

Федеральное государственное бюджетное  
образовательное учреждение высшего образования  
«Саратовский национальный исследовательский государственный университет  
имени Н.Г. Чернышевского»

*На правах рукописи*

**Поляков Александр Валерьевич**

**Европейская мысль в философии Мераба Мамардашвили**

5.7.2. История философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель  
доктор философских наук,  
доцент С. М. Малкина

Саратов — 2022

**Оглавление**

Введение .....	3
Глава 1. Материя идеи и утопическое мышление .....	14
§1.1 Интеллигибельная материя и возможный человек.....	14
§1.2 Сознание и созерцание.....	39
§1.3 Миф и утопия, символ и сознание.....	56
Глава 2. Ego cogito как событие .....	77
§2.1 Невозможное мышление Рене Декарта .....	77
§2.2 Принцип ratio и проблема соединения души и тела.....	102
§2.3 Путь сознания и проблема субъективности.....	120
Глава 3. Трансцендентальные формы и расширение души .....	140
§3.1 К вопросу о форме: от Маркса к Канту.....	140
§3.2 Расширение души и время как различие.....	154
Заключение .....	167
Список литературы .....	170

## Введение

**Актуальность темы исследования.** В конце XX века мы наблюдаем пробуждающийся интерес к особой сфере исследований, связанных с философией сознания. Среди таких исследований в отечественной традиции ярким примером является философский проект М.К. Мамардашвили.

В рамках философии сознания долгое время доминировала тенденция к описанию сознания через структуры, по отношению к которым оно занимает подчиненную позицию, таковы структуры физиологическая (например, структура мозга), психологическая (структура психики), онтологическая (структура бытия). В философии сознания Мамардашвили сознание рассматривается совершенно с иных позиций, через такие его свойства, как автономность и избыточность.

Анализ философских идей М.К. Мамардашвили открывает широкое поле возможностей для более глубокого рассмотрения темы взаимосвязи сознания и творческого акта. Проблематика подобной взаимосвязи раскрывается Мамардашвили как через вдумчивое осмысление концепций европейских философов, так и на примерах литературного творчества. Это позволяет расширить поле исследования данной темы, при этом обнаруживая в ней новые аспекты и проблемы.

Если среди мыслителей русской традиции М.К. Мамардашвили выделяет П.Я. Чаадаева, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского и В.В. Набокова, то число философов и писателей европейской традиции, к которым обращается Мамардашвили, выглядит гораздо более широким: Парменид, Гераклит, Сократ, Платон, Р.Декарт, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс, Л. Витгенштейн, Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, А. Пуанкаре, М. Пруст, Данте, Ф. Кафка, Ш. Бодлер, А. Арто, Р.М. Рильке, П. Валери, Г. Бенн. В данном исследовании прослеживается то, как философия сознания М.К. Мамардашвили становится связующим звеном для разнообразных идей о сознании, выдвигавшихся мыслителями европейской традиции. При этом выявляются общие предпосылки, из которых исходит М.К. Мамардашвили при анализе творчества различных мыслителей — через те характерные особенности,

которые Мамардашвили раскрывает в их творчестве в рамках своего феноменологического проекта.

Вместе с тем проблемой является то, что имеющиеся исследования, посвященные творчеству М.К. Мамардашвили, ограничиваются выявлением особенностей его подхода к тому или иному мыслителю. Важным и актуальным является рассмотрение таких концептуальных особенностей не как принадлежащих различным областям исследования (антиковедению, картезианству, кантоведению), но рассмотрение их в совокупности. Это позволяет выявить тот концептуальный фон философии М.К. Мамардашвили, на котором идеи европейских мыслителей оказываются связанными между собой. Такой подход позволяет выявить историко-философское значение концепции философии сознания М.К. Мамардашвили. Вместе с тем при таком рассмотрении творчества М.К. Мамардашвили становится более наглядной важность вопросов об автономности сознания и его связи с творческим актом.

Также мы знаем о том, что проблема сознания является одной из самых актуальных для философии XX-XXI веков. Поэтому считается важным определить концептуальную основу философии М.К. Мамардашвили не только в рамках анализа его обращения к классикам европейской философии, но и выявить оригинальные черты его философского проекта на фоне европейской философии XX века.

Для отечественной философии такого рода анализ представляется особенно важным, во-первых, ввиду того, что философский проект М.К. Мамардашвили являет собою пример выхода за пределы официальной философии советского периода, ограниченность которой проявляется и в современной отечественной философии, которая в той или иной степени на нее опирается. Во-вторых, в философском проекте М.К. Мамардашвили мы находим возможности для выявления новых подходов в осмыслении европейской философской традиции. И, в-третьих, выявление концептуальной основы философии сознания М.К. Мамардашвили на фоне философии XX века позволяет определить основания, на которых отече-

ственный мыслитель имеет возможность полновесно выступать в широком поле европейской философской мысли.

**Степень разработанности проблемы.** Несмотря на то, что М.К. Мамардашвили считается одной из крупнейших фигур в отечественной философии XX века, количество исследований по его наследию приходится признать недостаточным.

Во-первых, имеются исследования, касающиеся философии М.К. Мамардашвили в целом. Здесь нельзя не упомянуть книги Н.В. Мотрошиловой «Мераб Мамардашвили: философские размышления и личностный опыт» и «Отечественная философия 50–80-х годов и западная мысль», книгу В.А. Подороги «Топология страсти. Мераб Мамардашвили. Современность философии», книгу С.А. Смирнова «Мераб Мамардашвили: топология мысли», статью А.В. Ахутина «В стране Мамардашвили», статью В.Ю. Даренского «Парадигмальность философского проекта М.К. Мамардашвили». В рамках нашей темы данный раздел может быть дополнен исследованиями, в которых предпринимается попытка через определённый концепт представить философский проект М.К. Мамардашвили в целом<sup>1</sup>.

Во-вторых, некоторые исследователи рассматривают творчество М.К. Мамардашвили в контексте советской философии второй половины XX в. Здесь особенности его философского проекта в первую очередь выделяются на фоне отечественной философии, но не на фоне европейской традиции. Здесь нельзя не упо-

---

<sup>1</sup> Мотрошилова, Н. В. Мераб Мамардашвили: философские размышления и личностный опыт. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. 320 с.; Мотрошилова, Н. В. Отечественная философия 50–80-х годов и западная мысль. М.: Академический Проект, 2012. 376 с.; Подорога В.А. Топология страсти. Мераб Мамардашвили. Современность философии. М.: Канон+, 2020. 352 с.; 2. Смирнов С. А. Мераб Мамардашвили: топология мысли. СПб.: Алетейя, 2020. 392 с.; Огурцов, А. П. Физическая метафизика: незавершенный проект М. К. Мамардашвили // Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба...» / Материалы Международной конференции «Мераб Мамардашвили: вклад в развитие философии и культуры», М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 109–121; Соловьев Э. Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Материалы научной конференции «Чаадаев и Мамардашвили: переключки голосов, проблем и перспектив. Традиция и эволюция исторического взгляда в русской философии». Соликамск, 2000. С. 9–26; Рыклин М., Подорога В. Третья возможность метафизики (беседа об одном философском опыте) // «Мысль изреченная». Сборник научных статей. М.: Изд. Российского открытого ун-та, 1991. С. 96–112; Калиниченко, В. Понятие «классического» и «неклассического» в философии М. К. Мамардашвили // Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили, 1994 год. М.: AdMarginem, 1996. С. 51–72; Даренский В. Ю. Парадигмальность философского проекта М. К. Мамардашвили // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2017. № 2. С. 97–112; Ахутин А. В. В стране Мамардашвили // Мераб Константинович Мамардашвили. М.: РОССПЭН, 2009. С. 42–84.

мянуть диссертацию Ю.В. Пущаева «Феноменология и диалектика в творчестве М.К. Мамардашвили и Э.В. Ильенкова», а также его монографию «Философия советского времени. М. Мамардашвили и Э. Ильенков (энергии отталкивания и притяжения)». Кроме того, сюда же относится упомянутая книга Н.В. Мотрошиловой «Отечественная философия 50–80-х годов и западная мысль»<sup>2</sup>.

В-третьих, ряд исследований посвящён феноменологии сознания. Здесь необходимо указать на монографию Д.Э. Гаспарян «Философия сознания Мераба Мамардашвили», а также на её статьи «Необъективируемая природа сознания в трансцендентализме Мераба Мамардашвили», «“Сознательная жизнь” в экзистенциализме М. Мамардашвили», «Феноменальность сознания в аналитических теориях Л. Бейкера и Д. Чалмерса и феноменологическая теория сознания М. Мамардашвили», «Трансиндивидуальное сознания в работах М. Мамардашвили и К. Маркса», на книгу В.А. Конева и Ю.А. Разинова «Критика опыта сознания. Самарские семинары по трактату М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского “Символ и сознание”», на диссертацию Игнатовой А.А. «Метатеоретический подход к анализу сознания (на основе работ М.К. Мамардашвили)», а также на статью С.А. Нижникова «Постижение Мамардашвили. Часть 2. Символ и сознание в творчестве М.К. Мамардашвили»<sup>3</sup>.

В-четвёртых, имеется ряд работ, посвящённых философии события М.К. Мамардашвили: это диссертация Д.Г. Рындина «Концепт “событие” в философии М.К. Мамардашвили: историко-философские аспекты», его же статья «Проблема события и внутреннее слово в интерпретации М.К. Мамардашвили», а также ста-

<sup>2</sup> Пущаев Ю.В. Феноменология и диалектика в творчестве М.К. Мамардашвили и Э.В. Ильенкова. М., 2009. 193 с.; Пущаев Ю.В. Философия советского времени. М. Мамардашвили и Э. Ильенков (энергии отталкивания и притяжения). М.: ИНИОН РАН, 2018. 356 с.

<sup>3</sup> Гаспарян Д. Э. Философия сознания Мераба Мамардашвили. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. 288 с.; Гаспарян, Д. Э. Необъективируемая природа сознания в трансцендентализме Мераба Мамардашвили // Антиномии. 2019. Т. 19, в. 2. С. 25–44; Гаспарян Д. Э. «Сознательная жизнь» в экзистенциализме М. Мамардашвили // Человек. 2020. Т. 31, № 2. С. 55–75; Гаспарян Д. Э. Феноменальность сознания в аналитических теориях Л. Бейкера Д. Чалмерса и феноменологическая теория сознания М. Мамардашвили // Наука. Искусство. Культура. 2020. № 2 (26). С. 43–60; Гаспарян Д.Э. Трансиндивидуальное сознание в работах М. Мамардашвили и К. Маркса // Психологические исследования. 2019. Т. 12, № 65–66. С. 3; Конев В.А., Разинов Ю.А. «Критика опыта сознания. Самарские семинары по трактату М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского “Символ и сознание”» // Самара: Изд-во Самарского университета, 2008. 160 с.; Игнатова А.А. Метатеоретический подход к анализу сознания (на основе работ М.К. Мамардашвили). Ростов-на-Дону, 2011. 138 с.; Нижников С.А. Постижение Мамардашвили. Часть 2. Символ и сознание в творчестве М.К. Мамардашвили // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2015. Т. 8. № 2. С. 4.

ты М.Ф. Быковой «Событие мысли и проблема трансцендентальной субъективности: об одном аспекте философского проекта М. К. Мамардашвили» и С.А. Нижникова «Постижение Мамардашвили. Часть 1. Философия экзистенциального события М.К. Мамардашвили»<sup>4</sup>.

Кроме того, имеются исследования, авторы которых сосредотачивают внимание на политике, критике культуры, научной методологии.

**Второй раздел** библиографии в первую очередь связан с проблемой взаимодействия М.К. Мамардашвили с европейской традицией. В настоящем исследовании мы выделяем ключевые для философского проекта М.К. Мамардашвили фигуры европейской традиции: Платон, Декарт и Кант.

По поводу взаимосвязи М.К. Мамардашвили с античной традицией имеются статьи И.А. Инюшиной «Философия М.К. Мамардашвили как перформативная практика и античная увещательная традиция» и «Философско-антропологические идеалы М.К. Мамардашвили в контексте возрождения античной пайдеи», В.М. Розина «Платон и Мамардашвили: две версии жизни и философских поисков», С.А. Гашкова «Проблема интерпретации древнегреческой цивилизации. Касториадис и Мамардашвили: между герменевтикой и структурализмом» и Р.Б. Галанина «Две семиотики: Мераб Мамардашвили и Сократ Афинский о знаках, вещах и языке»<sup>5</sup>.

Картезианские истоки философии М.К. Мамардашвили рассматриваются в сборнике материалов конференции «Встреча с Декартом. Философские чтения,

---

<sup>4</sup> Рындин Д.В. Концепт «событие» в философии М.К. Мамардашвили: историко-философские аспекты. М., 2020. 153 с.; Рындин Д.В. Проблема события и внутреннее слово в интерпретации М.К. Мамардашвили // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2016. № 3 (5). С. 19-27; Нижников С.А. Постижение Мамардашвили. Часть 1. Философия экзистенциального события М.К. Мамардашвили // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2014. Т. 7. № 1. С. 5.

<sup>5</sup> Инюшина И.А. Философия М.К. Мамардашвили как перформативная практика и античная увещательная традиция // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2014. Т. 20. № 7. С. 170-174; Инюшина И.А. Философско-антропологические идеалы М.К. Мамардашвили в контексте возрождения античной пайдеи // Kant. 2019. №1 (30). С. 188-193; Розин В.М. Платон и Мамардашвили: две версии жизни и философских поисков // Человек.RU. 2018. № 13. С. 27-43; Гашков С.А. Проблема интерпретации древнегреческой цивилизации. Касториадис и Мамардашвили: между герменевтикой и структурализмом // Философская мысль. 2018. № 8. С. 8-20; Галанин Р.Б. Две семиотики: Мераб Мамардашвили и Сократ Афинский о знаках, вещах и языке / Р.Б. Галанин // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20. № 1. С. 43-51.

посвященные М. К. Мамардашвили» (1994 год) и в книге В.А. Конева «Семинарские беседы по «Картезианским размышлениям» М.К. Мамардашвили»<sup>6</sup>.

Взаимосвязь философии М.К. Мамардашвили с философией Канта рассматривается в статьях В.Ю. Файбышенко «Пустая форма и начало истории: трансцендентальная философия рождения у Мераба Мамардашвили», В.Л. Круглова «Условие «мыслить мир»: эстетико-трансцендентальные начала феноменологического опыта (Кант — Шпет — Мамардашвили)», Н.Ю. Ворониной «Судьба некоторых идей трансцендентализма в контексте поисков неклассической рациональности (М. Мамардашвили и Кант)», В.В. Васильева «Размышления о “Кантианских вариациях”», Н.О. Балаева «Форма анализа кантовского наследия в метафизике Мамардашвили» и Н.В. Пашковой «“Кантианские вариации” как поле осознания себя через другого в контексте понимания философии М.К. Мамардашвили»<sup>7</sup>.

Особенности феноменологического проекта М.К. Мамардашвили рассмотрены в статьях Д.Э. Гаспарян «Феноменология Э. Гуссерля и М. Мамардашвили: два опыта прочтения», В.Ю. Файбышенко «Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение. О некоторых чертах феноменологического проекта М. К. Мамардашвили», В.В. Калиниченко «Феноменологическая редукция как путь: куда? (Заметки на темы Эд. Гуссерля и М.К. Мамардашвили)», О.С. Андреевой «Проблема начала мышления в работах М. Хайдеггера и М.К. Мамардашвили», Н.Ю. Ворониной «Предпосылочность мысли: М. Мамардашвили и М. Хайдеггер», В.А. Антонец «Категория смысла в произведениях М. К. Мамардашвили и В. С. Биб-

---

<sup>6</sup> Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили, 1994 год / ред. В. А. Кругликов, Ю. П. Сенокосов. М.: AdMarginem, 1996. 438 с.; Конев В.А. Семинарские беседы по “Картезианским размышлениям” М.К. Мамардашвили. Самара: Самарский государственный университет. Кафедра философии гуманитарных факультетов, 1996 106 с.

<sup>7</sup> Файбышенко, В. Ю. Пустая форма и начало истории: трансцендентальная философия рождения у Мераба Мамардашвили // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2018. Т. II, № 4. С. 13–31; Круглов, В. Л. Условие «мыслить мир»: эстетико-трансцендентальные начала феноменологического опыта (Кант — Шпет — Мамардашвили) // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 337. С. 51.–55; Воронина Н.Ю. Судьба некоторых идей трансцендентализма в контексте поисков неклассической рациональности (М. Мамардашвили и Кант) // Философия: в поисках онтологии. Сборник статей Самарской гуманитарной академии. Самара, 1998. С. 59-77; Васильев, В. В. Размышления о «Кантианских вариациях» // Мераб Константинович Мамардашвили. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 203–219; Балаев Н.О. Форма анализа кантовского наследия в метафизике Мамардашвили // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2011. № 2-4. С. 41-43; Пашкова Н.В. «Кантианские вариации» как поле осознания себя через другого в контексте понимания философии М.К. Мамардашвили // Alma mater (Вестник высшей школы). 2019. № 8. С. 106-109.



лера» и Я.Ю. Петрык «Концепт «Эстетически-экзистенциального понимания» философии М. К. Мамардашвили»<sup>8</sup>.

Особо важными для данного исследования являются работы, в которых освещается вопрос о близости философского проекта М.К. Мамардашвили к французской философии конца XX в.: книга Е.В. Бакеевой «Инкарнация мысли: постструктурализм в контексте идей М.М. Бахтина и М.К. Мамардашвили», а также статьи Д. Деянова «Мамардашвили и европейская философия XX века», Н.Ю. Ворониной «Концепт “события” у М. Мамардашвили и Ж. Делеза» и С.А. Гашкова «К понятию структуры в работах М. Фуко и М. Мамардашвили»<sup>9</sup>.

**Объект исследования** — философское наследие М.К. Мамардашвили.

**Предмет исследования** — роль концептов европейских философов в феноменологическом проекте М.К. Мамардашвили.

**Целью** данного исследования выступает анализ смыслового единства философии М.К. Мамардашвили, которое сохраняется благодаря обращению к идеям европейских философов.

При этом должны быть выявлены общие предпосылки, из которых исходит М.К. Мамардашвили при подходе к творчеству различных мыслителей — через те характерные особенности, которые Мамардашвили раскрывает в их творчестве в рамках своего феноменологического проекта.

Данная цель определяет решение следующих исследовательских задач:

<sup>8</sup> Гаспарян, Д.Э. Феноменология Э. Гуссерля и М. Мамардашвили: два опыта прочтения // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 75–86; Файбышенко В. Ю. Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение. О некоторых чертах феноменологического проекта М. К. Мамардашвили // Международный журнал исследований культуры: границы субъективности. 2013. № 3 (12). С. 35–40; Калиниченко, В.В. Феноменологическая редукция как путь: куда? (Заметки на темы Эд.Гуссерля и М. К. Мамардашвили) // «Мысль изреченная». М.: Изд. Российского открытого ун-та, 1991. С. 53–71; Адреева О.С. Проблема начала мышления в работах М. Хайдеггера и М.К. Мамардашвили // Вестник Самарского государственного университета. 2010. № 1 (75). С. 5-10; Воронина Н.Ю. Предпосылочность мысли: М. Мамардашвили и М. Хайдеггер // Историко-философская проблема: существо и типологическое многообразие. Материалы Международной конференции молодых ученых. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1998. С. 4-22; Петрык Я. Ю. Концепт «Эстетически экзистенциального понимания» философии М. К. Мамардашвили // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 11, ч. 2. С. 148–150.

<sup>9</sup> Бакеева, Е.В. Инкарнация мысли: постструктурализм в контексте идей М.М. Бахтина и М.К. Мамардашвили. М.: ФЛИНТА, 2017. 156 с.; Деянов, Д. Мамардашвили и европейская философия XX века. / Мераб Константинович Мамардашвили. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. С. 368–388 с.; Воронина Н.Ю. Концепт «события» у М. Мамардашвили и Ж. Делеза // Философия: в поисках онтологии: Сб. ст. Самара: Самар. гуманит. акад., 2003. С. 3–33; Гашков С. А. К понятию структуры в работах М. Фуко и М. Мамардашвили // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2017. № 39. С. 141–148.

1. С помощью анализа философии Платона определить основание концепции «возможного человека» М.К. Мамардашвили;
2. Выявить внутренние сходства и различия между актом сознания у М.К. Мамардашвили и практикой созерцания у Платона;
3. Обозначить специфику философского проекта М.К. Мамардашвили с помощью сопоставления с философскими проектами европейских мыслителей XX века;
4. Определить концептуальные особенности работы М.К. Мамардашвили с проблемой соединения души и тела в философии Декарта;
5. Определить, как проявляет себя М.К. Мамардашвили как историк философии в отношении проблемы субъективности;
6. Проследить, как опыт работы М.К. Мамардашвили с наследием Маркса проявляется при его анализе трансцендентальных форм философии Канта;

#### **Научная новизна исследования:**

1. Доказано, что М.К. Мамардашвили разрабатывает один из главных концептов своей философии — «возможный человек» — на основании смыслов, стоящих за термином Платона «интеллигибельная материя».
2. Установлено, что сходство между актом сознания и платонической практикой созерцания выявляется при анализе аксиологических особенностей феноменологического проекта М.К. Мамардашвили, различия – при обращении к понятию «интеллигибельная материя».
3. Выявлена специфика философского проекта М.К. Мамардашвили через описание структуры символа в противовес структуре мифа, которая является концептуальной основой для ряда философских проектов XX века.
4. Утверждается, что, концептуальные особенности работы М.К. Мамардашвили с проблемой соединения души и тела в философии Декарта выражаются через описание структуры «ratio».
5. Доказано, что М.К. Мамардашвили как историк философии решает проблему субъективности, традиционно связываемую с именем Декарта, через обращение к понятию «дорефлексивное ego» и введение понятия «путь сознания».

6. Установлено, что опыт работы М.К. Мамардашвили с наследием Маркса выражается в том, как он использует понятие «превращённая форма» для анализа трансцендентальной формы времени Канта.

**Положения, выносимые на защиту:**

1. М.К. Мамардашвили в рамках своего феноменологического проекта отказывается от метода феноменологической редукции Э. Гуссерля в пользу своего метода феноменологической абстракции, который отличается от последнего вниманием к событию извлечения смысла. В рамках этого метода он обнаруживает те состояния индивидуального сознания, которые сопрягаются с «интеллигибельной материей» (которая в философии Платона раскрывается как «иное» идеи). В этой интеллигибельной материи он постулирует наличие феномена «возможного человека», чем задает концептуальную основу своего антропологического проекта, опирающегося на понятие «возможность».

2. Переход от психологической области к онтологической, в интерпретации Мамардашвили, совершается через событие актуализации формы (идеи). Это событие сопровождается усмотрением феномена, который аксиологически и эстетически окрашен. Последнее говорит о внутреннем сходстве акта усмотрения такого феномена и практики созерцания идеи Блага у Платона. Кроме того, ещё одним важным сходством этих актов является процесс перехода внешнего во внутреннее. Различия же между актом сознания и актом созерцания, определяются тем, что М.К. Мамардашвили не допускает интеллектуального созерцания формы идеи, но опирается в своем философском проекте на понятие «интеллигибельная материя».

3. В философском проекте М.К. Мамардашвили выявляется акцентированное внимание к особенностям структуры символа в противовес структуре мифа. М.К. Мамардашвили рассматривает бытие через необходимое проявление в нём акта сознания. Это позволяет ему определять сознание как автономное и избыточное. Этим участием автономного сознания в бытии задаётся структура символа. При этом при сопряжении сознания со структурой мифа сознание рассматривается как функционально подчинённое, что является характерным для ряда фило-

софских проектов европейских мыслителей XX века – Хайдеггера, Маркса, Фрейда.

4. М.К. Мамардашвили феноменологически истолковывает факт соединения души и тела, постулируя его корреляцию с актом сознания. Это соединение души и тела удерживается с помощью структуры *ratio*. При этом рациональность Мамардашвили понимает не в противовес иррациональному. *Ratio* в интерпретации М.К. Мамардашвили представляет собой соразмерность интеллектуального и чувственного начал.

5. М.К. Мамардашвили элиминирует проблему субъективности, которую принято обнаруживать в философии Декарта, обращаясь к термину «дореклексивное *ego*». В лекциях по античной философии он идёт по пути от бытия к мышлению. В лекциях по Декарту он идёт по пути от мышления к бытию. Для обеих стратегий общим является выявляемый при этом акт сознания, на основании которого М.К. Мамардашвили постулирует тезис о тождестве бытия и мышления, которое описывается именно через акт сознания, но не через структуру бытия. Концептуальным фоном этих тезисов служит понятие «путь сознания»;

6. Один из истоков феноменологического проекта философии сознания М.К. Мамардашвили обнаруживается в его ранних исследованиях понятия «превращённой формы» философии К. Маркса. Опыт этого исследования М.К. Мамардашвили использует при анализе трансцендентальных форм философии Канта. При этом он приходит к положению о взаимосвязи трансцендентальных форм сознания с жизнью культуры. При этом через принцип «минимума-максимума» Н. Кузанского он постулирует внутреннюю взаимосвязь этих форм. Трансцендентальную форму времени он связывает с процессом расширения души.

**Теоретическая и практическая значимость исследования.** Теоретическая значимость связана с развитием дискурса об автономности сознания, а также с расширением поля исследований по теме взаимосвязи сознания и творческого акта. Кроме того, настоящее исследование актуализирует тему включённости отечественной философии в европейский контекст.

В свою очередь, практическая значимость заключается в том, что его результаты могут быть использованы в образовательной деятельности при разработке курсов по истории русской философии, по философии сознания, по эстетике, а также по феноменологии искусства.

**Методология и методы исследования.** Теоретико-методологической основой диссертации послужили историко-философский метод, методы системного, структурно-функционального и сравнительно-сопоставительного анализа. Кроме того, активно использовался феноменологический метод в понимании М.К. Мардашвили.

**Степень достоверности и апробация результатов.**

Основные положения и результаты исследования были заслушаны и обсуждены на 16 научных конференциях различного уровня, а также нашли отражение в 7 научных публикациях, из которых 4 в журналах из Перечня российских рецензируемых научных изданий ВАК.

**Структура диссертации.** Научно-квалификационная работа состоит из введения, трёх глав (три параграфа в первой, три во второй, и два в третьей главе), заключения и списка литературы.

## Глава 1. Материя идеи и утопическое мышление

### §1.1 Интеллигибельная материя и возможный человек

В своей книге «Введение в неклассическую философию» Диана Гаспарян анализирует характерный для философии XX века интерес к экзистенциальной проблематике. Проявляется этот интерес на фоне смещения акцентов: приоритет отдаётся чувственному, но не рациональному познанию мира<sup>10</sup>. Логика рационального постижения мира предусматривает работу с понятиями, любое из которых позволяет выявить те свойства предмета, которые он разделяет с другими предметами (также обозначаемыми данным понятием), но не те свойства, которые принадлежат ему как единичному предмету. Именно поэтому приоритет отдается чувственности, посредством которой человек может обращаться к тому, что делает предмет именно единичным предметом. В таком случае и то, что должно было бы указывать на единичное существование самого человека, является не понятием, но скорее той областью, в которой реализуется существование как не выразимое на языке понятий. В первую очередь мы наталкиваемся здесь на понимание бытия, которое в философии XX века истолковывается не как понятийная данность, но как задача, которая только в самом процессе экзистирования человека и получает свою реальность. Смещая так акценты в пользу человеческого существования, философы XX века тем не менее удерживают перед собою горизонт «бытия вообще». Тем самым мыслители продолжают пользоваться дефиницией, унаследованной от античной философии, но при этом и здесь не допускают возможности определения бытия в качестве понятия. «Бытие вообще» мыслится как становящееся, событийное, ввиду которого и раскрывается само событие бытия человека. «Речь идет о том, что в XX веке бытие человека или, правильнее сказать, бытие-человеком стало для бытия-вообще конституирующим элементом»<sup>11</sup>. В рамках так выстраиваемых взаимоотношений человека с миром мы говорим о

---

<sup>10</sup> «Итак, для неклассических философов опыт чувственного переживания выходит на передний план восприятий субъекта. Если мы не хотим обкрадывать самих себя и хотим соприкоснуться с миром реальных вещей, которых несоизмеримо больше, чем понятий, то следует попытаться выскользнуть из-под диктата понятия и восстановить суверенитет чувств» (Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию. М.: РОССПЭН, 2011. С. 47).

<sup>11</sup> Там же. С. 47.

не выводимом на язык понятий экзистенциальном элементе человеческого мира, который обнаруживается всегда в сопряжении с раскрытием «бытия вообще». При этом бытие сохраняет свою главную характеристику неизменности, ввиду которой выстраивалась онтология античности. Бытие, мыслимое не в качестве понятия, но в качестве горизонта события бытия человека, само при этом не затрагивается теми изменениями, которые производит человек, обнаруживая в себе экзистенциальное измерение. «Эта трансформация, впрочем, не обязательно предполагает существенное изменение: тот, кто мыслит себя и мир «событийным» образом, должен постоянно воспроизводить основания собственного бытия, а значит, обновлять свой мир, пусть даже и не меняющий при этом «содержания»»<sup>12</sup>.

Именно в этом контексте Мераб Константинович Мамардашвили обращается к базовым философским понятиям в своих лекциях по античной философии. Первый шаг, который он совершает в рамках такого продвижения к бытию, заключается в полагании интервала между существованием и пониманием. Интуитивно каждый человек рассматривает мышление как направленное на некий предмет (объект). В таком случае мысль подкрепляется чем-то всегда уже наличным и то, что полагается как понятое человеком, отождествляется с некоторым существующим в мире предметом. Здесь мы сталкиваемся с законами психологическими, или законами непонимания — поскольку существование предмета постулируется как независимое от мышления, человек здесь обладает привычной картиной мира, но не может указать на принципы, ввиду которых эта картина производится мышлением. Если то, на что направлено мышление (понимание), и то, что дает ему сбыться (существование) воплощается в одном предмете, само событие мысли полагается как неподконтрольное и случается по законам, закрытым для понимания (подробнее об этом — в следующем параграфе).

Задача, которую ставит перед собой Мамардашвили, состоит в указании на то, как при отказе в отождествлении понимания и существования мы обнаруживаем пространство вопрошания, в котором проявляется сама возможность мышле-

---

<sup>12</sup> Бакеева Е.В. Современная философия. Введение в онтологию. М.: Издательство Юрайт, 2020. С. 307.

ния. Для обнаружения этого пространства необходима процедура обнаружения зазора, или интервала. Сама эта процедура обозначается им в лекциях по социальной философии как «феноменологическая абстракция»<sup>13</sup>. В рамках этой процедуры предпочтение отдается и не психологическим законам непонимания, и не условиям, в которых эти законы возникают как мыслимые. Мамардашвили задевает здесь то, что можно назвать экзистенциальным измерением феноменологической редукции Гуссерля<sup>14</sup>. А именно — во-первых, необходимо выявить условия, в которых постулируемые законы могут быть помыслены. Необходимо указать на некий объект, обнаруживаемый в интервале (между пониманием и существованием), ввиду которого будет выявлено, как мышление имеет условием своего продвижения не сам мыслимый предмет, но нечто иное (этот иной объект как условие). Фактически мы имеем здесь дело с феноменом (в том смысле, который ему придается в феноменологии Гуссерля). Но, во-вторых, обнаруживаемые так условия не должны быть безразличны к жизни индивида. Здесь перед нами — не просто условия мыслимости закона, но условия того, как событие мысли становится частью жизни индивида. Законы должны предусматривать наличие в мире автономного существа и постулироваться на основании этой автономности. В противном случае мы имеем законы, но не имеем понимания того, как в соответствии с ними существует автономный субъект. Таким образом, эти условия могут быть явлены только в самом поступке мысли, посредством которого они и выявляются не как безразличные к экзистенциальному измерению человека. Подробно об этом в одной из своих статей пишет Виктория Файбышенко: «если феноменологическая редукция оставляет нам структуры нашего видения мира без примысливания к нему “самого мира”, то феноменологическая абстракция обнажает специфическую “мирность”, делающую возможным само наше видение. Какая сумма

---

<sup>13</sup> Мамардашвили М.К. Вильнюсские лекции по социальной философии: (Опыт физической метафизики). СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. С. 142.

<sup>14</sup> «Феноменологическая редукция не только обеспечивает научность феноменологического метода, это экзистенциальная ситуация, в которой философствующий субъект обнаруживает себя поставленным под вопрос. Редуктивное расщепление Я порождает не только «исходный феномен мира» и трансцендентальную субъективность как конституирующую мир; редукция есть «рекурсивный», авто-аффицирующий акт, который необратимо деформирует своего исполнителя» (Ямпольская А. В. Феноменологическая редукция как философская конверсия // Вопросы философии. 2012. № 9. С. 157–166. URL: <https://publications.hse.ru/mirror/pubs/share/folder/5jt75zruo2/direct/110691035.pdf>).



условий должна исполниться не для того, чтобы F было равно та, но чтобы так сформулированное равенство само стало событием мира?»<sup>15</sup>.

В таком случае мы имеем дело не просто с условиями понимания, но с условиями, ввиду которых человек удерживает состояние понимания. Мамардашвили описывает такое удержание мысли в интервале как удержание усилия<sup>16</sup>. И не совершив усилия, человек лишен возможности понимать условия его совершения. Оба эти положения — случившееся понимание условий усилия и само усилие — тавтологичны и взаимообратимы.

Это означает следующее:

1) Здесь законы мышления выступают в прямой взаимосвязи с законами существования. Только существующий как совершающий усилие способен к восприятию условий этого усилия.

2) Условия, которые мы получаем в рамках феноменологической абстракции не дают никаких гарантий — именно потому, как не безразличны к существованию человека. Их повторное усмотрение требует повторного усилия.

3) Следовательно, эти условия не могут быть включены в содержание законов непонимания, которые человек имеет вне усилия, вне усмотрения интервала. В этом отношении они описываются как нечеловеческие. Объект, который мы обнаруживаем в интервале, не находится в области того, что воспринималось бы как человекосоразмерное (в которой мы имеем тождество существования и понимания, законы психологические, законы непонимания). Это усилие, в котором мы усматриваем феномен (в интервале), вводит нас на трансцендентальный уровень, на котором мы имеем дело не с бытием-человека, но с бытием-вообще. «Это и есть интервал мира, как он есть сам по себе независимо от человека и, самое глав-

---

<sup>15</sup> Файбышенко В. Ю. Пустая форма и начало истории: трансцендентальная философия рождения у Мераба Мамардашвили // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2018. Т. II, № 4. С. 15–16.

<sup>16</sup> «Но в действительности мы должны их растащить и двинуться в раздвинутый интервал; как я говорил, связывая вместе Данте и Пруста, мы вдвигаемся в мир, раздвигая плечами слепившийся с предметами интервал состояний сознания, в раздвинувшийся зазор которого мы и должны встать своим усилием» (Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2015. С. 450).

ное, независимо от любых наложений на этот мир каких-либо антропологических, антропоморфных и антропоцентристских образов»<sup>17</sup>.

В интервале раскрывается возможность такого мышления, которое будет связано не с предметом, но с тем, что обеспечивает возможность такой не связанности (феноменом). Важно то, что этот феномен не будет являться чем-то отдельным в данной процедуре: условия раскрытия интервала тождественны условиям усмотрения феномена; мы не можем сказать, что после раскрытия интервала мы обнаруживаем феномен, как не можем сказать и то, что обнаружение феномена ведет к последующей процедуре раскрытия интервала. Как если бы раскрытие интервала заставляло задаться вопросом о причине его образования. Нет, сама процедура феноменологической абстракции собой образует пространство, в котором она может производиться. Если мы смогли задать вопрос, мы уже обязаны предполагать, что этот вопрос имеет некоторую форму — иначе мы бы просто не увидели в нем вопрос.

С обнаружением интервала появляется возможность автономного поступка — поскольку в интервале мы обнаруживаем фигуру Другого, который принципиально не ангажирован данной ситуацией. За счет усмотрения этой фигуры человек может рассматривать ситуацию как такую, в которой счастье, благо уже случились, за счет чего он выключается из бесконечного процесса поиска нравственных ориентиров.

Так же, как при усмотрении феномена человеческое существование трансформируется ввиду совершающегося усилия, так же через допущение фигуры Другого человек обнаруживает себя как счастливый, как совершающий нравственный поступок и т.п. Таким образом, мы имеем здесь в точке 1 преобразованное состояние индивида, в точке 2 — фигуру Другого. Такой ход мысли заставляет нас выявить некоторые дополнительные свойства интервала: при допущении мысли об упорядоченности мира, о том, что порядок действительно *существует* (т.2), мы имеем возможность действительно *понимать* происходящее (т.1). Как мы уже оговорили, процедура феноменологической абстракции выявляет не част-

---

<sup>17</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. С.131.

ные законы понимания (рассудок), но законы, по которым происходит само событие понимания (разум). Это событие имеет свою структуру как протяженную между двумя точками. «Их всегда будет два: если мы будем хоть один какой-то порядок описывать, то это уже предполагает порядок (и тогда можно получить второй порядок, то есть порядок всегда второй). Поэтому двоица есть минимальное число в абсолютном смысле слова»<sup>18</sup>.

