



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2018.1.1>

UDC 141.131

LBC 87.3

PHILOSOPHY OF MEMORY AND CRISIS OF COLLECTIVE IDENTITY

Andrey I. Makarov

Volgograd State University, Volgograd, Russian Federation

Abstract. The article is devoted to revealing the connection between the philosophical reflection of the collective memory phenomenon and the large-scale cultural crises. Collective memory is the environment for the formation of identity in the aspect of the individual's belonging to the social whole through association with collective symbols. One of the “machines” for producing such symbols is philosophy. On the example of the crisis of the ancient polis and the philosophy of Plato's memory, the author analyzes the problem of intellectual compensation by the philosopher of the “lack of identity” of his contemporaries and concludes that the platonic philosophy of memory is historically the first philosophical concept of memory management (in modern literature it is customary to use the term “politics of memory”). It arises as a response to the challenge of fate, thrown to the ancient Greek political team by the history of the evolution of this form of state structure. Plato is concerned about the type of identity that is formed by a democratic device. He analyzes all possible contexts of this problem: from the psychological to the cosmic one. Plato thinks both metaphysically and practically: he tries to find the essence of the polis as a sociocultural whole and influence the conceptual marking of the consciousness of the members of the policy. In this regard, he solves the difficult task of creating a philosophical influential text. Therefore, negatively referring to the mythological consciousness, he, for example, uses the myth in his dialogues. However, it was impossible to stop the disintegration of the policy: neither the rulers nor the masses were able to realize what Plato was trying to make intelligible. Theories in general are powerless to prevent crises: they are always late, because they turn out to be not understood by contemporaries engaged in adapting to the new time; the philosopher can be heard by the next generations, who began to reflect on the consequences of the crisis.

Key words: Plato, social memory, collective memory, culture crisis, identity, politics of memory, solidarity.

УДК 141.131

ББК 87.3

ФИЛОСОФИЯ ПАМЯТИ И КРИЗИСЫ КОЛЛЕКТИВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Андрей Иванович Макаров

Волгоградский государственный университет, г. Волгоград, Российская Федерация

Аннотация. Статья посвящена выявлению связи между философской рефлексией феномена коллективной памяти и масштабными кризисами культуры. Коллективная память – это среда для формирования идентичности в аспекте принадлежности индивида к социальному целому через приобщение к коллективным символам. Одной из «машин» по производству таких символов является философия. На примере кризиса античного полиса и философии памяти Платона автор анализирует проблему интеллектуальной компенсации философом «недостатка идентичности» своих современников и приходит к выводу, что платоническая философия памяти – это исторически первая философская концепция управления памятью (в современной литературе принято употреблять термин «политика памяти»). Она возникает как ответ на вызов

судьбы, брошенный древнегреческому полисному коллективу историей эволюции этой формы государственного устройства. Платон обеспокоен тем типом идентичности, который сформирован демократическим устройством. Он анализирует все возможные контексты этой проблемы: от психологического до космического. Платон мыслит и метафизически, и практично: он пытается найти сущность полиса как социокультурного целого и повлиять на концептуальную разметку сознания членов полиса. В этой связи он решает сложную задачу – создать философский влиятельный текст. Поэтому, негативно относясь к мифологическому сознанию, он, например, использует миф в своих диалогах. Однако остановить распад полиса оказалось невозможным: ни правители, ни народные массы не способны были осознать то, что пытается сделать внятным Платон. Теории вообще бессильны предупредить кризисы: они всегда запаздывают, так как оказываются не понятными современниками, занятыми приспособлением к новому времени; философ может быть услышан следующими поколениями, приступившими к рефлексированию последствий кризиса.

Ключевые слова: Платон, социальная память, коллективная память, кризис культуры, идентичность, политика памяти, солидарность.

Прошедшее нужно знать не потому, что оно прошло, а потому, что, уходя, не умело убрать своих последствий.

