

вторых, ответственным. Именно потому, что человек одинок и в его жизни нет Бога, он вынужден нести ответственность за каждое свое слово и дело.

Богоутрата в конечном итоге выливается в Смыслоутрату. Предприняв попытку занять место Бога по принципу «свято место пусто не бывает», человек вдруг обнаружил, что «над ним есть только одна высшая инстанция, одна абсолютная власть – власть Смерти. Вывод ошарашивающий, тем более что он возник как столь же непредвиденный и неожиданный, сколь и закономерный и даже фатально необходимый, результат *эгоистического* самоутверждения и неизбежно вытекающего отсюда самообожествления» [6, с.27]. Исключительно смерть, точнее, смертная природа не позволили человеку объявить себя Богом, Абсолютом. В этих условиях Богом становится Смерть, а жизнь утрачивает всякий смысл.

Однако человек, на наш взгляд, нацелен на поиск смысла жизни. Бессмысленность человеческого бытия также нуждается в оправдании. Констатируя факт Богоутраты и Смыслоутраты, человек тем не менее пытается найти некий компромисс, некое решение, с помощью которого он сможет оправдать бессмысленность своего существования. Как правило, в качестве такого решения выступает эгоцентристско-гедонистическая позиция. Новым ориентиром в условиях Смыслоутраты становится исключительно собственное «Я». Такая позиция, в свою очередь, приводит человека к констатации равноценности Добра и Зла. Этические установки утрачивают здесь актуальность, поскольку обожествление Смерти рождает лишь единственную ценность, а именно – выгоду для собственного «Я».

Подводя итог, следует заметить, что именно русская философия, русская литература XIX – XX веков выводит образ маргинальной личности, четко определяет ее ценностную систему. Если, согласно Ю.Н.Давыдову, западноевропейский экзистенциализм в лице А.Шопенгауэра и Ф.Ницше открывает в истории философии, культуры «остров Смерти», то, с нашей точки зрения, именно русская философия, в первую очередь, Ф.М.Достоевский, открывает «остров Искушения». Более того, речь идет о двойственном характере и искушения, и искушившихся. Во-первых, человек, будучи «слабым» и «подлым» по сути, искушается «чуждом», «тайной» и «авторитетом», фактически он искушается уютным бытом, отсутствием свободы и главное – ответственности. Во-вторых, в среде уже однажды искушившихся появляются идеологи и, как следствие, «философия Искушения», «философия Греха». Эгоцентризм, приоритет свободы как базовой ценности, в конечном итоге ее абсолютизация становятся главным жизненным принципом. В истории философии, литературы, культуры в целом рождается новая ценностная система, новый «герой», которого мы определяем как маргинальную личность.

Источники и литература

1. Ильин В.Н. Эссе о русской культуре. – СПб.: Акрополь, 1997. – 464 с.
2. Кононенко Т.В. Экзистенциальный выбор и любовь как аксиологические функции личности: Диссертация канд.филос.наук: 09.00.04.– Донецк, 2000. – 164 с.
3. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
4. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Роман в четырех частях с эпилогом. Ч. 1-2. – М.: Правда, 1981. – 416 с., ил.
5. Достоевский Ф.М. Подросток. – М.: Художественная литература, 1986.– 568 с.
6. Давыдов Ю.Н. Этика любви и метафизика своеволия: Проблемы нравственной философии. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Мол.гвардия, 1989. – 317 [3] с., ил.
7. Сумерки богов: Перевод. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с.

Марчинский А.И. СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ В РАМКАХ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

Всякое занятие философией, сам факт вовлечения в ее дискурс, необходимо заключает в себя осознание того, что такое философия. Однако, ясное и непротиворечивое выражение такого представления требует максимально четкого определения его предмета, указания на его границы, отличия от возможных других видов дискурса [ср.: 1, с.1]. Данные требования вполне могут заключаться в интуитивном понимании философии, в том ее специфика, по-видимому. Это рефлексия философии над самой собой. Но само такое *определение*, по крайней мере, на первоначальном этапе, имеет характер гипотезы. Это – набрасывание демаркационной линии через предположение, предугадывание характера *того, что*, находясь за ней, граничит, таким образом, с философией. А значит, такой разбор главного предмета нуждается в рассмотрении еще и тех явлений, которые предполагаются за указанной границей. Так возникают другой предмет и другой дискурс как объекты философской саморефлексии. Например, философия религии, философия науки etc. Если бы не существовало *предположения, предпосылания* [ср.: 2, с.178, 354] таких предметов, получилось бы, что философия и предметы второго порядка взаимно конституировали бы друг-друга, что привело бы к дурному кругу взаимопределений. А такое предположение есть не что иное, как видение *иных* явлений исходя из своего дискурса, из интуитивных предпосылок. Философия, таким образом, никогда не сможет смотреть на внутренний смысл, например, религии, иначе как *по-своему*. Но, философия религии становится важна как конститутив для самой философии, будучи аспектом ее самоопределения. Преемственность же ее интуитивного понимания должна обеспечиваться сложившейся философской традицией. Однако, всегда сохраняется опасность смешения религиозного и философского дискурсов, размытия их границы. Первая причина этого – неустранение мыслителями в момент философствования своих