Если использовать термины Канта, мы можем сказать следующее: между двумя точками в интервале между пониманием и существованием должна иметься трансцендентальная, соразмерная человеку, структура для того, чтобы событие мира произошло как трансцендентное. Именно потому как в обеих точках мы не можем обнаружить нечто, что могло бы быть описано в терминах наличествующих предметов или психологических аффектаций, мы можем говорить здесь не о бытии-человека, но о бытии-вообще. Соразмерность здесь понимается не как определяемая человеческим мышлением (которая отображалась бы лишь в психологических законах непонимания), но как соразмерность тому месту, которое занимает в бытии-как-событии событие существования человека. Именно через усмотрение феномена, через введение фигуры Другого, во-первых, разрушается человеческий способ рассмотрения мира и, во-вторых, само событие разрушения становится событием мира. Сам по себе точки 1 и 2 фиктивны, только возможны и «нечеловечны». Но их необходимость утверждается самим событием, которое и становится событием бытия-вообще ввиду «нечеловечности» и фиктивности этих точек.

Сама эта структура обозначает собою *соразмерность человека нечеловеческому в нем*, которое только в области психологии полагается как фиктивное, не имеющее подтверждения в мире «человеческого, слишком человеческого». Для ее определения Мераб Константинович вводит неоплатонический термин интеллигибельной материи. «Есть шестой орган чувств, то есть те органы чувств, которые построены в стихии интеллигибельной материи — в стихиях-элементах, стихии-полисе, в стихиях общин во Христе, в стихии чертежа как интеллигибельного

---

<sup>18</sup> Там же. С. 187.

пространства и так далее, в стихиях вещей, которые сами уже представляют собой некое понимание, так что, видя через эти вещи какие-то вещи в мире, мы их уже располагаем понятным для нас образом»<sup>19</sup>.

Используя этот термин, Мамардашвили выстраивает синонимичный ряд: форма, структура, пространство, стихия. Прежде чем обращаться к более детальному рассмотрению их смысла, обратим здесь внимание на то, как Мамардашвили интерпретирует само понятие интеллигибельной материи. Текст, к которому в первую очередь обращаются исследователи в попытках определить смысл этого термина — это «Тимей» Платона, в котором материя описывается как нечто третье наряду с идеями, которые постигаются умом, и их подобиями, которые постигаются посредством мнения и ощущения. Это третье Платон называет пространством, которое «вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно»<sup>20</sup>.

Как подчеркивает Т.Ю. Бородай, мы имеем как минимум два способа истолкования этого термина. В первом случае мы рассматриваем пространство (χώρα) как подкладку чувственного мира, как пространство, в котором отражаются идеи. Эта интерпретация предполагает зеркальный способ взаимодействия идей и пространства, которое в таком случае уподобляется идеально гладкой поверхности. В таком случае пространство есть пространство чувственно воспринимаемых предметов, которые подобны трансцендентным идеям ввиду того, как идеи отражает в себе пространство.

Другой подход мы имеем, когда рассматриваем материю как Иное в противоположность Единому, обращаясь к диалогу «Парменид». Здесь материя выступает в качестве того, что позволяет Единому отличаться от себя. Материя полагается там, где, во-первых, стол, который мы видим и ощущаем, отличается от стула, и, во-вторых, одна идея отличается от другой. Второе отличие осуществляется именно с помощью умопостигаемой материи. Тогда материя уже есть не просто

---

<sup>19</sup> Там же. С. 139.

<sup>20</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 455.

нечто абсолютно чуждое идее, но то, посредством чего задается ее структурное единство. Иначе говоря, идея содержит в себе качество — быть материальной (но только в смысле интеллигибельной материи). Именно к этому выводу приходит Т.Ю. Бородай: «если материя Тимея» то же самое, что «иное» Парменида или «беспредельное “Филеба”, то материален будет не только «видимый и осязаемый» мир, но и мир идеальный: ведь идей много, значит, они включают принцип «беспредельного», и они отличаются друг от друга (принцип «инаковости»)»<sup>21</sup>. Именно таково незаконное умозаключение — через него постулируется сам структурный принцип, с помощью которого одна идея отличается от другой.

Мераб Константинович явно придерживается этого второго подхода, когда говорит: «Например, я называл небо материальным предметом, но я назвал это понятельной материей, интеллигибельной материей, то есть такой, которая своей материей дает идею [...] самой себя»<sup>22</sup>. Если мы смогли задать вопрос, то мы уже внесли в мир некоторую определенность, определили пространство, в котором проявится идея — именно ввиду того, как материя ей соприродна. Но этот вопрос не есть вопрос относительно какого-либо из предметов — как мы уже говорили, феноменологическая абстракция ставит своей целью не выявление принципов человеческого познания (предметов), но выявление принципов незаконных нечеловеческих умозаключений, которые относились бы не к бытию-человека, но к бытию-вообще. Это и подразумевает процедура обнаружения в интервале только возможного Другого.

Этот подход также подразумевает то, как в интерпретации диалогов Платона делается ставка на известные исследователям пифагорейские влияния. А именно — материя Платона уподобляется пифагорейской «двоице», которая и высту-

---

<sup>21</sup> Бородай Т.Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М.: Изд. Савин С.А., 2008. С. 11. Такой же подход мы находим в комментарии к данному диалогу А.Ф. Лосева: «Здесь Платон вырабатывает очень тонкое диалектическое понятие материи, сводящееся к указанию на чистое становление, чуждое всякого оформления. Поэтому не правы те, кто понимает эту материю как пространство; пространство уже есть некое оформление, материя же Платона — это чистый аналог иного, как оно было выведено в отвлеченной диалектике “Парменида”» (Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. С. 596).

<sup>22</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 151–152.

пает как «материя идей»<sup>23</sup>. Мамардашвили рассматривает эту «двоицу» как пространство между Я и Другим, существование которых взаимопределено. Только полагая возможность Другого, неангажированного данным конкретным моментом, человек получает доступ к возможному нечеловеческому, действительному Я. И только имея себя как существующего, человек может иметь возможность усмотрения Другого.

Обращаясь к более детальному рассмотрению синонимичного ряда, который Мераб Константинович выстраивает ввиду понятия интеллигибельной материи, мы можем сказать следующее:

1) Во-первых, такая структура Я и Другого всегда проявляется там, где человек выступает как полновесно участвующий в сферах культуры и политики. Там, где человек способен ко включению в политику, там, где человек способен ко включению в культурное поле, необходимо усмотрение некоторого феномена, который сам по себе не может быть обнаружен в области наличных предметов. Его усмотрение требует обозначенного нами усилия. Так, например, Платон в уже упомянутом нами диалоге «Тимей», задаваясь вопросом, является ли первообраз, по которому творил мир демиург, вечным, проводит следующую цепочку рассуждений: «Если космос прекрасен, а его демиург благ, ясно, что он взирал на вечное; если же дело обстояло так, что и выговорить-то запретно, значит, он взирал на возникшее. Но для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос — прекраснейшая из возникших вещей, а его демиург — наилучшая из причин»<sup>24</sup>. В сущности, Платон здесь исходит из утверждения, которое для новоевропейского человека отнюдь не очевидно: то, что космос прекрасен, постулируется как факт. Именно на этот момент и обращает внимание Мамардашвили: усмотрение в мире порядка требует для себя допущения, которое не может вести свое происхождение от наблюдения за происходящими явлениями, безобразными или не безобразными. Это допущение требует введения фигуры только возможного Другого (и

<sup>23</sup> «Аристотель в «Метафизике» сообщает, что Платон признавал две материи: одна — описанная в «Тимее» — материя чувственных вещей, а вторая — пифагорейская «неопределенная двоица», материя идей, которые в такой же мере являются подобиями единого, в какой чувственные предметы являются подобиями их самих» (Бородай Т.Ю. Рождение философского понятия ... С. 108.)

<sup>24</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3. С. 432–433.

только поэтому оно — допущение; его фиктивность не сопряжена с фиктивностью данных психологического мира). Иначе мы имеем то, что «и выговорить-то запретно»; отказываясь от такой процедуры, мы лишаемся возможности усмотрения в мире порядка.

Так вводится структура полиса, которая постулируется через усмотрение гармонично устроенного космоса. Допуская описанным нами образом то, что космос прекрасен, человек преобразуется ввиду того, как полагание существующего Другого дарует понимание гармонической структуры. Это понимание структуры и выражается в политике, где благодаря процедуре феноменологической абстракции человек может рассматривать свое существование как действительно происходящее событие.

Здесь образуется социальная материя, в которой высказывание индивида постулируется через всеобщность. Именно ввиду того, как процедура феноменологической абстракции приобщает не к бытию-человека, а к бытию-вообще, в социальной материи образуется возможность приобщения членов полиса к бытию. Благодаря этому социальное устройство имеет связность, которая никогда не может быть закреплена и гарантирована, но обретается вновь и вновь через обращение к Другому. «Нет, бытие — это только то, что случилось, если понялось, и что держится в просвете или усилении держания этого понимания. И, кстати, пока стояли, была Греция. Очевидно, тот факт, что она (античная Греция) исчезла, говорит о том, что греки были правы в своем ощущении, что нет каменной стены, на которой, найдя ее, можно каменно усесться»<sup>25</sup>.

Мераб Константинович и здесь подчеркивает важность выполнения процедуры феноменологической абстракции. Другой здесь определяется как «закон законов»; через обращение к нему граждане государства имеют возможность создавать законы, которые будут справедливы для всех. Почему? Именно ввиду того, как процедура феноменологической абстракции обнаруживает место бытия человека. Тогда постулируемые законы будут описывать возможность поступков, в которых будет проявляться описанное нами нечеловеческое в человеке. Но струк-

---

<sup>25</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 65.

тура Я и Другой остается той же: Я и Другой, закон и закон законов вводятся через допущение и, имея статус возможных, не могут быть раз и навсегда закреплены в понятии или описании. «В диалогах Платона есть такое место: Сократ разговаривает с собеседником о природе государства, и собеседник спрашивает Сократа: “О каком государстве ты говоришь?” — поскольку Сократ перед этим сказал, что имеет в виду не это государство (один из греческих полисов), а свою родину. Собеседник спрашивает, что же ты имеешь в виду? Не имеешь ли ты в виду ту родину или то государство, которое возникает в твоём разговоре, а не то государство, в котором ты реально живешь?»<sup>26</sup>. В таком разговоре очерчивается место (материя) идеи Государства, или идеи Справедливости. И удержание справедливости в государстве происходит через удержание в разговоре такого возможного государства, такого закона законов, ввиду которого, как говорит Мамардашвили, человек бы «выпадал в бытие», ввиду которого происходило бы понимание идеи не как понимание некоего понятия, но как событие в жизни человека. В такой событийности и удерживаются культура и политика. Например, Сократ соглашается выпить яд не ввиду тех, кто выступает «против» философии, но и не ввиду тех, кто выступает «за» философию. Справедливость, о которой он говорит, находится в возможном пространстве. Как мы помним, в диалоге «Критон» он обращается к Закону и Государству<sup>27</sup>, которые он обнаруживает не среди тех, кто «за» и не среди тех, кто «против». Он обнаруживает их в условиях пространства, в котором человек может совершать справедливый поступок. Именно поэтому Сократ отказывается бежать, тем самым отказываясь нарушать условия, в которых возможно событие понимания идеи Справедливости.

Ввиду этого момента Мамардашвили называет «Государство» Платона утопией — т.е. как проект описания закона законов, которое не будет претендовать на окончательное определение этого закона законов, но будет порождать в читающем само пространство события понимания идеи Справедливости. Т.е. в этом диалоге Мамардашвили видит не описание государственного проекта Платона, но

---

<sup>26</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. С. 726.

<sup>27</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 105.



текст того разговора, в котором может быть очерчена материя идеи Справедливости.

Там же, где закон законов полагается как уже определенный, человек не имеет пространства для усилия, через которое определяются условия поступка человека как человека. Само событие поступка не может произойти, поскольку пространство Другого закрыто наличествующей определенностью. Дело не в том, что человек выбирает между поступком номер 1 и поступком номер 2, а в том, что условия этого выбора — не воссоздаваемая им материя трансцендентной идеи, а условия, имеющие конкретные свойства «человеческого, слишком человеческого». В таких ситуациях отсутствует социальная материя, а вместе с тем — нет понимания, т.к. нет события, в котором проявлялось бы бытие. Понимание здесь ограничивается высказыванием: «человек таков». Мамардашвили обращает внимание на то, что сама такая познавательная установка выглядит благородно и возвышенно, но имеет следствием «небытийственные» ситуации. Собственно, самому мотиву таких поисков определения сопутствует негативная оценка, в которых могло бы быть совершено усилие. Но нахождение определения эту негативность не устраняет, но только закрепляет. Во второй лекции по античной философии М.К. Мамардашвили в этой связи оговаривает отсутствие психологической определенности в таких ситуациях: «мы можем нечто понимать, когда в области понимания есть бытийные явления, такие как, например, совесть; вокруг совести может вырасти психологический мир, то есть такой мир, о котором можно осмысленно говорить на языке психологии и прийти к какому-то пониманию. А о несуществующем нельзя говорить, его нельзя высказать»<sup>28</sup>.

2) П.П. Гайденко, анализируя понятие пространства у Платона и в неоплатонической традиции, выделяет в ряду прочих аспектов данного понятия аспект, связанный с воображением: «А ту способность, с помощью которой постигается этот род бытия и которую Платон назвал «незаконным умозаключением» (может быть, лучше было бы сказать — незаконным умозрением), неоплатоник Прокл в своем «Комментарии к “Началам” Евклида» именует воображением, фантазией.

---

<sup>28</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 33.

Воображение — это и не логическое мышление, и не чувственное восприятие, хотя оно имеет общие черты и с первым, и со вторым (что и зафиксировал Платон)»<sup>29</sup>. Этот момент использует Мамардашвили, когда говорит о том, как пространство между Я и Другим, между законом и законом законов определяется через некоторое их минимальное наполнение чувственным и понятийным: «закон законов, порядок порядков, движение движения представляют собой нечто минимальное, то есть они имеют минимальный шаг в сторону абстрактного и минимальный шаг в сторону конкретного»<sup>30</sup>. Таким образом, момент того, как материальность идеи подразумевает под собою совмещение логического и чувственного, выражается через неоплатоническое понятие «воображения». И Мамардашвили определяет этот смысл как минимальное присутствие в мышлении чувственного и логического.

Таково пространство, которое даруется «будто во сне», незаконно и которое, тем не менее, в минимальном размере соразмерно человеку. Когда художник рисует картину, поэт пишет стихотворение, что тот, что другой, должны усматривать в мире некоторый феномен, ввиду которого их видение мира становится уникальным. Этот феномен образуется в пространстве, в котором возникает связь между идеей (идеей Красоты) и тем, что может выразить, описать, высказать человек.

В «Картезианских размышлениях» Мамардашвили обозначает указанную нами минимальность в терминах рациональной структуры: «рациональная структура, или рациональная мысль, согласно Декарту, это среднее между тем, что не поддается никакому наглядному выражению, или невыразимо вообще (безобъектная мысль), и тем, что поддается выражению и наглядной реализации»<sup>31</sup>. Таким образом, следуя за интерпретацией Мамардашвили, мы наталкиваемся на параллель воображения и *ratio*. Постулируя такое рациональное видение, человек может полагаться на то, как акт его творческой деятельности будет выражением трансцендентной идеи. Но эта соразмерность не дается ему непосредственно. Как

<sup>29</sup> Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 41.

<sup>30</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 174.

<sup>31</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2019. С. 193.

удерживаемая в воображении, эта соразмерность только возможна. О том, что такая соразмерность «действительно имеет место» говорит только сам поступок, творческий акт человека. А при самом совершении поступка соразмерность удерживается только как возможная, как данная «будто во сне».

Как пишет М.В. Феллер, термин *ratio* «чаще всего переводят как «разум» или «основание», считая его наиболее близким по значению греческому слову «λόγος»<sup>32</sup>. Поэтому в лекциях по античной философии Мамардашвили реже использует сам термин *ratio*, но использует те же мыслительные ходы при обращении к философии Гераклита. Он рассматривает обращение к логосу ввиду сознательной и творческой деятельности человека. Логос здесь истолковывается как соразмерность, которая, с одной стороны, удерживается во внимании посредством творческой активности, с другой стороны, само пространство такой соразмерности и является таким пространством, в котором творческая активность становится возможной. Здесь синонимичный ряд понятий «структура», «пространство», «*ratio*», «логос» дополняется понятиями «*opera operans*» и «текст». Назначение таких «*opera operans*» или «производящих произведений» состоит в том, как именно в них возникает автор художественного произведения. Через обращение к ним автор порождается. Мамардашвили сближает здесь событие творческого акта и событие «бытие вообще» — именно ввиду неантропоморфной природы пространства воображения. «Скажем, роман “В поисках утраченного времени” строится не как произведение, а как *cultura culturans* или *opera operans*. Кстати, это и есть то, что у греков называлось логосом»<sup>33</sup>.

Когда я произношу фразу «я клянусь, что ...»<sup>34</sup> одновременно происходят две вещи: 1) событие клятвы в настоящем; 2) описание произошедшего события. В случае с *opera operans* все иначе: да, во-первых, происходит событие извлечения смысла (понимания, как мы обозначили это ранее). Но, во-вторых, этот смысл не дается в описании. Именно поэтому мы имеем дело не с феноменологической ре-

<sup>32</sup> Феллер М.В. Встреча логос и рацио в эллинистическом мышлении. // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. 2014. № 11 (340), вып. 32. С. 19.

<sup>33</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 83.

<sup>34</sup> Гаспарян Д.Э. Введение в неклассическую философию. С. 367.

дукцией, но с феноменологической абстракцией: то, что мы здесь имеем на уровне описания в виде театральной пьесы не есть описание законов, по которым происходит процедура извлечения смысла. Напротив, это описание будет подчеркнуто условным. Но именно благодаря этому образуемое здесь пространство будет не пространством описания, а пространством события, в котором становится возможным описание. Так Пруст пишет роман о том, что не может написать роман — то, что описывается в романе, никогда не есть описание самого творческого акта.

Пруст все время удерживает материю, в которой писатель отождествлен с Другим, т.е. постулируется как всегда еще не ставший, не проявленный (ведь он, писатель, не написал ни строчки; именно ввиду того, как главный персонаж не может стать писателем). Прошлое, которое ищет Пруст, никогда не будет обнаружено. Или, говоря иначе, оно всегда уже присутствует, но не на уровне описания (или — содержания), а на уровне формы. Форму интеллигибельного пространства мы и обнаруживаем в *opera operans*.

Ввиду этого Мамардашвили истолковывает логос Гераклита как интеллигибельную материю, в которой «собирается» «бытие вообще» человека. Важным здесь является принцип необратимости: «Гераклит ввел принцип необратимости, именно в том смысле, в каком я говорил. Теперь мы знаем, что для понимания темы социальных соединений очень важно осознать, что подтекстом прустовского рассуждения всегда является глубокая интуиция, состоящая в том, что в человеческой жизни бывают ситуации (и часто они бывают решающими), которые можно обозначить словами “всегда уже поздно”. Следовательно, то, что происходит сейчас, в каком-то смысле происходит не сейчас и не здесь; например, сейчас у меня происходит что-то с полком, который я должен был переместить в точку X, но то, что происходит, уже произошло — не сейчас и не здесь»<sup>35</sup>. Нечто, что уже произошло при извлечении смысла, может быть обнаружено на уровне формы пространства воображения — в *opera operans*. И как Пруст обнаруживает в удерживаемой им материи не писателя, который нечто написал (которому мы могли

---

<sup>35</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 718.

бы приписывать характеристики), но «писателя вообще», так в логосе Гераклита через соотношение с бытийственной формой «собирается» «человек вообще». Под «человеком вообще» здесь понимается само онтологическое условие существования человека. Иначе говоря — условия, в которых становится возможным акт сознания.

Это собранное целое в стихийном потоке всегда раздроблено на части — ввиду того, как человек характеризует себя через предметы, на которые направлено его сознание. Принцип отстранения, который предлагает Декарт и принцип необратимости Гераклита предполагают смещение этой направленности: то, ввиду чего извлекается смысл, непродуктивно искать во все новых и новых предметах и событиях. Обнаружение Другого предполагает в качестве основания то, что человек обнаруживает на уровне дорефлексивном («нечеловеческом»), который раскрывается «будто во сне». И это раскрытие удерживается через восприятие ситуации как необратимой, уникальной и снимается сразу же после того, как ситуация теряет такой статус. Как пишет Н.В. Мотрошилова, «Мераб утверждал, что настоящая феноменология — феноменология прустовского типа: когда мы находимся в поле живой работы с феноменом и, следовательно, как только пропадает неповторимость ситуации, невозможна и феноменологическая работа»<sup>36</sup>. Только воспринимая ситуацию как уникальную, человек может осознавать, что событие извлечения смысла не отображается на уровне описания. То, что делает ситуацию уникальной и необратимой, может удерживаться только в воображении. Конструируется же это пространство воображения посредством производящих произведений, которые позволяют выявить форму данности этого пространства.

3) Что же мы можем сказать об этом «человеке вообще», который обнаруживается в интеллигибельной материи? Для ответа на этот вопрос обратимся к еще одному аспекту того, как Мамардашвили истолковывает понятие «*χώρα*».

Как мы знаем, Аристотель обозначает материю как «всесильную» («*πανδύναμος*»). В противоположность ему Платон определяет материю через

---

<sup>36</sup> Мотрошилова Н. В. Отечественная философия 50–80-х годов и западная мысль. С. 276.

негативные характеристики. У Платона материя — «ἀδύνατος» («бессильная»)<sup>37</sup>. Эта приставка «α» (отрицание) может нам о многом сказать, если мы попытаемся рассмотреть эту характеристику — «ἀδύνατος» — в контексте уже сказанного.

Главный герой романа Пруста рассматривает статус писателя как нечто невозможное для себя. Но он смог задаться вопросом, смог обнаружить отсутствие этого статуса. И нам кажется, что это отсутствие и есть потенция (δύναμις), т.е. причина, ввиду которой он начинает писать (тогда в качестве перехода потенции в акт и выступает переход к приобретению статуса писателя).

Мамардашвили же обращает внимание на то, как само событие извлечения смысла требует для себя восприятия ситуации как уникальной (принцип необратимости). Что это значит? Это значит, что усмотрение феномена, который наделяет некоторый образ, событие свойством уникальности выявляет человека, который способен этот феномен усматривать. И этот феномен — недублируем. А если бы мы предполагали, что такое движение к феномену имеет в качестве цели его раскрытие, нам бы пришлось сказать, что в следующий момент времени он раскрывает себя так же (продублирует себя). Но это не так. Феномен не есть цель. И интеллигибельная материя, в которой он раскрывается, не есть причина. Здесь мы имеем дело с самоосновным явлением: усмотрение феномена происходит ради усмотрения феномена.

Таким образом, мы фиксируем ситуацию, в которой некоторое пространство вопрошания (отсутствие статуса писателя — в случае Пруста) не предполагает ответа, но само выражает в себе истину как самоосновное явление. Именно поэтому Мераб Константинович настаивает на том, что только пространство истины требует для себя участия человека. Так он говорит, разбирая миф о Эдипе: «Но что бы он ни делал, бытие уже есть, только он об этом не знает, и мы не должны выяснять, откуда оно. Само оно не имеет происхождения; в том, как мы об этом говорим, мы его допускаем, чтобы понять нечто другое, а именно, то, что происходит с Эдипом после того, что бытие уже есть»<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> Бородай Т.Ю. Рождение философского понятия ... С. 135.

<sup>38</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 45.

Чтобы увидеть феномен, мы должны допустить то, что возможно самоосновное явление (у человека есть возможность быть в бытии). Но эта самоосновность раскрывается только в модусе допущения — мы не можем указать на самоосновность как на существующую. Самоосновность как *αὐτονομία* дается только в самом поступке. Указать на нее как на существующую мы можем, только отказавшись от процедуры феноменологической абстракции. Или — прекратив рассматривать ситуацию как уникальную. И интуиция Мамардашвили состоит в том, что это уже будет другое существующее, искаженное бытие.

Именно в этом контексте Мераб Константинович рассматривает *χώρα* как а-возможность. У интеллигибельной материи нет силы, т.к. она не является причиной. Напротив, она является пространством, в котором реализуется идея как самоосновная и вечная. Мы должны допустить, что переход потенции в акт уже совершен и в сухом остатке мы имеем а-потенциальность («я не могу написать роман»). Но это «я не могу» — не нигилистическое; проговаривание этой а-возможности в пространстве логоса позволяет человеку удерживать связь с бытием.

Поэтому бытие всегда актуально. «И вот греки, отталкиваясь от идеи возможного (или некоего эксперимента, который должен выявить возможность), называют бытием нечто полностью, актуально развернутое. Бытие есть актуальная полнота и жизнь того, что возможно: реальность, или существующее в полноте, — скажем, человек в его полноте»<sup>39</sup>. Но актуализация бытия не происходит вне усилия, которое разворачивается в пространстве а-возможности. А вне этого усилия бытие обнаруживает себя как существующее, безразличное к человеку и, как мы уже говорили, предстает в искаженном виде.

Для нас важным является то, что феноменология Мамардашвили — не феноменология Гуссерля и не феноменология Хайдеггера, но феноменология Пруста. Ее отличительной особенностью является удержание феномена как уникального.

Мы можем увидеть данное положение двумя способами:

---

<sup>39</sup> Там же. С. 67.

1) Я пишу роман о том, что не могу быть писателем. Я пишу о том, как не могу быть писателем (возможность) и одновременно являюсь писателем (действительность).

2) Человек усматривает в мире феномен, который наделяет объект свойством уникальности. Так Марсель смотрит на куст боярышника. Работа с феноменом и даёт ему сознание того, что он, человек, есть — как человек-вообще.

Если мы попытаемся рассмотреть работу сознания через термин Аристотеля «энергия», мы должны для уточнения ввести различие с помощью следующих примеров:

1) Я гуляю и цель прогулки — прогулка.

2) Я пишу и цель моей деятельности — письмо.

3) Первый и второй случай аналогичны. Возьмем третий случай: я пишу роман о том, что не могу написать роман. Даётся ли здесь "письмо" как цель так же, как во втором случае?

Ведь цель здесь — это феномен, который наделяет объект свойством уникальности. Он: 1) все время изменяется во время письма (2) фиктивный, данный в интеллигибельной материи («будто во сне», как пишет Платон). У него нет действительности. Он — невозможное.

Здесь нам нужно ввести принцип, который в философии Мамардашвили дополняет операцию феноменологической редукции. М.К. Мамардашвили условно обозначает его как «срезание третьего глаза»: «Декарт говорит: простите, ведь у человека нет третьего глаза! — имея в виду, что в такой картине неявно допущена еще какая-то инстанция, которая видит и объект, и отпечатки “идей” в глазах человека и может соотносить, сравнивать объект идеи с идеей»<sup>40</sup>. Именно такая инстанция предполагается там, где мы не видим разницы между вторым и третьим случаями.

Конечно, для того, чтобы задаться вопросом о бытии писателя (возможность) само понятие «Писатель» уже должно наличествовать в действительности. Речь идёт совершенно о другом. А именно:

---

<sup>40</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 162.



Во-первых, полагая понятие «Писатель» уже наличествующим в действительности, мы лишаем феномен свойства уникальности. Но сознание так не работает. Так мы можем описать только пассивную деятельность.

Во-вторых, такое усмотрение требует того, кто смотрит на Пруста со стороны (инстанции, упомянутой выше). Сам Пруст именно должен удерживать перед собою невозможность того, что он может быть писателем. А для нас, смотрящих со стороны, это не так. Но мы и смотрим со стороны. И описываем мы не работу сознания.

Если бы Пруст уже удерживал бы для себя готовый образ писателя, который лишь затем описывал бы как невозможный, это означало бы отсутствие работы автономного сознания, и такая ситуация описывалась бы через законы непонимания (через тождество существования и понимания). Именно само существование должно описываться через невозможность.

Во втором случае действие описывается через способность, через реализацию *δύναμις*. А в третьем случае мы видим, как человек реализует то, что полагает как невозможное для себя. Чтобы «ужать» третий случай до второго нужен взгляд со стороны, со стороны бытия. Но этот взгляд именно и вычеркивается как недопустимый в третьем случае — через операцию «срезания третьего глаза». Этот взгляд есть взгляд со стороны бытия постольку, поскольку полагает бытие уже как оформленное. А в третьем случае, изнутри сознания, бытие мыслится как такое, которое ещё только может оформиться («я не могу быть писателем»). Бытие уже есть как сложившееся только при взгляде со стороны. А при работе сознания оно только потенциально сложено, собрано.

Поэтому мы не можем описывать работу сознания, используя термин «энергия». В.Л. Круглов, рассматривая работу воображения (интеллигибельной материи) как «эстезис», приходит к следующему наблюдению: «такой акт питается не из сумрачных стихий иррационального и не есть результат некой проясняющей работы “рацио” — предметом эстезиса является сам эстезис, и в этой «точке неопределенности» нет никакого готового, данного мира, он воспроизводится и

длится именно потому, что воссоздается каждый раз заново»<sup>41</sup>. В таком случае мы можем рассматривать философию Мамардашвили как философию события, для которой будет характерным рассмотрение действительности как не предшествующей возможности. Усмотрение феномена в интеллигибельной материи как только возможного раскрывается как условие бытия «человека вообще». Одно не предшествует другому: 1) ни онтологически — поскольку феномен как уникальный не полагается как уже случившийся в мире, но определяется как постоянно «случающийся» благодаря усилию; 2) ни логически — поскольку λόγος (или — ratio) как раскрывающийся в интеллигибельной материи не полагается как рациональное, которое может быть противопоставлено иррациональному. Как единство двух моментов (абстрактного и чувственного) ratio не имеет функции определения феномена в абстрактных терминах, не предполагает абстрагирования от бытия.

Именно в этом контексте разворачивается антропологический проект Мамардашвили. Отличая второй случай («я пишу и цель моей деятельности — письмо») от третьего («я пишу роман о том, как не могу написать роман») мы зафиксировали вместе с тем следующее: само событие бытия человека здесь всегда предполагается как возможное. Пруст становится писателем, но в рамках совершаемого им усилия он всегда предполагает это случающееся событие как только возможное (Я не могу, но Другой мог бы). Это Другое и проникает в его жизнь — но при этом сам он продолжает утверждать свою неспособность. Именно поэтому событие письма происходит не с «Я», а с Другим, которым Пруст только мог бы стать. Мы имеем дело не с бытием «писателя вообще», а с со-бытием «писателя вообще» — поскольку здесь реализуется возможность занять позицию, которая описывается в терминах невозможности. Мераб Константинович говорит об этом так: «философский демарш состоит в утверждении, что поиск возможного есть то, отложением чего является то, что мы есть; реальный человек как бы выпадает в

---

<sup>41</sup> Круглов, В. Л. Условие «мыслить мир»: эстетико-трансцендентальные начала феноменологического опыта (Кант — Шпет — Мамардашвили) // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 337. С. 52 URL: <http://journals.tsu.ru/uploads/import/850/files/337-051.pdf>

осадок от поисков возможного человека, а возможность, как вы знаете, не есть существование»<sup>42</sup>.

Обратим внимание на то, что говорит Мамардашвили далее: «язык, или в данном случае слово, есть то, что должно начаться, и, отразившись от чего, во мне впервые станет то, что есть моя мысль»<sup>43</sup>. Как мы уже говорили ранее, Слово, Логос, *opera operans* есть разные способы проговаривания действительности интеллигибельной материи. И суть этой материи составляет Иное идеи. Таким образом, полагание Другого в интеллигибельной материи составляет трансцендентальные условия, в которых отражается Единое идеи в виде события. Проговаривание того, как Другой есть как возможный (материя) событийно утверждает то, что он есть (форма) — в виде случая (*ἐξάιφνης*), о котором говорит Платон в диалоге «Парменид»<sup>44</sup> в связи с объединением Единого и Иного. Говоря иначе, проговаривание возможных условий, в которых Иное удерживается как невозможное (т.к. имеется в виду именно не материя предметов, а материя идеи) дает человеку шанс очертить форму этого невозможного Иного. Так в форме *opera operans* отразится форма (*εἶδος*) идеи Красоты. Но такую форму мы не можем отождествлять с формой самого конкретного произведения искусства. В качестве формы здесь будет выступать путь, пройденный в осознании того, что полагается как невозможное («психологическая топология пути»). То, что Мамардашвили называет текстом, Словом мы должны понимать как форму прохождения пути в усилении; как форму, в которое человеку дается осознание невозможного. Форму такого прохождения и должна зафиксировать феноменологическая абстракция, посредством которой выявляется место, в котором человек действительно понимает закон, произведение искусства, мысль. Такое событие «человека вообще» Мамардашвили фиксирует именуется событием возможного человека: «возможный человек — не какой-то определенный, наличный, а тот возможный человек, который может сверкнуть, промелькнуть, установиться в пространстве некоторого совершаемого

---

<sup>42</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 67.

<sup>43</sup> Там же. С. 71.

<sup>44</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 394.

им усилия, которое ставит его «на предел» самого себя, где прямо в лицо ему глядит облик смерти»<sup>45</sup>.

Таким образом, момент «теперь» в философском проекте Мамардашвили анализируется не в сопряжении с формой идеи, но с ее материей, с пространством интеллигибельной материи. Как подчеркивает М.Ф. Быкова, «в отличие от дуалистической модели внешнего и внутреннего, которая во многом опиралась на понятие времени (сам процесс раскрытия внутреннего содержания осуществлялся во времени, чем подчеркивался его длительный и процессуальный характер), для “собирающей” модели cogito Мамардашвили характерны пространственные интуиции»<sup>46</sup>. Мамардашвили элиминирует само представление о внешнем как о чем-то противопоставленном внутреннему; говоря иначе, он исходит из интуиции того, как внутреннее уже стало внешним — т.е., если мы исходим из положения противопоставления «я» и мира (где мир есть нечто внешнее для индивида), для Мамардашвили «я» рассматривается только через случившееся событие сознания, рассматривается как принадлежащее миру. Но факт этот принадлежности описывается не через форму актуализуемой идеи, но через ее материю. Поэтому существование человека в моменте «теперь» описывается не в терминах ставшего, не в терминах действительности, но в терминах возможности.

Так постулируется концепт «возможного человека». Событие принадлежности к бытию, событие сознания в рамках философского проекта Мамардашвили описывается через соразмерность внутреннего и внешнего внутри пространства интеллигибельной материи. То, на что направлено сознание, есть фигура Возможного человека. Но и сам человек, сознание которого направлено на эту фигуру, является только возможным — подобно тому, как Пруст пишет о невозможности акта письма, но при этом пишет (сознание направлено на фигуру Возможного писателя; сам человек при этом является писателем). Это пространство, в котором человек только может случиться, при этом является пространством свободы, или

---

<sup>45</sup> Мамардашвили М. К. Возможный человек. М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. С. 15.

<sup>46</sup> Быкова, М. Ф. Событие мысли и проблема трансцендентальной субъективности: об одном аспекте философского проекта М. К. Мамардашвили // Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба...» / Материалы Международной конференции «Мераб Мамардашвили: вклад в развитие философии и культуры». М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 166.

пространством, как говорит Мамардашвили, в котором сбывается личность — именно потому, как здесь нет предзаданного содержания, которое в акте сознания не могло бы быть актуализировано (и являлось бы тогда тем внутренним содержанием, которое не подлежит актуализации; в таком случае свобода акта сознания реализовывалась бы через противостояние этому содержанию, т.е. ставилась бы в зависимость от него, на деле не являясь свободой). «Делать что-то лично, именно лично [...], — это делать что-то без оснований, или — делать то, основанием чего является сама личность или какой-то люфт, специально оставленный пустым пространством возможного человека»<sup>47</sup>. Иначе говоря, человек всегда еще «не есть», его бытию не предписана какая-либо содержательная фактичность, и в этом пустом пространстве он находит основание для своей реализации. Но для того, чтобы иметь это пространство (как пустое) в следующий момент времени, мы должны отказаться от предписывания содержательных характеристик тому, что будем иметь в событии этой реализации. Происходит это за счет возобновляемого усилия, посредством которого сознания вновь оказывается направленным на фигуру Возможного человека.

Вместе с тем работа с концептом Возможного человека позволяет выявить важные характеристики в работе сознания. Во-первых, человек здесь всегда определяется через непредзаданность. Человек, как говорит Мамардашвили, «не это, не это, не то, не то, а всегда возможный человек»<sup>48</sup>. Во-вторых, существование человека определяется через обнаружение непредзаданного нового. И сам человек здесь — всегда нов, определен творческим актом *ex nihilo*. «Возможный человек. А это — самое трудное, так же как жить в настоящем. И он всегда нов, так же как всегда ново мышление — если мы вообще мыслим»<sup>49</sup>. Но ровно в таких же рамках Мамардашвили выстраивает свой проект философии сознания. Сознание определяется только через свою инаковость, и только как возможность. «Сознание есть возможность большего сознания»<sup>50</sup>. Главной онтологической характери-

---

<sup>47</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 652.

<sup>48</sup> Там же. С. 757.

<sup>49</sup> Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация. СПб.: Лениздат, Команда А, 2014. С. 102.

<sup>50</sup> Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс-Культура, 1992. С. 84.