В.О. Ключевский

Проблема памяти/забвения изучается на примере ее патологических состояний, начиная с этапа медицинских исследований индивидуальной памяти Теодюлем Рибо и заканчивая исследованиями искажений социальной памяти Мориса Хальбвакса. Это и понятно: именно патологии, сбои механизма выявляют принципы его работы и «слабые звенья» этого процесса. Как известно, М. Хальбвакс показал, что и индивидуальная, и коллективная память напрямую опосредованы социальными интересами носителей памяти. В этой статье исследуется социальная патология и коллективная память: размывание идентичности человека, приводящее к его освобождению от социальных стереотипов и одновременно вгоняющее его в экзистенциальную тоску одиночества. «Когда идентичность становится сомнительной, повышается ценность памяти», – замечает А. Мегилл [7, с. 138].

Как память (и какая память?) может компенсировать недостаток волевого начала человеческого существа, вызванный кризисом самосознания? Как связаны поиски выхода из кризиса и философские теории коллективной памяти? Цель данной статьи – ответить на эти вопросы, выявив взаимообусловленность между практическим и теоретическим аспектом памяти, представленной как средство формирования коллективной идентичности.

В научных академических статьях и монографиях принято отвечать на поставлен-

ные вопросы, постепенно подводя к выводам. Уважая эту традицию, я хотел бы заметить, что сегодня необходимо учитывать потребности читателя в быстрой ориентации в пространстве текстов. Как правило, грамотный читатель сначала пробегает весь текст «по диагонали», он хочет определить стоит ли вообще это читать. Я думаю, что ему нужно помочь, и поэтому иду в хранилище исторической памяти и достаю оттуда восходящую к средневековым диспутам манеру: сначала публиковать сжатые тезисы и лишь затем затевать долгий и подробный разговор, их обосновывающий. На пороге «нового средневековья» почему бы нам не вспомнить приемы средневековья старого? Ибо, как известно, все новое – хорошо забытое старое. Итак, вопросы и тезисы таковы:

1. О какой форме памяти пойдет речь в этой статье?

О надындивидуальной (коллективной) форме, для обозначения которой в философии используется понятие социальной памяти. Социальная память – это запас социального опыта (включая способы его архивирования и разархивирования), используемого индивидами и коллективами в целях адаптации к историческим вызовам судьбы. В специальных гуманитарных науках этот философский термин иногда заменяют понятиями «историческая память» и «культурная память», обозначающими отдельные аспекты социальной памяти.

2. Как связаны поиски выхода из кризиса полиса и философские взгляды Платона на проблему Прапамяти?

Теория надындивидуальной памяти Платона является изводом новоевропейской фи-

лософии коллективной памяти [5, с. 79–99]. Философские идеи, фундирующие эту теорию, возникают у Платона в условиях распада той социокультурной целостности, к которой принадлежал философ. Кризис затронул основы самой традиции, что поставило под угрозу автоматизмы воспроизводства коллективной идентичности. Философско-рефлексивное отношение к феномену памяти (традиции), концепции коллективной памяти – это результат поисков интеллектуальными элитами подходов к управлению коллективным бессознательным и самосознанием культуры.

3. Почему теоретические поиски в области управления памятью (политика памяти) не приводят к положительному результату, которым было бы возвращение к старым механизмам солидаризации общества?

Теория надындивидуальной памяти Платона не помогла остановить распад полиса потому, что рефлексия всегда запаздывает за развитием общества: философия и история ничему не учат современников потому, что и та, и другая ориентированы на рефлексирующего читателя, но кризисное время призывает совсем другие, более деятельные типы, настроенные на конкретные идеи. То есть теории всегда запаздывают и оказываются не понятыми современниками. Философ не может быть услышан тогда, когда он говорит, он будет услышан, когда будет уже поздно – следующими поколениями, приступившими к рефлексированию произошедших (как правило, трагических) событий. Для понимания нужен опыт утрат.

4. Как обращение к социальной памяти может компенсировать «недостаток идентичности», возникающий в условиях кризиса самосознания европейской культуры?

И все же философская рефлексия не бесполезна для современников философа, так как она способна укрепить идентичность образами «вечных ценностей» (образы культуры) и общими идеями, мотивирующими к общественной солидарности. Образы обладают наибольшим солидаристским потенциалом, так как коллективная идентичность формируется, прежде всего, в сфере политической фантазии [1, с. 6–12]. Такие образы создаются для современников интеллектуальными элитами на базе того культурно-историческо-

го материала, который извлекается из архивов их культурной и исторической памяти. Но особенно востребованными эти средства становятся у следующих поколений.