религиозных предпочтений, что, несомненно, препятствует вхождению в собственно философский дискурс.

Целью данной работы является демонстрация важности данного условия на примере обращения *аналитической философии* к религиозной проблематике. В связи с тем, что методологические особенности философии религии часто оказываются непроявленными даже в специализированных исследованиях на эту тему, настоящий историко-философский экскурс представляется особенно актуальным.

В философии XX века можно выделить две формы дискурса о религии. Первая – комплекс *философии религии*, вторая – *религиозная философия*.

Вопрос о природе и особенностях пограничья философии и религии является одним из важнейших для *философии религии* – такого раздела философии, в котором предпринимаются попытки описания, выяснения и понимания религиозных явлений в перспективе вопроса об их сущностных характеристиках и основных условиях возможности их существования. Эта философия исследует границы и сущностные характеристики религиозных явлений, подвергает рефлексии соответствующие им типы рациональности. Здесь нас может интересовать, прежде всего, такое свойство рациональности, которое выражается в интенции на полную осмысленность, т.е. представленность в языке какого-либо явления, собственно, его *смысл*, а также его особенностей. Именно в этом ключе происходило (да только так и могло быть) обсуждение *религии* в контексте аналитической философии, сделавшей своим предметом логические особенности мира, выраженные в языке.

Затем, среди главных заданий философии религии оказывается как можно более упорядоченное артикулирование антропологических, культурных и аксиологических аспектов систем явлений, открываемых с помощью известных положений религии, а также выявление влияния этих систем на религиозную практику. Философ религии четко осознает ангажированность своего исследования собственно философской оптикой. Изучение феноменов религии таким образом может быть возможным лишь через призму философских предубеждений. Вопрос о том, имеет ли предмет религии смысл, пуст для философии религии. Правда, по мнению американского исследователя Мела Томпсона, это не так: "...философия религии рассматривает религиозные верования и решает вопрос о том, имеют ли они смысл" [3, с.6].

Суждение об онтологическом статусе той области, на которую ориентируются в своих интенциях религиозный опыт и религиозная практика, весьма ограничено. Изучение феноменов религии, а значит и онтологическое исследование религии (понятия религии) возможно для философии лишь путем исследования структурных закономерностей религиозных явлений. Примером этого могут послужить исследования современного французского философа Жана-Люка Мариона (Jean-Luc Marion). В своей работе "Бог без бытия" ("Dieu sans l'être") такого рода явление он именуется *иконой* [4, с.27].

Однако, следует избегать декларирования некой *философской теологии* в корпусе философии религии. Такой вид дискурса предложен Ю.А. Кимелевым: "Философская теология – это философия религии, выполняющая разнообразные экспликативные и конструктивные функции по отношению к религии" [5, с.15]; "Философия религии в узком смысле слова – это эксплицированное автономное рассуждение о Боге и о религии, особый тип философствования" [5, с.9; см., также: 6, с.339]. В данном случае можно столкнуться с опасностью полного отождествления ее с религиозной философией, а через нее (как пограничную область) отчасти и с самой религиозной теологией (к чему, по-видимому, пришел Ю.А. Кимелев [5, с.16]). Разумеется, в таком случае все намеченные задачи философии религии эффективно и в полной мере решаться не будут.