стикой является возможность, что и выявляет Мамардашвили при анализе термина «интеллигибельная материя» и создавая концепт Возможного человека.

Подведем итог. Мамардашвили рассматривает ситуацию не тождественности существования и понимания. При этом, сосредотачивая свое внимание на условиях такой не тождественности, он постулирует наличие особого пространства вопрошания, ввиду которого обнаруживается возможность мышления. Для обнаружения этого пространства он использует процедуру феноменологической абстракции, посредством которой обнаруживаются не условия существования и не условия понимания, но сами условия их сопряжения (существования и понимания). Как следствие этой процедуры мы имеем разрушение привычных человеческих способов рассмотрения мира, которые выделяются как принадлежащие либо только области понимания, либо только области существования. Так условия, которые выявляет Мераб Константинович, становятся не условиями человеческого мира, но условиями «мира вообще». И именно в этом контексте Мамардашвили обращается к работе с философским проектом Платона, в котором условиям мироустройства выступают идеи. Но в качестве пространства вопрошания выступает не форма идеи, но ее материя, «интеллигибельная материя». Именно при обращении к этому термину мы можем говорить не о том, что объективно мыслится или объективно существует, но о том, посредством чего постулируется связь между существованием человека и осознанием этого существования. Рассматриваемая отдельно от формы, материя идеи не может описываться в терминах действительности. Но при этом она и не обладает статусом возможного – как того, что есть благодаря действительности. Интеллигибельная материя а-возможна ввиду того, что, во-первых, сознание дается в виде случившегося события, которому мы не можем приписать действительность (только на уровне существования или только на уровне мышления), и, во-вторых, по причине того, что природа интеллигибельной материи не дается сознанию в виде четко выраженного феномена (который выражался бы как нечто возможное). Мы можем сказать, что при сопоставлении термина Платона «интеллигибельная материя» и концепта философии Мамардашвили «возможный человек» мы можем выявить то, как

главными инструментами описания в философии сознания Мераба Константиновича является, во-первых, пространство, во-вторых, возможность. Оба из них сопрягаются со смысловыми коннотациями термина «интеллигибельная материя»: пространство и воображение. На этом основании и создается концепт «возможного человека».

## §1.2 Сознание и созерцание

В данном параграфе будет предпринята попытка исследования того, как связаны между собою, с одной стороны, ключевое понятие философии М.К. Мамардашвили — сознание, и, с другой стороны, важнейшее понятие философии Платона — созерцание (θεωρία).

Но прежде мы должны обратить внимание на тот путь, который проходит Мамардашвили в рамках лекций по античной философии до того, как в полной мере будет высвечена тема сознания. Для этого мы предлагаем сделать следующее: 1) во-первых, использовать схему трехчастного деления души, которую Платон приводит в «Федре»<sup>51</sup>.

2) Во-вторых, выявить характерные черты каждой части души, используя маркеры, которые использует Мераб Константинович в первых лекциях по античной философии: «орган», «закон» и «мера». В рамках такой интерпретации мы будем двигаться как бы по вертикали — от простейших проявлений душевной деятельности к высшему, которое и состоит в созерцании.

Сперва обратимся к данным понятиям, определив их сейчас максимально общо. Во-первых, в рамках своей деятельности человек стремится к какой-либо цели, достигнув которой, он говорит: «достаточно». Этот достаток сообщает ему чувство *меры* в действиях. Во-вторых, то, как он понимает эту меру, определяется *законом*. Этот закон определяет механизмы понимания меры, посредством которых человек становится частью того или иного сообщества, для всех членов кото-

---

<sup>51</sup> Платон. Федр. СПб.: Издательство РХГА, 2017. С. 75.

рого такие механизмы актуальны. И, в-третьих, действия по законам и осознание меры требуют задействованности в человеке *органа*. По отношению к действиям в человеке органа и применяются остальные понятия — чувство достаточности таких органичных действий и их законосообразность.

1. Человек как биологическое существо обладает простым чувством понимания достаточности. Я иду на кухню, испытывая жажду, наливаю в стакан воду, выпиваю половину и говорю: «достаточно». То же мы можем сказать, например, про чувство насыщения, про чувство меры, которое мы имеем, занимаясь спортом. Закономерности, которые выявляются здесь, есть закономерности, по которым действуют все люди как биологические существа. Поэтому сообщество, которое мы бы описывали через такие законы, максимально широко. И общность, которая возникает здесь, есть общность людей, в которых актуализуются органы на уровне ζωή.

2. Более сложную ситуацию мы имеем, обращаясь к психологическим закономерностям жизни человека. В предыдущем параграфе мы уже давали краткое описание ситуации, в которой то, на что направлено мышление и то, что дает мышлению сбыться, слиты в одном объекте. Говоря иначе, условия события мышления здесь уже предзаданы и, как не недоступные для понимания, они ассоциируются только с объектом.

Именно такова психологическая область человеческого существования. Человек понимает свой поступок только ввиду объекта, который он описывает как цель. Указание на цель определяет меру в достаточности понимания происходящего. Происходит это оттого, как человек здесь находится в сцеплении всегда уже сложившихся обстоятельств. Мотив действий в таком сцеплении обстоятельств определяется через психологическую склонность к тому или иному объекту, к той или иной цели. И, как говорит Мамардашвили, на самом деле в условиях, при которых мотив действия может описываться только через психологическую склонность, мы имеем лишь фикцию психологического мира и области сознания в целом. Грубо говоря там, определенность в психологической области задается только через выход за ее пределы. Без этого акта мы имеем только психологические



законы непонимания, отсутствие определенности психологических переживаний, т.е. — не имеем их перед собою как таковые. Именно поэтому Мамардашвили описывает такие ситуации как не психологические. «Это не психологическая ситуация, а ситуация сцеплений, сцепились поезда, российские нравы; никто не хотел в отдельности ни добра, ни зла, но что-то совершал, и неминуемым интегралом этих свершений была определенная ситуация, в которой оказались люди»<sup>52</sup>.

Для такой психологической склонности характерно то, как выбор будет всегда индивидуален и случаен. Это означает, что поступок здесь может быть рассмотрен с разных сторон и постулируемая истина будет множественна и случайна, определена субъективным выбором, у которого не имеется объективного основания, ввиду которого складывалось бы понимание того, является ли поступок, скажем, добрым или злым.. Саму по себе склонность нельзя выразить так, чтобы у людей, рассматривающих поступок и участвующих в нем, сложилось единое понимание. «Философ в этом случае скажет, что российский человек не добр и не зол, что понятия добра и зла здесь неприменимы, а произошло нечто, в чем вообще нет психологии, хотя каждый отдельный человек, безусловно, наделен психологическими качествами»<sup>53</sup>. В такой цепочке случайных выборов человек всегда сталкивается только со следствиями событий, которые не в его власти. Поэтому окончательный смысл поступка всегда недоступен для понимания. Каждый поступок — только часть в некоторой цепи, и цель, к которой ведет эта цепь, всегда неявна — именно ввиду того, что понимание слито с объектом, т.е. не может выйти за рамки ситуации. Или, говоря иначе, такой выход обнаруживает только бесконечность причинно-следственного ряда — как в прошлом, так и в будущем. Именно выявляя здесь бесконечный ряд субъективных и только психологических мотивов и склонностей, мы видим такие ситуации как небытийственные — как ситуации, в которых не может сложиться понимание.

Таким образом, мы видим, как здесь, во-первых, мера в понимании всегда осознается как условная — т.е. образованная обстоятельствами. Это означает, что

---

<sup>52</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 31.

<sup>53</sup> Там же. С. 30.

в любой конкретный момент человек не знает, отчего мера определилась именно таким образом. Во-вторых, мир здесь всегда задается вне организующей формы, но через психологическое переживание индивидов той или иной ситуации. Организуемая так общность всегда будет определяться нуждой и невозможностью выявить формальные признаки организации поступков.

В лекциях по социальной философии Мераб Константинович такой способ организации поступков (и способ понимания этих поступков) определяет как «социальное желе». Здесь мы более конкретно можем наблюдать отождествление мыслимого объекта и того, за счет чего мысль порождается. «В желе обычно социальный статус человека и его личностная структура совпадают, то есть личностная структура отсутствует»<sup>54</sup>. Общность, организующаяся на основании психологических законов, наделяет человека статусом. И проблема заключается в том, что образуемая так система человеческих взаимоотношений является замкнутой — в попытках обнаружить опыт создания такого статуса, человек всегда опирается на этот же статус (как если бы человек, имеющий психологическую травму, в попытках обнаружить в себе свободное сознание раз за разом обнаруживал его в самом этом состоянии травмированности; происходит же это ввиду того, как сам процесс самоидентификации слит с процессом выявления травмы). Выходит так, что опыт обнаружения себя в сознании, и вместе с тем — в обществе, заключает в себе опыт принятия действенности механизмов, независимых от человека. Такая действенность и образует колыхания «социального желе». В одном обществе психологические законы сцепились так; в другом — иначе. В таких случаях невозможно произвести процедуру феноменологической абстракции: закон, на основании которого существует общность и закон, по которому происходит процедура вхождения в эту общность (по которому человек осознает этот закон как действенный для его жизни) принципиально не различены. Но не это, как мы увидим далее, является проблемой. Проблемой является то, как первичным является опыт восприятия закона, на основании которого существует общность. Человек всегда обнаруживает себя в сцеплении стихийно образованных обстоя-

---

<sup>54</sup> Мамардашвили, М. К. Вильнюсские лекции по социальной философии. С. 225.

тельств — и за ним, человеком, остается функция психологического переживания этих обстоятельств. И это психологическое переживание очень важно — поскольку именно за счет него образуется общность. На основании разума общность выстроена быть не может — поскольку законы, по которым выстраивается цепь обстоятельств, излишне конкретны и человек не может обладать опытом их создания, а значит — понимания. Говоря иначе, мы можем в стихийно сложившихся обстоятельствах проследить закономерности, но в любом случае мы не можем ответить на вопрос о том, отчего эти закономерности сложились именно таким образом. Именно об отсутствии такого понимания здесь идет речь.

Об этом же в докладе под названием «Мысль в культуре» говорит Мераб Константинович. «За каждым таким актом “необходимости” стоит, конечно, конкретное объяснение. Причины включения в этот хоровод всегда конкретны и человечески понятны. Как понятно, например, и то, что где меньше всего совершается актов понимания, там самым распространенным словом — если составлять частотный словарь языка — становится слово “понимаешь”: “ты же понимаешь”, “конечно, я понимаю”, “мы понимаем”»<sup>55</sup>. Такое психологическое понимание всегда обусловлено мерой схватывания предзаданных обстоятельств, которые излишне конкретны на уровне содержания, но пусты на уровне формы — той формы, которая должна обнаруживаться посредством процедуры феноменологической абстракции. Сам факт отсутствия формы и становится фактом психологического переживания. То, что закон непонятен, становится тем, что должно быть понято и психологически пережито. Аффектационные модификации такого непонимания и образуют законы, по которым выстраиваются те или иные общности, сообщества.

В одном случае мы имеем психологическое переживание как сопровождающееся актом восприятия формы. И за счет этого законы становятся понятны, действительно психологически понятны. Во втором случае человек также исходит из данности, но это данность представляет из себя факт отсутствия формы. Этот факт переживается психологически, но у этого переживания отсутствует форма.

---

<sup>55</sup> Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. С. 146.

3. В противоположность таким психологическим переживаниям Мамардашвили говорит о поступках, сопряженных с онтологической формой. Как мы уже говорили в предыдущем параграфе, здесь нечеловеческое наличествует не на уровне предзаданных обстоятельств, но на уровне того, в чем человек участвует — что тем самым гарантирует ему понимание. Во-первых, мы имеем дело с не эмпирической данностью — онтологическая форма не есть форма переживания того или иного конкретного сообщества. Во-вторых, форма, обнаруживаемая посредством процедуры феноменологической абстракции, есть форма, ввиду которой существование в сообществе может быть понятным и мыслимым. По сути Мераб Константинович задействует здесь трансцендентальный аппарат философии Канта. Мы задаемся здесь вопросом: в каких условиях опыт сообщества может быть помyslен как опыт человеческий? В свете этого вопроса Мамардашвили рассматривает майевтику Сократа. Сократ выявляет недостаточность указания на тот или иной закон, тот или иной случай проявления справедливого, красивого. Как мы помним, его интересует «справедливое само по себе», «красивое само по себе». Отводя взор собеседника от всегда слишком конкретных проявлений, он притягивает его к созерцанию идеи. «Сократ так организует ситуацию, так ведет своего слушателя, чтобы тот сам впал в некоторое видение порядка, формы»<sup>56</sup>.

Форма эта имеет в качестве основания сам справедливый (или красивый — *καλός*) поступок. Здесь мы имеем дело не проявлениями справедливости, но с тем, посредством чего справедливость становится мыслимой и понятной на уровне сознания — которое (скажем, забегая вперед) удерживается с помощью созерцания.

Мамардашвили рассматривает идею именно как форму<sup>57</sup>. Здесь мы наталкиваемся на по-новому определяемые понятия меры, закона, органа. Мера здесь определяется самой идеей (как форма) и выражается в том, как Сократ, удерживая перед собой и собеседником идею, задает меру в высказываниях. Такую же меру имеет феномен совести — мы можем сказать, что здесь и сейчас будет «не по со-

<sup>56</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 35.

<sup>57</sup> Такая интерпретация характерна для европейской традиции и, в частности, для французской, к которой Мераб Константинович обращается в первую очередь. См., например: Бриссон Л. Платон. М.: Rosebud Publishing, 2019. С. 12.

вести», но не можем дать определение совести. Феномен совести выявляется только в поступке. Так же созерцание идеи скорее сопряжено с отрицательными формулировками. Так Сократ указывает на то, что красивая лошадь, красивая ваза, красивая девушка есть только подобия идеи Красоты, но не выражают ее сущность. И любое понятийное оформление идеи будет только именованием ее подобия, но не ее самой.

Поскольку здесь мы наталкиваемся на апофатическое мышление, уточним этот момент. В одной из своих статей Р.В. Светлов выявляет различия в понимании онтологического статуса первоначала в Античности и в Средние века. В Античности апофатика онтологична. Это означает то, что категория бытия по отношению к Единому неприменима. Единое «сверхбытийно» и присутствует как основание диалектического движения к нему. «Невозможность отождествить Единое “само” с какой-либо бытийной реальностью означает не бытийность, а сверхбытийность этого начала. В случае же его несуществования ничто не могло бы иметь основания к бытию. Именно поэтому несовпадающее с бытием Единство тем не менее присутствует как его фундамент»<sup>58</sup>. В Средние века же, как подчеркивает Р.В. Светлов, апофатическое мышление становится гносеологичным. Здесь предполагается путь восхождения, для которого предполагается принципиальная не тождественность мира человеческого и мира божественного. Но при этом мир божественный, пусть и выражаемый лишь апофатически, сохраняет в себе бытийственную характеристику. «Апофатическое богословие христианства говорит о непостижимости сущности Творца, а не о невозможности приписать Ему определение сущности»<sup>59</sup>. Именно поэтому средневековая апофатика только гносеологична. В Античности же, напротив, мы имеем четко выраженную тенденцию к апофатическим определениям не только в теории познания, но и при разговоре об онтологическом статусе Единого.

Мамардашвили явно придерживается античного подхода в понимании статуса первоначала (Единого). Собственно, именно поэтому в своих философских

---

<sup>58</sup> Светлов Р. В. Платонизм и происхождение «интеллектуализма» в понимании первоначала // АКАДΗΜΕΙΑ: материалы и исследования по истории платонизма. 1997. № 1. URL: [http://platoakademeia.ru/index.php/ru/academeia/item/4-academeia\\_1-02](http://platoakademeia.ru/index.php/ru/academeia/item/4-academeia_1-02)

<sup>59</sup> Там же.

изысканиях он почти не обращается к средневековым мыслителям (за вычетом использования всем известной фразы Тертуллиана «верую, ибо абсурдно») и следующий мыслитель после Платона, к которому он постоянно обращается — Декарт, который использует антропологическое доказательство бытия Бога, отталкиваясь от *ego cogito*. Этот мотив первостепенной роли сознания отличает его подход к античному наследию от подхода Хайдеггера, который явно придерживается средневековых коннотаций, отталкиваясь от бытия (подробнее об этом — в следующем параграфе).

Поэтому суть состоит в том, как процедура «отсечения лишнего», проводимая Сократом, проходит по пути, который очерчивает форму понимания (меру в понимании); но сама эта бытийственная форма не служит гарантом существования, а должна подкрепляться тем «вдруг», которое описывается в «Пармениде»: в нем Единое и Иное совпадают в рамках диалектического движения. Это движение и является целью поисков Мамардашвили. Именно поэтому для него важно отказаться от онтологического основания, которое предшествовало бы этому движению. «Бытие мы допускаем, чтобы понять что-то другое»<sup>60</sup>. В этом «вдруг» человек, усматривающий идею, существует как справедливый, как совершающий красивый поступок. И уже само это событие служит фундаментом для образования формы диалога. Именно поэтому, как мы уже писали ранее, Мераб Константинович описывает диалоги Платона как *u-topichnye*, т.е. как *opera operans*, как органы, посредством которых человек, «вдруг» попадая в событие сознания, удерживает его — в движении. Сократ чаще всего не приходит к однозначному ответу именно ввиду того, как цель его — не выявление структуры бытия, а воссоздание события понимания и сознания, исходя из которого он уже имеет возможность понимания меры в высказываниях.

Именно этим область онтологии отличается от области психологии. Законы существования здесь не предзаданы — здесь мы исходим из произошедшего «вдруг» события сознания. И именно поэтому отображаемое в *opera operans* отсы-

---

<sup>60</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 45.

лает к законам понимания (не к законам непонимания или мнимого понимания, как в области психологии).

Перед тем, как далее перейти к анализу взаимосвязи сознания и созерцания, мы должны указать на несколько моментов, характерных для трансцендентально-феноменологического проекта Мамардашвили. Как подчеркивает Д.Э. Гаспарян, «если у Гуссерля речь идет о дескриптивной процедуре, не предполагающей перехода от того, что дано в опыте, к тому, что “стоит за данностью”, то Мамардашвили подразумевает под феноменологической оптикой не простую направленность на феномены опыта, а понимание того, что способы конституирования феноменов сами не даны как еще один феномен»<sup>61</sup>. Усмотрение феномена всегда предусматривает усмотрение его в свете надындивидуальной онтологической формы. Как мы уже писали, так для человека в целом выступает фигура Другого, «возможного человека», для Пруста — фигура «возможного Писателя». Действительно, такой феномен не есть феномен в ряду других феноменов, но является некоторым артефактом, ввиду которого действие человека имеет смысл, обуславливает его нахождение в сознании. Вне усмотрения такого феномена действие может быть пережито только психологически (в чем, как мы помним, часто упрекали Гуссерля). Вместе с тем усмотрение такого феномена позволяет избежать субъективизма: мы имеем здесь перед собою «человека вообще», «писателя вообще» — поскольку объектом рассмотрения становятся сами условия существования человека, писателя. В зазоре между существованием и пониманием усматривается феномен, ввиду которого переживание вообще случилось. Работа с ним через создание *орегана* *орегана* позволяет событие переживания удержать. В таком случае феномен не просто есть «чистое» содержание переживания, но отличается от содержания (как помещенный в зазор) и не нейтрален в аксиологическом отношении. Если Гуссерль «утверждает, что наполненность имени (Кёльн) смыслом возникает из прямого восприятия того, что мне дается»<sup>62</sup>, то для «Мамардашвили же, чтобы город открыл мне свой смысл, я должен иметь какое-то особое впечат-

---

<sup>61</sup> Гаспарян Д.Э. Феноменология Э. Гуссерля и М. Мамардашвили: два опыта прочтения // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 77

<sup>62</sup> Там же. С. 81.

ление, с ним связанное, какой-то свой смысл, индивидуальное ценностное переживание»<sup>63</sup>. По сути в любом лекционном курсе Мамардашвили мы можем обнаружить интуицию схватывания феномена, который не просто позволяет о нем говорить, но заставляет (накладывает ответственность) говорить о нем красиво. Иначе говоря, мы можем здесь утверждать, что феномен не нейтрален не просто в аксиологическом отношении, но одновременно и в эстетическом (что, кстати, и фиксировалось у греков термином «κᾶλός»). А момент обретения такой ответственности и выражается в событии сознания.

Так мы имеем схему того, как сознание, которое никому как факт не принадлежит, связано с феноменом, который не схватывается на уровне содержания и по этой причине тоже немислим в терминах принадлежности. Мы имеем дело именно с интуитивным схватыванием, которое и можем обнаружить у Платона на уровне θεωρία. Как минимум в двух пунктах мы можем обнаружить точки соприкосновения философии Мамардашвили и практики созерцания Платона. Во-первых, феномен, о котором говорит Мераб Константинович, и существует, и не существует. Он существует как артефакт, посредством которого удерживается сознание, но не существует как не определимый содержательно. Но то же мы выше говорили о Едином, которое Платон описывает в диалоге «Парменид». Во-вторых, феномен по Мамардашвили сопряжен с аксиологическими и эстетическими коннотациями. Но и у Платона мы находим высшую идею, которая выражает собою существование всего сущего, как идею Блага.

В таком случае нам становится понятен контекст, в котором Мамардашвили в девятой лекции по античной философии связывает опыт сознания с опытом восприятия идеи Блага. «В нас действует то, что от нас не зависит, и полагание нами чего-то в мире есть, в действительности, проявление действий “чего-то” в нас, или трансценденция. Сознание этого, то есть ухватывание этого (а ухватывание этого есть сознание), — это сознание есть трансцендентальное сознание, или идея, платоновская идея идей. Она будет в разных частях философии Платона называться по-разному, иногда Солнцем, источником света, но чаще всего будет

---

<sup>63</sup> Там же.



называться Благом. Это, конечно, первая абстракция, первая теория сознания, наблюдавшаяся в истории философии, она представлена платоновской теорией идей»<sup>64</sup>.

Прежде всего мы должны здесь взять следующее заключение Фестюжьера: «утверждать, что идея под логос или знание не подпадает, что она невыразима с помощью первого и не лежит в основе второго, значит утверждать, что эта неопределимая идея совпадает со всеобщим первоначалом, в котором сущность тождественна существованию; это значит видеть в ней под другим обозначением эквивалент того, что позже Платон назовет единым или благом»<sup>65</sup>. Таким образом, перед Платоном встает задача трансформации Логоса — с учетом того, как любая мыслимая идея имеет в качестве своего источника идею Блага, которая в Логосе невыразима. Но такая же задача в свое время встала и перед Мамардашвили. Только в его случае эта задача выражалась иначе, в иных терминах; а именно — как задача метатеории сознания, в рамках которой исследователю будет отказано в попытках натурализации сознания, как и в попытках отобразить жизнь сознания на уровне понятийного аппарата (логоса).

Как подчеркивает Фестюжьер, в свете θεωρία иначе предстает роль диалектики: «Вся подготовка философа находит свое выражение в диалектике, самой последней ступени обучения. Выше можно только θεωρεῖν, но это — совершенно другой уровень»<sup>66</sup>. Здесь диалектика является подготовительной ступенью к некоторому «вдруг», в котором трансформируется Логос и видоизменяется то видение, которое мы имели на уровне диалектического продвижения. Так же рассматривает диалектику и Мамардашвили: «диалектика есть такое состояние натяжения между противоположным, лишь внутри которого, не вытекая ни из одного, отдельно взятого, натяжения, может вспыхнуть явление, которое само не является выводимым членом, или элементом, какой-либо непрерывной причинной связи»<sup>67</sup>. И это явление и есть сознание: «как раз то, что не входит в логос или назва-

<sup>64</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 163.

<sup>65</sup> Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб.: Наука, 2009. С. 232.

<sup>66</sup> Там же. С. 163.

<sup>67</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 36.

ния, не входит в ту область, где нет эквивалентов индивидуальному впечатлению, а остается у нас на стороне ощущения себя живыми, и есть сознание»<sup>68</sup>.

Диалектика в интерпретации Мамардашвили представляет собою наведение на феномен. В первую очередь здесь перед нами феномен возможного человека, возможного писателя. Примером возможного человека может являться возможный писатель именно потому, как феномен сопряжен с аксиологическими и эстетическими коннотациями. Это означает то, как в представлении Мамардашвили акт сознания всегда представляет из себя творческий акт. Так это обстоит и у Платона. На первый взгляд может показаться, что идея нейтральна: «говоря об истине, нужно осмелиться сказать истину: место это занимает истинно сущая сущность, открывающаяся лишь кормчему души, уму, — бесцветная, безвидная, бесплотная»<sup>69</sup>. Действительно, идея нейтральна в аксиологическом, эстетическом значениях как очищенная от переживаний, которые мы имеем в области психологии (впечатлений от красивой вазы, женщины). Однако при более внимательном рассмотрении мы увидим, что идея не нейтральна в двух упомянутых значениях. Можно рассмотреть это, используя материал диалога «Пир», в котором Сократ описывает то, как Диотима наставляла его в восхождении от отдельных проявлений прекрасного (прекрасных тел) через нравы и учения к созерцанию идеи прекрасного самого по себе: «Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную?»<sup>70</sup>. Таким образом, созерцание идеи сопровождается трансформацией души. При этом создается то, что должно быть соприродно созерцаемому, что предполагает совершения творческого акта. Здесь красота уже перестает быть внешней, но переживается самим индивидом. Поддержание этого переживания мы и можем рассматривать как творческий акт в широком смысле.

Работа с таким феноменом предполагает трансформацию субъекта — через создание опера operans, т.е. создание диалектического построения в случае Плато-

---

<sup>68</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 73.

<sup>69</sup> Платон. Федр. С. 68.

<sup>70</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. С. 122.

на и создание романа в случае Пруста; но также (одновременно) такая работа предполагает трансформацию объекта — поскольку создание *opera operans* трансформирует видение феномена. Полнота такой трансформации и фиксируется в том, как точки меняются местами — Пруст становится возможным писателем (что ранее фиксировалось как невозможный феномен, раскрываемый в а-возможном пространстве); человек становится справедливым, становится причастным идее Справедливости (что ранее фиксировалось как объект диалектических поисков).

Мы предполагаем, что именно такую полноту прохождения пути имеет в виду Мамардашвили, когда говорит об идее как о структуре. «Точки эти собираются на ткани, а сама ткань ... ну что ж, мы назовем это структурами, а Платон именно это называл идеями»<sup>71</sup>. Поэтому данность сознания всегда «за нашими плечами»: феномен не был объективирован, но был пережит, а его фактичность дается лишь в терминах платоновского припоминания. Фестюжьер здесь предлагает пример человека, который ослеп в результате несчастного случая. Теперь этот человек не видит, но может воссоздавать облик окружающих его предметов благодаря другим чувствам (осязанию, слуху) и — памяти. «Он снова видит, потому что он видел. Точно так же, чтобы созерцать идеи в дольней жизни, мы должны были бы созерцать их в нашем доэмпирическом существовании. Их осознание здесь есть осознание повторное, или, скорее, пробуждение. Учение о припоминании соотносится с теорией идей самым непосредственным образом. Познание идей не есть следствие логического вывода, оно — результат опыта»<sup>72</sup>. Действительно, сам этот опыт не фиксируется в *opera operans* (не фиксируется в логосе), но переживается через интуицию понимания того, что искомое уже было найдено. Сам этот вывод о том, что искомое было найдено, предполагает интуитивное схватывание структуры как меры достаточности (о чем мы уже говорили ранее).

---

<sup>71</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 154.

<sup>72</sup> Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. С. 217.

При этом важно то, что в момент полного прохождения пути человек видит весь пройденный путь в свете структуры, в свете идеи. Такое возможное, случайное видение позволяет рассматривать любой момент жизни не ввиду эмпирических, психологических данных. Можно выразиться так: любая часть жизни предстает часть некоего целого, которое из этих частей не складывается. В качестве такого целого и предстает структура идеи. Поэтому здесь мы имеем возможность рассматривать припоминание именно как припоминание того, что всегда уже есть и случилось. Ведь идея не может иметь в качестве источника нечто внешнее по отношению в себе — иначе мы должны были бы сказать, что ее источник покоится в мире чувственном, в мире мнений.

Поэтому, во-первых, идея в случае созерцания может рассматриваться и как имманентная, и как трансцендентная. «Благо вселенной есть порядок целого; следовательно, оно целому имманентно. Но началом этого имманентного порядка является благо трансцендентное, отделенное и существующее само по себе»<sup>73</sup>.

Во-вторых, в процессе созерцания мы наблюдаем уже описанное выше взаимодействие субъекта и объекта: «вот это чувство мышления и приравнивается к постижению бытия: изначально обратившись к субъекту, к субъекту же мы и приходим, растворив в нем самое бытие»<sup>74</sup>.

И, в — третьих, именно ввиду двух указанных выше моментов мы имеем здесь ситуацию тождества бытия и мышления: «преимущество прекрасного состоит в том, что восприятие его неотделимо от чувства его присутствия»<sup>75</sup>

Все три указанных момента присутствуют в философии сознания Мамардашвили.

Во-первых, трансцендентная идея как структура сознания имманентна бытию сознания. Так же, например, форма реализации совести определяется только отрицательно как трансцендентная. Но эта форма имманентна поступку, в котором совесть реализуется. Так же форма реализации произведения искусства

---

<sup>73</sup> Там же. С. 327.

<sup>74</sup> Там же. С. 222.

<sup>75</sup> Там же. С. 347.

явлена лишь через «отсечение лишнего» и имманентна самому акту его завершения.

Во-вторых, интенциональное обращение сознания на феномен возможного человека, возможного писателя в событии актуализации идеи оборачивается тем, как субъект принимает на себя черты того, что ранее имело лишь феноменальную природу — становится возможным человеком, возможным писателем.

В-третьих, в самом акте реализации совести мы обнаруживаем отождествление того, что есть (поступок «по совести») и того, что воспринимается в интуитивном акте схватывания — форма реализации совести.

Но при этом следует обратить внимание на то, как Мамардашвили не предусматривает выхода за пределы эмпирической реальности. Как пишет М. Ф. Быкова, для Мамардашвили «такой реальности просто не существует, ибо всякая реальность, которая поддается представлению и опыту, является эмпирической. Вне-опытный и вне-воображаемый характер трансцендентальной реальности оказывается для него вне позитивного знания. Отсюда и его весьма специфическая концепция “трансцендирования без трансцендентного”»<sup>76</sup>. Переход между областью психологии и областью онтологии (областью непонимания и областью понимания) осуществляется иначе.

Мераб Константинович здесь явно делает шаг в сторону по отношению к феноменологии Гуссерля, который в свое время сделал Николай Гартман. «Вкратце суть дела такова: в познании в отличие от представления, мышления, фантазии существенно как раз то, что его предмет своею предметностью для сознания не исчерпывается. То, на что в действительности нацеливается сознание, что оно пытается постичь и все более глубоко исследовать, обладает сверхпредметным “бытием”. Оно есть то, что оно есть, независимо от того, делает ли его сознание своим предметом или нет, независимо и от того, до какой степени оно сделано предметом»<sup>77</sup>. Любопытно то, что Гартман здесь берет слово «бытие» в кавычки. И Мамардашвили, так же говоря про сверхпредметный феномен, который

---

<sup>76</sup> Быкова, М. Ф. Событие мысли ... С. 168.

<sup>77</sup> Гартман, Н. К основоположению онтологии. СПб.: Наука, 2003. С. 104.

не исчерпывается «чистой» данностью, не предусматривает интеллектуального созерцания, не предусматривает выхода к трансцендентному. Созерцание, о котором мы могли бы говорить в связи с философией сознания Мамардашвили, скорее описывается через интенциональную направленность сознания не на форму идеи, а на ее материю, на ее Иное. Возвышения к интеллектуальному созерцанию мы здесь не обнаруживаем именно ввиду того, как феномен не может быть описан в терминах бытия, но только в терминах возможности — о чем мы уже писали в предыдущем параграфе.

Этот момент четко виден там, где мы проводим различие между тем, как Фестюжьер описывает опыт данности души (через созерцание), и тем, как Мамардашвили описывает опыт сознания. «И стоило мне проникнуть в сей новоявленный образ, стоило почувствовать его красоту, как этот идеальный двойник, расположившись в моей душе, словно бы поглотил всю видимую материю. А потом внутренний взгляд мой уподобил себе вообще все чувственное видение. Я сосредотачиваюсь на вещах, но в действительности смотрю дальше»<sup>78</sup>. Когда же Мамардашвили вводит проблематику сознания, он вынужден устранить этого идеального двойника путем операции срезания «третьего глаза»<sup>79</sup>, что предполагает отказ от интеллектуального созерцания формы идеи (Единого). Направленность взгляда, как мы уже говорили, оборачивается интенциональной направленностью сознания на Иное идеи. А форма идеи становится структурой события сознания, которое всегда уже «за плечами» — мы всегда уже исходим из сознания для того, чтобы быть в сознании. В лекциях по философии Декарта этот момент Мераб Константинович четко проговаривает в виде принципа «метафизического апостериори», с помощью которого подчеркивается то, как сознание выводится из опыта, который всегда уже («вдруг») случился. «Обычно метафизика располагается на уровне априори, а тут у нас метафизика апостериори, но метафизика, хотя и — эмпирии. Все божественные законы предполагают уже совершённый шаг

---

<sup>78</sup> Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. С. 348.

<sup>79</sup> «Декарт говорит: простите, ведь у человека нет третьего глаза! — имея в виду, что в такой картине неявно допущена еще какая-то инстанция, которая видит и объект, и отпечатки «идей» в глазах человека и может соотносить, сравнивать объект идеи с идеей» (Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 162).

(движение), эмпирически тот или другой, эмпирическое движение, и лишь потом они есть»<sup>80</sup>. Там, где всегда уже развернулся опыт сознания, случилось событие, которому присущи все характеристики, которые описывает Фестюжьер. Но следует учитывать то, как метафизика Мамардашвили необходимо опытна, о чем и говорит принцип метафизического апостериори. Здесь следует уточнить, что под опытом понимается опыт сознания, не опыт, принадлежащий области психологии. Этот опыт как всегда уже случившийся не допускает интеллектуального созерцания его структуры. Этот опыт лишь наталкивает на дальнейшее схватывание феномена, который раскрывается в интеллигибельной материи.

Важным здесь является то, как в таком случае усмотрение феномена становится актом, в котором выявляется событие сознания. Но не просто выявляется — поскольку феномен имеет лишь возможный статус, а интеллектуальное созерцание идеи невозможно, то мы не можем утверждать, что идея имеет объективное существование — т.е. вне этого акта одновременного схватывания феномена и обнаружения события сознания. Хотя при этом идея трансцендентна, усмотрение ее объективного существования потребовало бы отказаться от операции срезания «третьего глаза».

Таким образом, при переходе от психологической области к онтологической мы фиксируем особую степень достаточности, выражающую ценностное измерение жизни человека. Это позволяет определить, что акт сознания в понимании Мамардашвили близок к платонической практике созерцания идеи Блага. Аксиологические характеристики усматриваемого феномена позволяют человеку извлекать смысл. Вместе с тем акт сознания становится основанием смыслового наполнения существования человека. Но при этом Мераб Константинович не допускает интеллектуального созерцания формы идеи, что заставило бы допустить возможность направленности мышления на саму данность сознания. Отказываясь от этого хода, он задает созерцание как интенциональную направленность сознания на иное идеи, на материю идеи. В интерпретации Мамардашвили существование

---

<sup>80</sup> Там же. С. 76.

идеи остается в сфере ответственности человека — в сфере трансцендентальной. Об этом — в следующем параграфе.

### §1.3 Миф и утопия, символ и сознание

Здесь перед нами более резко встает проблема, связанная с мотивом, озвученным в самом начале первого параграфа данной главы. А именно — бытие, как мы писали, является основанием для раскрытия бытия человека. В таком случае возникает вопрос — какую позицию занимает человек по отношению к бытию? И, что важно для философии Мамардашвили, какую роль здесь играет трансцендентальное сознание? Является ли эта позиция подчиненной или скорее бытие и сознание человека являются равноправными участниками одного события? Или же эта позиция является сугубо творческой, в которой «сущность не предшествует существованию»?

В данном параграфе мы рассмотрим особенности феноменологического проекта М.К. Мамардашвили на фоне философских проектов европейских мыслителей XX века. В то же время мы можем обнаружить довольно тонкие различия, которое касается разработки вопроса о статусе существования человека. Мы совершим попытку выявить эти различия, используя два семантических конструкта: миф и символ. Вместе с тем мы будем использовать понятие «у-топос», которое в философии Мамардашвили связано с уже описанными нами понятиями «интервал», «интеллектуальная материя» и «возможный человек»<sup>81</sup>.

В первую очередь мы можем увидеть, как Мераб Константинович отказывается от герменевтической традиции истолкования античных текстов, как она представлена в философии Хайдеггера. Как пишет А.В. Ямпольская, «Хайдеггер прочитывает “Государство” прежде всего как поэтический миф о сокрытии и не-

---

<sup>81</sup> «Утопос — не то, что существует «где-то» по отношению к нашему миру, который — «здесь»; как возможный человек пронизывает нас вертикально здесь, в этой жизни, так и «неизвестная родина» пронизывает наши родины здесь, в этой жизни, а не — где-то там, отделенная от этой жизни, от этой родины» (Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. С. 727).



