

И.Ю. СОЛОМИНА

**СОЦИАЛЬНАЯ ПАМЯТЬ И ПАРАДИГМЫ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX-XX ВЕКОВ**

В данной статье представлены концепции социальной памяти, характерные для русской философской мысли XIX-XX веков. Особенное толкование социальной памяти выводит её понимание на другие концептуальные значения, не характерные для западноевропейской мысли. Спецификой отечественной философии в рассмотрении данного вопроса является опора не на социальное бытие, что свойственно западным концепциям, а на бытие культуры.

Ключевые слова: социальная память, культурно-исторический тип, всеединство, богочеловечество, соборно-духовное бытие, надындивидуальное бытие

Соломина Ирина Юрьевна - доцент кафедры сервиса и туризма, Самарская государственная областная академия (Наяновой). E-mail: siu@bk.ru

I.J. SOLOMINA

**SOCIAL MEMORY AND PARADIGMS OF RUSSIAN PHILOSOPHY
OF THE XIX-XX CENTURIES**

This article presents a variety of social memory conceptions in the Russian philosophical paradigm of knowledge of the XIX-XX centuries. Special interpretation of social memory leads its understanding to other conceptual meanings, which are not characteristic of Western thought.

Keywords: social memory, cultural-historical type, unity, God-manhood, Catholic-spiritual being, supra-individual existence

Solomina Irina Jurievna - assistant professor at the Department of Service and Tourism, Nayanova Samara State Regional Academy. E-mail: siu@bk.ru

В последние годы российское общество охватили сложные и противоречивые процессы обретения новой модели социально-культурной самоидентификации, поиска новых путей развития, стремления к коренной трансформации общего типа цивилизации. Особенно ярко эти процессы проявляются в сферах национального самоопределения на фоне глобального и национального кризисов культуры. Данные процессы обуславливают обращение к таким формам знания, которые помогают преодолеть разрыв во времени, найти необходимые опорные точки смыслов, помогающих прояснить как настоящее, так и будущее. Именно таким знанием является социальная память, которая благодаря своим свойствам способна преодолевать любые расстояния во времени и пространстве и при помощи «сохранения, трансляции и воспроизводства прошлого опыта конституировать бытие в настоящем» [6].

Понятие коллективная [социальная] память формируется М. Хальбваксом в 1925 году в рамках французской социологической школы. Проведя концеп-

туальный анализ категории социальная память, мы пришли к выводу, что одновременно к этой проблеме проявили интерес Л. Леви-Брюль, У. Джеймс, В. Вундт, У. Макдугалл, М. Мосс, Г. Тард, К. Юнг, З. Фрейд и др. [6].

В парадигмах русской философской мысли XIX-XX веков также можно увидеть немало исследований социальной памяти. Хотелось бы отметить, что в России философия появилась только в XIX веке и, несмотря на незрелость философского опыта (в сравнении с философией западной и восточной), сразу же показала свой особенный, неповторимый характер. Понятие парадигма используется нами в значении «продукта деятельности сознания в исторически конкретной социальной среде» [4]. В данном исследовании хотелось бы представить основные концепции социальной памяти, опираясь на труды: Н.Я. Данилевского, Н.Н. Страхова, В.С. Соловьёва, С.Л. Франка, Г.Г. Шпета, П.А. Флоренского.

В работе Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» представлена новая концепция развития мировой истории и культуры. Он вводит в научную об-

ласть гуманитарного знания понятие культурно-исторический тип, обозначая им множество особых культурно-исторических миров, каждый из которых является замкнутым – себе тождественным планом культурного бытия. Данилевский выделяет десять культурно-исторических типов, которые показали себя как цивилизации: египетский, китайский, старосемитский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, арабийский, германо-романский (европейский). По Н.Я. Данилевскому каждый народ представляет собой особый культурно-исторический тип со своей логикой развития. Он развивает личностную модель исторического развития, где каждый культурно-исторический тип представляет собой личность («действующие лица истории» – выражение Н.Я. Данилевского), которые взаимодействуют друг с другом. Благодаря этому подходу вырабатывается рефлексия по поводу понимания развития своей собственной культуры в логике исторического развития. Н.Я. Данилевский обосновывает развитие культурно-исторических типов через «закон сохранения запасов исторических сил», который формирует обширный запас сил, политический и культурный резерв» [2]. Следовательно, каждый культурно-исторический тип имеет свой «культурный резерв», выполняющий роль социальной памяти. Благодаря этому «культурному резерву» и происходит не только развитие культурно-исторического типа, но и формирование самобытной культуры. В.С. Соловьёв показывает, что термин культурный тип Н.Я. Данилевский заимствует у Рюккерта, но придаёт ему абсолютную другой логико-теоретический смысл, породив целое направление как в отечественной, так и в мировой культурологической мысли. Идеи о развитии культурно-исторических типов развивали К. Леонтьев и О. Шпенглер, представляя свои сценарии развития культур.