Теперь, когда тезисно изложены итоговые размышления об исторической логике союза теории и практики, перейду к рассмотрению деталей философии памяти в ее связи с кризисом идентичности полисного гражданина.

Распространено мнение о том, что античная философия космоцентрична, и греческие философы не могли отрефлексировать исторический процесс и социальную форму памяти; и якобы содержательная теоретическая рефлексия этих реалий стала возможной только после Бл. Августина, то есть историзации сознания европейцев в рамках теистического дискурса. Сегодня эта точка зрения исторического сознания представляется чрезмерно упрощенной. Уже Полибий, как убедительно показал Ф.Х. Тенбрук, отделяет прошлое от сохраняемой о нем памяти. Дифференцируя понятия «эйкумена» и «история», он трактует историю как социально оформленное время [11, с. 417–439]. А.Ф. Лосев считает, что философия Платона инспирирована историческими событиями того времени и осмыслена им как ответ на вызов истории, которым был кризис полисной организации [4]. Я разделяю именно эту точку зрения.

Рефлексивное отношение к истории возникает вместе с построением империй в так называемую «экуменическую эпоху» с конца III тыс. до н. э. Почему это совпадает? Масштабное государственное строительство – это создание более сложной, чем при родовой организации, структуры общества – сословной структуры. Это влечет за собой «структурные изменения не только полей деятельности, но и памяти о прошлом, а именно той памяти, которая связана с признанием своих обязательств в долгосрочных союзах, с соблюдением высоко обязательных договоров и законов. Обязательства, которым извне и изнутри оказываются подчинены люди с развитием организованного в государство общества, охватили своими притязаниями и будущее и создали, заодно со сложившимся полем деятельности, “мир”, а также и социально оформленное время, в котором происходит сохраняемая в памяти история» [1, с. 249].

Итак, историческое время было вполне обозримо древними мыслителями, но вот чтобы увидеть историческое измерение культурного времени, и, в частности, увидеть такой объект, как коллективная память, они должны были столкнуться с кризисом того типа социальности, которой причастен их жизненный мир. Традиция, коллективная память не может стать объектом рефлексии в ситуации хорошо функционирующей «машины» поддержания символического универсума культуры. История – это равнодействующая деятельности и памяти о прошлом. Деятельность, в качестве специфически человеческой, конституируется только в поле социального взаимодействия, образуемого циркулирующими в общей памяти культурными смыслами, то есть запасом общих ценностей, данных опыта, ожиданий и толкований [1, с. 151].

В Древней Греции возникли условия для рефлексивного отношения к социуму и условиям его функционирования. М.К. Мамардашвили обратил внимание на то, что греческая философия начинается с мысли «невозможно, а есть»: вечность невозможна, а есть; космический порядок невозможен, а есть; истина невозможна, а есть. Наконец, человеческое в человеке невозможно, а есть. Почему совпадает рождение философии и момент осознания того, что эти вещи невозможны? Потому, что происходит наглядное разрушение первоначальной естественной социальной целостности, в которой жили первые люди. Связи между людьми начинают осознаваться как проблематичные, причем это те связи, которые ранее казались естественными, врожденными человеческому существу, которые даже не осознавались.

Древнегреческая философия возникла как специфический ответ на вызов истории, которым стал кризис коллективной идентичности греков. То, насколько далеко зашел этот кризис IV в. до н. э., показывает появление софистики. Софисты предложили решение проблемы идентичности, лежащее в плоскости гуманизма индивидуалистического толка. Этот вариант идеологии был отражением того исторического этапа, в который вступили Афины. Благодаря завоеваниям и торговле информационный горизонт афинян существенно расширился: они узнали о том, что существуют