сокрытости, в котором раскрывается мышление бытия»<sup>82</sup>. Такому подходу Анна Владимировна противопоставляет подход Александра Койре, который скорее видит в античном тексте не раскрытие бытийственного Логоса, не мифопоэтическое высказывание, которое необходимо истолковать, но драматическое произведение, которое всегда является иным по отношению к сущности, на основании которой оно выстраивается. «Если Хайдеггер видит в “Политейе” метафизически определенный τόπος сущности πόλις, припоминающее вхождение в сущностное, а не планирование в фактическое, для Койре несомненно, что платоновский текст представляет собой именно “утопию” или даже “атопию”, т. е. идеализацию, всегда отличную от своего реального осуществления»<sup>83</sup>.

Мамардашвили явно более близок к подходу Койре, когда говорит о Платоне следующее: «Он писал, что все то, о чем он говорит, находится в у-топосе. Его спрашивали: “Вот то, что ты говоришь о государстве — ты говоришь о нашем государстве?” Он отвечал: “Нет, я не о моей родине говорил и не о государстве, которое существует или может существовать на моей родине. Я говорю о государстве, которое существует в момент и внутри моего разговора о нем”. Вот что такое “утопия”, у-топос, несуществующее место. Мысль вообще — в у-топосе, это несуществующее место»<sup>84</sup>. Герменевтическое истолкование, в рамках которого текст «Государства» рассматривается как мифопоэтическое произведение, элиминирует эту направленность мышления Платона на несуществующее место. В конце концов текст рассматривается как миф, в котором отображается структура сущего.

Немецкая традиция в целом склонна рассматривать Платона как создателя мифов<sup>85</sup>. И он действительно таковым является. Но многое зависит от того, как будут выстроены акценты в понимании того, что есть миф. В философии Мамардашвили мы можем найти два рода высказываний в отношении мифа. С одной

---

<sup>82</sup> Ямпольская А. В. Истина в политической философии Платона: интерпретации Койре и Хайдеггера // История философии. 2015. Т. 20, № 1. С. 232.

<sup>83</sup> Там же. С. 234.

<sup>84</sup> Мамардашвили М. К. Возможный человек. С. 39.

<sup>85</sup> Исток этой тенденции мы обнаруживаем в книге Карла Рейнхардта «Мифы Платона». Рейнхардт К. Мифы Платона. СПб.: Владимир Даль, 2019.

стороны, как пишет С.А. Гашков, «Мамардашвили призывает говорить о мифе как о “смыслообразующей машине”, а не системе представлений»<sup>86</sup>. Действительно, Мамардашвили склонен видеть в мифе пример реализации *opera operans*, посредством которых устанавливается человеческое существование. «Так что же мы можем увидеть в мифе? — Одну из первых, конечно, датируемых началом человечества (с самого первого появления его следов, судя по результатам раскопок), — человекообразующих машин»<sup>87</sup>. Мамардашвили видит в мифе такую же функцию, которую он видит в диалогах Платона (и в создаваемых им мифах), т.е. функцию некоторых «приставок» или «органов», посредством которых устанавливается существование человека. При этом сама структура, форма существования в таких «производящих произведениях» не отображается — «органы» имеют к существованию косвенное отношение; говоря точнее, со-бытийное: в них мы наблюдаем форму, посредством которой может случиться бытие человека, но которая сама по себе это событие не гарантирует.

Иначе Мераб Константинович говорит о мифе, подразумевая за ним организованную структуру, которая предопределяет собой событие сознания. Разговор здесь прежде всего идет о человеке как субъекте истории, в которой он должен занять место (посредством у-топического мышления). Мамардашвили говорит о том, как человек движим страстью, «которая говорит ему, что самое большое честолюбие — это исполниться, пребыть раз и навсегда, а не жить в дурной повторяемости мифа или мифического существования, которое является доисторическим существованием»<sup>88</sup>.

Именно здесь мы имеем второй подход в истолковании того, что есть миф. Сознание требует для себя обнаружение интервала (или — зазора) между существованием и пониманием. Такое обнаружение предполагает отказ от представлений, предшествующих самому событию сознания, поскольку любые предшествующие представления будут олицетворять собою тождество существования и по-

---

<sup>86</sup> Гашков С. А. Проблема интерпретации древнегреческой цивилизации. Касториадис и Мамардашвили: между герменевтикой и структурализмом // *Философская мысль*. 2018. № 8. С. 17.

<sup>87</sup> Мамардашвили, М. К. Лекции по античной философии. С. 11.

<sup>88</sup> Мамардашвили М. К. Возможный человек. С. 35

нимания. «Это и есть интервал мира, как он есть сам по себе независимо от человека и, самое главное, независимо от любых наложений на этот мир каких-либо антропологических, антропоморфных и антропоцентристских образов, или мир, который мы обнаруживаем, снимая напластовавшиеся на него культурно-знаковые человеческие системы, в частности систему мифа»<sup>89</sup>. Раскрытие интервала предполагает снятие мифологической структуры. В противном случае, при сохранении таких представлений, мы имеем структуру мифа, в которой задается определенность у-топоса, который в таком случае оказывается закрытым для сознания. И поэтому его определенность полагается как независимая от сознания. Мы имеем «напластование» на мир человекообразной (мифологической) формы, которую мы отказываемся снять, тем самым отказывая себе в возможности обнаружить интервал. В докладе «Сознание и цивилизация» Мамардашвили называет такие ситуации кафкианскими: основание автономности сознания задается как автономное от этого автономного сознания — в виде судей или господ Замка. «Такие ситуации инородны собственному языку и не обладают человеческой соизмеримостью (ну как если бы недоразвитое «тело» одной природы выражало себя и давало бы о себе отчет в совершенно иноприродной «голове»)»<sup>90</sup>.

Проблема заключается в том, что в таком случае мы должны описывать феномен не в терминах возможности (что важно для актуализации сознания, которое сопряжена с концептом «возможного человека»), но в терминах действительности и у-топос становится именно существующим местом. И при этом у-топос становится не как то, что существует только при обращении к нему сознания, но как то, по отношению к чему сознание занимает подчиненную позицию — поскольку у-топос описывается как существующий. Мы обнаруживаем такой у-топос, по отношению к которому акт сознания невозможен. Поскольку такое место обнаруживается как существующее, оно всегда уже имеет форму и «занять» (через событие) его невозможно, ввиду того как акт сознания требует для себя свободное пространство интеллигибельной материи, раскрывающееся в интервале. Но обра-

---

<sup>89</sup> Мамардашвили, М. К. Лекции по античной философии. С. 130–131.

<sup>90</sup> Мамардашвили М. К. Сознание и цивилизация. С. 19.

щение к нему возможно. Такую «застывшую» структуру имеет миф в негативном значении (т.е. взятый не как *орег арегас*): мы имеем только жест обращения, который не сопровождается событием сознания (оформлением у-топоса), некоторое движение без движения, которое Мамардашвили и называет «дурным повторением».

В противовес такому положению Мамардашвили истолковывает дело философии как внесение в мир непонятного: «Миф, ритуал и т.д. отличаются от философии и науки тем, что мир мифа и ритуала есть такой мир, в котором нет непонятного, нет проблем. А когда появляются проблемы и непонятное — появляются философия и наука. Значит, философия и наука, как ни странно, есть способ внесения в мир непонятного»<sup>91</sup>. Внесение непонятного и подразумевает под собою утверждение в мире только возможного у-топоса: «философия и всякое отвлеченное мышление [...] организуются вокруг идеи возможного, а не существующего»<sup>92</sup>.

Здесь подразумевается то, как мир всегда принципиально не завершен и в нем всегда остается место для акта индивидуации, для события сознания. Такой подход подразумевает обращение не к структуре мифа как реализованной до события сознания, но к структуре символа, которая именно требует для своей осуществленности реализацию сознания. Д.Э. Гаспарян, используя тот смысл, который имело слово «символ» в Античности, указывает, на то, как «символ осуществляет связь части с целым»<sup>93</sup>. При этом символ связан с работой сознания потому, что сознание именно как со-знание также выражает себя как связь. «Сознание также есть не что иное, как акт попадания частного восприятия (конкретного психического переживания) в общее — идею или мысль»<sup>94</sup>. Через символ в сознании связываются идея и чувственное переживание предмета (идея прекрасного и чувственное переживание прекрасного предмета). Но вместе в тем символ не является знаком — т.е. при обращении к нему всегда остается зазор в понимании.

---

<sup>91</sup> Мамардашвили М. К. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1996. С.13.

<sup>92</sup> Мамардашвили, М. К. Лекции по античной философии. С. 67.

<sup>93</sup> Гаспарян Д. Э. Философия сознания Мераба Мамардашвили. С. 197.

<sup>94</sup> Там же. С. 197–198.

Понимание символа происходит не через восприятие предмета (как это было бы со знаком), но через обращение к феномену, который находится в у-топосе. Мы не можем сказать, что то, что мы поняли, когда поняли символ, есть предмет или история, с которыми он соотносится. Мы знаем, что поняли нечто еще кроме этого. Этим «нечто» и является феномен.

Поэтому в рамках философии сознания Мамардашвили миф в положительном смысле (т.е. взятый как *опера операнс*) трактуется по аналогии с символом. Здесь, как нам кажется, Мераб Константинович, вполне солидарен с выводами А.Ф. Лосева, который в своей книге «Диалектика мифа» рассматривает именно символическую природу мифа<sup>95</sup>.

При этом для Мамардашвили важно то, как символ не отсылает к событию сознания (как это происходит при обращении к знаку). Дело обстоит иначе: именно через раскрытие символической природы образа или истории мы имеем событие сознания. В акте сознания мы обнаруживаем в образе символ; и наоборот — усмотрение в образе символа сопровождается актом сознания. Деян Деянов обращает внимание именно на такой смысл термина «*опера операнс*», «эти символы отличны по своей сути и от короны и иконостаса, и от тела харизматического лидера: они представляют собой конструктивные машины эпохи “модерности” — не символы, которые отсылают к некой трансценденции, а символы, самой сущностью которых является самотрансцендирование»<sup>96</sup>.

В отличие от такого подхода Мамардашвили в герменевтической традиции ставка делается на некоторую «изначальность» мифа. Таково изначальное положение отождествления сознания и мира. Как пишет Д.Э. Гаспарян, «Если сознание и мир не разделены, как это полагалось в дуалистических моделях, но взаимообусловлены, то сознание уже нельзя считать противоестественным для мира, его существование также приуготовлено миром, как мир приуготовлен сознанием. В такой логике сознание по-прежнему может сохранить свою трансценденталь-

---

<sup>95</sup> «Миф не есть ни схема, ни аллегория, но символ» (Лосев А. Диалектика мифа. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. С. 254).

<sup>96</sup> Деянов Д. Мамардашвили и европейская философия XX века // Мераб Константинович Мамардашвили / М. К. Мамардашвили; под ред. Н. В. Мотрошиловой. М.: (РОССПЭН), 2009. С. 385.

ность (как это и происходит у Хайдеггера) — сознание (мышление) родственно миру, оно всегда уже по поводу мира, однако оно не находит себя в мире на правах сущего»<sup>97</sup>. Сознание не противоестественно, но естественно, т.е. всегда уже сопринадлежит миру как истолкованное посредством мифологической структуры. Используя термин Карла Поппера, мы могли бы сказать, что такую структуру мы наблюдаем во всех философских системах, по отношению к которым мы не можем найти фальсификатор, не можем произвести процедуру фальсификации. Таковы философские системы Гегеля, Маркса, Фрейда (подробнее об этом — ниже). Но для Мамардашвили такими недостатками обладает и философский проект Хайдеггера. По отношению к мифу в его «неснятом» виде сознание всегда выступает как ошибка — и именно в этом смысле оно противоестественно как сопряженное с несуществующим местом (у-топосом; пространством интеллигибельной материи). И там, где такая противоестественность уже выражается как истолкованное в рамках философской системы, выражается как часть этой системы (то есть включается в нее как естественная), мы не имеем шанса обнаружить сознание.

Как подчеркивает П.П. Гайденко, «Для той духовной атмосферы, из которой вырастает философско-историческая концепция Хайдеггера, характерно прежде всего противопоставление современного общества романтически идеализированному античному полису или средневековой общине, противопоставление, восходящее к традиции романтиков XVIII — начала XIX вв.»<sup>98</sup>. Именно посредством такой идеализации и образуется мифологическая структура, в которой сознание всегда уже сопринадлежит миру. И такая структура используется для интерпретации различных эпох и культур. При этом процесс интерпретации просто не может не обнаружить «забвение истока» — именно постольку, поскольку мифологическая структура сопринадлежности сознания и мира всегда уже идеализирована. «Перед нами — один из вариантов идеализации великих культур про-

---

<sup>97</sup> Гаспарян Д. Э. Необъективируемая природа сознания в трансцендентализме Мераба Мамардашвили. // Антиномии. 2019. Т. 19, в. 2. С. 37.

<sup>98</sup> Гайденко П. П. Экзистенциализм и проблема культуры. М.: Государственное издательство «Высшая школа», 1963. С. 76.

шлого, основу которых не только Бердяев и Хайдеггер, но и Тённис, Клагес, Шпенглер видят в том, что человек связан с землей, сросся с ней своими самими глубокими корнями»<sup>99</sup>.

Посредством такой идеализации задача определения жизни сознания сводится к интерпретации мифологической структуры. «Хайдеггер хочет раскрыть структуры, которые изначально, чем наше сознаваемое Я, и которые поэтому можно было бы назвать и “бессознательным”, если бы феноменологическая традиция с самого начала, еще с Brentano, а тем более в лице Гуссерля самым решительным образом не отвергла понятие бессознательного»<sup>100</sup>. Попытки преодоления психологизма Гуссерля приводят к тому, как само метафизическое апостериори (о котором мы писали к концу предыдущего параграфа), сам опыт сознания подчиняется форме, которая полагается как предшествующая — форме Бытия. При этом стоит отметить, что, следуя за Гуссерлем, мы в рамках процедуры «эпохэ» должны получить феномен в его чистоте. Но в таком случае экзистенциальная процедура извлечения смысла, необходимая для события сознания, тоже остается за скобками. Мы имеем структуру сознания, но не имеем понимания того, как она возникла<sup>101</sup>. Мы обнаруживаем здесь сознание в таком же положении — подчиненном. В.И. Молчанов описывает, как этот момент философии Гуссерля сохраняется в философии Хайдеггера: «Если сознание не владеет бытием, то бытие (в-мире) владеет сознанием. Отношение переворачивается, но тип отношения остается: не бытие есть результат (функция) конституирования, но сознание встроено в бытие, оно есть функция бытия»<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> Там же. С. 100.

<sup>100</sup> Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному ... С. 362–363.

<sup>101</sup> Об этом пишет Владимир Калиниченко: «Рассмотрим подробнее, каким образом М.К. Мамардашвили отводит историко-культурный ход редукции и почему, на его взгляд, нельзя помещать модус существования знания, закона, в контекст истории науки, в единый процесс становления культурных форм, во временной ряд «вызревания знания» о том, что «есть в действительности». И далее: «Иначе говоря, запрет историко-культурного исхода редукции есть запрет на использование вторичных концептуализаций, «внутрикультурных иллюзий» относительно того, что «происходит в действительности», где есть «индивидуальное целое сознания» и «храняемая им реальная история»» (Калиниченко В. Феноменологическая редукция как путь: куда? (Заметки на темы Эд. Гуссерля и М. К. Мамардашвили // «Мысль изреченная». Сборник научных статей. М.: Изд. Российского открытого ун-та, 1991. С. 69).

<sup>102</sup> Молчанов В. И. Различение и опыт: Феноменология неагрессивного сознания. М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. С. 40.

При этом стоит задаться вопросом: остается ли при этом Бытие, по отношению к которому сознание выступает в функциональной зависимости, доступным для понимания? Как пишет Д.Ю. Дорофеев, «попытка Хайдеггера понять Канта монистично, исходя из абсолютизации трансцендентальной способности воображения, понятой в качестве проводника трансценденции, несет в себе опасность (может быть, для раннего Хайдеггера и не столь актуальную) игнорирования личностной установки философии Канта. Хайдеггер выбирает достаточно смелый и, надо признать, эффективный ход: он стремится избежать крайностей субъективного и объективного монизма (монизма Я и Единого) по отдельности, совместив их в *Dasein*, точнее в его ядре — трансцендентальной способности воображения. При таком подходе, однако, нет ни человеческой личности, ни трансценденции»<sup>103</sup>. Действительно, логика романтизма, за которой следует Хайдеггер, не только элиминирует жизнь сознания, сводя ее к голой функциональности, но за счет смещения области вещей-в-себе и области явлений оставляет основание жизни сознания — Бытие — недоступным для сознания. Подчеркнем: для сознания, которое актуализуется через участие в у-топосе. Для Мамардашвили же важно именно рассмотрение, акта сознания, которое вытекало бы из его действительности. В книге «Стрела познания» он описывает, как идеализация истока и последующее акцентирование его забвения связаны с гиберболизацией проблемы бытия. Он оформляет этот момент в виде различия между полнотой действия и полнотой бытия. «Предельным понятием нашего (то есть не в самом предмете) анализа должно быть представление полного действия в отличие от полного бытия. Последнее трансцендентно, а то — нет (эта «трансцендентность» полноты бытия и расценена Хайдеггером как потеря, забвение бытия)»<sup>104</sup>.

Сознание есть то, из чего мы всегда исходим. Его парадоксальность заключается в том, что для того, чтобы изучать сознание, необходимо быть в сознании. То есть опять же — из него исходить. Пытаясь разрешить раз и навсегда эту про-

<sup>103</sup> Дорофеев Д. Ю. Антропология немецкой «онто-телогической традиции» (die onto-theologische Tradition) // Метапарадигма. Альманах: богословие. философия. естествознание. СПб.: Коста, 2014, № 4. С. 105.

<sup>104</sup> Мамардашвили М. К. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии) М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 191-192.



блему путем внесения некоторых гарантов, мы по сути пытаемся вытащить себя из воды так, как это делал барон Мюнхгаузен. Это незаконная процедура — поскольку в качестве опоры мы выбираем некую мифологему, некоторое не-сознание. Такая мифологема, такое не-сознание может вполне удовлетворять наше желание внести в мир гарант, «гарантировать сознание», но вместе с тем делает мир непонятным. Мы полагаем, что именно это Мамардашвили имеет в виду, когда пишет: «Они испугались “непонятности” бытия (экзистенциализм), а потом примирились (Хайдеггер как “не”-экзистенциалист)»<sup>105</sup>.

Эта позиция ярко высвечена в ранней статье Мераба Константиновича «Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра». Так он характеризует способы описания человека, которые используются в экзистенциализме: «“Действительно человеческим содержанием жизни” оказывается ее иррациональное подполье, где позиции социального критицизма и протеста неминуемо перемешаны с позициями социального нигилизма и отчаяния, антиинтеллектуализма и мифотворчества»<sup>106</sup>. Момент такой мифологизации он находит не только в творчестве мыслителей, которых мы в первую очередь называем экзистенциалистами, но и в творчестве Хайдеггера: «во всех этих символах — будь то герой раннего романа Сартра “Тошнота” или презирающий судьбу Сизиф из притчи Камю, или носитель древней “любви к мудрости” у Мартина Хайдеггера — вполне однозначно вырисовывается человек, вытесняемый из своего исторического мира именно объективными социальными отношениями, раздавленный ими, отчуждаемый от самого себя, разрушаемый как личность стихийной игрой вещественных сил в обществе»<sup>107</sup>. Такие мифологические построения по сути продолжают логику романтизма, в рамках которой возвеличивался гений-одиночка. Возвышается же он именно за счет мифологизации не-сознания, к которому он приходит, отказываясь от всего рассудочного и чувственного. Что и предполагает элиминирование опыта сознания — поскольку этот опыт есть опыт

---

<sup>105</sup> Мамардашвили М. К. Необходимость себя. С. 155.

<sup>106</sup> Мамардашвили, М. К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра // Современный экзистенциализм: Критические очерки. М.: Мысль, 1966. С. 155.

<sup>107</sup> Там же. С. 153.

психологический, опыт «метафизического апостериори». Экзистенциалисты и Хайдеггер «переворачивают» данную схему, мифологизируя не действительность самозамкнутой системы мышления (как это было у Гегеля), но саму возможность «бытийствования» человека, которая и выражается, по мысли Мамардашвили, в «иррациональном подполье». «Если взгляд Гегеля устремлен на действительное, т.е. в прошлое, то Хайдеггер все внимание сосредотачивает на еще не реализованном, т.е. на будущем. Если для Гегеля понять — значит вскрыть необходимость, то для Хайдеггера понять — значит увидеть возможность. Вот почему понимание у Хайдеггера тождественно возможности»<sup>108</sup>.

Вспомним спор о существовании человека, который произошел между Сартром и Хайдеггером. В «Письме о гуманизме» Хайдеггер говорит о «тихой силе Возможного» и на пути определения этой силы делает ставку не на операции с понятиями, но на то, как «во всем и всегда действие разума коренится в том, что до всякого восприятия сущего в его бытии само Бытие уже осветило себя и сбылось в своей истине»<sup>109</sup>. Мамардашвили, конечно, более близка позиция Сартра, который в статье «Экзистенциализм — это гуманизм» пишет: «Экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование»<sup>110</sup>. Но Мамардашвили отказывается интерпретировать эту ответственность человека за существование в духе романтического трагизма, отходя тем самым от линии рассуждений Кьеркегора и Сартра. Экзистенциализм исходит из уже осуществленной мифологизации области принадлежности сознания бытию, что заставляет Сартра описывать поступок человека как всегда уже неверный — перед лицом этой мифологемы. Эта «неправильность» и обозначается как человеческое существование.

При этом у Сартра мы опять же можем найти положения, очень важные для философского проекта Мамардашвили. «Впрочем, сказать о человеке, что он «есть», значит сказать, что он может»<sup>111</sup>. Так же и у Мамардашвили мы находим

<sup>108</sup> Гайденко П. П. Экзистенциализм и проблема культуры. С. 41.

<sup>109</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие: Статьи и выступления. СПб.: Наука, 2007. С. 273.

<sup>110</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 323.

<sup>111</sup> Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи. М.: Академический проект, 2008. С. 89.

концепт «возможного человека». Но Сартр описывает поступок человека скорее через нужду в конкретном выборе, отрицая возможность участия в несуществующем месте у-топоса. Собственно, так описывает Сартр выбор человека в уже упомянутом произведении «Экзистенциализм — это гуманизм»: выбор молодого человека между тем, чтобы пойти на войну, и тем, чтобы остаться с матерью. Мамардашвили же описывает выбор, который не может описываться в сравнении осуществившимся мифологизированным Бытием, поскольку сам выбор по Мамардашвили не есть конкретный и не есть выбор человека в нужде, но выбор в пользу избыточного участия в у-топосе Иного идеи.

Такова же позиция Мамардашвили по отношению к Марксу. Собственно, несмотря на опыт углубленного изучения его работ, Мераб Константинович всегда негативно относился к редукционистским теориям, в рамках которых сознание описывается как подчиненное некоторому мифологизированному основанию. Это момент отчетливо прослеживается в отношении одного из ключевых терминов Маркса — фетишизма. Как подчеркивает А.П. Огурцов, «Для Маркса же мир фетишизма — это мир видимости, а за ней нужно вскрыть сущность — абстрактный труд как основу стоимости. В этом исток критицизма Маркса и одновременно его утопизма. Искус утопизма коренился в парадигме метаморфоз, которой отдавал предпочтение Маркс в 50-60-е гг. XIX века — годы написания первого тома “Капитала”. Ход мысли М.К. иной, чем Марксова критика фетишизма и фетишистского сознания. Благодаря рассмотрению превращенных форм бытия-сознания в контексте бытия феноменов его анализ получил иную перспективу — превращения сознания были поняты как метаморфозы сознания в произведенное бытие, в бытие экстрацеребральных амплификаторов, наращиваемых в ходе развития цивилизации»<sup>112</sup>. Во-первых, Мамардашвили отказывается от утопизма и мифологизации. Во-вторых, превращенные формы сознания он рассматривает не в логике мифологизирования, но в логике символической, превращая их тем самым в амплификаторы, в *opera operans* человеческого существования.

---

<sup>112</sup> Огурцов А. П. Физическая метафизика: незавершенный проект М. К. Мамардашвили // Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба...». С. 118.

Отметим также, что именно поэтому Мамардашвили был чужд пафос Сартра, в рамках которого тот пытался приспособить экзистенциализм под нужды модного тогда во Франции марксистского движения. В рамках такого подхода Сартр пытается свести проект человеческого существования к участию в революционном движении. Что, собственно, не всегда ему удается<sup>113</sup>. Мамардашвили же отказывается от проекта политической ангажированности, которая и здесь уводит от проблемы участия сознания в у-топосе и только приводит к утопизму. Как пишет Виктория Файбышенко, «философское состояние для Мамардашвили противоположно любой претензии пасти народы. И эта фундаментальная установка определит его трактовку идеологии. Критика позиции Сартра — это не политическая публицистика под личиной философской полемики. Мамардашвили уже ведет охоту за «превращенными формами сознания» и, более того, подходит к своей главной теме: поэзису сознания, которое никогда не прозрачно для себя самого»<sup>114</sup>. Именно эта «непрозрачность», как мы уже говорили, приводя пример с бароном Мюнхгаузеном, и заставляет Мамардашвили говорить о сознании не на языке утопического редуцирования, но на языке символов. Более близкой для Мамардашвили является позиция Альтюссера. Но с оговорками — поскольку и Альтюссера мы можем обнаружить склонность элиминированию проблемы сознания. «Философия Ильенкова — философия личности, создавшей себя из интериоризации культуры — материи всеобщего; для Альтюссера личность состоит из того же материала, но его оценка совсем другая: личность есть плод идеологической интерпелляции; идеология материальна, личность иллюзорна. Мамардашвили проходит между этими полюсами, преодолевая идеологическую детерминированность и той, и другой установки»<sup>115</sup>.

По сути структуру, подобную структуре теории Маркса, мы можем найти и в психоанализе. Этот момент подчеркивает в своей лекции «Мифология и созна-

---

<sup>113</sup> Как пишет Реймон Арон, «Экзистенциализм никогда не станет марксистом в подлинном смысле слова по той причине, что революция не решит его философскую проблему — проблему диалога индивида с отсутствующим Богом в атеистическом экзистенциализме и с Богом в экзистенциализме религиозном. За рамками этого диалога можно по тем или иным мотивам примкнуть к революционной партии, но нельзя найти эквивалент марксистской философии» (Реймон А. Воображаемые марксизмы. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2019. С. 55).

<sup>114</sup> Встреча: Мераб Мамардашвили — Луи Альтюссер. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. С. 78.

<sup>115</sup> Там же. С. 82.

ния современного человека» А.М. Пятигорский: «Другую дифференцирующую мифологию предложил Зигмунд Фрейд. Это удивительный случай в человеческой истории. Простите, но говорят “в европейской истории” случай почти уникальный, когда человек выписал мифологическую систему, которая в течение более чем полувека не подверглась ни одной серьезной критике. Т.е. были враги, антифрейдисты, которые были такими же мифологами. Они просто предлагали другие мифы. Если у Маркса человек — член класса, то у Фрейда человек — невротик. Тоже простое рабочее разделение: человек — невротик, и только психоанализ даст ему в лице психоаналитика, который трется возле кушетки, возможность того минимума самосознания, которого у него нет. Излечиться от невроза так же невозможно, как и излечиться от классовой принадлежности»<sup>116</sup>. Обратим внимание на то, что, когда Пятигорский и Мамардашвили пишут книгу «Символ и сознание», они истолковывают категорию бессознательного именно в символическом, но не в мифологическом ключе. Этот момент отмечает Михаил Рыклин: «фактически они рассматривают всю концепцию бессознательного как закамуфлированную теорию сознания, как неверно сформулированный постулат о сознании (в этих размышлениях о Фрейде они довольно точно развивают некоторые идеи Витгенштейна о том, что в психоанализе речь прежде всего идет о некоей мифологии современной культуры, замаскированной под терапию)»<sup>117</sup>. Мамардашвили и Пятигорский рассматривают бессознательное только как принадлежащее опыту сознания. «Таким образом, для Фрейда сначала возникает задача превратить бессознательное в сознание и путем такого превращения перевести человека в состояние нового, сознательного опыта, а затем оказывается, что бессознательное — это то, что «было» сознанием, и только в этом смысле возможно сравнение или различение бессознательного и сознательного. Бессознательное имеет смысл только тогда, когда оно само есть какой-то особый элемент сознания, быв-

---

<sup>116</sup> <https://polit.ru/article/2006/03/02/pjatigorsky/>

<sup>117</sup> Рыклин М., Подорога В. Третья возможность метафизики (беседа об одном философском опыте). // «Мысль изреченная». Сборник научных статей. С. 98.

шего сознания»<sup>118</sup>. В противном случае мы вновь имеем мифологизированное «нечто», по отношению к которому сознание выступает в функциональной зависимости.

В этом также кроется еще одна точка размежевания между Сартром и Мамардашвили. В работе «Проблемы метода» Сартр пишет о том, как марксистский способ объяснения появления личности через обнаружение принадлежности к социальному классу не является удовлетворительным. Также и для Мамардашвили такая редуционистская процедура не является удовлетворительной. Но далее Сартр пишет о том, как усмотреть истоки появления личности мы можем, обратившись к детству человека, в конечном итоге сводя способы обнаружения личности к способам, которые предлагает психоанализ: «Только психоанализ позволяет обнаружить во взрослом всего человека, т.е. не только его нынешние определения, но и груз его прошлого»<sup>119</sup>. И именно так, по-своему задействуя процедуру психоанализа, Сартр пишет книгу о Флобере, по большому счету не уходя далеко от метода Сент-Бева (Мамардашвили называет этот труд «чернильным недержанием»<sup>120</sup>). Мераб Константинович же определяет образование личности через участие в символических структурах. Для такого участия мы не можем подобрать основание, которое выступало бы как детерминирующее сознание личности: «Для стоящего на границе время отсутствует, передним есть только лицо смерти, а смерть и есть символ отсутствия времени. Значит, во-первых, нет времени (граница), и, во-вторых, нет ничего другого, на что можно было бы опереться и что вне тебя было бы готовым механизмом, который ты мог бы привлечь себе на помощь и на нем основать свою мысль и свой акт извлечения смысла»<sup>121</sup>. Здесь мы имеем дело с участием во вневременном, в трансцендентном, которое не мифологизируется и не редуцируется к некоторому мифологизированному основанию путем смешения области явлений и области вещей-в-себе.

---

<sup>118</sup> Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 30.

<sup>119</sup> Сартр Ж.-П. Проблемы метода. С. 59.

<sup>120</sup> Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2015. С. 193.

<sup>121</sup> Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении. С. 202.

Подводя итог, отметим следующее. В своей интерпретации текстов Платона Мамардашвили опирается не на логику мифа, но на особую символическую логику. «Вы знаете, что философия — это любовь к мудрости. Здесь, конечно, фигурирует София как воплощение мудрости. Но был один символ, которым греки очень часто пользовались для обозначения самой страсти к философствованию и философии. Это — Эрос. Из третьего ящичка нашего сознания возьмем еще один символ. Очень часто в античных текстах, в том числе у Платона, встречается такое странное слово — “человек-символ”, не символ человека, а человек-символ»<sup>122</sup>. Таким образом, «возможный человек», о котором мы писали ранее, является и «человеком-символом». Как и возможный человек, он всегда находится «между», т.е. в интервале между существованием и пониманием. Это и выражает собою символ, который как σύμβολον представляет собою разломанный надвое предмет, который может быть соединен только одним уникальным способом. Подчеркнутая уникальность этого соединения и говорит нам о том, как здесь мы должны отказаться от логики всегда уже сложившегося мифа и прийти к логике символа, внутри которой бытие человека рассматривается как вновь и вновь требующее для себя его участия — усмотрения уникального феномена в утопосе интеллигибельной материи.

Иначе говоря, для того, чтобы мы могли описывать сознание в терминах избытка, мы должны приписать нужду самому бытию. «Бытие же, о котором говорят греки, не есть разновидность субстанции, которая вечно пребывала бы, в отличие от невечных конкретных вещей. Бытие — это то, что требует и ожидает видения, или понимания, и что становится в просвете этого понимания»<sup>123</sup>. Такое описание — сугубо инструментальное и именно за счет него обнаруживается избыточность сознания. Иначе мы должны отказаться от процедуры срезания «третьего глаза» и предполагать наличие некоторой мифологической структуры, которая усматривается не-сознанием («третьим глазом») и в которую сознание встраивается как функционально подчиненное.

---

<sup>122</sup> Там же. С. 179.

<sup>123</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 65.

Также этот ход предполагает то, как мы не можем (срезая мифологический «третий глаз») усматривать Бытие вне события сознания — ни на уровне действительности мышления (Гегель), ни на уровне возможности (Хайдеггер). «Возможный человек», «человек-символ» со-принадлежит бытию и не имеет способности усмотрения его в мышлении. Для Мамардашвили здесь важен момент актуальности бытия: «То, что мы называем бытием, есть только нечто актуальное, потенциального бытия не бывает»<sup>124</sup>. Бытие есть только в поступке актуализации сознания и только как то, чему со-знание со-принадлежит. Говоря иначе, о сознании мы можем говорить только там, где оно избыточно и здесь и сейчас случается как событие. Мамардашвили этот момент как «актуалогенез» сознания — сознание порождает само себя в том смысле, как имея событие сознания, мы имеем и его бытие и не можем усматривать бытие как-то иначе, через не-сознание. Таков актуалогенез, который «всегда в конкретном и конечном. Отсюда, если он не выносим, возможно зло в законе, ненависть ко всему человеческому в свете “высшего” и “идеального”. Демонизация неизвестного в этом немоготном и всестороннее насильственное воздействие»<sup>125</sup>. Именно на момент такой демонизации и мифологизации бытия мы и пытаемся обратить внимание в данном параграфе. Там, где актуалогенез невозможен, мы обращаемся не к логике символа, но к логике мифа, в которой бытие становится непонятным ввиду идеализации оснований, которым подчинено сознание.

Но для Мамардашвили событие сознания и есть то, что делает мир понятным и соразмерным для человека. Логика мифологизации и демонизации бытия же предусматривает то, как у вещей и событий мира есть некоторое основание, независимое от события сознания. «Мы засекаем их в состоянии, когда они не были в поле нашего внимания, потом они пришли в поле нашего внимания или явились так, как если бы в них был некий источник движения, который самопроизвольно приводил к внешним проявлениям вещи, так же как я самопроизвольно сам себе явился, проснувшись. Но если это так, значит мы не можем интеллиги-

---

<sup>124</sup> Мамардашвили, М. К. Вильнюсские лекции по социальной философии. С. 51.

<sup>125</sup> Там же. С. 51.



бельно говорить о вещах или рационально говорить о вещах»<sup>126</sup>. Напротив, внесение в мир символических структур делает мир понятным и позволяет выстраивать понимание на основании события сознания, которое сопряжено с усмотрением символа: «Писание, текстуальная конструкция, понимаемая символически, есть нечто, посредством чего вносится порядок в хаос действительности, в хаос впечатлений, чтобы внутри этого порядка извлекся или увиделся некий порядок самой действительности»<sup>127</sup>.

Ввиду этого Мамардашвили отказывается от использования ключевого понятия герменевтической процедуры — понятия истока. В третьей лекции по античной философии Мераб Константинович так высказывается о бытии: «Само оно не имеет происхождения; в том, как мы об этом говорим, мы его допускаем, чтобы понять нечто другое, а именно то, что происходит с Эдипом после того, что бытие уже есть. Уже есть, я повторяю, и мы отказываемся от применения термина “происхождение”, не рассматриваем это во времени, а значит, это вечно»<sup>128</sup>.

Самым важным здесь является обращение к символу смерти. «Если же символ смерти означает превращение далекого в близкое, в самое близкое, то это — привнесение взгляда смерти (взгляда, видящего конечность) в самую жизнь, внутрь нее. Это — самое близкое»<sup>129</sup>. Пруст видит перед собою фигуру всегда только возможного писателя. Как мы уже говорили, эта процедура может быть описана фразой «я пишу роман о том, как не могу написать роман». Поэтому мы можем рассматривать символ возможного писателя по аналогии с символом смерти. Здесь писатель обращается к тому, что отрицает его существование как писателя. Но вместе с тем через акт письма становится писателем — так взгляд смерти проникает в жизнь человека. И при этом (1) происходит возвышение — от эмпирической (или психологической) формы к форме онтологической. Происходит то, что Платон называл «упражнением в смерти». (2) Происходит событие сознания — Пруст имеет бытие писателя, но только процессуально, только в самом акте пись-

---

<sup>126</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 139.

<sup>127</sup> Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении. С. 139.

<sup>128</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 45.

<sup>129</sup> Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении. С. 177.

ма. С ним нечто происходит на уровне «само собою» (αὐτο). Мы знаем, что таков и греческий смысл термина «αὐτο»: нечто истинное и вечное существует как «само собою», но при этом требует для себя участия человека<sup>130</sup>. Мамардашвили выделяет здесь именно этот момент: «Странно ... казалось бы, слово «всегда» мы должны применять к неподвижным предметам. А я утверждаю прямо противоположное: проблема начала может осмысленно ставиться только относительно предметов, пребывающих сами по себе»<sup>131</sup>.

