека, т.к. он вынужденно вовлекается «в парадоксальную симулятивную темпоральность» [6].

Жизнь становится призрачной от того, что ее пытаются искусственно продлить; предупредить смерть всевозможными мерами безопасности, страхованием жизни, тем самым превращая жизнь в «доживание». Лишаясь будущего, перспективы дальнейшего жизненного пути, человек приходит к потере смысла прожитой жизни, личностного прошлого, биографии.

Однако, как бы не выглядело заманчивым инфантильное желание обрести привычную, «старую, добрую» повседневность и все «повторить», сегодня уже невозможно вернуться к какой-либо разновидности прежней устойчивости, более упорядоченному культурному пространству, традиционной стабильной перспективе или «подражательному» принципу. Метанарративы, однозначно предписывающие человеку нормы его поведения, породили синдром усталости. Опыт постмодернизма научил иначе ви-

деть и новоевропейское прошлое, и героические усилия модернизма XX века, и саму нашу современность. С этим опытом уже нельзя не считаться.

Постмодернистски-ориентированные авторы пытаются показать новое нарождающееся представление о мире, постепенно отливающееся в новую, «ино-научную» (С.С. Аверинцев) модель описания не столько самого мира, сколько способов общения с миром. Повседневность стала рассматриваться как «реальность», основанная на многослойной системе знаний и интерпретаций, упорядоченных и объективизированных в языке, организованных вокруг тела в точке «здесь и сейчас». Появились новые формы опыта, свидетельствующие о «пористости» человеческой идентичности, ее ризоматичности, пластичности и подвижности самой природы, натуры человека. Интерес представляет не столько человек, как законченная реализовавшаяся в актах поведения и действия историческая личность (пусть даже это маленький человек), сколько нереализованные замыслы, несбывшиеся надежды, помыслы и побуждения. Это подготавливает перспективы новой антропологии и нового гуманизма.

Историческая наука сегодня тянется к истории одного человека, рода, семьи, к реконструкции объективных процессов сквозь призму воспоминаний и личностных смыслов рядового человека. Такая переориентация, видимо, связана с тем, что подспудно идет поиск новых механизмов трансляции экзистенциального, личностного культурного опыта от поколения к поколению [7]. Большая часть внутреннего опыта уходит безвозвратно с окончанием жизни человека, но ключевые фрагменты своего опыта человек стремится передать своим потомкам. Новая модель антропологии должна обновить инструментальный анализ, который соответствовал бы характеру изменяющегося сознания воспринимающего субъекта. Проблема нового субъекта восприятия состоит в том, что он не выражает себя в устойчивой системе ценностных и идеологических координат. Несмотря на то, что этот субъект, безусловно, историчен, определить его трудно (иногда он маркируется именем поколения), т.к. он пока еще не имеет языка для выражения собственного опыта. Первые подступы к выявлению такого субъекта могут быть связаны с анализом, как повседневных форм опыта, так и преобладающего строя аффектов. В наше время опыт заранее опосредован его визуальным двойником, и он, поэтому приобретает по преимуществу медийно-отчужденный характер. История, прошлое предстает через цепочку произвольных ассоциаций ментальных образов, прежде всего визуальных.

Возвращение человека к самому себе, воссоздание цельности и полноты существования, на наш взгляд, возможно на пути организации своего прошлого и будущего в виде связанного опыта через сопряжения памяти с напряжением ожидания. Это попытка самопознания через объединение прошлого, настоящего и будущего в опыте собственной биографии и психической жизни.

Настоящая биография — это всегда автобиография, ибо биография ненастоящая (например, рассказ другого о нашей жизни) — это биофизика. Другой не может рассказать о нас ничего, кроме чужой биографии, т.к. язык другого неадекватен, неаутентичен [8].

Существенным является то, что другому (биографу) не может быть стыдно за нас, а ведь стыд — один из важных элементов внутреннего жизненного опыта, заставляющий нас скрывать прошлое и в то же время мучиться желанием исповедаться. Смелая автобиография, открывающая сферу признания, как бы легитимирует признание, подвигает и других к откровению.

Разумеется, «настоящая» биография, которая написана или могла бы быть нами написана, «фиктивна», мифологична по сравнению с биофизической, но это не отменяет нашего исконного права на собственную версию жизни. В автобиографии мы можем сами выбрать себе своих других. Жизнь, записанную в автобиографии мы можем перечитывать, отслеживать, исправлять, улавливая «зазор» между жизнью, «которая состоялась» и жизнью-проектом, которая задумывалась.