разнообразные культуры и верования, осознали относительность и пластичность человеческих ценностей и обычаев. Человек торговых цивилизаций менее зависим от коллектива, чем в других типах общностей. Это обстоятельство жизни полиса и выразили софисты своим методологическим индивидуализмом. Однако в глазах современников они явно преувеличили роль человека в творении окружающей его действительности. «Мир, расширившийся благодаря прежним завоеваниям Афин, но уже потерявший равновесие, вновь стал смутным и хаотичным, тогда как теперь он, казалось, требовал еще большего порядка – универсального и одновременно концептуального, в рамках которого возможно было постижение событий. Учение софистов такого порядка не предлагало – оно обещало, пожалуй, лишь путь к успеху. При этом спорным оставалось и определение самого успеха. Смелое утверждение софистов о независимости человеческого интеллекта, якобы способного благодаря собственной мощи достигнуть мудрости, достаточной для того, чтобы хорошо прожить жизнь, их убежденность в том, что человеческий ум способен самостоятельно прийти к прочному равновесию, – сейчас, очевидно, требовали переоценки» [10, с. 30–31]. Все это обусловило «метафизический поворот» древнегреческой философии, который субъективно был попыткой обнаружить более глубокие принципы космического порядка, а объективно был симптомом окончательного разрушения постгомеровского типа когеренции мышления и жизнедеятельности.

Разрушение архаического типа когеренции мышления и жизнедеятельности заставили Платона искать новые основания социокультурного единства полиса. Конечно, вряд ли это осознавалось им в понятиях философии культуры. Он мыслил в категориях этики и политики, но осмыслял, по сути, проблемы кризиса определенного типа культуры. Платон, будучи глубоко разочарованным в конвенциональных теориях этики и политики софистов, основанных на методологическом принципе индивидуализма, включает эти сферы знания в онтологический холистический контекст. Для этого он обращается к мифу. Этот архаический крен тонкого аналитика, презрительно относившегося к традиционной ре-

лигиозности своих современников, которым был Платон, только на первый взгляд может показаться странным. На самом деле в такой траектории мысли прагматично настроенного ученика Сократа, на наш взгляд, нет ничего экстраординарного: он обращается к мифу как инструменту, когда-то обеспечившему общегреческое единство. При этом для него очевидно, что возвращение к языку мифа, к дописьменным формам социокультурной целостности невозможно. Поэтому он ищет путь для синтеза философского типа мышления, основанного на рациональной аналитике, и древних интуиций о существовании неантропных сил, гармонизирующих отношения между «вещами» мира за спиной разума. Его метафизика и является результатом такого синтеза. Миф и теория – это две равноценные формы приобщения человеческого сознания к тайне бытийных оснований жизни космоса. Ф.М. Конфорд указывает на то, что слово «теория» первоначально было орфическим термином, означающим «созерцание», «сопереживание» [8, с. 47].

Платоническое понимание метафизики строится на идее о том, что метафизический метод спекулятивен, то есть альтернативен методу софистов, рассматривающих философию как рассудочно-теоретическую систему. Другими словами, если философская система является развитием какой-либо индивидуальной гипотезы, то метафизик созерцает принципы непосредственно, то есть минуя рациональные процедуры.

Для нашей темы важно, что онтология для метафизика – это наука о проявлении в разуме сверхразумных (вне разумных) оснований мира. Бытие для греков – это «нечто, что стоит в открытости» и противостоит сфере немислимого. В этом смысле метафизика и миф – два ракурса видения/ведения истины. Но метафизика – это не древняя мифология, она тесно связана с философским языком и задачами теоретизирования знания. Социальным аспектом рождения метафизики является цель легитимировать высокую социальную престижность теоретического философского знания, которое должно конституироваться через логическое и практическое обоснование тезиса о существовании истины как развернутого и инструментального знания

о механизме воздействия бытия на жизнь, сущностей вещей на их существование.

Не знание порядка, а порядок знания интересует Платона как метафизика. Ум космоса – это порядок, существующий независимо от рассудка человека. Мировая душа или парадигма – это сеть архетипических форм, имеющих надындивидуальный характер и проявляющихся в умной части индивидуальной души. Платон восстает против логоцентризма рационалистов греческого Просвещения. Софисты для него – это те, кто не способен выдвинуть адекватный времени распаду полиса ответ на кардинальный вопрос современности: на каких принципах должно быть гармонизировано общественное устройство. Платон, как и софисты, не видит возможности вернуться к старому способу солидаризации общества, к таким «машинам солидарности», как архаический тип мифологии и религии. Он говорит в «Законах»: «все вещи населены богами». Платон не отрицает существование неантропной реальности или ее воздействие на мир людей, но для него боги – это уже не олимпийцы, а особые сущности управляющие жизнью, которые он называет эйдосами.