Таким образом, во-первых, первоначально не может мыслиться нами в терминах происхождения, но существует только в самом событии. В этом состоит амбивалентное значение термина «со-знание»: с одной стороны, мы говорим о бытии как о нуждающемся в событии сознания; с другой стороны, сознание нуждается в бытии — для того, чтобы быть событием. Так в самом событии сознания актуализируется то, в чем оно нуждается. И вне события актуализации это основание не может быть усмотрено.

Во-вторых, первоначально дается процессуально, как факт, переживаемый в событии сознания — в виде метафизического апостериори. У него остаются признаки αὐτο (не будем говорить — признаки субстанции, дабы не вносить терминологическую неясность), но это αὐτο является αὐτο самого сознания. Здесь мы имеем не независимость от сознания, но независимость, автономность, избыточность самого сознания.

В-третьих, Мамардашвили сохраняет в своей философии метафизический момент. А именно — момент того, как человек определяется в бытии через участие в том, что существует всегда, в том, что вечно. Именно об этом говорит символ смерти. «Для стоящего на границе время отсутствует, передним есть только лицо смерти, а смерть и есть символ отсутствия времени. Значит, во-первых, нет вре-

---

<sup>130</sup> «В этом смысле, например, даже ум и глупость нельзя определять не психологически: глупость — это то, что мы думаем без себя, то, что само думается в нашей голове, а умное — то, что мы подумали сами, в смысле создания машины (а она всегда экспериментальная), которая обладает свойством автономии, или своезакония. И грузинский, и русский перевод — "автономия", — античного термина неточен, в нем исчезает оттенок номоса, то есть закона; "авто" и "номос" сливаются, и мы уже не слышим этого слова — чтобы его слышать, лучше говорить "своезаконие" (своезаконие — нечто, производящее на своих собственных основаниях). Скажем, умно то, что производится на своих собственных основаниях» (Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 625).

<sup>131</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 127.

мени (граница), и, во-вторых, нет ничего другого, на что можно было бы опереться и что вне тебя было бы готовым механизмом, который ты мог бы привлечь себе на помощь и на нем основать свою мысль и свой акт извлечения смысла»<sup>132</sup>.

Логика мифа предполагает в себе существование вечной и вневременной структуры, осуществившейся до события сознания. Здесь сознание описывается как «временящее» себя, т.е. всегда через время, которое разворачивается, имея в качестве истока мифологизированную структуру. И смерть при этом полагается как смерть угрожающая, наступающая в будущем. О том, как такая логика проявляется в философии Хайдеггера, подробно пишет П.П. Гайденко<sup>133</sup>. Напротив, символическая логика строится на моменте «вдруг», в котором актуализируется вневременная структура бытия и символ смерти. Здесь мы в настоящем моменте обнаруживаем проявление структуры бытия. И это обнаружение требуется для себя усмотрение символа смерти; при этом смерть актуализуется в настоящем — на уровне возвышения от психологической формы к онтологической (так, как мы это описывали в связи с теорией созерцания Платона).

Таким образом, в философском проекте Мамардашвили мы обнаруживаем два способа работы со структурой мифа. В первом случае структура мифа выражает собою функциональную подчиненность сознания. Сознание не может быть описано через участие в у-топическом пространстве интеллигибельной материи, что лишает его основного свойства – автономности. Здесь, в первом случае, постулируется исток действительности сознания, благодаря чему вносится определенность в мир. Но в мире, так описываемом, сознание является пассивным. Именно поэтому Мамардашвили говорит о том, что на самом деле мир при таком описании становится непонятным. Мы указали на такого рода проблемы в описании мира в философских проектах Хайдеггера, Сартра, Фрейда, Маркса. Во втором же случае структура мифа описывается как *opera operans*, как инструмент вхожде-

<sup>132</sup> Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении. С. 202.

<sup>133</sup> «В отличие от всей традиционной метафизики, полагавшей “телос” времени в моменте “теперь”, которое в качестве неделимого есть именно “начало” времени (вспомним Аристотеля), потому что сквозь него просвечивает вечность, Хайдеггер утверждает, что время временит из будущего. А поскольку наиподлиннейшее будущее для вот-бытия — это смерть, то смерть и являет собой онтологический горизонт времени. Отсюда — фундаментальная роль у Хайдеггера экзистенциала ужаса, страха (Angst), источником и подлинной формой которого является ужас смерти» (Гайденко П. П. Время. Длительность ... С. 405).

ния в у-топическое пространство интеллигибельной материи. При этом структура мифа описывается как близкая структуре символа. Благодаря этому Мамардашвили постулирует избыточность, автономность и актуальность сознания.

## Глава 2. Ego cogito как событие

### §2.1 Невозможное мышление Рене Декарта

В своей книге «Современная философия. Введение в онтологию» Елена Васильевна Бакеева выделяет четыре историко-философских онтологических концепта: Онтология Единого (античность), Онтология Творения (средневековая философия), Онтология Субъекта (философия XVII — XIX веков), Онтология События (философия XX века). Для Онтологии События, интересующей нас в связи с изучением философии М.К. Мамардашвили, характерно рассмотрение классических философских понятий не в виде того, посредством чего мы вносим в мир определенность, описываем его, но в виде инструментов, посредством которых становится возможной мысль о мире. Иными словами, такие понятия, как «материя», «форма», «действительность», «возможность» здесь применяются не ко внешней для субъекта реальности, но призваны описывать условия возникновения его как мыслящего. «Последние, подобно новым, неклассическим категориям, также могут быть истолкованы не как знаки чего-либо существующего, но как «органы» выявления-производства смысла»<sup>134</sup>.

В рамках Онтологии События устройство мира описывается не как свершившийся факт, но находящееся в становлении. И Бытие здесь рассматривается не как данность, но как Событие, в котором раскрывается человеческий мир. При этом важным моментом такого способа философствования является невозможность указать в сам момент события мышления на содержание основания, посредством которого мысль свершается. «Основным открытием “неметафизической онтологии” как раз и является признание невозможности помыслить становление, процесс, скрытый в «глубине вещей», отстраненным образом, т.е. без вовлечения в этот живой и целостный процесс самого человека»<sup>135</sup>.

Именно на этот переход от Онтологии Субъекта в Онтологии События мы и должны обратить внимание в способе обращения Мамардашвили к философии

---

<sup>134</sup> Бакеева Е. В. Современная философия ... С. 310–311.

<sup>135</sup> Там же. С. 304.

Декарта. Мераб Константинович рассматривает *ego cogito* не как данность, но как топос рождающегося мышления, для которого никакое «я» не может служить основанием. Этот переход также можно зафиксировать через то, как Мамардашвили рассматривает философию Декарта в свете неклассического типа рациональности. Этот момент четко сформулирован Владимиром Калиниченко: «Что проделал Мамардашвили? Он показал, что принцип *cogito*, лежащий в основе схематизации классического опыта, оказывается в такой своей функции неприменим к самому себе. В онтологических своих предпосылках, в укорененности той реальности, из которой он возникает — реальности самоопределения человека, — этот принцип не только очерчивает область осуществимости непрерывной рефлексии, но также и границы классической постижимости, границы, которые вне “классической установки ума” невозможно понять — а только в слепоте наткнуться на них. Когито как редукция актуально неосуществима “раз и навсегда”. Но без декартовой когитации человек действительно обречен быть стертым, как след на песке во время морского прибоя»<sup>136</sup>. Речь идет о следующем. Во-первых, мы не можем рассматривать в рамках установок классического идеала рациональности *ego cogito* в виде данности однажды свершившегося акта мышления. Допустим, что с помощью операции радикального сомнения мыслящим субъектом было достигнуто положение «невключенности» в мир, к которому и апеллируют Онтология Субъекта и классический идеал рациональности. В таком случае при дальнейшем продвижении мышления это положение начинает наполняться содержанием, которое, однако сомнению подвергаться не должно. Этот момент становится поводом для выдвижения критических тезисов, выдвигаемых огромным количеством философов. Но, во-вторых, отказываясь под давлением этих критических высказываний от инстанции *ego cogito*, мы лишаемся определенных критериев события, в котором мыслящий субъект проявляет себя в мире. Отказывая субъекту *ego cogito* в его автономности, которая обеспечивалась через классический идеал рациональности, мы лишаем его той точки, ввиду которой обеспечивалось постоян-

---

<sup>136</sup> Калиниченко В. Понятие «классического» и «неклассического» в философии М. К. Мамардашвили // Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили, 1994 год. М.: Ad Marginem, 1996. С. 71.

ство его «я». Мыслящий субъект здесь лишен возможности быть полноправным выразителем логоса Гераклита и не может занять топос, в котором обретает полноту понимания, придает своей жизни смысл. Как говорит Мераб Константинович, такое понимание есть «нахождение меры между мной и тем, что я понимаю, — соизмеримость»<sup>137</sup>. Такой меры (логоса) мыслящий субъект, лишенный инстанции его cogito, поскольку здесь субъект и объект полагаются как находящиеся в несводимых потоках становления. Поэтому, в-третьих, необходим творческий подход к наследию Декарта, в котором его cogito сохраняло постоянство, постулируемое классическим идеалом рациональности, но пути обретения такого постоянства обеспечивались бы через неклассический идеал рациональности. Именно так Мераб Константинович формулирует принцип модернизма: «Просто в этом случае приходится неклассическими средствами, то есть совершая некоторые дополнительные акты, в содержании самой мысли не присутствующие, решать фактически классическую задачу»<sup>138</sup>. И такой выход видится в указании на уже упомянутую невозможность помыслить основание события мышления. Такие невозможные феномены, на которых основывается мышление, тем не менее, обеспечивают ему постоянство, и на втором шаге не выказывают себя как содержание основания мышления (которое было дискредитировано в связи с критикой классического идеала рациональности). В указании на такие невозможные свойства мышления состоит подход Мераба Константиновича. И на особенности этого подхода мы укажем в данном параграфе.

Мы привыкли говорить о Декарте как о философе «сомневающемся», как о том, кто выстраивает свое мышление на основании недоверия по отношению к любому суждению. Предполагается, что философ-картезианец имеет способность рассуждать, не идя на поводу у чувств и чужих мнений, а значит — создавать такое описание предмета, из которого будут изъяты помехи, создаваемые процессом мышления о нем философа. Этот бесстрастный демиург как Мюнхгаузен вытаскивает себя из воды, за счет чего его размышления становятся свободными как от

---

<sup>137</sup> Мамардашвили М.К. Необходимость себя. С. 14.

<sup>138</sup> Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 96.

его телесных, так и от его душевных наклонностей. Как результат процедуры сомнения мы видим обретение некоторого привилегированного положения, само достижение которого гарантирует истинный взгляд на окружающий мир. Идеал такой «неангажированности» со времен Декарта постулируется наукой и входит в культурный обиход как «чистый взгляд» на мир, на вещи «как они есть».

Однако стоит посмотреть — действительно ли Декарт ставит своей целью занять это положение «невыключенности» в мир? В самом первом из своих «размышлений о первой философии» он рассматривает процедуру сомнения и пишет о том, как привычные мнения неминуемо будут возвращаться к нему, более того — сам разум будет воспринимать их как достоверные. Признаваясь себе в этом, он предлагает «намеренно ввести себя в заблуждение» — обозначить любое положение как сомнительное и налагает при этом срок: «до тех пор пока вес предпосылок с обеих сторон не окажется равным и никакая дурная привычка не сможет более отвратить меня от правильного разумения вещей»<sup>139</sup>. Образуются два рода заблуждений, или, если быть точнее, два способа обхождения с ними.

С одной стороны, мы предумышленно обманываем себя, удерживая перед собой положение, которому будет противоречить любое наше действие. Такова попытка мыслить о том, кто не мыслит (абсолютно сомневается) — противоречие будет состоять в том, как сам процесс (факт, событие) нашего мышления будет опровергать содержание предмета мысли. В таком случае мы получаем процедуру извлечения смысла, которая не запечатлевается на уровне описания. При этом, как подчеркивает Декарт, этот процесс может быть обнаружен лишь в настоящем, т.е. в сам момент его протекания. Через противоречие мы наталкиваемся на фактичность мысли, но постфактум оно, противоречие, скрывается от нас за содержанием мышления как его продуктом. Более того, при этом субъект обнаруживает недостаточность привычных представлений. Если при моем описании не мыслящего обнаруживается нечто большее (факт мысли), то должно измениться общепринятое понимания мыслящего — в его деятельности этот факт неоспоримо заложен. Через мысль об абсолютном сомнении Декарт выводит положение, в кото-

---

<sup>139</sup> Декарт Р. Разыскание истины. СПб.: Азбука, 2000. С. 148.



ром человек пронизан осознанием недостаточности человеческого. Фиктивность процедуры абсолютного сомнения отбрасывает тень на фиктивность того, что мы обычно подразумеваем под личностью. Так постулируется тезис о метафизичности мысли.

С другой стороны, теперь чувственные данные, поступающие от окружающих объектов, наделяются еще одним свойством. Мы видим, как они включаются в процесс постоянного возобновления мысли. Это значит, что вместе с описанием предмета порождается и мыслящий — так как любое утверждение о предмете является актом в рамках упомянутого выше противоречия. Здесь необходимо провести аналогию. Если субъект ставит своей задачей помыслить нечто, ускользающее от понимания (субъект абсолютного сомнения), то единственное, что ему остается в сухом остатке — сам факт мышления. Но если и сам предмет наделяется таким свойством — недоступностью для познания — то и здесь он может работать лишь с фактом мысли о нем. А факт мысли несет за собою воскрешение субъекта *cogito*. За счет этого описание предмета включает теперь в себя событие его описания. Обнаружение сущности предмета сопричастно ответу на вопрос «в каких условиях здесь и сейчас возникает мысль?». По этой причине для Декарта является неважным, изменится ли предмет. Он предлагает работать с его идеальной сущностью — с тем, что предшествует работе с изменчивыми данными.

Таким образом, любой ответ на вопрос «каков не мыслящий?» будет проявлением субъекта *cogito*, на источник которого мы не можем указать: 1) им не может являться фигура не мыслящего ввиду того, как она является лишь абстрактной фикцией; 2) им не может являться содержание мышления, т.к. и оно фиктивно по самим условиям процедуры сомнения, которые в первом «размышлении» оговаривает Декарт. При этом он с самого начала не предполагает достижения положения «неангажированности», но закладывает его неосуществимость в основу описания акта *cogito*.

Анализируя трактат «Страсти души» Мераб Константинович подчеркивает эту особенность картезианской философии: «Декарт как бы спрашивает: разве надо избавляться от страстей? Да нет, избавляться нужно от глупости, а страсти

надо переживать»<sup>140</sup>. В основании философии Декарта лежит интуиция запрета на указание причин, которые порождали бы мысль. Попытки обнаружения таких причин заставили бы нас произвести некоторый дубль человеческого существа, у которого имелась бы возможность игнорировать факт события мысли. Такой двойник мыслил бы то, на что направлено мышление как некоторый объект, не метафизический и не уникальный. Определяя его по категориям вида и рода, он определял бы его положение в некотором виде, не доходя до единичности, которая формируется только внутри самого процесса мышления. Так Аристотель давал дефиниции определения человека через его принадлежность к роду и виду, но отказывался давать определение конкретной единичности (Сократ есть человек, но сам Сократ как конкретный человек определению не поддается<sup>141</sup>). Следствием такой созерцательной установки являются как минимум две вещи: 1) неопределенность того, какой именно объект из вида объектов актуализирует мысль; 2) предполагается то, как событие мысли может быть повторено. Например, если я говорю, что мою мысль актуализируют книги стоящие на полке, я: 1) не знаю, какая именно книга послужит источником мышления; 2) предполагаю, что мое мышление не добавляет к книге некоторое уникальное содержание мышления (что не позволяло бы ее мыслить как книгу, принадлежащую к виду книг, находящихся на полке), но выделяю в ней лишь ее видовые качества, а значит — способен продублировать мысль, связав ее с любой другой книгой, стоящей на этой полке. Такие попытки поиска причины приводят Мальбранша к понятию «окказионализм»<sup>142</sup> и его такой подход во многом определит восприятие мысли Декарта в истории философии.

Мамардашвили называет Декарта «маньяком необратимости»<sup>143</sup>: мысль как состояние универсума настоящего момента уникальна и причина ее в виде некоторого конкретного объекта не является тем, что ее порождает и не содержит в

---

<sup>140</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 383.

<sup>141</sup> «А для чувственно воспринимаемых единичных сущностей потому и нет ни определения, ни доказательства, что они наделены материей, природа которой такова, что она может и быть и не быть» (Аристотель. Сочинения в 4 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 217).

<sup>142</sup> Мальбранш Н. Разыскание истины. СПб.: Наука, 1999. С. 630.

<sup>143</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 103.

себе возможности ее повторения, но является тем, что мысль ничтожит. Если мышление имеет в качестве результата понятие, определение, то оно является причиной его завершения, но не актуализации. Этот объект (то, ради чего) может при взгляде извне выступать как причина, но описывая его как то, от чего мышление отталкивается, мы совершаем ошибку: полагаем в качестве отправной точки мышления то, что его, мышление, уничтожает. Именно следуя этой интуиции необратимости мышления, Декарт вводит представление о не мыслящем: опыт мысли имеет в качестве основания не некоторый объект, отдельно воспринимаемый, но то, что мышлению противоречит по образу действия и не связано с родом объектов, которые мысль результируют. Мераб Константинович проговаривает этот ход, отличая то, что извлекается в результате мышления от того, что актуализирует его: «то, что есть на самом деле, всегда воспринято. Но наше суждение или то, что мы можем извлечь, отличается от перцепции, то есть то, что есть на самом деле, скажем, некая скрытая сущность, согласно Декарту не есть нечто, что нужно еще воспринять. Обратите внимание на этот ход мысли. Вот некая сущность, и мы предполагаем, что для того, чтобы понять значение какого-то данного восприятия или сформулировать относительно него какой-то закон, нам нужно еще нечто воспринять. Нет, говорит Декарт, все воспринято, и сущность вещи, или предмета, не есть какое-то нечто, лежащее где-то и требующее, чтобы мы эту сущность восприняли»<sup>144</sup>. То, на что направлено мышление, уже содержит в себе всю полноту определенности и не требует некоего добавочного акта для выражения его сущности. Если бы актуализация мышления происходила бы ввиду определенного объекта, вводимого добавочным актом, тогда объект, на который мышление направлено, должен был бы от него отличаться и, во-первых, они оба могли бы располагаться в рамках одного вида, во-вторых, сознание мыслящего было бы расколото между двумя этими актами восприятия. Мышление же, направленное на определенную цельность и само являющееся цельным (*cogito*), не воспроизводит в себе объектов, создание которых не было бы одномоментно самому этому мышлению (и создание которых требовало бы дополнительного акта мысли или

---

<sup>144</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 227–228.

полагалось бы за кем-то другим, двойником; такие объекты не подвергались бы процедуре сомнения — и только ввиду таких объектов мы можем говорить о возможности повторного воспроизводства мысли ). Именно поэтому такое мышление является необратимым.

Используя такие свойства акта мышления, как необратимость и уникальность, мы можем говорить о том, как событие мышления является опытным достоянием мыслящего субъекта. Говоря иначе, в первую очередь опытно переживается не содержание мышления, но само событие мысли (под опытом мы подразумеваем акт извлечения смысла). Мераб Константинович обращает внимание на то, как в истории философии понимание такого опыта нивелировалось и воспроизводилось вновь: «В теории познания Нового времени была идея, которая затем исчезла и которую пришлось вновь восстанавливать в XX веке усилиями прагматистов, операционалистов. В Новое время всегда говорили об эмпирическом опыте, а точнее, о науке как таком знании, которое является только опытным, основанным на эмпирических принципах. Но потом это выветрилось, то есть исчезло понимание того, что сам опыт эмпиричен, то есть не только к предметам применяются эмпирические принципы достоверности, но и сам факт, что мы познаем эмпирически, тоже в свою очередь является эмпирическим событием»<sup>145</sup>. Также в одиннадцатом «размышлении» Мамардашвили указывает на то, как в философии Декарта «скрестились два великих пути философии»<sup>146</sup> — западный и восточный. Восточный путь здесь выступает как путь вопрошания о том, ввиду какого опыта человек вообще способен нечто воспринимать в качестве содержания мышления. Западный путь выражается в рационализации, в наглядном выражении опыта такого вопрошания. И такие же характерные особенности картезианской философии Мераб Константинович обнаруживает, описывая опыт мысли Декарта как экзистенциальный, как тот, который позже будет раскрыт в течении экзистенциализма<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 255.

<sup>146</sup> Там же. С. 279.

<sup>147</sup> «Экзистенциализм к проблемам бытия шел именно через проблему личности, вводя термины «аутентичный», «неаутентичный». Но сейчас я хочу сказать другое. Личность, скажем, для Декарта или для Николая Кузанского

Речь идет о том, как необратимость и уникальность акта мышления заставляет человека обнаруживать в себе опыт, который может быть достоянием только его как свободного мыслящего существа. Если актуализация мысли происходит не в связи с определенной причиной, но через представление о не мыслящем, то субъект внутри процесса мышления не может указать на инстанцию, которая породила бы императив долженствования. Это положение обратимо: к чистому познанию способен только свободный субъект и, наоборот, независимость субъекта является основанием чистого познания. Так об этом пишет и Т. А. Дмитриев: «для Декарта высшим стандартом достоверности знания выступает не достоверность суждений математики, но достоверность своего собственного существования. Утверждение достоверности своего собственного существования Декарт считает безусловно достоверным положением, степени своей надежности превосходящим интуитивно усматриваемые истины математики. Более того, интуитивное представление о достоверности своего собственного существования по степени своей достоверности сопоставимо с экзистенциальным суждением о существовании Бога»<sup>148</sup>

В третьем «размышлении» Мамардашвили определяет принцип «метафизического апостериори»: построение метафизических величин, таких как «Я», Бог, идеи, не предопределено, но является частью сознательного опыта человека — построение является апостериорным ввиду того, как метафизические сущности порождаются только вместе с *ego cogito*. В таком случае человеческое «я» не вырывается из мира, но является такой его частью, которая, становясь частью мира

---

сама собой разумелась. В каком смысле? В таком, что, делая то, что человек делает как философ, скажем рассуждая о *cogito*, он и реализует себя как личность (не как индивид, а личность в философском смысле). Я говорил, что личностные структуры — это особое понятие, ничего общего не имеющее с нашей индивидуальностью и прочими такими вещами (я это оговаривал, поэтому не буду повторять, иначе придется заново все это говорить, и так бесконечно, потому что каждое понятие как ток крови в капиллярных сосудах: каждое философское понятие связано со всеми другими, и поэтому в разговоре что-то нужно обрубать и считать уже завоеванным и известным). Личностная структура... В этом смысле философам в XVII веке, которые не имели дела с культурой, а имели дело с цивилизацией и космосом, их место в цивилизации и в космосе казалось само собой разумеющимся; для них особо выделять экзистенциальный смысл того, что они говорили, не имело никакого интереса. Но в XX веке это перестало само собой разумеется: то, что раньше делалось просто и само собой, приходится делать сложно, и притом еще и объясняться с контекстом культуры, в которой сама экзерсисия разума, которая раньше совпадала с личностным достоинством человека, теперь стала весьма двусмысленной. Когда разум отщепился от человеческого достоинства, тогда и пришлось особо выделять экзистенциальные проблемы и состояния, которые были всегда» (Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. Фонд Мераба Мамардашвили, 2017. С. 219–220).

<sup>148</sup> Дмитриев Т. А. Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. М.: ИФ РАН, 2007. С. 194–195.

как целого (через беспредпосылочную актуализацию мышления), дает человеку опыт «метафизического апостериори». Таким образом, внутри опыта мышления порождение мира как целого имеет те же основания, что опыт того, как человек «доопределяет» собою мир: «Доопределенность, или принцип индивидуации, является неким первосинтезом сознательной жизни, или, другими словами, я назвал бы это метафизическим апостериори»<sup>149</sup>

Здесь мы подходим к такой внутренней составляющей мышления, как «невозможность мышления». Если мы ориентируемся на данные чувств, то возникает своего рода непроходимость: для того, чтобы начать мыслить, необходимо уже иметь мысль. Но как можно иметь мысль, еще не приступив к мышлению? Можем ли мы отдавать себе отчет в том, что перед нами — действительно мысль, если мы еще не приступили к мышлению? «Вот вам пришла в голову новая мысль, но, простите, ведь, чтобы принять ее как мысль, мы должны ее узнать в качестве той мысли, которая разрешает какую-то проблему. Не узнав, ее нельзя иметь, какая бы она ни была; а если узнали, то уже знали. И что — значит, тогда вообще мыслить нельзя?!»<sup>150</sup>. В таких условиях мы можем уверить себя в том, что есть мысль прошлого, но как убедить себя в том, что есть новая мысль, т.е. есть незаполненная точка в пути мышления, которую законно может занять субъект?

Как пишет Е.В. Бакеева, «мыслить эту невозможность может только сама мысль как невозможная, т. е. осуществляющая себя вне зависимости от какого-либо содержания (последнее как раз и совпадает с возможностью как таковой). Именно эта “невозможная возможность” и осмысливается в “философии поступка” М. М. Бахтина и в феноменологической концепции сознания М. К. Мамардашвили»<sup>151</sup>. То, что мы ранее обозначали в виде «не мыслящего» (присутствие которого актуально в настоящем и потому является невозможным) Мераб Константинович называет «продуктами рассудка» или «продуктами выдумывания»<sup>152</sup>. Проявляются они именно в свете указанной невозможности: субъект не выдумывает их

---

<sup>149</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 104–105.

<sup>150</sup> Там же. С. 111

<sup>151</sup> Бакеева Е. В. Инкарнация мысли ... С. 61.

<sup>152</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 117.

некоторым отдельным актом мысли, но они неоспоримо есть там, где актуализируется мышление. При этом Мамардашвили отмечает то, как продуктам выдумывания, которые создаются на основании эмпирических данных как представления об объектах, всегда могут оказаться ложными, иллюзорными; продукты выдумывания таким свойством не обладают. Такими невозможными свойствами обладают феномены совести и сознания. Совесть есть там, где человека не мучает совесть; человек обладает бесконечным количеством поводов для таких мучений, но на сам феномен совести они указывают лишь апофатически. Тем не менее, сам поступок «по совести» порождает внутри себя некоторый «продукт рассудка», который максимально определен для поступающего. Так же и сознание, обладающее цельностью ввиду «метафизического апостериори» получает заданную цельность через обращение к объектам, которые не могут быть даны в рамках человеческих возможностей.

К таким свойствам «продуктов рассудка» Мераб Константинович в предпоследнем из своих «размышлений» обращается в связи с тезисом, часто используемым им в разных лекционных курсах: «нельзя иметь мысль хотением мысли, нельзя волноваться желанием волноваться, нельзя вдохновляться желанием вдохновляться»<sup>153</sup>. Он приводит размышления Декарта из 44-го параграфа трактата «Страсти души», в котором он оговаривает невозможность произвольного расширения зрачка при отсутствии объекта, в связи с которым расширение бы актуализировалось<sup>154</sup>. Обращаясь только к данному параграфу трактата, мы имеем только мысль о необходимости участия объектов выдумывания (не выдумывания) в процессе переживания страстей. Но мы должны обратить внимание на следующее рассуждение Декарта из 74-го параграфа: «все страсти полезны только в известном отношении: они укрепляют и удерживают в душе те мысли, которые необходимо сохранить и которые без этого могли бы легко исчезнуть»<sup>155</sup>. Но все страсти, кроме одной, могут быть описаны как движения, вызванные чувственными переживаниями (любовь, ненависть, желание, радость, печаль). Подверженный таким

---

<sup>153</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 21.

<sup>154</sup> Декарт Р. Сочинения. СПб.: Наука, 2015. С. 577.

<sup>155</sup> Там же. С. 587.

страстям, человек движим ввиду некоего оценочного суждения: негативного или положительного. И только удивление, по тонкому замечанию Куно Фишера, есть «единственная страсть, которая не позитивна и не негативна»<sup>156</sup>. Удивление заставляет не только неким образом оценить объект, но и сообщает объекту дополнительное свойство — его уникальность. «Другие страсти могут служить для того, чтобы обратить наше внимание на хорошее и дурное, но удивление вызывают только редкие вещи»<sup>157</sup>. Наделяя объект свойством уникальности (а мышление — свойством необратимости), человек работает уже не с продуктами выдумывания, но с продуктами выдумывания — то, что наделяет объект свойством уникальности, от человека скрыто и как скрытое актуализирует его мышление. Поэтому удивление как страсть в первую очередь связана с мышлением и познанием.

Таким образом, действие переживания страстей не может быть произвольным, не является результатом человеческого желания. И в одном случае действие актуализируется невозможными продуктами выдумывания (удивление), в другом — продуктами выдумывания (другие страсти). Но оговаривая сущность страстей в обращении их к мышлению, Декарт вместе с тем подразумевает то, как переживание продуктов выдумывания является поиском объекта, которые был бы способен натолкнуть на мысль, удивить. Такие переживания вызваны однажды произошедшим удивлением, в котором человек обнаруживает себя как *ego cogito*. Этот поиск и заставляет человека оценивать объекты как в большей или меньшей степени походящие на объект, вызвавший удивление. Но продукт выдумывания не может быть закреплен в такой эстетической иерархии: он актуализирует мышление только как неопределенный.

Вместе с тем Мамардашвили подталкивает нас к следующему выводу: если мышление невозможно, но, тем не менее, происходит (мысль случается), то, следовательно, мышление осуществляется по законам, скрытым от нас. И основанием для мысли может послужить лишь наиболее скрытое от нас — само отсутствие мысли (продукт выдумывания не может быть охарактеризован через оценочные

---

<sup>156</sup> Фишер К. История новой философии: Рене Декарт: пер с нем. М.: АСТ, 2004. С. 296.

<sup>157</sup> Декарт Р. Сочинения. С. 588.



характеристики как реально существующий объект). В любой момент времени мы не можем выявить причину, породившую мысль; мы можем лишь указать самим фактом мышления на то, что оно действительно имеет место быть. «Именно в акте саморефлексии я выхожу на ту границу мыслимого и немислимого, на которой открывается, во-первых, моя конечность, т. е. невозможность теоретического обоснования очевидного для меня содержания мысли, и, во-вторых, невозможность отказа от этого содержания, несмотря на всю его “безосновность”»<sup>158</sup>. И представление о не мыслящем является поводом для порождения такого сознания, для которого субъект являлся бы основанием самого себя как мыслящая субстанция.

Мераб Константинович рассматривает обращение к фигуре не мыслящего в качестве одного из полюсов невозможного мышления. В качестве первого полюса выступает продукт вы-думывания. Но само по себе «схватывание» феномена еще недостаточно: оно требует усиления, амплификации. Требуется создание определенного механизма, ввиду которого продукт вы-думывания удерживался бы в мышлении. Должна сохраняться его уникальность и необратимость его «схватывания». С этой целью в процесс мышления вводятся усиливающее его «тело воображения»<sup>159</sup>, которое имеет такой же невозможный статус, как и продукт вы-думывания, является вторым полюсом невозможного мышления. «И значит, вся проблема усиления — это проблема организации того, что породит мысль, то есть не прямого порождения мысли, а создания неких напряжений и сцеплений или возможностей, которые породят мысль, содержание которой предопределить невозможно»<sup>160</sup>. Благодаря усилению мышления через фигуру не мыслящего (через радикальное сомнение) субъект наталкивается на необходимость незаконного (невозможного) воспроизводства того, что полагается как уникальное. В рамках первого шага субъект наталкивается в мышлении на продукт вы-думывания, и здесь он предстает в своих действиях сугубо пассивно. Через усиление он добивается активного статуса — удерживая для себя удивление от уникального объекта,

<sup>158</sup> Бакеева Е. В. Инкарнация мысли ... С. 81.

<sup>159</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 265.

<sup>160</sup> Там же. С. 264.

он воспроизводит акт мысли. Обращение к фигуре не мыслящего заставляет повторять вопрос — как, на каких основаниях феномен мог захватить мое внимание? Воспроизвести эти основания и должен субъект. «Это и значит, что мысль (дух) есть концентрация и координированное держание вместе условий своего собственного воспроизводства и повторения, или, если угодно, интуиция возможности «еще одного раза» того, что могло быть только впервые и только один-единственный раз»<sup>161</sup>. При этом, как уже говорилось выше, благодаря тому как представление о не мыслящем не есть представление о некоем конкретном объекте, но невозможное представление, вырабатываемые законы являются действительным отражением реальности т.к. (1) порождение закона одновременно акту порождения мысли; (2) представление о не мыслящем не есть представление об объекте (части реальности), рефлексия которого откладывалась бы в будущее или полагалась бы исполненной в прошлом.

Мы искусственно выделяем в невозможном мышлении два полюса. Мераб Константинович сравнивает усиление с увеличением деталей на фотографии — так, в естественном свете разума, перед человеком раскрывается цельность идей «Я», Бога, мыслящей и протяженной субстанций. Но следует обратить внимание на то, как вне перехода к шагу, в рамках которого субъект активен, вне проявления через усиление, идеи не имеют никакой определенности. Если луч естественного разума не задерживается на них (благодаря усилению), идеи отбрасываются как смутные. Вне активного действия субъекта мы ничего не можем сказать о его пассивном восприятии продукта вы-думывания. Актуальность идей, продуктов вы-думывания становится доступной мышлению только после их переработки через усиление, через описание. Такое описание своим содержанием не исчерпывает содержания идеи, но является описанием пути продвижения к ней. Описание выражает продукт вы-думывания через свою форму, конструкцию, которую невозможно выделить из содержания описания. Мераб Константинович связывает этот мыслительный ход с фразой Малларме «поэмы не пишутся идеями, поэмы пи-

---

<sup>161</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 270–271.

шутся словами»<sup>162</sup> и поясняет: «то есть идею я имею лишь после того, как написал поэму. Она выпала в осадок на моей стороне, а не так, что выразил ее, готовую, прозрачную, ясную для меня, сначала имел, а потом выразил. Поэтому и было сказано: “Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог”. Вот где порождающее пространство, вот то, что я называю пространством резонанса. Сама эта конструкция — то, что я здесь называю словом, — невыразима»<sup>163</sup>.

Мераб Константинович расширяет поле действия актуализации фигуры не мыслящего: если у Декарта мы находим ее в рамках операции радикального сомнения, то на уровне мыслящего сознания в религиозном сознании такое усиление воплощается в обрядах и ритуалах, в науке — в необходимости подведения доказательной базы, в литературе — в необходимости выстраивания художественного мира произведения. Такие описания, актуализируемые через процедуру усиления, Мамардашвили аккумулирует в понятии «текст»<sup>164</sup>.

Пожалуй, самым проблематичным здесь выглядит утверждение о том, что научные построения, трактуемые как «текст», не являются истинными на уровне содержания, но лишь на уровне формы. Для прояснения хода, который здесь делает Мамардашвили в отношении Декарта, мы можем обратиться к понятию *eikos logos*, которое рассматривается в статье С.В. Месяц «Современная физика — правдоподобный миф?». Обращаясь к пониманию Платоном правдоподобного мифа (*eikos logos*) в диалоге «Тимей», Светлана Викторовна подчеркивает близость научного описания реальности с художественным: «В понимании Платона, физика сближается скорее с искусством, чем с наукой. В отличие от наук, созерцающих умопостигаемое, физика подобно искусству изучает мир чувственный. Но чувственно-воспринимаемое нельзя знать, его можно изображать или, в лучшем случае, создавать»<sup>165</sup>. Описание мира, которым занимается наука, в рамках

---

<sup>162</sup> Там же. С. 274

<sup>163</sup> Там же.

<sup>164</sup> «И в этом смысле, но уже более широко, события понимания во мне развертываются, когда я беру текст, которым, как фонариком, высвечиваю свои собственные глубины. И, следовательно, этот текст не изображает что-то вне себя самого, а является орудием или органом производства в читателе каких-то состояний, событий. Текст как бы прорастает в читателя и начинает жить своей жизнью» (Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2015. С. 211).

<sup>165</sup> Месяц С. В. Современная физика — правдоподобный миф? // Границы науки. М.: ИФРАН, 2000. С. 143.

философии Платона связано с «иконой мира» (eikon). Но как имеющие в качестве основания единый образец (по которому Демиург сотворил мир), «иконны» множественны. Их единит лишь формальное следование такому образцу (paradeigma). Этот мыслительный ход использует Мераб Константинович, утверждая, что физика Декарта актуально и сегодня, несмотря на новые открытия, — ввиду полноты выполненной формы, полноты прохождения мысли.

Представление об абсолютно сомневающемся наделяется Декартом апофатической силой — в нем субъект находит ту точку, обращение к которой будет возвращать его мысль к нему самому же. В этом намеренном заблуждении он находит не поддержку в выборе одного из путей мысли, но повод для осознания того, что никакой поддержки не будет. Для того, чтобы начать мыслить, необходимо уже иметь мысль; и обращаясь к фигуре не мыслящего, субъект через опыт одиночества находит эту мысль в себе самом. Так вновь и вновь порождается его cogito.

