

ШЕВЦОВ Константин Павлович / Konstantin SHEVTSOV

| Воображаемое прошлое. О памяти и категории прошлого |

ШЕВЦОВ Константин Павлович / Konstantin SHEVTSOV

Россия, Санкт-Петербург.
 Санкт-Петербургский государственный университет. Философский факультет.
 Кандидат философских наук, старший преподаватель,
 сотрудник центра Медиафилософии.

St. Petersburg, Russia.
 St. Petersburg State University, Faculty of Philosophy. PhD,
 Senior Lecturer, Fellow of the center of mediaphilosophy.

shvkst@list.ru

ВООБРАЖАЕМОЕ ПРОШЛОЕ. О ПАМЯТИ И КАТЕГОРИИ ПРОШЛОГО [★]

В статье анализируются способы философской концептуализации прошлого как одного из темпоральных модусов. Выделяется три основных способа: 1) представление прошлого в качестве момента последовательности, предшествующего настоящего, что позволяет придать прошлому реальность внешней границы настоящего и вместе с тем подчинить его установленному символическому порядку; 2) понимание прошлого как воображаемого, как фантазма или грезы, способных вторгаться в настоящее; в этом случае прошлое ускользает от символизации, и его реальность определяется тем, что субъект памяти принадлежит в большей степени прошлому, чем настоящему; 3) присутствие прошлого в настоящем в переживании необратимости существования, будь то опыт смерти, долга, вины или веры. В статье отмечается, что альтернативу философской концептуализации прошлого составляет практика сохранения реликтов прошлого в музеях, архивах, в различных средствах медиа, для которых прошлое обладает автономным способом существования, отличным и в известной мере независимым от настоящего.

Ключевые слова: прошлое, память, последовательность, символический порядок, долг, воображаемое, греза, травма, необратимость, субъект памяти, рессентимент, насилие, мнемотехника

Imaginary past: On Memory and Categorization of the Past

The paper analyzes methods of philosophical conceptualization of the past as one of the temporal modes. There are three main methods: 1) representation of the past as part of a time sequence, prior to present one; this allows us to give the past the reality of the external borders of the present and subordinate the past to the established symbolic order; 2) understanding the past as it is imagined, as a phantasm or a dream that can invade Today. In this case, the past eludes symbolization, and its reality is determined by the fact that the subject belongs to the memory of the past to a greater extent than the present; and 3) the presence of the past as a factual experience of the irreversibility of existence, whether it be the experience of death, debt, guilt or faith. The article notes that there are alternatives to the philosophical conceptualization of the past in the practice of preserving relics of the past in museums, archives, and in a variety of media, because the past has a way of preserving its own self-existence, and is, to some extent, independent of the present.

Key words: past, memory, sequencing, symbolic order, duty, imaginary, dream, trauma, irreversibility, subject of memory, re-sentiment, violence, mnemonics

1

Вспоминая, мы отсылаем к моменту времени, который завершен, отступил в прошлое и отсутствует. Образы ушедшего, следы и знаки, — все это обслуживает работу воспоминания, но в конечном итоге неразрешимой трудностью остается отношение памяти к тому, чего нет, отсутствующему событию прошлого. Проверка свидетельских показаний, уточнение данных памяти с помощью записей или инсценировки случившегося упираются в невозможность подтверждения самого опыта прошлого, а вместе с тем — и любой мысли, претендующей на удержание прошлого в действительности настоящего. Закономерно, что недоверие и подозрительность в отношении памяти

часто сопровождаются признанием ее несомненной, прямо-таки безоговорочной надежности, и как быть иначе, если именно память и определяет осуществление любых проверок, распознавание образов и интерпретацию знаков.

В философии Нового времени, занятой инвентаризацией познавательных способностей и поиском принципа ясного и надежного знания, память утрачивает ренессансный ореол магического искусства, обращающего душу к припоминанию первопричин, но уже Декарт, при всем своем недовольстве обманчивой памятью, вынужден признать, что действие памяти обладает собственной самоочевидностью, и хотя, если возникает сомнение в том, хорошо ли она служит, стоит пользо-



ШЕВЦОВ Константин Павлович / Konstantin SHEVTSOV

| Воображаемое прошлое. О памяти и категории прошлого |

ваться записями, само оперирование именами, а вместе с тем и знание универсалий, опирается на деятельность интеллектуальной памяти¹. Локк и вовсе видит в памяти условие тождества Я, хотя ему прекрасно знакомы сомнения относительно истины воспоминаний. Сознание «не есть один и тот же отдельный акт», в нем настоящее связано с прошедшим, и «почему какая-нибудь мыслящая субстанция не может представить себе в качестве своего собственного действия то, чего она никогда не делала и что, быть может, было сделано каким-нибудь другим существом»². В этом вопросе ощущается не меньшая опасность, чем в декартовском предположении о кознях злого гения, но Локк спешит признать, что этот неразрешимый вопрос требует веры в «благость Бога», которая, таким образом, и есть другое имя нашего безусловного доверия памяти, каким бы наивным оно ни казалось законченному скептику.