Для Платона и платоников вопрос о познании истины вторичен по отношению к вопросу о способности истины влиять на душу человека. Истина живая – она имеет действенный характер, она активна, а не пассивна. Истина – это бытие. Это – целостность космического организма, частью которого является Греция. Истина – это упорядочивающая сила. Истину не познают, ее узнают (или не узнают). Присутствие-ускользание истины – ключевая тема платонизма. Философ за истиной охотится. Метафора охоты объединяет понятия истины и памяти: Алетейю и Мнемозину объединяет их противостояние Лете.

Фундирующая всю античную метафизику теория удвоения реальности, обращенная Платоном на психологическую проблематику, принимает вид учения о двух частях души – смертной и бессмертной, и о двух типах душ – индивидуальной и мировой.

Э. Доддс считает, что Платон, выросший в социальной среде, где все человеческие действия было принято интерпретировать в

терминах разумного эгоизма, в конце жизни смог увидеть, куда заводит общество дух разумного эгоизма: «Я думаю, именно эти события побудили Платона если не расстаться со своим рационализмом, то трансформировать его путем привлечения метафизического измерения... В те годы он, несомненно, размышлял над некоторыми важными изречениями Сократа, например, что псюхе человека несет в себе нечто божественное» [3, с. 301].

Душа, согласно мифологическим и метафизическим представлениям, есть движитель всех космических процессов, изменений на всех уровнях проявления примордиальных принципов бытия. В соответствии с этим понятие «душа» в античной и средневековой философии используется как для анализа субъективности (микрокосмических жизненных процессов), так и для анализа исторической субъективности (мезокосмических жизненных процессов). Для осмысления макрокосмического масштаба изменений используется понятие вечности, Парадигмы и Демиурга (у Платона), – это внеисторический масштаб, но это не значит, что проблема истории не занимает греческих мыслителей. Наоборот, в так называемый «послегомеровский период сложились все предпосылки для интенсивного осмысления исторических коллизий, в которые была ввергнута Греция. Платон с его талантом тонкого диалектика начинает отделять психологический и социологический аспекты памяти, о чем писал М.К. Мамардашвили [6]. Для этого он использует два термина – индивидуальная (или чувствующая) душа и Мировая душа. Нас будет интересовать его понятие Мировой души, которое по нашему глубокому убеждению идентично новоевропейскому понятию «надиндивидуальная память» (Платон в этом случае говорит о Прапамяти) [5, с. 109–120].

Что стоит за этим платоновским понятием Мировой души? Этот вопрос относится к наиболее сложным и запутанным в платоноведении. Тому есть множество причин. Выделю две основные: во-первых, это – отрывочность и тенденциозность сведений о платоновской доктрине. Основной массив этих сведений содержится в платоновских диалогах и комментариях Аристотеля и комментариях «к Аристотелю». Несмотря на мощный эвристический потенциал диалогов, они на самом деле пред-

ставляют лишь «учебные презентации», не содержащие наиболее серьезные доктринальные положения. О недостаточной серьезности разговоров учителя с начинающими философами Платон говорит в «Тимее», когда обыгрывает смысл термина *soudaiaraidia*, «серьезная игра». «Тайное учение», на существование которого он неоднократно намекает в своих поздних диалогах, по необходимости, всегда остается скрытым от душ, склонных к получению знания в профанной форме. Аристотель же ограничивается гиперкритическими, и в то же время более чем уклончивыми комментариями на Платона. Дж. Диллон пишет об этом так: «Понять из его изложения воззрения Платона – все равно, что выяснить предвыборную программу Консервативной партии на основании разрозненных критических суждений о ней, которые позволяют себе ее оппоненты-лейбористы» [2, с. 29].