Установки Н.Я. Данилевского в исследовании цивилизационной основы социальной памяти были реализованы его последователем Н.Н. Страховым. По мнению Н.Н. Страхова, память общества, обладая институциональными структурами и накопленным социальным опытом, обретает социокультурную значимость только во взаимодействии с национальными культурами. Н.Н. Страхов разделяет идею Н.Я. Данилевского, что общечеловеческая цивилизация – это абстракт-

ция, которая обретает реальное содержание в конкретно-исторических типах общества, благодаря памяти «человечество постоянно борется со своей ограниченностью и с разрушительной силой времени» [7, с. 510-532]. Обозначив общий вектор формирования цивилизационной памяти через развитие духовной культуры и «внутренний духовный склад народа» (термин Н.Я. Данилевского), поздние славянофилы рассматривали повседневный коллективный разум как структурообразующий элемент социального наследования прошлого, но польза от социального наследования очевидна для народа только в том случае, если он уже до известной степени развил свою культуру, культуру познания в том числе.

В.С. Соловьёв заложил в своих трудах синтез философии и богословия, рациональности и мистики, западной и восточной культурной традиции. Основу философии В.С. Соловьёва представляют разработанные им понятия всеединства, добра и его воплощений, богочеловечества. В.С. Соловьёв в «Критике отвлечённых начал» пишет: «Память, поднимаясь над сменой моментов непосредственного сознания, удерживает исчезающее и возвращает исчезнувшее» [5, с. 812]. Указывая на связь слова и памяти, В.С. Соловьёв продолжал: «Память есть надвременное в сознании» [5, с. 814]. Социальная память постоянно осуществляет ретрансляцию социального опыта во всём его многообразии, удерживая и возвращая исчезающее бытие, способствует самоидентификации общества и человека.

Разнообразно представлена социальная память в философии идеолога и теоретика русского символизма Вячеслава Иванова, которого современники называли «Вячеславом Великолепным» [1, с. 171]. Ф. Степун в книге Лидии Ивановой «Воспоминания об отце», изданной во Франции в 1989 году, пишет, что «природа щедро наградила Вячеслава Иванова дарами поэта, философа и учёного. Долгие годы заграничных скитаний укрепили в нём его лингвистические способности и открыли ему доступ ко всем сокровищницам древних культур и ко всем глубинам образованности. Результат: единственное в своем роде сочетание и примирение славянофильства и западничества, язычества и христианства, философии и поэзии, филологии и музыки, архаики и публицистики» [3, с. 373]. В. Иванов устанавливает несколько философских трактовок памяти: культурфи-

лософская, онтологическая, культурно-историческая, социологическая. С одной стороны, память мыслится как консервативное начало культуры, которое берегает и сохраняет, вместе с тем её можно понять, как начало всякого творчества. Социальное бытие демонстрирует Вечную память, которая основывается на отрицании старого и поддержания нового, сохраняя при этом связь с умершими и устанавливая взаимосвязи с живыми на основе любви.

Культурно-историческая теория памяти у В. Иванова связана с существованием культуры в целом. По теории философа культуры проходят попеременно органические и критические периоды своего развития. Индивидуалистическое противопоставляется соборному. Соборность и надындивидуальная память идентичны, культура должна быть рассмотрена как важнейшая форма всеединства, имеющая культово-символическую природу [1, с. 171-196]; через ощущение того, что культура – область всеобщего и сверхличного, которая представляется В. Иванову не титаном, а светлым гостем. Этот гость «посещает» человека недаром: он одаряет своего гостеприимца бессмертием. Культура не столько «тончайшая система принуждений», сколько «живая сокровищница даров». Культура, говорит В. Иванов, есть творчество, его «мы знаем в двух его основных типах: творчества варварского или стихийного, своеначального или самочинного, и творчества преемственного или культуры в собственном смысле». Память осознаётся им как важнейшее – аполлоническое – начало культуры: «Всё искусство древности посвящено Памяти; за Аполлоном, предводителем хоровода муз, стояла безмолвная вдохновительница – Мнемосина. Аполлон есть сила визионерного созерцания и Памяти» [1, с. 171-196].