Вплоть до Хайдеггера автобиографическое письмо как жанр не принималось в философию. Оно оставалось периферийным, малым жанром, сродни мемуарам.

Искусство воспоминания прошлого всегда связано с рассказыванием историй, как особым способом мыслить прошлое.

Интерес в данном случае представляет автобиография, но уже не как литературный жанр, а как «дискурс или высказывательный порядок, продолжающий влиять на выработку нашего отношения к становлению экзистенциального опыта во времени». Это попытка представить автобиографию как концептуальное единство или историю жизни выразить в понятиях [9].

В сущности, это аналитическая работа с биографическим материалом, запечатленным в любых высказываниях о себе, будь то воспоминания, фантазии, фиксация собственного опыта, теоретизирование и т.д.

Это не столько анализ собственной актуальной биографии (невозможно представить историю жизни так, «как она действительно была»), сколько рефлексия над тем, как мы жили вне той жизни, которая получила знаки исторической объективности и ради чего мы жили. Идеальная, воображаемая, не биографируемая жизнь имеет особую ценность, ибо никто «никогда не живет актуально, но исходя из возможного, воображаемого, идеального проекта жизни» [10], живет, производя жизнь, т.е. превращает ее в произведение. Биографические объекты теперь не просто сосуществуют как данность, но создаются. Их порождают серии частных впечатлений, желаний, интенций, достоверность которых и неустановима, и не имеет в данном случае значения, т.к. только собственное частное сви-

детельство о себе — переживание — является первичным фактом автобиографии. Иначе говоря, речь идет о возможности реанимации биографического времени, которое является не только временем историческим, но и психологическим, т.е. связанным с некоторым «я», с действительной психической и ментальной жизнью человека. При этом внешние эффекты биографии лишь побуждают внутреннее «я» к воспоминаниям.

Воспоминание связано с таким восприятием действительности, когда приходит понимание о непримиримом различии прошлого и настоящего; когда прошлое и настоящее присутствуют вместе одинаково реально, но в таком их различии, которое еще не артикулировано. Такое восприятие обязано чувству ностальгии. Это острое переживание тоски по прошлому, связанному с благоприятными ощущениями от жизни и с желанием вернуться в эти лучшие времена. В таком способе переживания времени нам впервые дается реальное ощущение дистанции между прошлым и настоящим.

В феноменологической трактовке времени важным является то, что «выделяются два уровня сознания времени: темпоральность содержаний, т.е. данностей временных объектов, и темпоральность актов сознания, конституирующих схватывание всех временных различий» [11].

Вопрос об осознании времени субъектом перерастает у Гуссерля в вопрос о временности сознания. Гуссерль полагает, что сознание «внутри себя» конституирует время, а не «считывает» его с объектов, раскрываясь как временное [12].

Развивая феноменологический подход к осмыслению времени, Мерло-Понти не считает время «данностью сознания», само «сознание разворачивает или конституирует время» — процесс, который никогда не завершается и в котором время предстает не как «линия», но как «сеть интенциональностей». «Прошлое и будущее возникают, когда я устремляюсь к ним. ... Я не мыслю и не наблюдаю переход от одного настоящего к другому, я осуществляю его, я уже нахожусь в наступающем настоящем ... я сам есть время — время, которое «пробывает», а не «течет» и не «меняется» ...» [13].

Вероятно, в исследовании собственного внутреннего опыта важным будет не «объективное» время реальных процессов, регистрируемых субъектом, а внутреннее дление самого индивида в слиянии с миром, «протекание» времени сквозь самого человека. Такой подход связан с реабилитацией тела как носителя разума, с преодолением концепции разума-культуры (разум абстрактен и бесстелесен) и обращением к теории воплощенного разума (он имеет телесное основание), а также с возрождением интереса к аспектам разума, связанным с воображением (метафора, метонимия, ментальное воображение).

В основе автобиографии так или иначе лежит история тела. И в этом важный шаг к феноменологии описания осознания жизни.

Особенность сознания в том, что все, с чем оно сталкивается, становится его «историей», габитусом. Это «история» изменений и преобразований телесного сознания. Габитус — это осаждение опыта в «глубине» телесного сознания, это наша телесная память.

Чем больше мы знакомы с нашим ближайшим окружением, тем меньше мы обращаем внимание на его детали. Здесь превалирует привычка, основанная на повторении, а не на творческом акте. В отличие от памяти, которая не только повторяет, но, которая обязательно и представляет. Эта форма памяти становится воспоминанием. Она лишена рутинности и не отстраняется от нас в той мере, в какой мы можем вызвать ее с помощью определенного события, истории, аллюзии и пр., принадлежащих нашему личному прошлому [14].