При этом последовательное возрождение субъекта cogito будет всегда являться только процессом — по той причине, что цель этого действия будет находиться не вовне, но в нем самом. Таким образом, мышление не может иметь цель каким-либо образом оформиться (как, например, цель сапожника — смастерить сапоги), поскольку его продукт (философский трактат, роман) не имеет никакого смысла вне этого процесса порождения мысли. То, из чего строится мысль и то, для чего она совершается в данном случае неразрывно связаны.

Таким образом, образуются два полюса невозможного: с одной стороны, мы имеем представление о тотально сомневающемся, с другой стороны, порождаемое его cogito. Эти две одномоментные точки невозможного мышления выражают собою то, как мы не можем говорить о субъекте cogito в терминах психологического субъекта. Мамардашвили будет вновь и вновь возвращаться к этому положению: «За мыслью не стоит субъект (вещь со свойствами). Мысль — «состояние» универсума!»<sup>166</sup>.

---

<sup>166</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 165.

Т.А. Дмитриев отмечает, что радикальное сомнение Декарта не предполагается как сомнение, переживаемое психологически, т.е. не связывается с процедурой введения новых данных в чувственное переживание объекта. «Когда речь идет о методическом сомнении, мы обычно не испытываем психических переживаний, которые можно было бы назвать «чувством неуверенности», поскольку положения, на которые направлено методическое сомнение, вовсе не обязательно должны выглядеть сомнительными; они даже могут представляться нам истинными»<sup>167</sup>. Сомнение заключается не в том, как отрицаются все данные чувств, но в том, может ли субъект ввиду этих данных иметь уверенность в своем существовании в качестве мыслящего (ну и пусть обманывает меня, сколько сумеет, он все равно никогда не отнимет у меня бытие, пока я буду считать, что я — нечто»<sup>168</sup>). Невозможно подвергнуть сомнению все данные чувств, переходя от одного объекта чувственного восприятия к другому, достаточно направить вопрошание в сторону самого основания того здания, на котором держится эмпирическое знание. Этим основанием является «я», убедительность которого покоится на данных чувств. Через процедуру радикального сомнения Декарт показывает то, как основания мышления и основания чувственных переживаний радикально различны. Иными словами, доказывая то, что субъект в данный момент действительно мыслит, мы не можем сослаться на его чувственные переживания, которые он сейчас испытывает. Мы можем сослаться лишь на идеи, актуальность которых поддерживается разумом. Так доказывается безусловное отличие тела и души.

Мераб Константинович развивает этот тезис Декарта о различии тела и души в положение о независимости сознания от психики. Мышление направлено на продукты вы-думывания и поддерживается процедурой обращения к не мыслящему. Психологический мир основывается на чувственных образах предметов. Субъект, имея мысль о некотором объекте, с необходимостью наделяет его свойством уникальности; уникальным же его делает не сам образ, а стоящий за ним феномен (продукт вы-думывания), ввиду которого и актуализируется мышление.

---

<sup>167</sup> Дмитриев Т. А. Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. С. 130–131.

<sup>168</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 томах. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 21.

Таким образом, именно сознание, даруемое в процессе мышления, характеризуется, в отличие психологического мира субъекта, направленностью на невозможное: «есть два способа рассуждать: первый способ, когда рассуждение соотнесено с человеком и человеческими возможностями; и второй — и только он должен использоваться в философии, — когда мы должны уметь рассуждать независимо от этого соотнесения мира с человеческими возможностями его представления»<sup>169</sup>.

Мышление направлено на продукт вы-думывания и расширение идеи «я», которая может наращивать свое содержание, но остается той же по форме. И для того, чтобы увидеть за телесным образом продукт вы-думывания, необходимо отделить душу от тела. Здесь невозможное представление не мыслящем выражает функцию разделения двух субстанций. Так происходит совместное продвижение двух субстанций, что мы констатируем на уровне слияния души и тела. Но то, что движется вместе, не обязательно должно выступать по отношению друг к другу как причины; и представление о не мыслящем не выступает в качестве такой — для того, чтобы выступать в качестве причины, представление о не мыслящем должно было бы определяться в качестве некоторого объекта.

Вместе с тем у нас появляется шанс раскрыть смысл названия курса Мераба Константиновича, посвященного Прусту — «Психологическая топология пути». Благодаря расширению идеи «я» на уровне формы образуется некий топос сознания (место сознания). И содержанием по отношению к нему выступает «текст» (описание, Слово), которые выражают иную субстанцию, психологическое бытие субъекта, но сохраняют свою истинность на уровне формы. «То, о чем я говорил, — усиление и так далее, — это как бы накачка сил в некий топос, сверхэмпирическое, нереальное, постоянно функционирующее сознание и проработка в нем наших чувств, которые превращаются в воображение, то есть в чистую чувственность»<sup>170</sup>. Форма раскрывающейся идеи «я» задает траекторию пути, в котором раскрывается психологический мир субъекта.

---

<sup>169</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 167.

<sup>170</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 267–268.

Здесь становится важным следующее утверждение Декарта: «для сохранения любой вещи в каждый отдельный момент ее существования потребна не меньшая сила воздействия, чем для созидания той же самой вещи заново, если до сих пор ее не было; таким образом, благодаря естественному свету очевидно: сохранение отличается от творения лишь количественно»<sup>171</sup>. Мераб Константинович использует эту мысль Декарта для утверждения символической природы мышления. Мышление, направленное на продукт выдумывания, проходит путь описания (Слово) и через него фиксирует событие понимания. Так процесс мышления аккумулируется в символ. Своей формой он отсылает к продукту выдумывания, содержанием — к «чистой чувственности» описания. Так путь раскрытия в мышлении идеи «я» выражается в символической форме, ввиду того как «одновременно мы — существа природные и живем в зазоре между жизнью сознания и натуральным потоком, “раскорячены” в этом зазоре»<sup>172</sup>. После такой аккумуляции меняется расположение двух полюсов невозможного: мышление усиливается благодаря неопределенности символа (как ранее усиливалось представлением о немыслящем) и направляется на не мыслимое в нем (на того Другого, которым человек должен стать, пройдя путь мышления, который задан неопределенностью символа). Так образуется сфера сознания, при движении в которой порождение отличается от воспроизводства лишь количественно (содержательно), но не по качеству (по форме).

Также здесь важен момент философии Декарта, который отмечает Т.А. Дмитриев, рассматривая особенности его научной методологии. Постоянство формы выражается в том, как Декарт, определяя опыт метафизического апостериори через интуицию естественного света разума, предполагает повторение этого опыта в рамках метода дедукции. «В соответствии с принципами картезианского метода исходные и самоочевидные истины, постигаемые при помощи актов интуиции ума ясно и отчетливо, становясь “абсолютными” терминами какого-то определенного ряда вещей, выступают тем самым в роли посылок дедуктивных выво-

---

<sup>171</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 томах. Т. 2. С. 41.

<sup>172</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 175.

дов»<sup>173</sup>. Мераб Константинович развивает этот тезис, оговаривая то, как символ может выступать в качестве надежной опоры невозможного мышления. В пятом «размышлении» он описывает то, как после процедуры описания, выстраивания «текста» статичная образность выполненного описания должна быть снята и «текст» должен быть представлен как символ, т.е. как отсылающий к действительности мышления, но не психологическому переживанию образов: «снятие этих материализаций, или овеществлений, и превращение их в символы, символизация ими действий, или осуществлений, материально или психологически невозможных, немислимых (в том числе и в сфере самого мышления — так сказать, «невозможное мышление»), но чисто духовно, не наглядно, умозрительно понимаемых — понимаемых символически»<sup>174</sup>.

В рассмотрении такой смены полюсов невозможного используются положения, с которых Декарт начинает трактат «Страсти души». Во втором параграфе он проводит важное для данной работы различие между страстями и действиями: «что для души является страданием, для тела будет выступать как действие»<sup>175</sup>. На уровне постулируемой Мамардашвили «топологии пути» данный тезис раскрывается так: направленность на продукт вы-думывания душою переживается как пассивная страсть, но при этом задействованность тела в порождении «текста» переживается как активное действие. И поскольку для задействованности как тела, так и души характерна общая онтологическая форма идеи «я», мы можем говорить о том, что порождение связи с продуктом вы-думывания требует ровно таких же усилий (по качеству), как и ее усиление через описание (Слово, «текст»). Эту равнозначность мы и наблюдаем в простом движении руки, в том, как две субстанции (*res cogitans* и *res exstensa*) сливаются на уровне формы в третьей. Но точность таким движениям придает лишь через определенность и аподиктичность продукта вы-думывания, обращение к которому возможно лишь посредством страсти удивления. В противном случае мысль и движения тела становятся произвольными. Такие ситуации Мераб Константинович описывает как ситуации су-

<sup>173</sup> Дмитриев Т. А. Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. С. 74

<sup>174</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 130.

<sup>175</sup> Декарт Р. Сочинения. С. 562.



губо психологического мира, в котором (вне онтологической формы) нет определенности добра, зла. Погруженное в цепь психологических причин и следствий, сознание погружается в «пляску святого Витта»<sup>176</sup>, в котором человеком движет нечто недоступное сознанию как определенное (не продукт выдумывания).

Как обращающийся к сокрытому, субъект *cogito* выражает его действительность в себе. Декарт переносит акцент со «что» на «как»: законы порождения (по своей форме, но не по содержанию) одинаковы в любой точке мира в любой момент времени. Это значит, что субъект способен выражать собою действительность сокрытого, раскрывая его в конечной форме. Точно так же для древнего грека полнота его благодарности определяла его способ обхождения с богами, а значит — с миром. От того, как он здесь и сейчас способен к благодарности, напрямую зависит то, как здесь и сейчас разворачивается мир божественного. Эта неразложимость и ухватывает в своей философии Декарт: я всегда могу сомневаться в том, что выражает собою мир, но порождение его *cogito* (части мира) для меня равнозначно порождению мира как целого.

Стоит обратить внимание на то, как мы начинали наше рассуждение с того, как представление о «неангажированном» субъекте является невозможным — тем, что Декартом описывается как заблуждение. Но вместе с тем и субъекта, выражающего собою процесс мышления, мы безусловно должны описывать в терминах упомянутой «неангажированности» («за мыслью не стоит субъект»<sup>177</sup>). Дело в том, что позиция сомневающегося обладает рядом характеристик, противоречащих самой философии Декарта (тем не менее раз за разом его мысль описывают именно через их использование). Во-первых, в таком случае субъект *cogito* будет порожденным, но не порождаемым. Нам пришлось бы отказаться от таких особенностей мышления, как процессуальность и непрерывность. Во-вторых, мы

---

<sup>176</sup> «Но вот вопрос: на то время, пока он впадает в эту пляску, разве душа перестает существовать? Она же где-то существует — живая душа, живое восприятие. Где? Если мы возьмем эту метафору, растянем ее и предположим, что такое состояние может длиться не пять минут и не выражаться в виде болезни, а быть всю жизнь якобы говорением — в последовательности слов, якобы переживанием — в последовательности переживаний, якобы деланием — в последовательности дел, то все это может быть пляской святого Витта. Значит, мы знаем, что можем испытывать живое состояние, а в это время место уже занято; я повернулся, а на стуле уже сидит «Я»; я знаю, что это не я, но место занято». (Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении. С. 16–17).

<sup>177</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 165.

могли бы говорить о существовании некоторого места мысли, которое бы как привилегированное ее (мысль) гарантировало. Взгляд субъекта не опирался бы на сокровенное, но сам обеспечивал бы себе открытость истины.

Мераб Константинович ставит момент процессуальности мышления во главу угла. Оговаривая перемещение полюсов невозможного, мы подчеркнули то, как представление о не мыслящем в определенный момент (в тот момент, когда мы имеем перед собою символ и уже он усиливает мышление; у Декарта этот момент зафиксирован как переход к дедукции истинных положений) начинает играть роль, которую ранее играл продукт вы-думывания. Здесь мышление направляется на Другое, на то в человеке, что в данный момент представляется им как не мыслимое. Тогда представление о не мыслящем передает свои невозможные свойства субъекту *cogito*. Ввиду этого мы, во-первых, можем вновь подчеркнуть точность описания, которое будет получено в этом процессе мышления. «В каком-то смысле Декарт считает, что, собственно говоря, только из ничто человека (то есть из человека, которого нет в том пункте, в котором мы начинаем мыслить) могут быть потом построены и обоснованы наши высказывания о мире»<sup>178</sup>. Во-вторых, мы можем выявить некоторую цепочку свойств, которые приписываются Мерабом Константиновичем такой «невозможной возможности»: метафизическое — сверхопытное — универсальное — человеческое. Рассмотрим данные свойства подробнее.

1) Как направленное на невозможное, мышление является метафизическим — поскольку мышление здесь полагает в качестве иного не телесную субстанцию (в таком случае эта субстанция могла бы выступать как основание), но то, что не может быть обнаружено в физическом мире — продукт вы-думывания. Е.В. Бакева обнаруживает в этом пункте отличие способа обращения Мамардашвили с невозможным от подходов к нему философов течения постструктурализма: «Позиция М. К. Мамардашвили в этом отношении строится на противоположной установке: сама невозможность тотальности знания, иными словами, неустранимая конечность, ограниченность моей мысли, пытающейся охватить “все, что есть”, высту-

---

<sup>178</sup> Там же. С. 160.

пает не основанием разоблачения претензий мысли, но моментом событийной онтологии мышления»<sup>179</sup>. Мераб Константинович утверждает, что основание любого философского дела коренится в метафизике. Полагая продукт выдумывания как не сводимый к возможностям человеческого мышления, он задается целью не дискредитировать мышление, но заложить его в качестве метафизического основания мышления.

2) В невозможном мышлении человек обнаруживает в себе способность усмотрения сверхопытных объектов. И такие сверхопытные объекты становятся предметами опыта невозможного мышления. Здесь мышление выполняет функцию не описания, но приобретения такого опыта, в котором вырастают «мускулы»<sup>180</sup>, наращивая которые, человек обнаруживает человеческое в себе (идею «я»). Эта способность не имеет функциональной определенности в виде направленности в некоей цели, но является самой способностью человека быть человеком: «Метафизика может действовать воплощениями, конечно; наша плоть идет в дело, и вовсе она не неизменна, потому что вне конечной формы бесконечность не существует»<sup>181</sup>.

3) Обнаруживая в себе такую способность, человек не может не знать, что в любом другом человеке она такая же — поскольку в ней сообщается человеческое в человеке. В таком случае обнаруживается опыт воплощения к конечном субъекте онтологической формы человеческого «я». Эта форма, в отличие от любых психологических форм, обладает свойством аподиктичности и всеобщности. Именно этот момент Мераб Константинович оговаривает в качестве условия понимания — только выхватывая в себе форму, которая не выразима на уровне содержания, человек способен воспринимать содержание мысли другого человека:

1) с точностью — обнаруживая чистоту или нечистоту направленности этого со-

<sup>179</sup> Бакеева Е. В. Инкарнация мысли ... С. 82.

<sup>180</sup> «Речь идет не о просвещении народа путем знаний — когда Пушкин говорит об отсутствии воспитания, он имеет в виду прежде всего воспитание историей или отсутствием таковой, и это значит: есть ли позади нас мускулы, было ли так, что достаточно большое число людей доводило дело до законченной формы, доводило состояния до выраженности, так чтобы состояния времени или состояния души превращались в состояния истории, — состояния, участвующие в истории, а не остающиеся лишь состояниями души, которые шепотом передаются другим или приводят носителя этого состояния в умильное настроение» (Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении. С. 239–240).

<sup>181</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 393.

держания на человеческое в человеке; 2) способен воспринимать содержание мысли другого человека действительно как другого; в противном случае мы имеем сознание, которое Мамардашвили называет инфантильным, которое связано с «концентрацией всего мира по отношению к самому себе; когда мы предполагаем, что в мире все происходит или для того, чтобы радовать нас, или для того, чтобы огорчать»<sup>182</sup>. Человеческое в человеке как проявленное выступает как форма, ввиду которой становится наглядным различие содержаний. Там же, где форма идеи «я» всегда уже слита с некоторым содержанием, иное содержание выступает не как иное, но как наращивающее или убавляющее это содержание. В переживании таких трансформаций и выражается инфантильное сознание.

4) В невозможном мышлении человек обнаруживает себя как человеческое в человеке, как невозможное и богоподобное (чему посвящено третье «размышление» Декарта). «Увидеть себя и жить в настоящем — это почти невозможно для человека, а если случается, то это почти что богоподобно, или богоравно»<sup>183</sup>. Анализируя подход Мамардашвили к философии Декарта, Валерий Подорога также применяет в отношении сущности человека эпитет «ангелоподобная»<sup>184</sup>. Топос, в котором проявляется форма идеи «я» становится точкой, в котором проявляется божественное действие в виде проявленности бесконечности в целом, конечном. Человек обнаруживает в себе идею бесконечности как всегда уже конкретную<sup>185</sup>. В невозможном опыте обращения в продукту выдумывания он обретает возможность воспроизвести акт появления такой идеи, воспроизвести человеческое в себе.

В статье «Математическое творчество»<sup>186</sup> Анри Пуанкаре приводит пример такого прохождения бесконечности. Занимаясь научной работой, он имеет перед собой бесчисленное количество фактов и бесчисленное количество вопросов. Пытаясь разгадать, на какую мысль могут натолкнуть его имеющиеся перед ним факты, математик включается в процесс поиска такого пути работы с фактами,

<sup>182</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 108-109.

<sup>183</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 385.

<sup>184</sup> Подорога В. А. Топология страсти. С. 213.

<sup>185</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 томах. Т. 2. С. 39.

<sup>186</sup> Пуанкаре А. Математическое творчество // А. Пуанкаре. О науке. М.: Наука, 1989.

основания которого не были бы дискредитированы вновь и вновь появляющимися вопросами. Необходимо обнаружить такой путь, по отношению к которому нельзя было бы найти вопрос, на который он бы не отвечал — ведь именно такие вопросы заставляют сомневаться в правильности сделанного выбора. На пределе своих усилий Пуанкаре решает отдохнуть. И во время отдыха он внезапно приходит к мысли о том, что два определенных факта при правильной их обработке приведут к научному открытию. И Пуанкаре здесь делает вывод, исходя из имеющейся у него уверенности (так же, как Декарт выводит свои положения из факта случившейся мысли — метафизическое апостериори). Имея уверенность в правильности выбранного пути (и этот путь направлен к новой мысли, или — к продукту вы-думывания), ученый может говорить о том, как мышление обработало бесконечное количество фактов и бесконечное количество вопросов — ведь сомнения вызывают не только те факты и вопросы, которые сейчас налицо и зафиксированы, но и все те, о которых ученый не знает (но и они лишают уверенности). Факт уверенности говорит о том, что предстоящее открытие отвечает на бесконечное количество вопросов и здесь за один шаг (сообщения уверенности) была пройдена бесконечность. Вместе с тем, мы понимаем, что Пуанкаре в такой момент не может передать эту уверенность кому-либо другому и не может поручить задачу кому-либо другому (ввиду отсутствия определенного содержания продукта вы-думывания). Здесь он сталкивается с тем, что может сделать только он. Он обретает самостоятельность и свободу мышления, но это мышление, актуализирующее его «я», покоится на невозможных основаниях — на факте прохождения за один шаг бесконечности.

Эта самостоятельность выражается в том, что Т. А. Дмитриев называет методическим солипсизмом. «Точка зрения методического солипсизма предполагает, что несомненно существует только мое собственное сознание; существование же помимо моего сознания физических объектов и чужих сознаний подлежит сомнению»<sup>187</sup>. Здесь характерность невозможного мышление проявляется следующим образом: через обнаружение в себе невозможного опыта субъект раскрывает

---

<sup>187</sup> Дмитриев Т. А. Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта. С. 178.

для себя форму идеи «я», что служит основанием точного усмотрения событий в мире. Так в конце тринадцатого «размышления», ссылаясь на Витгенштейна, об этом говорит Мераб Константинович: «абсолютный солипсизм совпадает с абсолютным реализмом. Так и мы ведем речь о некоей мировой точке, в которой «Я» и абсолютная реальность совпадают»<sup>188</sup>. Метафизичность и сверхопытность невозможного мышления становятся основаниями того, как существование «я», *ego cogito* становится истиной. Всеобщность и аподиктичность этой истины сообщается и впечатлениям от внешних объектов, способ существования которых вновь и вновь определяется через акт невозможного мышления.

## §2.2 Принцип *ratio* и проблема соединения души и тела

В докладе 1988-го года «Феноменология — сопутствующий момент всякой философии» Мамардашвили описывает важную для его творчества связь между рациональным мышлением и присущими ему феноменологическими особенностями. Эта связь состоит в том, как рациональное мышление всегда требует для себя дополнительный акт привнесения основания, которое усматривается только феноменологически. «Ведь когда я говорю, что феноменологическая мысль связана с каким-то “телом”, то я говорю тем самым, если воспользоваться выражением Гете, что всего мышления недостаточно для мысли. То есть ситуация мысли всегда есть ситуация добавления к логическому акту мышления некоторого независимого от него данного фактического основания»<sup>189</sup>. Это независимое основание, обнаруживаемое феноменологически, во-первых, является вместе с тем экзистенциальным основанием — т.к. обнаруживается как факт (событие мысли) человека. Во-вторых, сам этот факт не отображается в содержании логических операций. Мераб Константинович также говорит о том, как это основание выявляется в виде образований, которые «с одной стороны, разумны, так же как все примеры третьих субстанций, как некоторые истинные мысли соединения тела и души.

<sup>188</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 350.

<sup>189</sup> Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. С. 103.

Они разумны, но получить их, с другой стороны, логически мы не можем, ибо наталкиваемся неминуемо на антиномии, на логические противоречия, имея в исходном начале несовместимые однородности»<sup>190</sup>. Таким образом, Мамардашвили задает основание мысли в виде факта соединения души и тела, который феноменологически обнаруживается в виде особого рода «тел», важной характеристикой которых является независимость от логических операций мышления.

Именно этот момент является одним из ключевых в методологическом подходе Мамардашвили к философскому наследию Декарта. А именно, во-первых, Мамардашвили действует в рамках феноменологического метода и, во-вторых, обращается к одному из самых темных и малоисследованных мест философии Декарта — к третьей субстанции, к вопросу о соединении души и тела. Мы видим, как Мамардашвили обращается в первую очередь к трактату «Страсти души» (плавно продвигаясь к нему в течение лекционного курса), находя в нем материал для развития своего проекта философии сознания. Третья субстанция и является тем основанием, которое должно обнаруживаться феноменологически и которое, вместе с тем, является основанием для описания жизни сознания.

Мы знаем, что Декарт обращается к данному моменту, отвечая на вопрос принцессы Елизаветы. «Душа познается лишь чистым разумением. Тела, т.е. протяженность, фигуры и движения, могут также познаваться только разумением, но гораздо лучше — разумением с помощью воображения. И, наконец, вещи, принадлежащие единству души и тела, одним только разумением познаются очень смутно; не познаются они также разумением с помощью воображения»<sup>191</sup>. Декарт предлагает в качестве ответа практику воздержания от мыслей, связанных с воображением, и от мыслей, связанных с разумом. Ссылается он при этом на простой жизненный опыт, в котором единство души и тела доступно каждому человеку.

И именно эта простота и интересует Мамардашвили. Именно этот простой момент жизни сознания, который не схватывается только с помощью разума (и не схватывается только с помощью воображения) становится предметом феномено-

---

<sup>190</sup> Там же.

<sup>191</sup> Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 492.

логического рассмотрения. «Таким образом, за словами “воплощение”, “второй шаг”, “воспроизводство в пребывании и длении” и так далее лежит краеугольный камень всей философии Декарта, а именно — тайна тайн: соединение, или союз, тела и души»<sup>192</sup>.

И вопрос, который постоянно звучит в «Картезианских размышлениях» Мамардашвили заключается в следующем: как мы можем работаться с этой тайной тайн, с этой простой данностью сознания?

1) Во-первых, Мераб Константинович обращается здесь к процедуре феноменологической редукции, которая призвана обнаружить, «схватить» эту простоту сознания. А именно, мы должны выявить феномен простой данности единства тела и души, который не имел бы для себя причины в чем-либо ином. «Раз мы хотим установить то, что нас в настоящий момент порождает, то не идем назад в бесконечную цепь причин, пытаюсь найти там первообъект, не идем по цепи своих уже наличных представлений — редукция как раз должна их снять. И вот — сняла. Значит, я ими пользоваться не могу в момент настоящего времени — их нет. А что есть? Есть феноменальная полнота»<sup>193</sup>. При этом важно то, что эта феноменальная полнота схватывается как факт пройденной бесконечности (о чем мы уже говорили в предыдущем параграфе, приводя пример Анри Пуанкаре). «Когда мыслим, уже всегда есть воплощение чего-то в конечной форме. Я сказал, что все дано в феномене, феномен есть конечное явление бесконечности, — повторяю, феномен есть конечное явление бесконечности»<sup>194</sup>.

Речь идет о том, что путь поисков основания для мысли в эмпирической действительности уводит человека в дурную бесконечность. Здесь, как говорит Мамардашвили, состояние человека описывается через надежду. И там, где акт мышления все же случается, мы имеем факт пройденной бесконечности; человек с помощью некоторого дополнительного «незаконного» умозаключения получает уверенность в том, что ни один факт эмпирической действительности не является основанием для мышления (и тем самым от надежды отказывается). Здесь мы

<sup>192</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 133.

<sup>193</sup> Там же. С. 123.

<sup>194</sup> Там же. С. 127.



имеем точное основание для извлечения смысла; и именно оно является основанием соединения души и тела — т.к. здесь мышление опирается не на внешнее (факты эмпирической действительности), но на внутреннее, оно может выступать во взаимоотношения с телом на собственных основаниях; и эти взаимоотношения не являются «пляской святого Витта»<sup>195</sup>.

И это основание обнаруживается в акте сознания — ему сознание сопринадлежит (через приставку «со»). Так факт пройденной бесконечности содержится в простейшем движении руки — т.к. для того, чтобы двинуть рукою (не в пляске святого Витта), мы должны придать смысл этому движению, что происходит через описанное нами «незаконное» умозаключение.

Именно это, как мы полагаем, имеет в виду Мамардашвили, когда говорит: «На уровне объективного, или объектного языка и Декарт, и все мыслители, и математики, конечно же, пользуются потенциальной бесконечностью, а не актуальной — на уровне, или внутри, объектного языка не может быть никакой актуальной бесконечности. Но дело в том, что, когда Декарт говорит об актуальности (в каком-то смысле есть все, иначе мы не можем ничего понять), это высказывание нужно понимать с учетом содержащегося в нем метауровня утверждения, или высказывания»<sup>196</sup>. И именно потому, к факту пройденной бесконечности, как мы уже указывали, нельзя прийти эмпирически, он является сверхэмпирическим и требует для своего обнаружения метауровень рассмотрения.

Но здесь возникает вопрос: как мы можем работать с этим основанием? Как можно его удержать? Мы должны усилить этот акт сознания, при этом не сводя его к какому-либо внешнему для него основанию, лишая его характеристики ав-

---

<sup>195</sup> «И вот душа начинает кричать, душа становится похожей на движение человека, пораженного пляской святого Витта. Болезнь внешне выражается в том, что все члены тела — ноги, руки, все, созданное для жеста и движения человека, — приходят сами по себе в движение, причем подчиняясь определенному ритму. Скажем, рука делает жест, затем вторая рука делает жест, за ней нога, и живое человеческое». И далее: «Но вот вопрос: на то время, пока он впадает в эту пляску, разве душа перестает существовать? Она же где-то существует — живая душа, живое восприятие. Где? Если мы возьмем эту метафору, растянем ее и предположим, что такое состояние может длиться не пять минут и не выражаться в виде болезни, а быть всю жизнь якобы говорением — в последовательности слов, якобы переживанием — в последовательности переживаний, якобы деланием — в последовательности дел, то все это может быть пляской святого Витта. Значит, мы знаем, что можем испытывать живое состояние, а в это время место уже занято; я повернулся, а на стуле уже сидит «Я»; я знаю, что это не я, но место занято». (Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении. С. 16–17).

<sup>196</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 115.

тономности. Для этого необходимо обращение к творческому акту, который будет актом *ex nihilo*. Во-первых, этот акт совершается «из ничего» — и это необходимо для того, чтобы мы продолжали работать с сознанием как с автономным. Во-вторых, в нем (опять же — «незаконно») дублируется первичный акт сознания (акт соединения тела и души), усиливается данность основания, благодаря которому извлекается смысл. За счет этого первичный акт сознания не является «бессознательным», но «доводится» до сознания через творческий акт. И этот творческий акт также сопровождается процедурой извлечения смысла; фактом пройденной бесконечности; но здесь этот факт уже предстает в усиленном виде.

Феноменологически анализируя факт пройденной бесконечности (или — феноменальной полноты; «в каком-то смысле есть все»), Мамардашвили именно на нем заостряет внимание и в свете анализа этого факта рассматривает все ключевые положения философии Декарта. Ведь по сути факт пройденной бесконечности у Декарта отображается и в его доказательстве бытия Бога. Но Мамардашвили использует полноту, которая обнаруживается с помощью феноменологической редукции, в качестве отправной точки, а дальнейшие теоретические построения оговаривает на языке метатеории сознания. Это означает, что эти дальнейшие теоретические построения будут являться ступенями в расширении понимания простейшего факта объединения души и тела. Так же, как рассмотрение творческого акта позволяет нам нарастить ту интуицию, которую мы имеем на уровне простейшего движения руки, так и Мамардашвили говорит о том, как в теоретических построениях мы должны не использовать интуицию единения души и тела в качестве отправной точки, но вновь и вновь возвращаться к ней, лишая себя возможности рассматривать эту интуицию в качестве основания. «Это и значит, что мысль (дух) есть концентрация и координированное держание вместе условий своего собственного воспроизводства и повторения, или, если угодно, интуиция возможности “еще одного раза” того, что могло быть только впервые и только один-единственный раз»<sup>197</sup>.

---

<sup>197</sup> Там же. С. 270–271.

2) Поэтому, во-вторых, вторым моментом, который вводит здесь Мераб Константинович, является момент усиления или амплификации. Это усиление и должно «дублировать» интуицию, которая дается в объединении души и тела, — через описание условий, в которых она могла бы повториться (могло бы повториться объединение души и тела). «Это генерирование означает, что акт познания, по Декарту, состоит не в том, чтобы изобрести новую мысль, чего нельзя сделать хотя бы в силу дискретности времени (я уже говорил об этом), а нужно организовать то, что породит саму эту мысль. Только так. И значит, вся проблема усиления — это проблема организации того, что породит мысль, то есть не прямого порождение мысли, а создания неких напряжений и сцеплений или возможностей, которые породят мысль, содержание которой предопределить невозможно. Ведь, по определению, если мысль новая, то мы ее не знаем, она не вытекает из логических связей существующего сейчас знания или теории»<sup>198</sup>. Иначе говоря, то, что мы обнаруживаем с помощью феноменологической редукции, в чистом виде еще смутно и не отчетливо. Факт феноменологической полноты (пройденной бесконечности) отчетливо обнаруживается только в процедуре усиления. И этот факт феноменологической полноты мы можем иметь только удваивая, усиливая его. И уже здесь, в лекциях по Декарту, Мамардашвили говорит о том, что станет сквозным моментом лекций о Прусте: амплификатор, через который усиливается данность феноменологической полноты, образуется через творческий акт. Само по себе это соединение — уже всегда данность прошлого. Но мы можем усиливать его, уже не рассматривая его как само по себе, но удваивая. В таком случае процедура амплификации (через творческий акт) будет сопровождать (в настоящем времени) и расширять интуитивно данный факт соединения души и тела<sup>199</sup>. Мамардашвили подчеркивает то, как в усилении факт феноменологической полноты становится основанием, которое обеспечивает «человеческую способность без конца повторять творческий акт — тот, который совершается “впервые и

---

<sup>198</sup> Там же. С. 264.

<sup>199</sup> О подобном моменте мы говорили в связи с пифагорейской «двойкой»: событие сознания требует для себя процедуру усмотрения фигуры Возможного человека. Здесь же мы рассматриваем саму структуру этого «двойного» акта.

только однажды” независимо от всего остального мира»<sup>200</sup>. В лекциях о Прусте в качестве амплификатора будет фигурировать понятие «текст». Здесь же Мамардашвили только указывает на эту связь усиления с созданием произведения искусства: «Например, можно со всеядной и безразличной любознательностью наблюдать нечто или пытаться вспомнить произвольным усилием памяти — и ничего не увидеть и не вспомнить, но стоит ввести в дело живую точку, например фикцию сказки или романа, как вдруг могут завязаться связи, и что-то само придет в движение или сработает непроизвольная память»<sup>201</sup>.

Подчеркнем еще раз эту двойственность. Мы имеем простой факт соединения души и тела (факт феноменальной полноты). И имеем амплификатор, в котором этот факт усиливается. И вместе с тем этот факт и обнаруживается только благодаря усилению. Для Мамардашвили здесь важен факт длительности, которая не дается в опыте. Подробнее об этом мы будем говорить в следующем параграфе. Сейчас же скажем так: этот факт важен элементарно потому, что движение руки есть движение; и творческий акт, в котором обнаруживается сознание, есть движение мысли. «С одной стороны, это то нечто, что нельзя наблюдать в принципе и что не может быть реально пережито на уровне сверхэмпирического сознания. Ведь нельзя, например, мыслить все время; эмпирически наши мысли дискретны, так же как они дискретно разделены между отдельными головами в пространстве и времени. Между состоянием сознания в одной точке и в один момент и состоянием сознания в другой точке и в другой момент нет никакого непрерывного перехода, соединения; мы не можем в реальном смысле наблюдать и переживать эту непрерывность. А с другой стороны (как бы на другом конце Гераклитова лука, оба конца которого нужно держать вместе), — нечто невыдуманное, невымышленное, то есть такое, что мы не можем измыслить и создать своим мышлением, изобрести»<sup>202</sup>.

Однако перед нами встает трудность. Отчего мы можем быть уверены в том, что творческий акт усиливает именно эту простую данность единения души

---

<sup>200</sup> Там же. С. 259.

<sup>201</sup> Там же. С. 372.

<sup>202</sup> Там же. С. 265.

и тела, а не просто является изображением действительности? Должно быть нечто третье, что устанавливало бы их соответствие друг другу. Но именно от этого шага Мамардашвили отказывается, обозначая процедуру такого отказа как процедуру срезания третьего глаза. «Через все размышления Декарта проходит проблема отсутствия третьего глаза. Мы внутри того, что сейчас называют гештальтом, инсайтом, видением, и внутри этого видения в принципе не может быть поставлен вопрос о его сопоставлении с каким-то другим, внешним ему миром, когда инстанцией сопоставления был бы некий третий глаз, который сравнивал бы видение с миром и мог бы показать, правильно или неправильно это видение»<sup>203</sup>. Мы видим, как Мамардашвили отказывается от довольно распространенной в России традиции рассмотрения Декарта как законодателя новой теории познания. Он рассматривает Декарта не как гносеолога, но как феноменолога. И в усилении он предлагает видеть не данность внешнего мира, но данность феномена, который принадлежит самому сознанию, т.е. не является чем-то иным по отношению к простому факту единения души и тела.

Истинность этого соответствия задается только интуитивно как нечто среднее между первично данным фактом и фактом его усиления. «Но нет, в том-то все и дело, вся сложность у Декарта, что все это, конечно, так, но должно быть обязательно нечто соединенное среднее невымышляемого и данного, с одной стороны, и невыдуманное мыслительного — с другой»<sup>204</sup>. Эта интуиция сохраняется за счет того, как усиление, с одной стороны, всегда является тем, за счет чего обнаруживается отчетливо данный факт соединения души и тела. С другой стороны, в усилении не подводится некая внешняя для этого факта инстанция, которая могла бы послужить для него отправным пунктом. Поэтому зависимость остается взаимно-обратимой: там, где есть усиление, мы имеем факт единения души и тела; и наоборот, усиление требует для своего осуществления этот факт феноменальной полноты.

---

<sup>203</sup> Там же. С. 277.

<sup>204</sup> Там же. С. 266.

И если в лекциях по античной философии Мамардашвили обозначает данное положение, отталкиваясь от понятия «логос» (что заметно и здесь, по приведенной нами ранее цитате), то здесь, в «Картезианских размышлениях», он обращается к новоевропейскому понятию рационального мышления: «среднее между тем, что не поддается никакому наглядному выражению или невыразимо вообще (безобъектная мысль), и тем, что поддается выражению и наглядной реализации; среднее (и его нужно держать) между безобъектной и объектной, предметной, мыслью и есть ratio, или рациональное»<sup>205</sup>.

Здесь важным для Мамардашвили является утверждение такого типа рациональности, который не противопоставлялся бы иррациональному. «Вопреки эмпирическому, обыденному представлению, вопреки массовому христианству, никакой борьбы между низшим и высшим в человеке не существует, нет борьбы человека со своими низменными инстинктами, низменными страстями. Не там борьба»<sup>206</sup>. Подчеркнем, что такое понимание ratio для европейской традиции отнюдь не является чем-то очевидным. О.А. Седакова пишет о том, что в XX веке чаще всего мы имеем дело с ситуацией, в которой проявляется недоверие к рациональному и приоритет отдается противопоставляемому ему иррациональному. «Алогичное и иррациональное располагалось, как повелось после Ницше, куда выше — или: куда глубже. Только оно, бросив жалкий, узкий, прозаичный разум, и могло соприкоснуться с высшей истиной»<sup>207</sup>. В таком случае творческий акт, о котором мы говорили в связи с усилением, всегда предстает перед нами как акт жертвы; при этом, по сути, не важно, что приносится в жертву — рациональное в пользу иррационального или иррациональное в пользу рационального. Такие же пары противоположностей мы имеем в сфере морали — в виде противопоставления добра и зла. Творческий акт в таком случае имеет функцию отторжения внешнего для него в пользу того приоритетного, что должно быть усилено, подведено под основание — добро отторгается в пользу обнаружения в мире зла, ко-

---

<sup>205</sup> Там же. С. 193.