Еще более определенно вопрос ставит Лейбниц, когда признает, что воспоминание легко подвержено ошибке, если пытаются вернуть нас к отдаленному прошлому, но «непосредственное воспоминание или же воспоминание о том, что произошло непосредственно перед теперешним моментом, т. е. сознание, или рефлексия, сопровождающее внутреннее действие, не может естественным образом обмануть, в противном случае нельзя было бы быть уверенным даже в том, что мы думаем о том или другом, так как это тоже говорят себе только о прошлом действии, а не о том действии, которое это говорит. Но если непосредственный внутренний опыт недостоверен, то нет такой фактической истины, в которой можно быть уверенным»³. И в самом деле, поскольку работа памяти определяет рефлексию настоящего, ее истина подтверждается уже тем, что есть вообще какая-то истина, будь то фактическая истина опыта или логическая истина исчисления, но стоит нам обратиться к самому по себе прошлому, вопрос об истине теряет прежнюю определенность, а вместе с этим ослабевает и наше доверие к памяти.

Стоит напомнить, что в *Первоначалах философии* Декарт признает все свои гипотезы по поводу изначального состояния мира заведомо ложными, поскольку они не соответствуют свидетельству Библии, и пусть это признание не говорит ни о чем ином, кроме политической осторожности самого Декарта, оно вполне гармонирует с той моделью знания и мира, в которой прошлое принципиально неотлично от мифа. При этом нет никаких оснований принижать значение мифа, если он способен рассказывать не только о прошлом, но и о самом настоящем, что, собственно, и утверждает Декарт в оправдание ценности предложенных им гипотез⁴. И если теперь отступить к более древней мифологеме памяти, к платоновскому анамнезису, то хотя мы и здесь найдем ту же подозрительность в отношении неразборчивых знаков на восковой дощечке памяти, и связанных с ними ошибок узнавания, на первом месте окажется не эта подозрительность, а, напротив, совершенное доверие Платона к мгновению припоминания, а вместе с тем и к мифу о

странствии души, каким бы фантастическим или даже ложным в своих деталях ни согласился признать его его автор.

2

Мы имеем дело как бы с двумя видами памяти. Одна настолько встроена в нашу концепцию истины и настолько необходима на практике, что исключает всякое сомнение в собственной надежности, другая же, напротив, настолько отделена от нее своим вниманием к прошедшему, что установление ее собственной истины кажется делом почти невозможным. Попыткой разрешения этой проблемы можно считать аристотелевский анализ памяти, явным образом направленный против платоновского мифа о припоминании. В книге *О памяти* Аристотель определяет эту способность души как часть общего чувства, а еще точнее — как часть воображения, которое фиксирует и отслеживает свои образы в последовательности временного порядка от прошлого к настоящему⁵. Настоящее (в его чувственном, материальном смысле) не может быть универсальной истиной природы, находящейся в непрерывном движении, в динамике причинно-следственных отношений, но при этом только настоящее действительно есть, тогда как прошлое значимо лишь отношением предшествования к настоящему. Традиция, начатая Аристотелем, получит свое дальнейшее развитие в философии Канта, в которой память и вовсе изгоняется из числа познавательных способностей, а проблема прошлого разрешается в деятельности воображения и порядке временной последовательности как формы чистого созерцания⁶. Подчинение внутреннего чувства деятельности рассудка позволяет оправдать *прошлое*, но исключительно в качестве *конструкции* самого разума.