Традиции фундаментальных исследований мировоззренческих проблем продолжает С.Л. Франк. В своей работе «Духовные основы общества» он представляет «общество... как единство больше, чем единство в смысле одинаковости жизни; оно есть единство и общность в смысле объединённости, совместности жизни, её упорядоченности как единого конкретного целого» [9, с. 44]. Социальное бытие представляется С.Л. Франком, во-первых, как категория «мы», где «мы» это не просто совокупность автономного «я», а «я» – это носитель «мы», которая есть первичная категория лично-

го человеческого, социального бытия», во-вторых, как «соборно-духовное бытие»... «Соборность» лежит в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей, может иметь разные формы или стороны, в которых оно действует как внутренне объединяющее начало» [9, с. 50-62]. Социальная память определяется философом как «общественная память и общественное предвидение, выходящее за пределы сверхвременности отдельной личности. В сознании членов общества живут память о давно прошедшем, о предках, об историческом прошлом, устремлённость на цели, достижимые, быть может, лишь отдельными потомками, и общественное сознание есть именно не что иное, как такое сверхвременное единство сверхиндивидуальной памяти и сверхиндивидуальных целей» [9, с. 62]. Социальная память оказывает влияние на существование не только прошлого, но и настоящего общества, она является основой обычаев, нравов, законов, власти и всей общественной жизни в любое время. В работе «Душа человека» С.Л. Франка представлена коррелирующая роль памяти в структуре сознания: «“Память”, как известно, есть общее название для совокупности многих разнообразных явлений и черт душевной жизни и сознания» [10, с. 149] и её феноменологической сущности. Философ делает вывод: «Память есть самопознание или самосознание – знание внутреннего содержания того субъективного мирка, который мы в широком смысле слова называем нашей жизнью». «Строго говоря, этот предметный мирок существует лишь в силу памяти» [10, с. 150] как «сферы, в которой абсолютное всеединство бытия соприкасается с частным потенциальным всеединством нашей духовной жизни» в «сверхвременном единстве нашего сознания» [10, с. 152].

У Г.Г. Шпета мы находим понимание «культурного сознания» как «культурной памяти и памяти культуры» [11, с. 155-156]. П.А. Флоренский указывает на преобразующую роль памяти, для которого «память есть деятельность мыслительного усвоения, т.е. творческое воссоздание из представлений – того, что открывается мистическим опытом в Вечности» [8, с. 201].

Таким образом, социальной памяти как теоретической проблеме немало места уделялось в трудах отечественных философов в XIX-XX веках, но их харак-

теристики социальной памяти отличаются от западноевропейских концепций. В русской философской традиции проблема социальной памяти организуется культурным бытием, а не социальным.

Список литературы

1. Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры (опыт русской культурологии середины XIX – начала XX веков. 2-е изд., испр. и доп. – М.: ОГИ, 2001. – 344 с.
2. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: 1991 – 574 с.
3. Иванова Л. Воспоминания. Книга об отце. Подготовка текста и комментарий Джона Мальтсдама – copyright by Atheneum, 1990 – 428 с.
4. Лалетин Д.А. Парадигма в культуре. – URL: <http://culturolog.ru>. – с. 13.
5. Соловьёв В.С. Критика отвлечённых начал // В.С. Соловьёв. Соч. в 2 т. Т. 1. – М. Мысль, 1988. – 864 с.
6. Соломина И.Ю. Социальная память и культура: архетип, памятник, забвение. – Самара, 2013 – 158 с.
7. Страхов Н.Н. Наша культура и всемирное единство [фрагменты статьи] // Н.Я. Данилевский. Россия и Европа. – М., 1991.
8. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – М., 1914.
9. Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – 511 с.
10. Франк С.Л. Душа человека опыт введения в философскую психологию // В кн.: Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. Мн.: «Харвест», – М.: «АСТ», 2000. – с. 631-990.
11. Шпет Г.Г. Литература. Учёные записки Тартуского гос. университета. Труды по знаковым системам. – Тарту, 1982. – Вып. XV.