<sup>206</sup> Там же. С. 386–387.

<sup>207</sup> Седакова О. А. Сергей Сергеевич Аверинцев: Воспоминания. Размышления. Посвящения. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2020. С. 191.

торое полагается как лежащее в основе мира («человек из подполья» экзистенциалистов), или, наоборот, зло отторгается во имя добра. «Но мне хотелось не только “оправдать” искусство перед моралистами и аморалистами. Мне хотелось сказать, что оно, собственно говоря, не мирит человека со злом, а наоборот: расширяет представление о зле, рассматривая такие вещи, о которых расхожая мораль и, к сожалению, часто и религиозная проповедническая мораль просто не знают, на которые не обращают внимания и не видят в них никакого особенного зла или греха. Зло или грех неполноты обычно не опознаются»<sup>208</sup> — говорит О.А. Седакова.

Как мы полагаем, Мерабу Константиновичу близок пафос высказываний О.А. Седаковой, когда он говорит: «нет борьбы между высшим и низшим в человеке, тем более что это — Декартово освобождение от чувства греха в массовом примитивном смысле этого слова, который, кстати, присущ церкви как институции, и, что самое главное и что я буду подчеркивать, это — освобождение страстей от какой-либо априорной моральной их оценки. Декарт говорит: действительная борьба разыгрывается отнюдь не там, где ее обычно находят»<sup>209</sup>. В последнем из «картезианских размышлений» он формирует в связи с этим два тезиса.

1) Во-первых, Мамардашвили говорит о том, что в философии Декарта нет морали заданных, установленных представлений о добре и зле. «Нет морали в том смысле, что вместо морали есть лишь мир свободного испытания и борьбы; вот в нем окажись мужественным, честным и свободным. Пройди. Потому что до прохождения ничего нет, и тебя самого нет»<sup>210</sup>. Здесь важен момент творческого акта *ex nihilo*. Иначе говоря, творческий акт не есть акт выбора. Мы исходим не из суждения, в котором отдается приоритет в пользу добра или зла, но из законодательной силы самого простого факта единения души и тела, который усиливается в рациональном понимании через амплификатор (через творческий акт). Именно

---

<sup>208</sup> Седакова О. А. Обсуждение лекции «Посредственность как социальная опасность» / Четыре тома. Том IV. *Moralia*. М.: Русский фонд содействия образованию и науки, 2010. С. 420.

<sup>209</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 387.

<sup>210</sup> Там же. С. 388.

об этом расширении наших представлений о добре и зле говорит О.А. Седакова. Именно об этом расширении говорит Мамардашвили, постулируя взаимосвязь между нравственными ориентирами и фактом свободного движения, в котором сохраняется данность третьей субстанции. И сама эта данность полагается как благо. Любая же дискурсивная определенность отделяет человека от участия в таком усилении, таком расширении, тем самым лишая его возможности схватить в мышлении (которое здесь как у Декарта, так и у Мамардашвили истолковывается довольно широко) это «среднее», *ratio*. Тем самым человек лишается возможности осознанного понимания нравственных ориентиров.

Марсель Пруст емко обозначил данную проблему, рассуждая в одном из своих эссе об одной из самых противоречивых проблем в искусствознании — о проблеме вкуса. Он пишет о наслаждении книгой, которое — простое (так же, как и факт единения души и тела). В этом наслаждении всегда с легкостью обнаруживается смутность, о которой мы говорили в связи тем, что проявляется в результате процедуры феноменологической редукции (без последующего усиления). Человек здесь подвержен тому, что Пруст называет «ветром тревоги»: он желает проверить это свое чувство наслаждения т.е. найти некоторое его основание — так же, как он искал бы нравственные ориентиры до процедуры усиления рационального понимания. И поиск такого основания, как подчеркивает Пруст, бесконечен. «Вот их и бросает от книги к книге, носит по волнам безжалостным ветром тревоги, так что они не в силах ни остановиться, ни вкусить невинное счастье»<sup>211</sup>. И единственный выход, который видит здесь Пруст — это вернуться к простоте, которая, что важно для Мамардашвили, обладает метафизическим статусом (что мы оговорим в связи с его вторым тезисом). Как пишет Пруст люди в процессе таких поисков «ждут чего-то, чем одаряет, возможно, одно небо и что здесь, на земле, человек получает взаймы, на срок, только благодаря наивной непосредственности»<sup>212</sup>.

---

<sup>211</sup> Пруст М. О вкусе. Художественное созерцание / пер. Л. Зониной // Писатели Франции о литературе: сборник статей. М.: Прогресс, 1978. С. 70.

<sup>212</sup> Там же.



Мамардашвили в лекциях о Прусте оформляет этот момент в виде тезиса о «рациональном корне из неизвестного». Действуя как феноменолог, он помещает *ratio* в область, которую обычно принято определять как стоящую вне логики. «Кстати, Пруст тоже употребляет это выражение, только у него корень извлекается из неизвестного лица — белого пятна Рашель, о котором я говорил; и там — поди извлеки рациональный корень из неизвестного... Ну и получаются мнимые и иррациональные значения»<sup>213</sup>. Простота третьей субстанции должна быть рационально схвачена. Здесь жизнь сознания (или — факт единения души и тела) обозначается в виде квадратного корня из «-1». За счет этого образуется некий «корень неизвестного», в котором и отображается, усиливаясь, жизнь сознания.

Развивая тему *ratio* как пропорции между тем иррациональным и рациональным (в обычном их словоупотреблении), Мамардашвили в той же лекции переходит от творчества Пруста к творчеству Музиля: «Целая книга (“Юность Терлеса”) у него посвящена мучениям юноши над проблемой иррационального шума внутри рационального, когда нельзя из некоторых вещей извлечь рациональными операциями корень, продукт которого сам представлял бы действительное число»<sup>214</sup>.

Этом момент в творчестве Музиля описывает А. Карельский: «Иррациональное — это то, что непостижимо разумом, и Музиль этого слова старается избегать; а вот “нерационное” — это то, что не входит в сферу разума и его схематизирующей логики, но тем не менее доступно постижению и, во всяком случае, поэтическому постижению»<sup>215</sup>. И далее Альберт Викторович подчеркивает важный для нас момент. Он пишет о том, как Музиль «склонен был включать в сферу “нерационного” вообще все, что лежит за пределами рационального познания, и, таким образом, не просто оставлять в стороне сферу собственного иррационального, но как бы упразднить это понятие вообще»<sup>216</sup>. Это же справедливо и для феноменологического проекта Мамардашвили — *ratio* как среднее, обнаруживаемое

---

<sup>213</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 107.

<sup>214</sup> Там же.

<sup>215</sup> Музиль Р. Любовь без свойств. СПб: Пальмира, 2017. С. 20.

<sup>216</sup> Там же.

в процедуре усиления третьей субстанции, не противопоставляется ничему иному, что было не-ratio, иррациональным. Происходит это потому, что в усилении чувственность превращается в воображение, которое становится частью структуры ratio. «То, о чем я говорил — усиление и так далее, — это как бы накачка сил в некий топос, в сверхэмпирическое, нереальное, постоянно функционирующее сознание и проработка в нем наших чувств, которые превращаются в воображение, то есть в чистую чувственность»<sup>217</sup>. Таким образом, иррациональное не является предметом отторжения (так же как в сфере нравственности ни добро, ни зло, взятые отдельно, не являются тем, что необходимо преодолеть), но именно преобразуется на условиях, которые задаются процедурой усиления факта единения души и тела. «В декартовской же теории познания ощущений нет вообще; не в том смысле, что их нет реально, а в том смысле, что так ничего нельзя построить, и то, что Декарт называет чувственностью, это не ощущение, а воображение. И поскольку не предполагается никакая чувствующая инстанция, то это воображение можно назвать чистым»<sup>218</sup>.

При этом отметим, что, как и Музилю<sup>219</sup>, Мерабу Константиновичу чужда идея, идущая от немецких романтиков и развиваемая далее в русле немецкой философии, — идея преодоления, идея, как мы ее обозначили ранее, жертвенности. Наиболее отчетливо он проговаривает это в лекциях о Канте. «После же Канта начинается эпоха для меня отвратительная, эпоха собственно немецкой философии. Кант, в этом смысле, не немецкий философ. Это не значит, что он не мыслил внутри немецкого языка и не был привязан к своему месту. Но в его времена еще не было понятия «нация» и тем более не было национал-философов, то есть идеологов, которые под барабанный бой фраз хотели вести вперед свои народы»<sup>220</sup>. Речь идет о том, как Мамардашвили чужда идея преодоления, в рамках которой чувственность либо определяется негативно и должна быть преодолена (ранний

---

<sup>217</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 267–268.

<sup>218</sup> Там же. С. 266.

<sup>219</sup> «Музиль, проходя со своим героем зону «антиморали», постоянно имеет в виду грядущее возрождение, просветление человека — и возрождение не в ницшеанском «сверхчеловеческом» духе, а как раз в духе открытости всему человеческому и человеческому: любви, сочувствию, состраданию» (Музиль Р. Любовь без свойств. С. 15).

<sup>220</sup> Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. М.: Аграф, 1997. С. 11.

Шеллинг, Гегель), либо определяется положительно и предметом преодоления становится противопоставляемое чувственности рациональное мышление (поздний Шеллинг, Ницше, Хайдеггер). Этой логике преодоления вторит логика мифологизации, о которой мы уже писали в предыдущей главе. Как мы бы ни оценивали чувственность — негативно или положительно — в любом случае мы аннигилируем творческий акт *ex nihilo*, полагая в качестве предшествующего ему либо рациональное, либо иррациональное основание.

«Ratio» в истолковании Мамардашвили, как мы уже подчеркивали, сопряжено с понятием «λόγος» Гераклита, а именно — с его изречением «Добро и зло суть одно»<sup>221</sup>. И в этом «одном» Мамардашвили и находит принцип нравственности. Там, где одно с другим сопряжено как среднее (*ratio*), человек имеет основание для ориентации в сфере нравственности.

2) Второй тезис связан с уже упомянутым нами метафизическим измерением усиления. «Я выразил принцип Декарта, который коррелирует с принципом отсутствия нравов, или полиции страстей: действительно человеческое в нас лишь метафизическое»<sup>222</sup>. Этим высказыванием задается определение человека, который в моменте «теперь» полностью находится в метафизическом измерении. Мы имеем две точки. Во-первых, точку единения души и тела, которая обнаруживается с помощью процедуры феноменологической редукции. Во-вторых, точку усиления (или, как уже указали, воображения; продуктивного воображения Канта<sup>223</sup>). Как мы уже сказали, эти точки взаимобратимы и взаимозависимы. Т.е. мы не можем однозначно сказать, что одна точка выступает как причина, определяя другую как следствие. Обе точки взаимопричиняют друг друга. Здесь же подчеркнем, что для Мамардашвили важно то, что обе точки находятся в одном метафизическом измерении. «Это как бы живая метафизика, которая нас просто породила, и все; это не какой-то особый мир рядом с действительным, который был бы столь

<sup>221</sup> Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. С. 201.

<sup>222</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 389.

<sup>223</sup> «Но усиленность имеется и на уровне наших наглядных моделей воображения; эти модели — чистые. Это не просто наши ощущения, акты представлений, а органы, которыми мы натурально, эмпирически, как естественные существа, не обладаем, но которые — органы воображения — возникают в нас, когда мы проработаемся в амплификации, и тогда устанавливается наше воображение — то, которое Кант назовет продуктивным воображением». (Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 291).

же веществен, и в котором были бы некие «святые» вещи, и мы могли бы тогда их увидеть в мире»<sup>224</sup>. И Мамардашвили определяет это метафизическое измерение именно как человеческое, не допуская мысли о том, что находясь в нем, человек мог бы иметь представление об ином измерении (или представление о пути к этому метафизическому измерению). Он рассматривает это человеческое метафизическое измерение как простой неразложимый факт, который задается структурой *ratio*.

Попробуем проиллюстрировать данный момент. Пожалуй, главная трагедия, которая переживается героем романа Пруста — это трагедия впустую потраченного времени. Он пытается прожить жизнь так, чтобы она всегда была бы сопряжена с искусством. И Пруст-писатель не дает ему решения, которое нашли французские романтики: не запирает его в башню из слоновой кости (Флобер), не дает ему иллюзии «искусства ради искусства» (Готье), не предлагает ему путь решения через создание собора, в котором можно было бы спастись от «пустой» жизни (Гюго)<sup>225</sup>. Трагедия сохраняется. Но вместе с тем герой романа точно знает, что в тот момент, когда он совершает творческий акт, в его жизни не находится ни одного момента, который не освещался бы избыточностью этого творческого акта. Ключевым моментом в данном отношении является сцена, на которой роман заканчивается: мы видим, как все терзания героя независимо от их содержания охватываются формой художественного произведения. Мы видим, как содержание мышления ни в коей мере не гарантирует момент сопряженности с формой, которая и есть — структура *ratio*, структура удержания и усиления единения души и тела.

О.А. Седакова в одном из своих писем проводит важное для нас здесь разделение между словом говорящим и словом выражающим. «Я тоже всегда думала, что несчастье пишущих в том, что они не “говорят”, а “выражают” и даже не догадываются, что это иное занятие. При этом, заметьте, никаких позитивных

---

<sup>224</sup> Там же. С. 393.

<sup>225</sup> Подробнее об этом см.: Зенкин С. Н. Французский романтизм и идея культуры. Неприродность, множественность и относительность в литературе. М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2002.

примет нет, чтобы отличить говорящее слово от выражающего»<sup>226</sup>. Для Мамардашвили важно это разделение постольку, поскольку в его интерпретации структура логоса, структура ratio определяется именно как слово выражающее, а не говорящее, т.е. через форму, но не через содержание. И через содержательные признаки к формальным мы прийти не можем. «В случае мысли — никаких прикрас, никакой чувственной материи и никакого промежуточного слоя; если тебе не удалась мысль, тебе не удалось ничего»<sup>227</sup>.

Содержательность этой чувственной материи мы обнаруживаем на первом шаге, т.е. вне усиления, вне творческого акта. Здесь сохраняется упомянутая нами ранее надежда. И, обратим внимание, надежда — это не просто «надежда на», но в первую очередь состояние субъекта, который определяется чувством этой надежды. Это чувство находится в промежутке между желанием помыслить и самой мыслью. Именно это промежуточное состояние Мамардашвили считает необходимым упразднить. «Нельзя получить мысль, захотев получить мысль, и нельзя взволноваться, захотев взволноваться»<sup>228</sup>. Чувственность, преобразованная в воображение, уже не субъективна, но объективна — поскольку субъект здесь характеризуется не через чувство надежды, но через продуктивное воображение, через ангажированность тем, что миру физическому не принадлежит. В противном случае мы имеем перед собой человека, о котором в этом промежуточном состоянии надежды нужно заботиться, приводя его к Бытию, от которого он «отпал». Так образуется способ философствования, который Мамардашвили и называет философствованием «под барабанный бой». Человек в таком случае описывается через нужду, и его нужно привести к состоянию избытка. Но по мысли Мамардашвили такого пути (между состоянием нужды и состоянием избытка) нет. И если бы был, мы не могли бы иметь состояние сознания как избыточное, не могли бы иметь состояние единения души и тела. Подчеркнем, могли бы иметь

---

<sup>226</sup> Владимир Бибихин — Ольга Седакова. Письма 1992–2004 годов. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2019. С. 39.

<sup>227</sup> Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении. С. 12–13.

<sup>228</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 133.

описание этого состояния, но не само состояние — поэтому для Мамардашвили так важно различие между словом выражающим и словом говорящим.

Пруст в творческом акте не может указать ни на одну часть своей жизни, которая не имела бы отношения к избыточности этого творческого акта. Так вот, если бы он мог указать на такую часть, мы могли бы определять ее негативно. И именно эта часть и определялась бы как промежуточная часть между желанием мыслить и самой мыслью, как промежуточное состояние надежды. Но в таком случае состояние творческого акта мы формально одновременно описывали бы и как избыточное, и как состояние нужды. От такой шизофрении и желает избавиться Мамардашвили, говоря о том, что человек — только метафизическое существо — т.к. такое, которому не необходима процедура жертвы физическим (эмпирическим) для обнаружения в себе избытка. Как мы не можем прийти от прийти от содержательных признаков мышления к формальным, избыточным, так мы не можем от состояния избытка, от восприятия формы, переходить к восприятию нужды такого или иного содержания. Между двумя этими состояниями нет промежуточных звеньев, нет пути, по которому можно было бы вести людей под барабанный бой.

В таком случае мы не имеем такой части жизни (чувственной или рациональной, противопоставляемой ей), которой мы могли бы жертвовать. Чувственность именно преобразуется в воображение. Это значит, что смениться должно не содержание мысли, но отношение к нему, т.е. должен быть преобразован субъект, который обращается к продуктивному воображению, к творческому акту. При этом отметим, что основной философский вопрос, который всегда актуален для Мамардашвили — это вопрос не о Бытии, но о человеке, о сознании, душе. Как говорит его друг, Эрих Соловьев, «Все определения философии, которые содержатся в текстах Мамардашвили, ссылаясь друг на друга как тождественные по смыслу метафоры, — все они включены в контекст рассуждения о духовном спа-

сении»<sup>229</sup>. И далее: «Но отсюда вытекает еще и следующий вывод: в экзистенциальной концепции Мамардашвили философствование вообще превращается в существенное определение человека. Мы принадлежим к роду *homo philosophicus*»<sup>230</sup>. Таким образом, для Мамардашвили предмет философствования и то, с помощью чего мы включаемся в философствование — одно и то же, т.е. сознание. Тем самым Мамардашвили просто лишает себя возможности говорить о том, чего человек лишен (что, однако, не исключает его требовательность в необходимости совершения усилия, в усилении) и предпочитает говорить о движении души, которому любой человек сопричастен. Он говорит не о том, к чему должно быть приведено (под барабанный бой) существование человека, но о том, что оно, существование, есть. Поэтому для движения души, движения усиления единения души и тела, Бытие выступает в качестве сопутствующего компонента: «Поясняя метафизику Декарта, я говорил, что человек — ничто, а придя в движение, он становится средним между Богом и ничто, или между бытием и ничто, и существует только в движении. Если нет движения в понятиях, которыми мы оперируем, то не будет и человека»<sup>231</sup>. Так же он определяет и *ratio*: «рацио есть среднее между бытием и ничто, или между тем, что выразимо, наглядно, указуемо, и тем, что невыразимо, ненаглядно, неуказуемо»<sup>232</sup>.

Таким образом, *ratio* в интерпретации Мамардашвили, во-первых, является тем, что не противопоставляется не-*ratio*, иррациональному. Чувственность здесь превращается в продуктивное воображение, а разум — в *cogito*, которое при феноменологическом рассмотрении есть простой факт соединения души и тела.

Во-вторых, *ratio* имеет двойную структуру. На первом шаге мы имеем факт соединения души и тела, но втором — его усиление. Но это разделение, разделяющее один акт на два, искусственное. На самом деле, как мы уже, писали, только

---

<sup>229</sup> Соловьев Э. Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Материалы научной конференции «ЧААДАЕВ и МАМАРДАШВИЛИ: переключки голосов, проблем и перспектив. Традиция и эволюция исторического взгляда в русской философии». С. 19.

<sup>230</sup> Там же. С. 20.

<sup>231</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 191.

<sup>232</sup> Там же. С. 204.

при усилении мы можем сохранять интуицию соединения души и тела; и наоборот — только благодаря этой интуиции возможно усиление.

В-третьих, для Мамардашвили важно то, что в рамках процедуры усиления мы не покидаем метафизическое измерение. Путь, движение, о котором идет речь не есть движение от физического к метафизическому, от эмпирического к сверх-эмпирическому. Как первая, так и вторая точка этого движения принадлежат метафизическому измерению. Между этими точками сохраняется структура *ratio*; и рост происходит в самой этой структуре — по модели ленты Мебиуса, в которой внешнее переходит во внутреннее с сохранением формальных характеристик, которые человек не может выразить в понятиях, не претендуя на наличие «третьего глаза».

Характеристики этого движения мы рассмотрим в следующем параграфе.

### §2.3 Путь сознания и проблема субъективности

В данном параграфе мы рассмотрим проблему, которая традиционно возникает при обращении к философии Декарта, а именно — проблему субъективности. Новоевропейскую философию принято связывать с появлением концепта субъекта, который мы не обнаруживаем ни в античной философии, ни в средневековой. И именно с фразой Декарта «я мыслю, следовательно, существую» принято связывать появление того самого *ego*, на котором будет основываться новоевропейская философия. При этом мы знаем, как истоки этого концепта могут быть выявлены и в средневековой философии — в первую очередь, в «Исповеди» Августина. Но, по замечанию Л.М. Баткина, у Августина мы находим только онтологический персонализм<sup>233</sup>. «Я» Августина обозначает собою родовое понятие

---

<sup>233</sup>«Неповторимость личности? Однако у Августина свидетельство о себе, напротив, всецело основано на представлении о неизменной тварной сущности и потому повторяемости того, через что проходит всякий индивид.



«человек», но не субъект с его уникальной и неповторимой судьбой. Такой подход к пониманию «я» мы находим в средневековой философии в целом: с одной стороны, мы имеем предпосылки к появлению субъективного мышления ввиду интереса христианских богословов к проблемам человеческой души; с другой стороны, средневековая философия опирается на философию античную, а значит — определяет человека только через родовые понятия.

Именно у Декарта мы обнаруживаем то, как его становится в центр мира, ввиду чего в поисках истины мы идем не от бытия (родовых понятий) к субъекту, но, наоборот, от субъекта — к бытию. Постулируется проблема того, как горизонт мира сужается до пределов того, что человек способен в нем, мире, усматривать. В качестве отправной точки данной проблематики служит всем известный текст Хайдеггера «Время картины мира». «Человек становится точкой отсчета для сущего как такового. Такое возможно лишь с изменением восприятия сущего в целом»<sup>234</sup>. Именно этот момент новоевропейского мышления Хайдеггер противопоставляет мышлению средневековому. «Но никогда бытие сущего не состоит здесь в том, что оно, будучи предметно противопоставлено человеку, переходит в сферу его компетенции и распоряжения и только потому существует»<sup>235</sup>.

Таким образом, Декарт становится фигурой, посредством которой принято связывать переход от философии Средних веков к философии Нового времени. И переход этот отягощается появлением новой проблемы, проблемы субъективности, которую вслед за Хайдеггером будут решать, каждый по-своему, философы XX века. Сартр будет бороться с солипсизмом, который он связывает с именами Канта и Гуссерля. Хайдеггер вводит понятие *Dasein*. Структурализм в целом ан-

---

Интерес «я» к себе был культурно (то есть осмысленно) возможен лишь с точки зрения всеобщности. Личная судьба создавалась в качестве набора акциденций, сквозь которые светится субстанциональная природа «такого сущего». В нем — Бог, и оно — в Боге. Поскольку христианский персонализм состоит в идее непосредственной связи отдельной души с Провидением, самонаблюдения Августина не психологичны: они онтологичны» (Баткин, Л. М. «Не мечтайте о себе». О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл.Августина. М.: Российский государственный гуманитарный ун-т, 1993. С. 6).

<sup>234</sup> Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. СПб.: Наука, 2007. С. 68.

<sup>235</sup> Там же. С. 69.

нигилирует субъективность, руководствуясь структурным подходом анализа культуры.

Мамардашвили же будто и не видит этой проблемы. Он пользуется методами, которые предлагают постструктурализм, экзистенциализм, феноменология. И, к тому же, имена двух авторов, к которым он чаще всего обращается — Декарт и Кант — чаще всего звучит при разговоре о проблеме субъективности. Но Мамардашвили в рамках своей философии сознания обращается как к Платону, так и к упомянутым выше философам. В таком случае мы имеем шанс, обратив на этот факт внимание, ответить на два вопроса — 1) почему Мамардашвили не видит здесь резкого перехода, в то время как большинством мыслителей он усматривается как важный; 2) что при этом мы можем сказать о философии сознания, которая явно служит ядром, в котором связываются философия Платона и философия Декарта.

В докладе «Философия и наука» мы находим следующее высказывание на данную тему: «Как известно, основной принцип Декартовой философии гласит: “Cogito ergo sum” — мыслю, следовательно, существую — фраза, которая была положена им в основание человеческой возможности вообще иметь идеи или понятия о вещах (идею числа, субстанции, материи и т.д.). То есть вся совокупность основных фундаментальных научных идей имела смысл для Декарта лишь в той мере, в какой их можно обосновать, опираясь на истину, не подлежащую сомнению. На достоверность меня мне самому в акте мышления. Декарт замкнул тем самым как бы человеческий мир, науку и философию на себя. Поэтому и стали считать, что для него несомненен не внешний мир, а несомненно лишь сознание своих актов относительно этого мира, со всеми вытекающими отсюда классификаторскими последствиями: “субъективизм”, “идеализм” и т.д. Что мир якобы превращается в результате в привидение. Так как, вместо того, чтобы наши субъективные состояния выводить из объективной основы, Декарт, наоборот, началом всего ставил субъекта. И вот всяческие такие безобразия... Все это абсолютный

бред»<sup>236</sup>. Таким образом, нельзя сказать, что Мераб Константинович не видит данную проблему. Он ее элиминирует, обозначая как бред.

Для прояснения мыслительного хода, который делает здесь Мамардашвили, обратимся к концепту, который он вводит (заимствуя из художественной теории Антонена Арто) в лекциях о Прусте, — «философия жестокости». Жест, который предполагает за собою философия жестокости, состоит в том, что человек отказывается воспринимать действительность эстетически; отказывается воспринимать действительность как уже сложившуюся до события сознания, до акта *cogito*. До события мы имеем лишь представления, которые есть порождение психологических склонностей человека. Эти представления — результат воздействия силы накопленных впечатлений, и тем, как себя проявляет эта сила (о чем подробно писал Юм), человек не управляет. От такой слепоты и призвана избавить философия жестокости. «Повторяю, нужно перестать верить в объективность того, что создано нами самими, и, например, вместо того чтобы убаюкивать себя сотый раз словами “она мила”, прочитать в этих словах “я получил удовольствие от того, что поцеловал ее”, мне было приятно ее поцеловать — вот и все; и нечего турусы разводиться, в сотый раз убаюкивая себя этим “ах, как она мила”, а просто признаться в том, что “мне было приятно ее поцеловать”, а для этого, конечно, нужно мужество или то, что я называл жестокостью»<sup>237</sup>.

Выше мы писали о том, как Мамардашвили рассматривает акт сознания как направленный на материю (Иное) идеи, а форма ее при этом выражает собою бытие, которому сознание со-принадлежит в событии. Если же форма полагается как независимо проявляющая себя вне события сознания (а именно это подразумевается в эстетическом восприятии внешнего мира), то форма превращается в артефакт, недоступный для понимания, в артефакт, который не может со-принадлежать событию. Действенность же этого артефакта проявляется в том, как жизнь человека слагается из изменений, которые есть изменения материальной составляющей идеи, недоступной для сознания. Так это происходит с Марселем,

---

<sup>236</sup> Мамардашвили М. К. Необходимость себя. С. 82.

<sup>237</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 272.

который имеет перед собою образ прекрасной Альбертины в виде артефакта, пытаясь приблизиться к которому он встает на путь изменений, принципами которого он не управляет. «Если этого не происходит, и если мы не высвобождаемся, то тогда работают качества формы, ее материальная оболочка, или свойство этой материальной оболочки, которые вбирают в себя наши наклонности, чаще всего сенсуальность, почти что порочную сенсуальность нашего артистизма, нашей артистической пластичности, некоторые наши художественные гурманства. В этом смысле человек как бы всасывается в бесконечную пустоту материи, и формы превращаются в идолы, а мы становимся идолопоклонниками»<sup>238</sup>. Таким образом, в философии жестокости смещаются акценты с действия безликой иррациональной материальной силы на действия самого субъекта, который посредством участия в событии сознания обладает пониманием изменений во внешнем мире.

В лекциях по античной философии этот момент разыгрывается в связи с фигурами Демокрита и Декарта. Мамардашвили оговаривает то, как Демокрита обвиняют в описании мира в терминах детерминизма, Декарта — в том, как он рассматривает тело в качестве автомата. И то, и другое, взятое в чистом виде, заставляет нас рассматривать внешний мир как развивающийся только по принципу причинно-следственных связей. Мамардашвили же подчеркивает, что и тот, и другой подход сугубо инструментален. «На самом же деле он полагал, что, до конца отдав механике механическое, мы высвобождаем область человеческой свободы. А все, из чего не до конца выведено механическое, — не свободно. И возможность мыслить о животных в терминах “машины” означает для нас возможность по-настоящему понимать мысли и духовные явления там, где они действительно случаются; а если мы непоследовательны, то мы путаем все время и то, и другое»<sup>239</sup>. Только посредством участия человека в независимом от него, на основании свободы и автономности человека, может быть выстроена картина мира, которая будет ему понятна — то есть будет соответствовать принципам, по которым в мире допускается наличие автономного сознания. Это заставляет Де-

---

<sup>238</sup> Там же. С. 489.

<sup>239</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 145.

карта рассматривать внешние тела в виде автоматов — то есть как тела, которые не движимы какой-либо силой, независимой от них и от действительности сознания. Отсюда же требование Декарта рассматривать мир как театр<sup>240</sup>: если поступки окружающих людей есть следствие некой действующей причины, то, ничего не зная о ней, человек оценивает эти поступки как следствия, т.е. эстетически. В таком случае у него элементарно нет шанса быть довольным собой и окружающими — поскольку любая такая оценка будет выявлять недостатки перед смутно предвосхищаемым идеалом (формой, недоступной для сознания). Таков, собственно, жест, который предлагает романтизм. Декарт же предлагает ввести допущение, которое состоит в том, как мир уже сложился и уже оценен как прекрасный. Этот жест состоит из двух пунктов: во-первых, мы допускаем, что внешний мир уже сложился (как «самый лучший из миров», если вспоминать высказывание Лейбница), и, во-вторых, можем понимать основания, ввиду которых здесь и сейчас это допущение может быть введено<sup>241</sup>. Так же описание внешнего мира через причинно-следственные связи дает возможность понимания оснований, на которых покоится сознание.

Винсент Декомб выделяет два способа интерпретации акта *cogito*, определяя первый как относящийся к латинской версии «Размышлений» Декарта, второй — ко французской. «Латинский текст со всей очевидностью определяет когнитивный акт как проявление одной из способностей разума: понимать — это мыслить, хотеть — это мыслить, чувствовать — это мыслить т.д. Все эти акты когнитивны, поскольку они все когнитивны по своей сути»<sup>242</sup>. Собственно,

---

<sup>240</sup> «Подобно тому как актеры, дабы скрыть стыд на лице своем, надевают маску, так и я, собирающийся взойти на сцену в театре мира сего, в коем был до сих пор лишь зрителем, предстаю в маске» (Декарт, Р. Сочинения в 2 томах. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 573).

<sup>241</sup> В своем проекте «наблюдательной философии» об этом моменте, важном для философии Мамардашвили, пишет его друг А.М. Пятигорский: «В Постулате Наблюдения я исхожу из того, что мышление, эмпирически представимое, а не абстрактное понятие о нем, предполагает как внешнее ему время, в течение которого оно происходит, так и «внутреннее», собственное, так сказать, время его протекания. Постулат Наблюдения можно рассматривать как обобщение задним числом опыта наблюдения какого-либо объекта как мышления, в котором наблюдатель абстрагировался от времени мышления при наблюдении данного внешнего объекта» (Пятигорский А. М. Мышление и наблюдение. СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. С. 387). И далее: «Тогда «он» здесь — фокус объективного наблюдения, наблюдающего сознание» (там же, с. 390). Как мы полагаем, именно такой акт абстрагирования в пользу Наблюдателя мы должны здесь усматривать — в случае рассмотрения мира, уже сложившегося посредством причинно-следственных связей, и в случае представления о мире как о театре.

<sup>242</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действий от собственного лица. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 188–189.

именно такое определение и вызывает возражения у Гоббса. «Подобная аргументация: Я — вещь мыслящая, следовательно, я — мышление, представляется неверной, равно как и умозаключение: Я — нечто умопостигаемое, следовательно, я — интеллект. Ведь точно так же можно было бы сказать: Я — нечто шагающее, следовательно, я — шаг»<sup>243</sup>. Если акт *cogito* определяется через когнитивность, то он становится в ряд с другими когнитивными процессами и может быть отождествлен с любым из них.

Более сложно этот момент раскрывается во французской версии. «Французский же текст определяет когитативный акт как такой, который не может пройти незамеченным для субъекта. И в соответствии с этим объяснением мы сталкиваемся уже с двумя актами: когитативным (интеллектуальным), который является объектом осознания, и другим когитативным, который состоит в восприятии или осознании первого акта»<sup>244</sup>. Мы всегда здесь имеем дело с двумя шагами. На первом шаге мы имеем событие сознания как имманентно принадлежащее миру, на втором — трансцендентальный акт участия индивида в этом событии. Так, Пруст имеет на втором шаге фигуру только возможного писателя («пишу роман о том, как не могу написать роман»). Акт усмотрения этой фигуры — акт, сопряженный с его личной судьбой. И вместе с тем этот акт именно когитативный — поскольку в эмпирической действительности нет оснований для такого усмотрения (напротив, все эмпирическое здесь ставится под сомнение). На первом шаге Пруст имеет законы, по которым случается событие письма — т.е. законы не трансцендентальные, но онтологические.

Этот момент подробно оговаривает Мамардашвили, рассуждая о том, как мы в совокупности линий, нарисованных на листе, узнаем человеческое лицо. «Восприятие черточек доопределилось, или индивидуировалось, в качестве именно этого, а не другого восприятия посредством добавления какого-то другого источника, а именно — «врожденных во мне идей», как скажет Декарт. Они сцепились подобно корневой системе — один корень уходит в меня, а другой — в мир,

---

<sup>243</sup> Декарт Р. Сочинения. СПб.: Наука, 2015. С. 235.

<sup>244</sup> Декомб В. Дополнение к субъекту ... С. 189.

они соединились, низом или верхом (не знаю, как сказать) и вот — Иванов»<sup>245</sup>. Один шаг связан с трансцендентальным актом субъекта, другой — с миром, он есть событие в мире.

Мы имеем здесь дело с «эпохэ наоборот». Этот момент подмечает Н.В. Мотрошилова: «Различие между Гуссерлем и Мамардашвили я вижу в том, что последний сказал: редукция у Декарта радикальнее, чем думал Гуссерль, и на самом деле тех ошибок, которые Гуссерль приписывает Декарту, — нет. А мысль о мире и эмпирическом субъекте появляется уже в другом контексте, на другой стадии, после того, как уже достигнута головокружительная высота ероче. Другими словами, сначала проделан путь вверх, затем совершается путь вниз. И на этом “пути вниз” Гуссерль как бы застаёт Декарта. Мамардашвили же, прямо не полемизируя с Гуссерлем, показывает, что в критике Декарта он неправ. Ибо когда совершается головокружительное восхождение, когда оно осуществляется в некоем безвоздушном пространстве мысли, то на этом пути ты онтологически связан; нельзя сорваться в пропасть не потому, что ее нет (она есть), а потому что есть колоссальные подпорки, помогающие держаться в чистом акте мысли. В ней можно “жить” и исходя из нее можно реконструировать, даже заново строить мир»<sup>246</sup>. Во-первых, Гуссерль исходит из интенционального акта усмотрения феномена и от него идет «вниз» в поисках чистой формы сознания. Здесь мы и сталкиваемся с проблемой субъективизма. Подход Мамардашвили скорее ближе подходу Сартра, которой в книге «Трансценденция эго» не раз упрекает Гуссерля в солипсизме и выдвигает тезис о неотрефлексированном сознании, которому «я» только сопринадлежит<sup>247</sup>. Мамардашвили не «спускается» к чистой форме сознания, но, напротив, идет «вверх», уже на первом шаге полагая сознание как сопринадлежащее бытию. Иначе говоря, он отталкивается от формы, которая дается в

---

<sup>245</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 94–95.

<sup>246</sup> Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили, 1994. М.: Ad Marginem, 1996. С. 302.

<sup>247</sup> «Такое сознание мы называем сознанием первой степени или неотрефлексированным сознанием. Мы ставим вопрос: есть ли в подобном сознании место для Я? Ответ ясен: нет. В действительности, это Я не является ни объектом (поскольку оно, согласно гипотезе, внутри сознания), ни чем-то относящимся к самому сознанию, поскольку оно оказывается чем-то для сознания, но не абсолютно прозрачным качеством самого сознания, а неким его обитателем» (Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания. М.: Модерн, 2015. С. 23).