Еще более радикальную форму подчинения (и оправдания) прошлого предложит Гегель. Поскольку Гегель отталкивается от внутренней истории разума, задача присвоения и подчинения прошлого приобретает совершенно новый смысл и уже не ограничивается установлением внешней хронологии, порядка последовательности в смысле Канта, но требует введения прошлого в символический универсум настоящего. В *Философии духа* Гегель, прежде всего, отказывает в первичности формам пространства и времени. Разделение чувственности и рассудка, значимое для Канта, оценивается Гегелем как внутренняя разорванность духа, как умопомешательство, которое впервые обращает дух к самому себе и заставляет его искать способ пока еще бессознательного господства над многообразием опыта. Такой формой господства, всеобщей и в то же время единичной, устойчивой в целом и изменчивой в частностях, должна быть признана привычка, которая распределена во временности опыта, но в отличие от кантовской формы времени не

¹ Лживой Декарт называет память во втором из своих *Размышлений*. О достоверности памяти и назначении интеллектуальной памяти см. *Беседу с Бурманом*. Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994. С. 449.

² Локк Дж. Сочинения в 3-х т.: Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 390

³ Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 239.

⁴ Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 390.

⁵ В связи с этим сведением памяти к части воображения можно вспомнить и знаменитое сопоставление в *Поэтике* истории и трагедии: трагедия дает пример общего, тогда как история занимается лишь частными случаями прошедшего. Аристотель. Протретики. О чувственном восприятии. О памяти. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. С. 139–141.

⁶ Подобно Аристотелю, Кант подчиняет память воображению, различая в последнем собственно репродуктивную способность, воспроизводящую эмпирический материал прошлого, и продуктивную способность, определяющую наше созерцание времени Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 188. С. 188.



ШЕВЦОВ Константин Павлович / Konstantin SHEVTSOV

| Воображаемое прошлое. О памяти и категории прошлого |

проводит абсолютного разделения предшествующего и последующего, а как раз наоборот делает прошлое собственностью настоящего, удерживает его в работе восприятия или навыках тренировки и обучения⁷.

Чем является привычка в области простого чувства себя, тем в сфере духовного являются воспоминание и память. В согласии с Аристотелем и Кантом Гегель видит в воспоминаниях единичные образы прошлого, однако, ставя выше воспоминания память, Гегель предназначает этим образам стать в памяти материалом совершенно нового осуществления, а именно необходимым условием рождения символического. Уже воображение способно к некоей ограниченной символизации, поскольку соединяет знак и значение ассоциативным отношением сходства, но эта связь все еще удерживает дух в рабстве у чувственности, единичного. Чтобы ворваться в область свободы, необходимо совершить беспрецедентный акт, совершенно свободный и произвольный акт связывания внешне безразличных друг к другу и не имеющих никакого сходства значений и знаков. Именно здесь свобода, язык и память рождаются в едином движении и образуют существенное сцепление. Гегель указывает как на особое достоинство звуковой стихии слова на то, что это средство дано всегда в своем исчезновении, в мерцании, отзвуке. Это дает возможность говорящему всматриваться сквозь словесную оболочку в само значение слова, и при этом наделяет внутренним различием, своего рода внутренним экраном, позволяющим видеть самого себя в каждом видении другого. Слово образует ту ускользающую границу духа, на которой субъект непрерывно исчезает и припоминает самого себя, «внутреннее внешнее»⁸, в котором прошлое как завершение и исчезновение полностью подчиняется членораздельности символического порядка, внутреннему государству духа.

Попытка придать памяти и прошлому статус истины приводит, таким образом, к полному подчинению прошлого актуальности разума и его растворению в символическом порядке настоящего. То же самое происходит с субъектом памяти в философии Ницше. В его рассуждениях о происхождении чувства долга и нечистой совести из *Генеалогии морали* мы находим своеобразную версию кантовской концепции памяти как разновидности воображения. Ницше говорит о субъекте морали как продукте варварских мнемотехник, вписавших напоминание о долге непосредственно в человеческое тело. Длинная воля, позволяющая человеку обещать и держать свое слово, рождается из жестокого подчинения чувственности, которое

⁷ Привычка является результатом «преодоления существующего в помешательстве внутреннего противоречия духа, посредством снятия полной разорванности нашей самости. Это у-самого-себя-бытие мы и называем привычкой» См. : Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., «Мысль», 1977. С. 206. «Привычка есть механизм чувства самого себя, подобно тому как память есть механизм интеллигенции». Там же, с. 202. Определение привычки у Гегеля формально вполне соответствует определению, которое Канта дает рефлектирующей способности суждения в третьей *Критике*. Речь идет о подчинении единичности ощущений формальной всеобщности рефлексии, которая не вносит еще никакого определенного порядка (даже пространства и времени), но лишь связывает многообразие опыта в единство простой определенности, в качестве первой еще бессознательной идеальности созерцания. Там же, с. 201.