Специфика *религиозной философии* иная. Религиозный философ сам вовлекается в религиозную практику. Это, по-видимому, неизбежно, если к моменту *философского размышления* о религии философ не сможет абстрагироваться от своих религиозных предпочтений. Таким образом, происходит неотрефлексированное смешение философского и религиозного дискурсов с доминированием последнего, даже, открытое теологизирование. Религиозный философ стремится к максимально адекватному описанию переживаний личного опыта *взаимодействия с Самими* первоначалами мира. Порой, здесь в центр исследуемого с помощью дискурсивных средств метафизического изыскания ставится некий трансцендентный источник, которому дается имя *Бога* и приписывается наивысшая степень существования. В результате получают различные типы религиозной философии: *теистическая*, *атеистическая* [см.: 7, с.242-243] и *нетеистическая*¹ [см.: 8, с.168, 209].

В дальнейшей рефлексии религиозная философия стремится противопоставить обнаруженный ею божественный источник положениям той либо иной религии; способна провоцировать возникновение на ее основе новой религии. С этим можно сравнить следующее утверждение Ю.А. Кимелева: "Философия может или исследовать религиозное знание в том или ином ключе, или сама продуцировать такое знание" [5, с.10]. Но, таким образом, и сама религиозная философия может оказаться предметом философии религии, так как по своей сути она отличается от корпуса теологии, пожалуй, только одним – потенциальной «еретичностью» (относительно *канонических* религиозных течений), способностью пересматривать собственные основания.

Несмотря на то, что религия не является специфическим предметом аналитической философии, обра-

¹ Данное утверждение не заключает в себе противоречия, так как и наряду с *теистическими* и *атеистическими* религиями существуют также религиозные культы, не имеющие божеств как таковых – *нетеистические*.

щение к религии здесь имплицитно содержится. В том нет ничего необычного, так как всякое без исключения направление философии предполагает определенный способ мысли по поводу сакрального. Значит, это необходимое свойство и аналитической философии XX века. В силу того, что само это направление не являет собой однородного образования, видения религии в нем также разнятся. Здесь следует указать, по крайней мере, на три различные позиции, но только одну из них можно назвать подлинным примером философии религии.

Первая была предложена *Б. Расселом*. Суть ее заключается в том, что о религиозной рациональности говорить невозможно, так как ее попросту нет, а речь о нерациональном (в рамках всей аналитической традиции) – nonsense. Рациональность присуща только науке. Религия не научна, потому ее (в ее современном виде, т.е. *догматическую религию* [9, с.26]), как форму знания, исследовать бессмысленно. Исследованию возможно подвергнуть только институциональные формы, религиозное чувство, формы поклонения, а также пользу и вред религии для прогрессивного человечества. В свете последнего целью исследований религии стало стремление очистить ее и сделать подлинно необходимой человечеству: "дело первостепенной важности – сохранение религии, не зависящей от догм, принять которые не позволяет интеллектуальная честность" [9, с.27].

А.Н. Уайтхед (также представитель аналитической философии, соавтор Рассела по работе "Principia Mathematica") в результате анализа новейших для того времени достижений науки, выстроил целую онтологическую теорию, названную *теорией прогресса*. Выводы философа близки к неоплатонизму и несколько отличаются от общей канвы аналитической философии. Уайтхед не ограничивал предмет собственных исследований лишь языком, строя систему, претендующую на статус онтологии, где в качестве метафизического источника выступал Бог. Так, философ, через тщательное рассмотрение, прежде всего, современного ему научного наследия приходит к "теологии".

Уайтхед прямо пришел к выводу о существовании божественного начала. Рассел же, утверждая, что вопрос о существовании Бога для него не имеет смысла, фактически заявлял, что раз ситуация такова, то он предпочтет действовать исключительно так, будто Бога действительно нет, а значит лишь таковая позиция и является правильной [см., напр.: 10, с.112-113]. Таким образом, эти два философа неизбежно определялись в вопросе о существовании (или несуществовании) божественного начала. Но, читая некоторые их работы [см., напр.: 11; 12], можно предположить, что эта определенность не проистекала из философских концепций мыслителей, а даже наоборот, была предпосылкой для формирования соответствующих теорий. Таким образом, если следовать критериям обнаружения религиозной философии, предложенным выше, можно предположить, что эти теории приобретали религиозно-философский характер. В случае с Расселом, такая философия была исключительно "отрицательной", *нетеистической*. Он, фактически допустив в своих работах эмоциональное проявление собственных религиозных предпочтений, не ограничился анализом лишь антропологических, социальных аспектов религии (хотя именно это он пытался сделать [см., напр.: 9, с.23-24; 10, с.111]). Возможно, здесь следует согласиться с Гадамером, говорившим, что *религиозность* (разного рода) – сущностная черта всякого человека, даже мыслящего себя вне общепризнанных религиозных течений [см.: 7, с.242-243 etc.]. Но *философу* следует уметь ее редуцировать в момент философствования [16, с.259].