Вторая причина запутанности проблемы определения онтологического и гносеологического статуса платоновской категории Душа связана с неприятием в Новое время идеи о тесной связи философского и религиозного способа интерпретаций мироздания. Дело в том, что учение о Душе – центральный элемент всего платонизма. Но это – эзотерико-религиозное сотериологическое учение. С другой стороны, платонизм является неустранимым столпом в фундаменте всей западноевропейской философской традиции. Эти два момента ставят перед философией Нового времени особую задачу дезавуирования, сокрытия некоторых родовых черт собственной традиции. Как известно, Бекон предложил проект философии как «нового органа» наук, предполагающий необходимость сциентизации, секуляризации философии. Включившиеся в этот проект европейские философы рано или поздно должны были подвергнуть «демифологизации», «десакрализации», «деидеологизации» все философское наследие, включая античную философскую мысль. В связи с этой задачей деконструирования европейской философской традиции любое учение о душе должно было быть представлено как наука, то есть как психология. Так, например, аристотелевское учение о душе, в котором акцент делался на понятии «чувственной» души, хотя и с трудом, но все же поддалось переинтерп-

ретации в сциентистском духе. На идеях аристотелевской психологии, в частности, была выстроена эмпиристская психологическая теория психофизического параллелизма когнитивных процессов. Но так называемая «психология» Платона – это «не психология», а психо-онто-теология или метафизика Мировой души.

В связи с этим досадным для сциентизма обстоятельством была произведена попытка изъять из философской проблематики сначала проблему Мировой души, а затем и проблему индивидуальной души. Терминологически эту задачу блестяще решил Локк, предложив заменить понятие «душа» понятием «сознание». Кант еще активно использует термин «душа», но по сути именно он довел гипотетический тезис Дж. Локка о самоидентификации сознания до теории сознания и самосознания, в которой традиционному понятию «душа» больше нет места. Кант своим антиметафизическим учением об истинно существе как «вещи в себе» снял проблему индивидуальной души как микрокосма Мировой души. Еще раньше Локк снял проблему надындивидуального аспекта памяти души. Ведь с переходом от понятия «душа» к понятию «сознание» из античной и средневековой теории сознания выбрасывается идея о предсуществовании и посмертном существовании сознания личности. Другими словами, согласно Платону, душа отличается от прижизненного сознания человека тем, что «она представляет собой сознание, которое состоит из бессмертного разума и его памяти, где хранятся ощущения от переживаний уже прожитых ранее жизнью, но главное от увиденной в потустороннем мире истины» [9, с. 151]. Локк вводит понятие «самоидентификация сознания» как раз в ходе полемики с теорией метемпсихоза и анамнезиса.

Итак, в связи с эзотеризмом платоновского языка и задачей десакрализации философии в Новое время проблема содержательного наполнения платоновского понятия «Мировая душа» может быть поставлена в рамках некоего контрпросвещенческого проекта, – что мы и видим на примере философии Возрождения или на примере так называемого «религиозного ренессанса» русской философии «серебряного века». Русская софиологическая школа возрождает интерес к онто-психотеологии Платона с ее понятием Мировая

душа. Сегодня, решая вопрос о содержательном наполнении понятия Мировая душа, нельзя не учитывать антимеханицистского и антирационалистического пафоса учения Платона о связи индивидуального сознания с некой надындивидуальной холистической реальностью, которую он называет Мировой душой.

Платон, как известно, напрямую связывал онто-психологическую и мнемологическую проблемы: память, или вернее способность воспоминания, так же, как и эффект забывания, атрибутируется им Мировой душой, микрокосмом которой является индивидуальная душа. Содержательное наполнение понятия Мировая душа напрямую коррелирует с современными терминами «коллективная память» и «культурная память», а те, в свою очередь, прямо выводят нас на проблему субъектности в истории как эффекта групповой солидарности, дающей возможность народам действовать в историческом масштабе.

Платоновские идеи – это символы коллективного единства людей. Исходящее от них влияние на сознание обладает принудительной силой. «Сознание социальной принадлежности, то, что мы называем “коллективной идентичностью”, основано на участии в общем знании и общей памяти, которые сообщаются через говорение на одном языке, или, говоря шире, через использование общей системы символов» [1, с. 149].

Во-вторых, индивидуальное сознание (душа) черпает свои способности стратегической памяти (то есть особую конфигурацию запоминания и забывания прошлого опыта в соответствии с задачей интеграции в общество) из взаимодействия с надындивидуальными структурами культуры, которые могут играть роль «общего разума». Платон об этом рассуждает в рамках темы о связи Мировой души, Парадигмы и Нуса, современные авторы (М. Хальбакс, Я. Ассман, Г. Бейтсон) говорят в данном случае о надындивидуальных разумных системах или программах в культуре и биологии.