⁸ Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., «Мысль», 1977. С. 303.

имеет много общего с насилием кантовского рассудка над внутренним чувством. Буквально о насилии рассудка над чувством Кант говорит в своей третьей *Критике* в связи с переживанием возвышенного, а во второй *Критике* речь идет о пробуждении чувства долга из страдания. Безусловно, источник и природа насилия мыслятся Кантом и Ницше совершенно по-разному, но функции мнемотехники в ницшеанском смысле вполне совпадают с функцией кантовской формой времени, поскольку именно она делает человека переживающим и измеряющим время, трансформирующим прошлое во внутренний голос долга перед настоящим и будущим.

3

Программа широкого включения прошлого в символический порядок настоящего в XIX-XX вв. способствовала формированию исторического знания и обосновывала претензии истории на строгую научность, но вместе с ней появилась и постепенно обрела силу совершенно иная концепция, в основе которой лежит идея не символической, а скорее фантазматической природы прошлого, прошлого как грезы, а не голоса долга, скорее как утраты и возможности, нежели обладания или обетования. Оставим в стороне размышления Ницше о вечном возвращении или обращении к личной истории в духе Фрейда и различных версий психопатологии. Обратимся к учению Бергсона о длительности и его концепции чистого прошлого, тем более что Бергсон предлагает и свой взгляд на соотношение двух видов прошлого или, что здесь то же самое, двух видов памяти. В *Материи и памяти* мы находим знакомое нам понятие привычки, которое так же, как и у Гегеля, служит способом подчинения многообразия опыта целям действия. Механичность привычки обеспечивает повторение прошлого в настоящем, но, поскольку речь идет о действии, это присвоение не замирает в завершенной форме господства настоящего, а раз за разом разворачивается в порядок повторения временных моментов, как это предполагалось кантовской формой времени. Этой форме памяти соответствуют навыки измерения времени, поскольку здесь опыт времени опосредован опытом пространства, символизирован пространственными объектами и процессами и, в конечном итоге, подчинен настоящему. Однако, с точки зрения Бергсона, даже повтор однообразных мгновений предполагает непрерывность опыта, определяемую как длительность, как слияние отдельных моментов в единстве образа, в своеобразной грезе прошлого, лишенной пространственной определенности и фиксированного места во времени⁹.

Эта греза, конечно, не отделена абсолютной границей от деятельного настоящего и его привычек. Бергсон вполне определенно указывает на ту связь, которая соединяет два вида памяти, а вместе с тем и два вида прошлого. Его размышления в какой-то мере продолжают мысли Ницше о субъекте морали, о фигуре так называемого *ressentiment*. «Ресентимент» Ницше — человек, который не способен действовать сам, но при этом все его существо определяется реактивностью по отношению к чужим действиям, накоплением неотыгранной силы, направленной тем самым на самого субъекта. Бергсон создает свою

⁹ Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. М.: «Московский Клуб», 1992. С. 269.



ШЕВЦОВ Константин Павлович / Konstantin SHEVTSOV

| Воображаемое прошлое. О памяти и категории прошлого |

модель природного «рессентимента», придавая ей совершенно иную направленность и исключительно положительный смысл. В отличие от чисто пространственных элементов материи, лишенных собственной активности и поэтому существующих лишь в реакции на бесконечное множество внешних воздействий, живой организм способен свои реакции тормозить, выбирая приоритетные действия и отсрочивая все остальные. Таким образом, каждое действие несет в себе виртуальную глубину действий не совершенных, но все еще возможных, нечто вроде непрерывности возможных развилок и выборов, позволяющих мгновенно ориентироваться в изменчивой среде и принимать неординарные решения¹⁰. Эта виртуальная глубина действия и есть отправная точка всякого опыта длительности, способность длить восприятие, отсрочивая простые реакции, ради выбора наилучшего ответа.