Автором, занимающим третью позицию, является *Ю.М. Бохеньски* – польский логик и философ начала XX века. Он оппонирует неопозитивистам, утверждая возможность логического (философского) исследования религии; в своей работе „Logika religii” [17] выделяет структуру данного явления, его основные элементы. Среди трех описываемых нами стратегий исследования религии аналитической философией, фактически, лишь данная позиция, в соответствии с оговоренными выше критериями, являет пример философии религии.

Исследователь обращается к логическому (структурному) анализу религиозных явлений, выступая, таким образом, в оппозиции тем представителям логического позитивизма (в частности, Расселу), которые отвергали всякую возможность корректного рассмотрения религии как дискурса. Позитивисты полагали, что препятствием для такого рассмотрения является принципиальная неразрешимость всяких высказываний религиозного дискурса в отношении правдивости или ложности.

Но если логика, говорит Бохеньски, изучает высказывания, которые имеют объективный характер, то есть являются фрагментами объективного мира, и даже выражают структуру этого мира, то логика религии, как прикладная дисциплина, вполне может существовать. В таком случае, ей полагается исследовать логические законы и правила (в том числе семиотические и методологические), связанные с глубокой структурой таких коммуникативных религиозных высказываний, которые имеют полные значения, относятся к какой-либо объективной действительности и выражаются в осмысленных либо разрешимых относительно своей правдивости или ложности предложениях [18, с.56].

Однако, имеем ли мы основания говорить о существовании таких высказываний? То есть, могут ли они, во-первых, иметь полные объективные значения, которые будут передаваться посредством коммуникации? Позиция сторонников полной невыразимости Бога ставила бы это под сомнение. Но философ отвечает: "Невозможно было бы, вероятно, почтение, то есть приписывание ценности чему-то такому, <...> о чем нельзя ничего сказать. Такое что-то было бы для высказывающегося всецело лишенным предметно-языковых свойств" [17, с.32-33]. Следовательно, божества не могут быть абсолютно невыразимы. Это значит, что такие высказывания возможны и присущи всякой религии.

Во-вторых, обозначают ли выражения религиозного языка что-либо объективное, и позволяют ли они это что-то передать в процессе коммуникации другим пользователям этого языка? По-видимому, это так. Действительно, часть религиозного дискурса не выполняет функций коммуникации объективных значе-

ний. Она служит выражению определенных психических переживаний и формированию определенных оснований религии. Однако, эту функцию исполняет центральная часть религиозного дискурса (*credo*), что обнаруживается в конкретной жизни религиозных сообществ.

В-третьих, Бохеньски спрашивает о том, есть ли в языке религии такие высказывания, которым можно приписать значения правды либо лжи? Отвечая, он предлагает обратиться к эмпирии, к действительному функционированию языка религии в практике его пользователей. Такой взгляд позволяет сделать вывод, что некоторые разделы религиозного дискурса каждой религии позволяют верующим делать связанные с ними утверждения, в которые будут верить только тогда, когда этим утверждениям будет приписано значение правдивости [17, с.36]. Таким образом, логические исследования религии полностью оправданы.

Затем логик обращается к рассмотрению структурного построения религиозного дискурса. Во-первых, здесь выступает класс предложений предметного языка. Это то, что в религиях называется святой, божественной действительностью. Бохеньски предлагает называть это *предметом религии* (*przedmiot religii*). Такие предложения создают объективный аспект веры. Объективная вера включает также *базовые предложения*. Затем выделяются *эвристические правила*, или такие метаязыковые правила, которые позволяют разрешить вопрос о причастности каждого предложения к объективной вере. Предложения здесь чаще всего упорядочиваются через аксиоматизацию. Их теологическое упорядочивание путем аксиоматизации чаще всего заключается в добавлении к этим предложениям так называемых *теологических выводов*, из которых можно произвести не только сами базовые предложения, но и новые, которые могут быть верифицированы через другие теологические выводы или через связь с базовыми предложениями. Следовательно, формальная структура теологии ничем существенным не отличается от формальной структуры, например, физики [см.: 18, с.60].