Укорененность телесной памяти в прошлом и направленность к будущему являются наиболее важными моментами для реализации возможности ретроспективной и продуктивной трансформации сознания в направлении к будущему и в направлении к прошлому.

Габитус обеспечивает основание тела в мире. Мы ощущаем мир через схему тела, следовательно, тело всегда понимает мир. Поэтому существует автономная жизнь моих чувств, моих глаз, моих рук и т.д. — моего «естественного Я», включенного в сознание [14].

Что значит помнить себя? Это не столько помнить всю свою жизнь во всех ее подробностях, сколько помнить определенные («решающие» и «несущественные») события жизни, которые удерживают детали прошлого. Вспоминание прошлого, мы с каждым разом видим его по-новому, в сопряжении с меняющимся настоящим. Помнить же все — это не выделять нечто определенное, это сама способность закреплять прошедшее время в виде материальных следов, составляющих архив. Это не просто мнемонические знаки. Прижизненный архив всегда живой, т.к. создается на протяжении всей «истории жизни» и соизмеряется с каждым поступком, действием и мыслью его хозяина. Он важен как хранилище прижизненных переживаний и дает возможность обращаться к ним «здесь и сейчас» [15].

Любой архив — это прежде всего хранилище следов (не только материальных). М. Фуко, например, рассматривает архив не как простое хранилище следов, а

как подвижную, изменчивую систему исторических высказываний, когда именно высказывание (а не документ) становится его единицей, демонстрирующей способ производства исторической истины [16].

У каждого имеется свой архив, собственные архивные материалы. Это не только какие-то записи, свидетельства, фотографии, письма, семейные альбомы, детские рисунки, тексты прежних работ, почтовые грамоты и награды, но и любимые реликвии, талисманы, амулеты, т.е. самые близкие к нам вещи, ставшие фетишем. Наше сознание, наделяя их сакральным значением, полностью лишило их утилитарности. В фетише не важна обыденная форма самого предмета и он для нас уже не может занимать место наряду с другими обыденными вещами, т.к. «источает» тайные магические качества. Фетиши тоже могут стать инструментом биографического высказывания. Эти материальные знаки и символы нашего ближайшего прошлого постепенно составляют материал прижизненного архива, усиливая нашу волю к воспоминанию и позволяя нам наблюдать над собственными метаморфозами.

Парадоксально, но неуловимые образы прошлого зарождаются в настоящем моменте самого желания вспомнить. И именно в воспоминании индивидуальная «личная» память сплетается с коллективной памятью. «М. Пруст указывает на то чувственное единство, тот психотелесный слой, который принадлежит не памяти, а воспоминанию, без которого было бы невозможно обретение утраченного времени». «Вкус, запах, касание, поворот тела — вот это нейтральное Бытие», где время останавливается, порождая вспышку воспоминания, позволяющего восстановить время переживания по волнам жизни. Частицы «запаха» и «вкуса» выступают «необходимыми условиями вневременной психотелесной связи череды событий» [17].

Автобиография может выступать и как предвосхищение смерти, но при жизни автора никогда не будет завершена. Отсюда вытекает и проблема момента — начала. Когда уместно начать писать автобиографию? По прошествии какой части жизни? У каждого свой порог готовности рассказывать о себе. Санкцию дает внутренняя потребность — отразить в письме опыт, ничем не заменимый и глубоко экзистенциальный, отодвигая неизбежную границу, за которой — посмертное равнодушие.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Febvr L. Combats pour l'histoire. — Paris: A. Colin, 1965. — P. 58.
2. Ankersmit F. A Phenomenology of Historical Experience // History and Topology. — Berkeley, 1994. — P. 210.
3. Копосов Н.Е. Как думают историки. — М.: Новое литературное обозрение, 2001. — С. 47–48.
4. Ионин Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие. — М.: Логос, 2000. — С. 412–414.
5. Ионин Л.Г. Социология культуры: путь в новое тысячелетие. — М.: Логос, 2000. — С. 415.
6. Зенкин С.Н. Жан Бодрийяр: время симулякров // Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000. — С. 11.
7. Яковенко И. Мышление эпохой и семьей // Знание — сила. — 2003. — № 11. — С. 84.
8. Маяцкий М. Во-вторых ультиматум с оговорками конца прошлого века. — М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2002. — С. 119, 122.
9. Подорога В.А. Предисловие // Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии. № 1. — М.: Логос, 2001. — С. 7.