В отличие от механической привычки виртуальность не подчиняет прошлое настоящему, напротив, она обнаруживает, что сам образ действия определен нереализованным прошлым, бездейственным, но влиятельным, способным ворваться в настоящее, придать ему широту и мощь или дезориентировать его и лишить внутренней непрерывности и единства. Можно сказать, что греза прошлого свидетельствует о некоей одержимости разума прошлым, поскольку, как утверждает Бергсон, мы всегда уже в прошлом и поэтому только и можем знать о нем¹¹. Субъект, которому открыто такое прошлое, не может быть просто наличным, настоящим субъектом, он должен еще только возникнуть, еще только производиться вместе со своим настоящим, быть существенно разделенным между прошлым и настоящим. Его настоящее определяется из существа его прошлого, будь то память о счастье или травматический опыт, а истина прошлого открывается не в припомненной и встроенной в нарратив истории, но скорее в том, о чем мы помним только как о *забытом*, несоизмерном настоящему, неподвластном припоминанию¹². Разумеется, мы можем символизировать сам разрыв и попытаться вывести из этого чистого означаемого весь порядок символического. В этом случае греза памяти может снова предстать неким долгом припоминания, заботой интерпретации и перезахоронения прошлого¹³. Однако идея Бергсона, по-видимому, состоит не столько в том, чтобы связать разнородные уровни прошлого и настоящего структурой нового символического порядка, сколько в том, чтобы показать возможность рождения субъекта совершенно нового типа, соединившего прошлое и настоящее не в силу своего знания, но в силу действия.

Будет точнее сказать, что виртуальность отсроченных, неотрагированных реакций определяет знание, присущее самому действию, интуицию, особенность которой заключается в

том, что она никогда не отделена от внешнего мира и его воздействий, всегда разворачивается из того места, которое в действительности есть место другого, след чужого присутствия. Действие невозможно без этого буквального следования вдоль границы с другим, без распознавания себя в непрерывности интенсивностей, для которых прошлое — не отсутствующий объект, но мера собственного воспроизведения. В какой-то мере Бергсон здесь возвращается к традиционной философской оценке памяти. Уже у Аристотеля память представляет собой складку двух начал: чувственной пассивности, которой соответствует образ воска и сохранных в нем отпечатков, и самодвижущей силы припоминания и исследования, истолкования прошлого¹⁴. Эта двойственность памяти в точности повторяет структуру платоновского мифа о памяти, подверженной забвению в мире чувственности и становления, и о припоминании, в котором пробуждается самодвижущая сила души.

Существенно, что душа пробуждается не сама по себе, а в силу одержимости богами, в результате охваченности любовью, наконец, под руководством наставника, но при этом именно внутри этой одержимости она становится самой собой, источником собственного действия, вечным началом, со-правителем мировой души. Таким образом, она всегда пребывает в чем-то/ком-то другом, но никогда не растворяется в подчинении; движима, но также движет саму себя; претерпевает, но в самом своем претерпевании открывает источник действия. Природа души определяется включением в порядок других душ, но не утрачивает самостоятельности, и точно так же она включена в историю мира, если вспомнить миф из *Государства*, согласно которому не только тело, но и бестелесный эйдос души несет в себе образ прежних жизней, представляя тем самым свое собственное живое прошлое. Следы подобного понимания памяти читаются еще в декартовской двойственности телесной и интеллектуальной памяти, как и в концепции Локка, у которого именно память располагается между восприятием и рефлексией, а удержанием прошлого в воспоминании, по сути, впервые пробуждается активность разума. Речь идет о том, что субъект памяти не представляет собой ни чистой активности автономного разума, ни тела, детерминированного материальным порядком мира, но всегда располагается на границе, где восприятие соотносено с утратой, и само это соотношение несоизмеримого, утраченного и воспринятого, как раз и есть действительность субъекта, его ориентация в мире, мера соотношения с другим.

4

Чтобы помнить, необходимо уметь забывать, и в этом смысле субъект памяти никогда не удерживает себя от потери, но именно потеря оказывается местом пробуждения субъекта, следом, в котором прошлое предъявляет свои требования новому. Беспокойная память подобна требовательному Иову, который не ожидает возвращения к прошлому, но требует соразмерного возмещения утраченного, невозможного, но единственно справедливого. Требование памяти всегда несоизмеримо, однако именно это и позволяет находить меру со-

¹⁰ Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. М.: «Московский Клуб», 1992. С. 179.

¹¹ «мы никогда не достигли бы прошлого, если бы сразу не были в нем расположены» Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. М.: «Московский Клуб», 1992. С. 244.

¹² Ср. рассуждения Августина о памяти в X книге *Исповеди* Августина А. Исповедь. М.: Издательство «Ренессанс», СП ИВО — Сид, 1991. С. 254.

¹³ О подобном «долге памяти» говорится, например, в исследовании Рикера. Рикер П. Память, история, забвение. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004..

¹⁴ Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. С. 146.