Предмет религии специфичен. Он не регистрируется через чувства. Не является феноменом в гуссерлевском значении. Не обладает свойствами, которые были бы известны из обыденного опыта. Предложения, касающиеся этого предмета, принимаются в акте веры. Но ежели они имеют значения, то поддаются верификации. Часть из них может быть верифицирована опосредованно, то есть через соответствие авторитетному тексту каждой конкретной религии. Другие же, как, например, "Бог существует", возможно проверить только непосредственно. Непосредственная верификация может быть не только чувственная, но и сверхчувственная (например, созерцание феноменов в феноменологии). Верующими такой верификации приписывается не только сверхчувственный, но и сверхприродный характер. Поэтому указанное предложение могло бы быть верифицировано через "увидеть Бога после смерти". Однако такая непосредственная верификация "технически" невозможна, но предложение это имеет значение, если понимаем, что значит слово "увидеть". Таким образом, правдивость такого предложения зависит от предварительной правдивости основных, первоначальных тезисов, строящих *credo* данной религии. Такие тезисы Бохеньски называет *первоначальным догматом* (*dogmat podstawowy*).

Именно этот догмат требует обоснования прежде всего. Бохеньски делит его обоснование на полное и неполное. Кроме того, здесь имеет место концепция так называемого прыжка вслепую. Она гласит, что предложения, в которых выражается вера, принимаются без повода, силой одного лишь акта воли, проявляющегося без участия рационального момента. Сам же исследователь высказывается в пользу теории религиозной гипотезы. В соответствии с ней, религиозный человек в акте веры реконструирует – как предложение выясняющее – первоначальный догмат своей религии. Предложение это имеет характер гипотезы и служит выяснению собственных переживаний. Религиозная гипотеза, как допускает философ, играет роль аксиомы, позволяющей вывести целостность разнообразных проявлений человеческого опыта себя и мира, прояснить эту целостность и допустить для нее внутреннее, связанное структурирование, или "дать смысл миру и жизни" [17, с.113; см., также: 18, с.65]. Такая гипотеза постоянно верифицируется благодаря все новому жизненному опыту.

Итак, позиция Юзефа Бохеньского оказывается подлинным примером *философии религии* в рамках аналитической философии. Бохеньски единственный среди названных философов не проявил в своих исследованиях религии собственных религиозных предпочтений. Благодаря этому он избежал таких суждений, которые помешали бы ему удержаться в рамках философии религии. На фоне его исследований отчетливо проявляется, что взгляды на религию Рассела и Уайтхеда ближе методологической модели, обозначенной в нашей работе как *религиозная философия*. Данное обстоятельство указывает, сколь трудно в философском дискурсе о религии удержаться от обнаружения собственных религиозных убеждений. Однако, даже здесь есть ряд аспектов, свойственных философии религии. Главным образом, это выражено в анализе религии как социальной институции, например, в свете ее постепенной трансформации с ходом истории, в изменении ее функций и характера взаимодействия с другими сферами жизни.

Источники и литература

1. Людвиг Витгенштейн. Логико-философский трактат // Людвиг Витгенштейн. Философские работы (часть I). – М., 1994.
2. Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. В.В. Бибихина. – Харьков, 2003.
3. Томпсон М. Философия религии. Пер. с англ. Ю. Бушуевой. – М., 2001.
4. Marion J.-L. Bóg bez bycia. Przeł. M. Frankiewicz. – Kraków, 1996.
5. Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. – М, 1998.
6. Современная западная философия: Словарь. Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. – М., 1991.

7. Hans-Georg Gadamer. *Rozmowy na Capri*. // Derrida J. i inni. *Religia*. Przeł. M. Kawalska i inni. – Warszawa, 1999.
8. Фромм. Э. *Иметь или быть?* // Фромм Э. *Иметь или быть?* *Общ. ред. и посл. В.И. Добренъков.* – М., 1990.
9. Рассел Б. *Сущность религии*. // Б. Рассел. *Почему я не христианин.* – М., 1987.
10. Рассел Б. *Почему я не христианин*. // Б. Рассел. *Почему я не христианин.* – М., 1987.
11. Рассел Б. *Мои религиозные воспоминания*. // Б. Рассел. *Почему я не христианин.* – М., 1987.
12. *Существование бога. Диспут между Берtrandом Расселом и отцом-иезуитом Ф.Ч. Коплстоном.* // Б. Рассел. *Почему я не христианин.* – М., 1987.
13. Whitehead A. N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology.* –New York, 1969.
14. Whitehead A.N. *Nauka i świat współczesny*. Przeł. S. Magala. – Warszawa, 1988.
15. Whitehead A.N. *Religia w tworzeniu*. Przeł. A. Szostkiewicz. – Kraków, 1997.
16. Мераб Мамардашвили. *Философия и религия*. // Мераб Мамардашвили. *Мой опыт нетипичен*. Спб, 2001.
17. Bocheński J.M. *Logika religii.* – Warszawa, 1990.
18. Halina Perkowska. *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje.* – Warszawa – Poznań, 2001.