10. Подорога В.А. Предисловие // Авто-био-графия. К вопросу о методе. Тетради по аналитической антропологии. № 1. – М.: Логос, 2001. – С. 145.
11. Молчанов В.И. Предисловие // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. – М.: Гнозис, 1994. – С. XII.
12. Микешина Л.А. Философия познания. – М.: Прогресс-традиция, 2002. – С. 540.
13. Мерло Понти М. Феноменология восприятия. – СПб., 1999. – С. 532–533.
14. Шюес К. Анонимные силы габитуса // Логос. – 1999. – № 10. – С. 4–15.
15. С. Эйзенштейн в воспоминаниях современников. – М.: Искусство, 1974. – С. 74.
16. Foucault M. L'archeologie du savoir. – Paris: Gallimard, 1969. – P. 14.
17. Подорога В.А. К философии архива. <http://www.index.org.ru/journal/14/podoroga1401.htm>

УДК 101.1:008:1

СУЩНОСТЬ МИФА КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА. 2. МИФ КАК КОНФИГУРАЦИЯ ОПЫТА СОЗНАНИЯ – ВОЗМОЖНОСТИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕМАТИЗАЦИИ

Ю.С. Осаченко

Томский государственный университет

E-mail: july11@list.ru

Осуществляется предварительное прояснение возможностей понимания мифа в рамках феноменологической и экзистенциальной онтологии. Прояснение условий возможности адекватной интерпретации мифа предполагает рассмотрение мифа как формы мышления и опыта сознания, обладающей специфической истинностью и личностным (экзистенциальным) измерением. Опыт сознания предстает как сочетание первичных элементов (феноменов созерцания, переживания, мышления) в меняющихся отношениях и комбинациях.

В начале остановимся на предварительном прояснении *возможностей тематизации мифа в рамках феноменолого-экзистенциальной онтологии*. Мы отталкиваемся от понимания мифа как самоценной формы опыта сознания, экзистирования и фундаментальной интерпретативной «настроенности», истолкования мира. Прояснение условий возможности адекватной интерпретации мифа предполагает рассмотрение мифа как формы мышления и опыта, обладающей истинностью и личностным (экзистенциальным) измерением, как конституирования специфической предметности. Миф – экзистенциально переживаемая форма понимания бытия под знаком поэтического разума, определяющая горизонт организации возможных смысло-жизненных стратегий. Опыт экзистирующего сознания предстает как констелляция – компоновка и сочетание первичных элементов (данностей созерцания, переживания, мышления) в меняющихся отношениях и комбинациях.

Необходимо, однако, прояснить, что мы понимаем под опытом сознания? На наш взгляд, наиболее эффективным будет интерпретация в русле тех моделей опыта сознания, которые разработаны В.И. Молчановым, А.Н. Книгиным, Д.Б. Зильберманом [1–3].

Согласно В.И. Молчанову [1. С. 72–73], опыт сознания суть целостная структура «различения-отождествления – идентификации», из которого вырастают все виды духовного опыта, в котором коренятся все возможности духовного и практического самоосуществления. Сознание, многообраз-

но и многообразно присутствуя во всех видах, типах, сферах человеческого опыта, тождественно *изначальному опыту понимания* человеком мира во всей совокупности действительных и возможных горизонтов. «Мы не можем видеть самого различения – оно непредметно, но мы можем видеть результаты различения: мы видим различные, т.е. различные цвета, мы слышим различные звуки и т.д. ...» [1. С. 61]. Первичный опыт сознания – априорный, но не «до-опытный», т.к. в самом сознании нет ничего «до» самого сознания. Априорный – *первичный, до-понятийный опыт сознания, предшествующий остальным видам опыта*. Это – в некотором смысле предельный непредметный опыт формирования многообразных предметностей, формирования ликов сущего как процесс, имманентное событие понимания.

Структура «различение-синтез-идентификация», помогая понять структуру различных видов опыта, лежит в основе выделения определенных парадигм сознания как устойчивых ментальных структур, модусов первичного опыта сознания, несводимых друг к другу и не выводимых логически, однако коммуницируемых. Определенные парадигмы предполагают *замену тех или иных различий – теми или иными тождествами*. Сознание самореферентно: опыт сознания не отсылает ни к какому другому опыту. «... От того, как сознание понимает себя, каково многообразие его первичного опыта различий, зависит способ понимания того, что не является сознанием. Возникновение культур, об-