И наконец, можно сказать, что понятие коллективной памяти (Мировой души) указывает на феномен интеграции разновекторных действий членов группы перед лицом вызовов истории, исходящих от других групп. Противодействие, которое возникает в результате этого сплочения, само становится вызовом

истории. Таким образом можно видеть, что речь идет об аспектах той реальности, которая в другой терминологической традиции получила наименование субъекта истории.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ассман, Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.
2. Диллон, Дж. Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии / Дж. Диллон. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2005. – 281 с.
3. Доддс, Э. Р. Греки и иррациональное / Э. Р. Доддс. – СПб. : Алетейя, 2000. – 507 с.
4. Лосев, А. Ф. Античная философия истории / А. Ф. Лосев. – М. : Наука, 1977. – 288 с.
5. Макаров, А. И. Феномен надиндивидуальной памяти (образы – концепты – рефлексия) / А. И. Макаров. – Волгоград : Изд-во ВолГУ, 2009. – 216 с.
6. Мамардашвили, М. К. Эстетика мышления / М. К. Мамардашвили. – М. : Московская школа политических исследований, 2000. – 416 с.
7. Меггил, А. Историческая эпистемология / А. Меггил. – М. : Канон+, 2007. – 480 с.
8. Рассел, Б. История западной философии / Б. Рассел. – Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1999. – 815 с.
9. Родзинский, Д. Л. Сознание античного мудреца / Д. Л. Родзинский. – М. : Аграф, 2003. – 319 с.
10. Тарнас, Р. История западного мышления / Р. Тарнас. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1995. – 448 с.
11. Tenbruck F. H. Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte? / F. H. Tenbruck // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. – 1989. – Vol. 41. – P. 417–439.

REFERENCES

1. Assman J. *Kulturnaya pamyat: Pismo, pamyat o proshlom i politicheskaya identichnost v vysokikh kulturakh drevnosti* [Cultural Memory: Writing, Memory of the Past and Political Identity in High Ancient Cultures]. Moscow, Yazyki slavyanskoy kultury Publ., 2004. 368 p.
2. Dillon J. *Nasledniki Platona* [The Heirs of Plato]. Saint Petersburg, SPBGU Publ., 2005. 281 p.
3. Dodds E. *Greki i irratsionalnoe* [The Greeks and the Irrational]. Saint Petersburg, Aleteya Publ., 2000. 507 p.
4. Losev A.F. *Antichnaya filosofiya istorii* [Ancient Philosophy of History]. Moscow, Nauka Publ., 1977. 288 p.
5. Makarov A.I. *Fenomen nadindividualnoy pamyati (obrazy – kontsepty – refleksiya)* [The Phenomenon of Superindividual Memory (Images – Concepts – Reflection)]. Volgograd, Izd-vo VolGU, 2009. 216 p.
6. Mamardashvili M.K. *Estetika myshleniya* [Aesthetics of Thinking]. Moscow, Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy Publ., 2000. 416 p.
7. Meggil A. *Istoricheskaya epistemologiya* [Historical Epistemology]. Moscow, Kanon+ Publ., 2007. 480 p.
8. Russel B. *Istoriya zapadnoy filosofii* [History of Western Philosophy]. Novosibirsk, Izd-vo Novosib. un-ta, 1999. 815 p.
9. Rodzinskiy D.L. *Soznanie antichnogo mudretsa* [The Consciousness of the Ancient Sage]. Moscow, Agraf Publ., 2003. 319 p.
10. Tarnas R. *Istoriay zapadnogo myshleniya* [The History of Western Thinking]. Moscow, KRON-PRESS, 1995. 448 p.
11. Tenbruck F.H. *Gesellschaftsgeschichte oder Weltgeschichte? Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1989, vol. 41, pp. 417-439.

Information about the Author

Andrey I. Makarov, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Associate Professor of Department of Philosophy, Volgograd State University, Prosp. Universitetsky, 100, 400062 Volgograd, Russian Federation, socphil@volsu.ru.

Сведения об авторе

Андрей Иванович Макаров, доктор философских наук, профессор, доцент кафедры философии, Волгоградский государственный университет, просп. Университетский, 100, 400062 г. Волгоград, Российская Федерация, socphil@volsu.ru.