Мормуль О.Г. ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ФЕНОМЕНА ПАМЯТИ В КОНЦЕПЦИЯХ ДВАДЦАТОГО СТОЛЕТИЯ

XX век стал временем роста социальных преобразований, научно-технического прогресса, внедрения новых технологий, рождения новых коммуникативных отношений. В этот период обостряется необходимость в обосновании сути человеческого бытия, духовно-психологических и социально-исторических факторов в развитии общества. С одной стороны, это противопоставление прошлому и употребление формулы «пост». С другой стороны, происходит период преемственности социокультурного опыта эпох, самоидентификации и осознания уникальности аксиологического наследия прошлого. Методологической основой деятельности в XX веке признается человек как многомерный феномен, способный эволюционизировать в процессе своей жизнедеятельности. Человек рассматривается как пограничное существо, в котором заложены природные, биологические, социально-исторические и духовно-психологические качества. Человек выступает как субъект, для которого непременным условием является познание, целостность существования. Главным методом познания выступает рефлексия. Общественные законы сосуществуют вместе с законами человеческого разума.

Основная цель статьи – провести анализ основных концептуальных положений философии культуры, проследить формирование феномена памяти в двадцатом столетии согласно уровню гуманитарного знания и потребности общественной практики, определить их ценность для украинской и мировой философской мысли. Для реализации цели статьи ставятся следующие задачи: проанализировать понимание феномена памяти в двадцатом столетии; определить философские аспекты феномена памяти и выявить их мировоззренческую ценность в концепциях двадцатого столетия.

В XX столетии существенно расширены границы исследований феномена памяти. Начато экспериментальное исследование памяти, введено понимание феномена памяти как «объекта психологии», собственно феномену памяти приписывается эволюционное развитие. Т.Рибо сформулировал «Закон от противного», обосновывающий процесс потери памяти обратно пропорционально времени, прошедшему между действиями и моментом падения памяти. Процесс следообразования получил психологическое обоснование как энграмма. В исследованиях феномена памяти появились такие понятия как экфория, энграфическое действие, реактивация энграмм. Феномен памяти обосновывается как органическая материя. Рассматривая человека, как чувственное существо, ученые феномен памяти связывали со способностью души расширять и обогащать полученные ощущения на основе прежних. Память связывается с ассоциацией, где воспроизведения душевных образов возникают друг за другом. Человек выступает как целостность, реализуя себя не только как единство материального (телесного) и духовного с проявлением психических факторов, но и является субъектом общественной системы [14, 15].

Как источник памяти рассматривается время, с которым связывается процесс забывания. Собственно процесс забывания объясняется не только зависимостью от времени, но и наличием заболевания или периодами жизни, когда память отсутствует, например, в раннем детстве и в глубокой старости. К факторам, мешающим развитию памяти отнесена, например, речь из-за своей усложненности. Тем не менее, Ф.Бартлетт, обосновывая роль словесных сообщений в памяти, выдвигает концепцию «внутренних схем», отражающих личную установку. По Лентьеву, речь выступает связующим звеном в переходе от «внешне опосредованного запоминания к запоминанию внутренне опосредованному». Логика исследований феномена памяти обосновывает такие понятия как «чистое восприятие», «чистое воспоминание», «чистая память». Память наделяется «свойством духа» и «гетерогенной операцией разума». Между материей и духом, например, А.Бергсоном, обосновывалось наличие «бреши», которая получила понимание – образ [1, 8].

Обосновывается социальная природа феномена памяти. Эта память характеризуется деятельной стороной, историчностью и осмысленностью, в отличие от простого автоматического повторения. Такая характеристика была свойственна непосредственно самому человеку как деятельному субъекту в социально-историческом процессе. Феномен памяти получил название «изобретения» из-за способности возникать