ШЕВЦОВ Константин Павлович / Konstantin SHEVTSOV

| Воображаемое прошлое. О памяти и категории прошлого |

отнесения с порядком мира, отстаивать собственное место в восприятии внешнего, в действии, которое вырастает из отсроченных реакций. Прошлое не существует без этого соотношения, скорее оно всего лишь есть то, что указывает на нас, поскольку мы сами всегда находимся в прошлом, обращая из него свои требования к миру и господствующему в нем порядку. Это указание прошлого, в котором субъект памяти опознает себя, стоило бы назвать *необратимостью*, существованием всегда в определенном месте, в качестве такого-то, всегда в той или иной зависимости от другого¹⁵. Потеря необратима, потому что она происходит уже в узнавании самих себя, в восприятии, которое приходит на смену утраченному, и тем самым отделяет от него узнаванием себя и воспоминанием прошлого. Но необратимость — это также продолжение утраченного в самом качестве настоящего, в его явлении в качестве нового, в знании, которым оно располагает в отношении себя. Таким образом, память — всего лишь внутренний голос этой необратимости, прошлое, которое живет нашим знанием самих себя, не потому, что мы оказались жертвами этого прошлого, но потому что именно оно позволяет нам быть другими, продолжаться по ту сторону самих себя, обживать пространство, рассеивая по нему знаки своего присутствия.

Прежде всего, память — это не множество отдельных воспоминаний, увязанных порядком последовательности, скорее, это обжитая территория, каждая деталь которой обладает своим лицом и готова служить напоминанием, мгновенным оживлением прошлого. Поэтому новое место так легко рассеивает и вгоняет в оцепенение, но само это рассеяние подобно болезни, в которой тело распадается, чтобы затем собраться снова, позволяет обжить место, стать частью его и тем самым превратить его части в части собственного тела. Таким своеобразным «местом» памяти является для нас и лицо другого человека, знакомство с которым никогда не исчерпывается припоминанием отдельных черт и компоновкой из них целостного образа. Скорее, стоит сказать, что знакомство с другим пробуждает к жизни новый *орган чувства*, и именно этот орган, сохраняя неизвестную прежде способность чувствовать другого, побужда-

ет память к припоминанию отдельных черт, чтобы тем самым сохранить единство опыта и включить память в структуру настоящего. В развитии ребенка «прошлое» представляет собой, по-видимому, довольно позднюю идею, обязанную своим появлением навыкам рассказа и расширению внутренней хронологии, однако нет оснований считать эту идею только лишь нарративной конструкцией, оторванной от первоначального опыта себя и другого, от опыта сопоставления и соизмерения себя с другим, необратимости утраты собственной позиции в другом и восполнением этой утраты в формировании самого субъекта памяти.

В заключении можно сказать, что культурные модели «прошлого» не исчерпываются существующими техниками нарратива или принятыми в культуре формами воображаемого. Индивидуальный опыт прошлого предполагает не только готовность воспринимать чужое свидетельство о прошедшем, но и желание спрашивать о праве свидетельствования. Сама необратимость обращенного к нам голоса прошлого определяется природой основания или поверхности, сквозь которую проступают знаки и передаваемые ими сообщения. Известно, что представление о прошлом как хранилище следов появляется вместе с письменностью, системой налогов и государственных запасов, а эпоха книгопечатания приводит к революционному пониманию прошлого как системы непрерывной трансляции, перепечатки и исправленного переиздания прошлых событий. Современные медиа, бесконечно сокращая разрыв между настоящим и прошлым, делают прошлое одновременно повсеместным и неуловимым, наделяя его статусом незаконного вторжения, насилия, совершенного у самого порога настоящего и определившего динамику происходящих в нем событий. Сегодняшняя проблематика медиа, по сути, возвращает в новой форме традиционную проблему основания и во многом есть результат утраты несимволизируемой субстанции прошлого, лежащей в основе наследования и традиции. Наверное, то же самое можно было бы сказать и относительно роли музеев, статуса шедевров и навязчивого разыскивания реликтов, которые должны открывать за поверхностью символического порядка истории глубину некоего иного прошлого, отвечающего внутреннему опыту утраты и продолжающего свое скрытое существование в основании настоящего.

¹⁵ Агамбен пишет о необратимости как преданности вещей их бытию-такому, характеризуя его, впрочем, как бытие абсолютно покинутое Агамбен Дж. Грядущее сообщество. М.: Три квадрата, 2008. С. 42.