события сознания и идет «вверх» к усмотрению того, что дается во втором когитальном акте — к феномену возможного человека. Во-вторых, Гуссерль рассматривает сознание в терминах intersубъективности. Мамардашвили же берет одно сознание как простую онтологическую данность. И уже исходя из этой данности, он анализирует то, как сознание проявляет себя в трансцендентальном акте (во втором когитальном акте). «Первично не качество, свойство, закон, а движение»<sup>248</sup>. Забегая вперед, отметим, что в этом пункте Мамардашвили делает шаг в сторону не только по отношению к феноменологическому проекту Гуссерля, но и по отношению к феноменологическому проекту Хайдеггера. Как подчеркивает Н.И. Ищенко, «несмотря на то, что Хайдеггер практически не употребляет термин “интенциональность”, предпочитая вместо него термин “трансценденция”, которая для него так же, как и для Гуссерля (рассматривающего ее как функционирующую интенциональность), — это чистый горизонт, чистая предметность»<sup>249</sup>. Мамардашвили же скорее придерживается здесь стратегии, которая характерна для философии Э. Левинаса, отказываясь тем самым от ключевых положений, принятых Гуссерлем и Хайдеггером. Речь идет о примате этики, который в философии Мамардашвили проявляется в виде указания на семантическую близость понятий совести и сознания<sup>250</sup>. Это этическое основание становится отправным пунктом для описания сознания как автономного. В философии Э. Левинаса этот примат выражается через понятия одиночества и ответственности. Как подчеркивает Н.С. Корнющенко-Ермолаева, «в оппозицию с идеями М. Хайдеггера встает Э. Левинас, предлагая отыскивать одиночество не в самой сути отношений с Другими, уже предположенными заранее, как это делал М. Хайдеггер и другие экзистенциалисты, а в тотальной связанности Я с самим собой»<sup>251</sup>. И далее: «Э. Левинас подчеркивает, что одиночество — это не отдельность Робинзона на необитае-

---

<sup>248</sup> Встреча с Декартом ... С. 403.

<sup>249</sup> Ищенко Н. И. Мартин Хайдеггер: от феноменологии сознания к феноменологии бытия // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2016. Том 16. Вып. 2. С. 47).

<sup>250</sup> «Гений латинского языка одним и тем же термином объединяет *conscience morale* — совесть, а *conscience* — это сознание; следовательно, этимологически сознание и совесть есть одно и то же; интересное совпадение» (Психологическая топология пути. 2014. С. 199).

<sup>251</sup> Корнющенко-Ермолаева Н. С. Онтологический статус одиночества: опыт феноменологического описания // Известия Томского политехнического университета. 2011. Т. 319. № 6. С. 114.



мом острове, не проблема выразимости содержания сознания, а парменидовское единство существующего и его существования»<sup>252</sup> (на важность такого тождества в философии Мамардашвили будет указано чуть позже). Левинас говорит об ответственности субъекта, которая не выражается через описание интенционального акта: «Он есть ответственность прежде, чем стать интенциональностью»<sup>253</sup>. Также и Мамардашвили исходит, как мы уже сказали, из рассмотрения одного сознания, внутри которого такие феномены, как совесть, выражают ответственность, которая (1) не может быть редуцирована к интересубъективным отношениям, через которые обозначалось бы предшествующее акту *cogito* основание, и (2) не может быть описана на уровне содержания. Этот момент также заставляет нас говорить о неотрефлексированном сознании, которое задается через ответственность человека перед его собственным существованием. Акту сознания не предшествует некоторая содержательная данность (структура бытия; или — структура интересубъективных отношений), на фоне которой бы выявлялось его субъективные характеристики. Говоря точнее, эта данность есть то, из чего мы исходим в акте сознания («путь вверх», по выражению Н.В. Мотрошиловой), не имея шанса к ней прийти (на «пути вниз»).

Когда же мы имеем дело с фигурой возможного человека, мы должны говорить об удержании пространства, помеченного глаголом «тау». Это отмечает Виктор Визгин: «Мы, видите ли, держим. Но не саму мысль, выполняя ее непосредственно прямым актом. Мы держим мысль косвенно, т.е. только то пространство, в которое она может заскочить (а может, конечно, не заскочить), в котором она может появиться или же не появиться»<sup>254</sup>. Феноменологический проект Мамардашвили предполагает работу с феноменами, ввиду которых обнаруживается автономность человеческого сознания. Иначе говоря, в качестве феномена берется лишь то, что требует для себя активного (избыточного) участия человека<sup>255</sup>. Но

---

<sup>252</sup> Там же.

<sup>253</sup> Левинас Э. *Время и другой. Гуманизм другого человека*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 207.

<sup>254</sup> Визгин В. *Держание: метафорика и смысл // Встреча с Декартом ...* С. 170.

<sup>255</sup> Это подчеркивает Н.В. Мотрошилова: «Но для Мамардашвили чем дальше, тем больше на первый план стало выступать не то, что «детально-предметные образования» (скажем, интенциональные структуры), обладая специ-

там, где сознание направлено на феномен, не обогащающий человеческое существование смыслом, эта избыточность не обнаруживается. Этот феномен не просто связан (интенционально) с сознанием, но ввиду него должен удерживаться акт удивления, который важен для Мамардашвили с самого начала. «Мы удивляемся тому, что почему, собственно, есть нечто, а не ничто?»<sup>256</sup>, — говорит он в самом начале курса «Введение в философию». Для того, чтобы мы имели такую процедуру извлечения смысла (через удивление) сознание должно быть направлено, во-первых, на только возможное пространство, в котором удерживается процедура вопрошания и удивления. Из этого вытекает, что, во-вторых, это только возможное пространство не может иметь в себе никакой данности. «Но мне кажется, что непонятность состоит и в том, что у Гуссерля есть не только онтология *cogito*, но и онтология *cogitatum*, т.е. онтология содержания. А Мераб Константинович и в своих лекциях, и в книгах пытался удержаться на таком уровне, когда он только указывал на акт *cogito*, на акт мысли, но не раскрывал содержание этого акта»<sup>257</sup>, — говорит Виктор Молчанов. Именно отсутствие содержания в возможном пространстве обеспечивает сознанию апорийность, посредством которой и удерживается смысл. Сама же процедура извлечения смысла онтологична, т.е. не субъективна, а объективна. Именно поэтому Мераб Константинович в докладе «Философия и наука» говорит следующее: «Философия через понятие сознания как бы совершает парадоксальную вещь — выявляет горизонт, который делает наше суждение о мире объективным (то есть достигает не субъективизма, а совсем напротив — объективизма, объективности). Повторяю, трансцендентальная философия в том варианте, в каком она выступает у Декарта и Канта, есть способ выявления такого горизонта, внутри которого что-то может быть оценено как объективное высказывание»<sup>258</sup>.

---

фикою по сравнению с первичными, классическими мыслительно-рефлексивными образованиями, все же сохраняют (для Гуссерля это было первостепенно важно) самостоятельность по отношению к конкретным актам мысли, к психике, условиям жизни данного индивида. А напротив, как раз то, что, выражаясь словами Мераба, все они, эти образования, “опосредуются некоторым собственным (этого, конкретного, индивидуального человека) первичным воплощающим существованием”» (Мотрошилова Н. В. Мераб Мамардашвили ... С. 64).

<sup>256</sup> Мамардашвили М. К. Введение в философию. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2019. С. 21.

<sup>257</sup> Встреча с Декартом ... С. 320–321.

<sup>258</sup> Мамардашвили М. К. Необходимость себя. С. 85.

Таким образом, мы не обнаруживаем проблему субъективности ни на первом, ни на втором шаге. Мы не обнаруживаем ее на первом шаге, поскольку в нем реализуется неотрефлексированное сознание, которое принадлежит миру в событии. Это событие выражается через нравственный поступок, и его содержание мы не определяем, отказываясь идти «по пути вниз». Вместе с тем лишаемся возможности выявить структуру, по отношению к которой выявлялась бы субъективность на втором шаге. Но и на втором шаге, взятом отдельно, мы не можем обнаружить проблему субъективности, поскольку трансцендентальный акт Мамардашвили описывает в терминах возможности (через концепт «возможного человека»).

Вместе с тем утверждения о «неотрефлексированном сознании», о событии сознания будто бы роднят феноменологический проект Мамардашвили с феноменологическим проектом Хайдеггера — именно в рамках проблемы субъективности. Чем решение данного вопроса Мерабом Константиновичем отличается от решения того же вопроса Хайдеггером, который выдвигает тезис о структуре *Dasein*? Выделим здесь два момента.

Во-первых, обратим внимание на то, как здесь раскрываются категории единого и множества. Э.Ю. Калинин подчеркивает то, что, отказываясь от понятия субъекта, которое предлагает классическая философия, неклассическая философия создает некоторый пробел, в котором проблема субъекта возникает в новом виде. Возникает она там, где философ усматривает некоторую инстанцию, ввиду которой понятие субъекта должно быть элиминировано. Но сам акт усмотрения этой инстанции есть акт монологический. «Потому что если мы смотрим на некую эволюцию и говорим — эмпирический субъект сознания, и приписываем ему нечто абсолютное или трансцендентное, то далее как бы предлагаем умертвить эту абсолютность. И тогда выясняется, что Хайдеггер отнюдь не пророк бытия, так как ему никто не давал полномочий говорить от лица бытия, а он их взял сам. А если взял сам, следовательно, у него есть собственное место, связанное с собственной субъективностью, собственным абсолютом, которые легко узнаются. То есть уничтожить абсолютный субъект не удалось. А что же осталось? Альтерна-

тивный и более продуманный ход в этой связи сделал Мамардашвили, когда он стал говорить о расширении понимания сознания. Не об эмпирическом абсолюте, а о континууме, когда локальный микроанализ сознания показывает структурированность разных сознаний, разных позиций. И тем самым сознание не уничтожается, но показывается, что нет единого абсолютного горизонта. Что он может выстраиваться, и их много. Однако наличие многих абсолютных горизонтов как раз свидетельствует о том, что они в действительности не являются абсолютами»<sup>259</sup>. Попробуем объяснить, как это работает. Допустим, передо мною находится предмет, который со временем увеличивается в размерах на 2 метра (например, в длину). Но в этом процессе наблюдения меняется не только предмет, но и я сам. Поэтому в каждом отдельном случае меняется не только предмет, но и те «двойки» (их понимание), которыми эти изменения фиксируются. То же мы имеем и в случае с событием сознания — только число «два» нужно заменить на бесконечность. В процессе работы с фигурой возможного человека мы имеем бесконечно малые изменения. Так, например, поэт, усматривая в мире один и тот же феномен, вносит в него бесконечно малые изменения в процессе создания стиха, переходя со строчки на строчку, от метафоры к метафоре. Тем самым меняется его бытие как поэта. Т.е. само понимание бесконечного расширяется — так же, как в примере с двойкой у нас менялось понимание числа «два». Это расширение Мамардашвили называет «пребыванием на неизвестной родине»<sup>260</sup>. Таким образом, событие сознания мы всегда имеем через удержание такой цепи трансформаций, в которой предусматривается множественность и аннигилируется монологичность. Усмотрение же основания, ввиду которого эти трансформации происходят, не-

---

<sup>259</sup> Встреча с Декартом ... С. 343.

<sup>260</sup> «Оно (видение) как бы услышано не здесь, не в этом мире, а есть отголосок, сохранный звук неизвестной родины, или, как пишет Пруст, «воспоминание о внутренней родине». Эта внутренняя родина всегда тождественна себе, всегда независима от намерений самого художника, от его сознательных построений, или от построений (конструкций), контролируемых волей и сознанием (когда пишешь книгу, контролируешь ее построение), и поверх различия сюжетов, которые обрабатывает художник, поверх различия материалов — романов или живописных картин (они могут быть о разном) — это проявляется во всем в качестве составных частей его души, и именно они объединены уникальным акцентом, который проявляется независимо от различия сюжетов» (Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 120).

возможно — т.к. в таком случае нам пришлось бы прервать сам процесс трансформаций<sup>261</sup>.

Во-вторых, как мы уже говорили, Мамардашвили рассматривает структуру сознания именно как символическую структуру. «Действительно, я создаю себя, создающим мысли о ... Но это символ, ибо на деле создавать себя невозможно, можно лишь давать действовать через себя бессубъектной силе сознания: все равно «я» будет продуктом действия божественной среды усилия (излучающей «естественный свет разума») и синтеза, а не моим собственным»<sup>262</sup>. Как мы уже говорили, когитальный акт имеет двойную природу. И эта двойная природа обозначается Мерабом Константиновичем как природа символическая. Первый акт обозначается как действие бессубъектной силы сознания, второй — как необходимо сопровождающее это «первое» действие усмотрение возможного пространства. Последнее — индивидуально и обозначает собою ту часть символа, которая связана с единичным (второй же частью является всеобщее). За счет этого в сухом остатке мы имеем только связку «есть», которая относится к сознанию, к событию сознания. Но оно дается всегда в движении и не имеет отправной точки, не имеет происхождения. Именно в этом смысле Мамардашвили говорит о *cogito* как об имманентно принадлежащем бытию: «Ибо рассматриваются акты и длительность, относительно которых не предполагается никакого специального физического но-

---

<sup>261</sup> В этом моменте мы можем наблюдать сходство в подходах между Мамардашвили и Делезом. Как пишет А.В. Дьяков, «Можно было бы сказать, не впадая в большое преувеличение, что Делез предлагает программу, аналогичную хайдеггеровской. Однако у Хайдеггера Бытие остается единым, сохраняя близость к теологическому видению, тогда как Делез предлагает оставить его таким, каким мы его застаем, — множественным, взглянув на него наконец с точки зрения философии» (Дьяков, А. В. Жиль Делёз. Философия различия. СПб.: Алетейя, 2015. С. 391). И далее: «Если «актуальное» указывает на «настоящее положение вещей», т.е. такую реальность, как она дана в настоящее время, то виртуальное — это то, что здесь и сейчас не присутствует. Таким образом, Делез воскрешает модальную логику темпорализации: быть — значит быть обратимым. Другими словами, актуальное и виртуальное постоянно обмениваются друг да друга, так что виртуальное оказывается движущей силой актуализации» (Там же, с. 392).

Также у Мамардашвили мы обнаруживаем сходство с той логикой, которая задается структурой *Dasein*. Но, как и Делез, он отказывается описывать мир в терминах происхождения, в терминах теологического Единого — опираясь при этом, правда, не на дискурс желания (как это делает Делез), но на философию сознания. Отказ этот сопровождается схожим мотивом: там, где Делез говорит о обмене между виртуальным и актуальным, Мамардашвили говорит о фигуре только возможного человека, усмотрение которой обеспечивает актуализацию события сознания. Эта актуализация предполагает становление человека, который усматривает фигуру возможного человека, именно этим возможным человеком — Пруст, усматривающий фигуру возможного писателя, удерживает это усмотрение посредством письма, т.е. является писателем; сам этот обмен, происходящий в движении, и обеспечивает множественность.

<sup>262</sup> Встреча с Декартом ... С. 408.

сителя, никакого особого, специфического механизма «способности» (локализуемого во внутренней ментальности). За мыслью не стоит субъект (вещь со свойствами), а мысль — состояние универсума!»<sup>263</sup>. Отказываясь от этой «внутренней ментальности», Мамардашвили вместе с тем отказывается от принципа тождества бытия и мышления — в том смысле, в каком его используют Гегель (на уровне действительности) и Хайдеггер (на уровне возможности)<sup>264</sup>.

Вместе с тем именно этот момент, связанный с двойственностью когитального акта и символа, мы можем использовать в качестве схемы для объяснения хода, который делает Мамардашвили как историк философии. А именно — первый когитальный акт мы можем обозначить как относящийся к Античности, второй — как относящийся к новоевропейскому трансцендентализму.

Как подчеркивает М.Ф. Быкова, «Сохраняя декартовскую терминологию, он по-новому интерпретирует само понятие движения (длительного пути), которое по своему содержанию ближе к концепции пути, развиваемой античной философией. Для Мамардашвили путь или движение предшествует Ego, и их отношения могут быть описаны в терминах процесса и результата»<sup>265</sup>. Таким образом, интерпретируя когитальный акт в терминах движения, Мамардашвили образует ту самую «психологическую топологию пути», в которой путь обозначает собою нечто предшествующее ego (неотрефлексированное сознание), из которого сознание исходит. Как мы уже говорили, для того, чтобы обнаружить сознание, нужно уже быть в сознании. Именно это бытие сознания Мамардашвили и интерпретирует как путь, как то, что обнаруживается в движении.

Второй же когитальный акт связан с обнаружением нового, с указанным нами ранее удивлением. Об этом пишет Д.Г. Рындин: «с одной стороны, в поня-

<sup>263</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С. 165.

<sup>264</sup> «В этом плане Мамардашвили ближе к Хайдеггеру, по крайней мере в связи с обращением к понятию бытия. Его объединяет с немецким мыслителем одна и та же экзистенциальная установка, согласно которой «озабоченность бытием есть способ бытия, а не просто рассказ о каком-то событии в мире», которое можно было бы отделить от субъекта в качестве чего-то, происходящего на сцене и его непосредственно не затрагивающее». Нижников, С. 153 И далее: «Вместе с тем не во всех аспектах Мамардашвили мыслит бытие в хайдеггеровском смысле: он не производит метафизации оного. Для него бытие, моральные и религиозные категории и символы (как и у Канта) носят только регулятивный, а не субстанциальный характер» (Нижников С. А. Преобразование метафизики в творчестве М.К. Мамардашвили // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2013. №2. С. 154.

<sup>265</sup> Быкова М. Ф. Событие мысли ... С. 167–168.

тии события заложена идея “чреватости” новым, небывалым, революционным, т. е. собственно идея историчности, берущая свое начало с возникновением христианства, с другой же — событие у М.К. являет себя как вечное возвращение того же самого, платоновский анамнезис»<sup>266</sup>. Идея историчности, которую Декарт подхватывает вслед за Августином, в представлении Мамардашвили показывает себя в том, как при удержании феномена в интеллигибельном пространстве сознание всегда его трансформирует, открывая все новые и новые его грани. При этом само движение удержания и есть то, из чего мы исходим. Выходит, мы всегда мыслим сознание в терминах движения и незавершенности (что обеспечивается за счет апорийности феномена). Используя этот ход, Мамардашвили обращается к одному из самых важных тезисов диалога «Федон» — к тезису о бессмертии души. «Сохранение этого движения живым есть то, что Пруста так мучило и что он на нашем человеческом языке называл бессмертием души»<sup>267</sup>.

Обратим здесь внимание на то, как Мамардашвили интерпретирует тезис Парменида о тождестве бытия и сознания. Во-первых, как мы уже указывали, для Мамардашвили бытие не носит субстанциальный характер и не рассматривается в виде метафизической доопытной данности. Здесь мы должны опираться на эмпирический факт движения души, но не на факт ее априорной данности. Этот момент четко выражен в «Картезианских размышлениях» в виде принципа метафизического апостериори: «Обычно метафизика располагается на уровне априори, а тут у нас метафизика апостериори, но метафизика, хотя и — эмпирии. Все божественные законы предполагают уже совершённый шаг (движение), эмпирически тот или другой, эмпирическое движение, и лишь потом они есть»<sup>268</sup>. Для Мамардашвили здесь принципиально то, как сама онтология начинается не с некоторой мыслимой сущности (за которой мы, как правило, закрепляем наименование «бытие»), но с психологической, эмпирической данности движения души. Сам этот факт становится отправной точкой онтологии — именно благодаря тому, как Ма-

---

<sup>266</sup> Рындин Д. Г. Проблема события и внутреннее слово в интерпретации М. К. Мамардашвили // Вестник РГГУ. Философия. Социология. Искусствоведение. 2016. № 3. С. 24.

<sup>267</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 645.

<sup>268</sup> Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. С.76.

мардашвили рассматривает сознание как онтологическую данность, отказываясь подчинять его (сознание) какому-либо онтологическому основанию. Напротив, сама данность сознания, или данность движения души становится таким онтологическим основанием.

Во-вторых, этот путь, это движение подчинено закону соответствий (о чем мы подробно писали во втором параграфе данной главы). А именно: само это движение требует для себя трансцендентальный акт, к котором индивидуально осуществляется усмотрение феномена в только возможном пространстве. Вместе с тем этот акт всегда уже представляет собою акт, в котором человек исходит из случившегося движения души. В таком случае трансцендентальный акт и движение души находятся в пропорциональной зависимости — для того, чтобы иметь акт, мы должны исходить из движения, и для того, чтобы обнаружить движение, мы должны совершить акт. Используя определение философии Платона — «упражнение в смерти» — Мамардашвили обозначает такую пропорциональность как пропорциональность в страдании. «Итак, мы имеем путь, состоящий из двух отрезков; и вот ровно настолько, насколько мы ушли вниз работой (страдание в данном случае называется работой, или работа называется страданием), ровно настолько мы можем подняться к смыслу наверху»<sup>269</sup>. Мы имеем уже описанное нами ранее «эпохэ наоборот», в котором, отталкиваясь от факта движения души, мы имеем операцию усмотрения феномена, посредством которой раскрывается смысл этого движения души.

Таким образом, тезис о тождестве бытия и мышления Мамардашвили раскрывает в плоскости метафизического апостериори, т.е. отталкиваясь от эмпирической данности движения души. Можно здесь выразиться так. На первом шаге (на первой половине пути страдания) мы имеем со-бытие сознания. И Мамардашвили отказывается редуцировать это со-бытие к Бытию, тем самым отказываясь описывать сознание как функционально подчиненное. Само это событие он рассматривает как онтологическую данность. И смысл, который будет усматриваться в интеллигибельном возможном пространстве, и есть смысл этого события. При-

---

<sup>269</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 456–457.



мером здесь служит поступок, совершенный по совести — т.к. именно ввиду него человек имеем извлеченный смысл, ввиду которого он может отчетливо определять нравственные ценности и мыслить в рамках психологических категорий. «Представьте себе, что произошла катастрофа: исчезли люди, которым язык, даже сокращенный, был понятен, — греки исчезли, античные тексты исчезли, остались обрывки, и перед нами мистически остался только кусочек айсберга — есть только бытие (тавтология, как я говорил), небытия нет (тоже тавтология), и более того, небытие высказать нельзя. А его, действительно, нельзя высказать, и поэтому философ говорит: мы что-то можем понимать, когда в области понимания есть бытийные явления. Такие, как, например, совесть — вокруг “совести” уже может вырасти психологический мир, о котором можно осмысленно говорить на языке психологии и прийти к какому-то пониманию. А о несуществующем нельзя говорить, его нельзя высказать»<sup>270</sup>. Таким образом, то, что Мамардашвили называет существующим, есть данность психологического движения души, которое не наблюдается извне, но описывается как событие сознания. И чтобы совершить поступок по совести, нужно знать, что есть совесть. И основанием знания становится поступок.

Так мы имеем две неразрывно связанные половины пути сознания. И обе из них определяются как «невозможные» т.е. апофатически. Во-первых, поступок по совести — только один; он самоосновен, автономен, не имеет внешней причины. Он определяется только отрицательно — через то, как человека не мучает совесть. Во-вторых, извлекаемый из этого поступка смысл нельзя определить содержательно. Но ввиду поступка можно говорить о том, что именно было совершено на автономных основаниях, а что — нет. И содержательно будут определены критерии лишь тех поступков, в которых автономное основание не будет найдено. «Если человек совершил добро, то это абсолютно, в том числе и потому, что у добра нет причин, — причины есть только у зла»<sup>271</sup>.

---

<sup>270</sup> Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 33.

<sup>271</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 540.

Все это позволяет нам сказать следующее: во-первых, повторимся, Мамардашвили истолковывает тезис Парменида именно в рамках философии сознания, т.е. отталкиваясь от эмпирического факта движения души. Во-вторых, среди фигур мыслителей, из которых складывается история философии, он выделяет именно те, чей строй мышления позволяет рассматривать такое именно психологическое тождество мышления и бытия. И он находит его у Платона в практике созерцания (о чем мы уже писали ранее) и у Декарта — на уровне интуиции, посредством которой складывает (случается в бытии) когитальный акт. Об этом подробно пишет Фестюжьер: «С точки зрения Платона он достигает уровня, когда все препятствия, отделяющие его от бытия, наконец, исчезают, когда остается только бытие, поглощающее познающий субъект: хотя в обоих случаях достигается восприятие тождества бытия и мышления, один философ исходит при этом из мышления, а другой — из бытия; один последовательно освобождает мышление от всего, что не составляет его чистейшей необходимости, другой последовательно освобождает бытие от всех поверхностных условностей; и потому один приходит к чистому мышлению, а другой — исключительно к бытию»<sup>272</sup>. И связующим звеном обоих философских проектов является именно метафизическое апостериори, фактичность самого психологического движения: «заключительный акт в обоих случаях относится к одному и тому же порядку, а именно к интуиции факта, факта души: познание Декарта, так же как и познание Платона, основывается прежде всего на психологическом опыте»<sup>273</sup>.

Таким образом, мы можем сказать, что в обоих лекционных курсах — по античной философии и по философии Декарта — Мамардашвили делает предметом рассуждения одно и то же: психологический акт данности сознания. Но в первом случае он вслед за Платоном отталкивается от бытия, во втором, следуя за Декартом, от отталкивается от мышления. Пользуясь терминологическим разделением, которое предлагает Декомб, мы можем сказать так: в одном лекционном курсе в первую очередь речь идет о первом когитальном акте, в другом — о вто-

<sup>272</sup> Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. С. 222

<sup>273</sup> Там же.

ром когитальном акте. Но связующим моментом является именно факт тождества мышления и бытия, который рассматривается в психологическом измерении, в терминах философии сознания.

### Глава 3. Трансцендентальные формы и расширение души

#### §3.1 К вопросу о форме: от Маркса к Канту

Мы знаем о том, что советская философия базировалась на марксизме. Вместе с тем основной водораздел между группами мыслителей проводился ввиду обращения, с одной стороны, к Гегелю, и к Канту — с другой. Мамардашвили в определенный момент сознательно отказывается от гегельянизированного марксизма и делает трансцендентальный проект Канта основным моментом своей философии<sup>274</sup>. В рамках данного параграфа мы рассмотрим то, как одно из ключевых понятий философии Мамардашвили периода изучения Маркса используется им при обращении к наследию Канта. Речь идет о понятии «форма сознания». А именно — мы обратим внимание на то, как, рассматривая Маркса как феноменолога, Мамардашвили занимается анализом формы сознания. И этот опыт он использует при обращении к философии Канта.

В своей ранней статье «Превращенные формы (О необходимости иррациональных выражений)» Мераб Константинович описывает термин философии Маркса «превращенная форма». Эта превращенная форма, как пишет Мамардашвили, не обнаруживается эмпирически, но требует для себя иного, не эмпирического, «превращенного действия», через которое постулируется не связность действий субъекта в сфере эмпирии, но связность, которая позволяет извлекать смысл из этих действий, сообщая им цельность. Отличие одной связности от другой заключается в том, как связность эмпирической действительности мы можем постулировать, оставляя незамеченным то, в каких условиях мы смогли это сделать. Говоря иначе, мы исходим из самотождественной инстанции, которая в процессе анализа эмпирической действительности остается неизменной, что и позволяет нам фиксировать связность эмпирических действий<sup>275</sup>. Во втором же случае,

---

<sup>274</sup> См. Пуцаев Ю. В. Философия советского времени: М. Мамардашвили и Э. Ильенков (энергия отталкивания и притяжения). С. 61

<sup>275</sup> Критику такого формального подхода мы находим в другой ранней работе Мамардашвили: «формализм, т.е. рассмотрение форм мышления в отрыве от содержания, возникает вовсе не вследствие того, что логики игнориру-

в случае превращенной формы, мы не исходим из представления о субъекте, которое нам предоставляет классический идеал рациональности, но ищем основание, ввиду которого эмпирической действительности вообще может быть придан смысл. Как пишет Мамардашвили, превращенную форму «следовало бы выявить в обобщенном виде не только в смысле независимости от исходного эмпирического материала абстракции и расширения на любые явления данного типа, но и в смысле обобщения самих оснований и сферы приложения причинного описания по сравнению с классическим»<sup>276</sup>. Здесь имеется в виду некоторый дополнительный акт; ведь мы можем иметь картину эмпирической действительности, при этом не имея понимания того способа, которым этой картине придается смысл. В этом в первую очередь заключается суть превращенной формы: ввиду нее совершается дополнительный акт придания смысла. Сам же этот смысл не может быть обнаружен в самой эмпирической действительности и требует анализа изменений жизненного мира субъекта, который эту действительность воспринимает. Поэтому, во-первых, превращенная форма сверхэмпирична, во-вторых, здесь мы имеем дело с неклассическим идеалом рациональности.

Ввиду этого дополнительного акта обнаружения смысла форма и обозначается как превращенная. Важной ее характеристикой, о которой не раз пишет Мамардашвили (подчеркивая ее «неклассичность»), является ее пустота в отношении содержательной определенности. «Особенность превращенной формы, отличающая ее от классического отношения формы и содержания, состоит в объективной устраненности содержательных определений: форма проявления получает самостоятельное «сущностное» значение, обособляется, и содержание заменяется в явлении иным отношением, которое сливается со свойствами материального носителя (субстрата) самой формы (например, в случае символизма) и становится на

---

ют конкретно-эмпирическое («опытное» в данном смысле) содержание и не учитывают якобы «материю». Скорее, не умеют отвлечься от такого содержания, прикованы к нему, и если отвлекаются, то неправильно, не выделяя в самом же содержании нечто иное, чем конкретную «материю», и не умея обобщить его. Эмпиризм в подходе к исследованию логических форм здесь вплотную смыкается с формализмом; один переходит в другой» (Мамардашвили М. К. *Формы и содержание мышления*. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 96-97). Именно связанность такого формализма сферой эмпирического опыта является предметом критических замечаний Мераба Константиновича.

<sup>276</sup> Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. С. 269.

место действительного отношения»<sup>277</sup>. Речь идет о том, как в случае превращенной формы мы не можем указать на содержание, наполняющее ее. Например, мы имеем ряд объектов, которые приносят нам счастье. Но не они являются причиной счастья. Причиной является удержание человеком формы, в которой дается событие счастья. Эта форма, во-первых, не связана с содержанием, которое мы имеем ввиду объектов, которые приносят счастье, во-вторых, эта форма не может быть получена путем обобщения такого содержания.

Проиллюстрировать этот момент проще всего на примере различия между знаком и символом (собственно, о символической логике как раз и вспоминает Мамардашвили в приведенной нами цитате). Знак указывает на некий наличествующий в действительности предмет или на происходящее в действительности событие. В таком случае он представляет из себя формальный элемент, который наполняется содержательностью этих предметов или событий (так знак «пешеходный переход» формально обозначает собою пешеходный переход; наличие этого перехода есть содержательное наполнение знака). И эта содержательность придает смысл восприятию знака. Символ же не имеет такого наполняющего содержания. Его наполняет сам акт усмотрения символа. В таком случае смысл восприятию символа придает акт восприятия этого символа. И форма, в которой осуществляется усмотрение символа, и формальная структура самого символа сливаются — поскольку символ и задает собою само событие извлечения смысла, но не говорит о том, какое содержание будет связано с этим смыслом. Такова же и превращенная форма — в ней отображается структура извлечения смысла без указания на содержание эмпирической действительности.

Следующей важной характеристикой превращенной формы является то, как она не имеет в качестве источника акт понимания индивида. Превращенная форма является тем пространством, в котором происходит акт извлечения смысла. И сам этот акт ничего к этой форме не добавляет. Скорее, индивид в акте извлечения смысла эту форму только обнаруживает как объект, которым задается структура этого акта. Как пишет Мамардашвили, для индивида «самим этим объектом (ко-

---

<sup>277</sup> Там же. С. 270–271.

торый как бы надстраивается над системой) индуцируется поле понимания и возможного движения мысли, создается замкнутое горизонтом пространство, которое в принципе может пробегать взгляд субъекта, а с другой стороны, этим же объектом отбрасывается своего рода “тень” на различные области системы — индуцируется зона принципиального непонимания, “мертвое пространство”, непроницаемое для луча сознания»<sup>278</sup>. И именно за счет того, как форма не имеет содержания, внутри нее создается эта зона непонимания (форма «очерчивает» собою эту зону). Такое продуктивное непонимание и позволяет осуществиться акту извлечения смысла и в нем индивид принимает превращенную форму как факт, как данность. Она определяется только как позволяющая извлечь смысл и не задается индивидом, но принимается им как условие. Таким образом, превращенная форма имеет, во-первых, сверхэмпирический (что мы уже подчеркивали), и, во-вторых, наиндивидуальный характер.

Этот момент работы с превращенной формой также заставляет определить метод работы Мамардашвили как феноменологический. Собственно, в докладе «Феноменология — сопутствующий момент всякой философии» Мераб Константинович признается: «то, что я знаю о феноменологии, в смысле проблемы, у меня совсем не из Гуссерля. И не важно, знал ли я о том, что в других понятиях все это делалось уже у Гуссерля»<sup>279</sup>. И далее он добавляет: «После Маркса (кстати, через Маркса у нас это и шло, у меня во всяком случае) философия сместилась к интуиции «тела», то есть предметно-деятельных структур, “предметностей мысли” как живой, внementsальной реальности души»<sup>280</sup>. Поэтому мы можем усматривать в данной статье разработку феноменологической методологии, которая, как мы видим, связана с анализом особого рода форм, превращенных форм.

Последний момент, который мы здесь выделим, заключается в следующем. Феноменологический анализ превращенной формы приводит Мамардашвили к постулированию наличия некоторой зоны непонимания, которая формой охватывается. Ввиду этого обнаруживается зазор между бытием и сознанием — по-

---

<sup>278</sup> Там же. С. 271.

<sup>279</sup> Там же. С. 102.

<sup>280</sup> Там же. С. 102.

скольку в этой зоне непонимания индивид не имеет основания, которое могло бы отождествляться с онтологической структурой мира. Сознание индивида задается через символическую структуру превращенной формы, в которой с одной стороны мы имеем бытие, с другой — рождающееся сознание, которое всегда — «возможность большего сознания»<sup>281</sup>, т.е. разворачивающееся как иное по отношению к наличному бытию, оно затем являет себя как иное вновь и вновь (такой процесс в связи с понятием «ratio» мы называли расширением). Структура этой актуализации сознания и задается превращенной формой, которая выражает постоянную инаковость сознанию по отношению к наличному бытию. «Но здесь как раз и появляются (и сохраняются в теории, претендующей на объективность метода описания) превращенные объекты (иррациональные выражения, «желтые логарифмы») как знаки, “свидетельства” неустранимого различия между бытием и сознанием, как символы того, что при всей слитости в некотором общем континууме бытие и сознание не могут быть отождествлены. Наличие оператора «превращенность» в концептуальном аппарате теории указывает именно на это»<sup>282</sup>.

Ю.В. Пуцаев в связи с этим обращает внимание на различия между феноменологическими проектами Гуссерля и Мамардашвили. «Парадокс в том, что для Гуссерля идея универсальной абсолютной науки была ведущей, финальной целью. Если у Гуссерля феноменологическая редукция открывает всеобщее и единое поле сознания, своего рода единый мир сознания, то у Мамардашвили пространство и время «индивидуализирующих себя» феноменов отлично от универсальной идеальной системы отсчета, охватывающей весь мир»<sup>283</sup>. Мамардашвили отказывается выстраивать «позитивную» науку о сознании, основываясь именно на факте превращенности формы. Ввиду этого факта сознание всегда определяется как принадлежащее утопичному пространству. И за счет этой инаковости сознание остается автономным (что обеспечивается, как мы подчеркивали, отказом от логики мифа в пользу логики символа). «Феноменологический

---

<sup>281</sup> Там же. С. 84.

<sup>282</sup> Там же. С. 281.

<sup>283</sup> Пуцаев Ю. В. Философия советского времени: М. Мамардашвили и Э. Ильенков (энергия отталкивания и притяжения). С. 121.



сдвиг открывает нам нечто противоположное и дополнительное феноменологической редукции: от содержания сознания отделяется сам акт бытия сознания, то есть собственно бытия — поскольку единственным содержанием этого акта является он сам»<sup>284</sup>. Это отделение, в котором акт сознания выявляется как автономный, и удерживается в превращенной форме.

Когда мы обращаемся к лекционному курсу М.К. Мамардашвили о Канте, мы в качестве сквозного мотива курса обнаруживаем именно вопрос о форме. Это подчеркивает В.В. Васильев: «Идея Целого приводит нас, пожалуй, к главному ключу, которым Мамардашвили хочет отомкнуть кантовскую мысль. Речь идет о понятии формы. Есть форма, говорит Мамардашвили, а есть подержание. Содержание — это со-держание. Есть что-то, что его держит. Это и есть форма»<sup>285</sup>. Уже в первой лекции данного курса Мамардашвили в общем виде обозначает этот мотив: «Кант был носителем такой полноты, которой должен был остерегаться, чтобы впечатлительность не влекла его по собственным траекториям, чтобы владеть собой. Это живой нерв всей его философии. Она резюмирована мотивом вяжущей силы самопознания, которая стягивает в некоторую точку полного чувств человека как событие в мире, событие отнюдь не само собой разумеющееся. Кстати, интересно, что у такого события есть внутренние законы, какая-то внутренняя форма»<sup>286</sup>.

Важно то, что в лекционном курсе о Канте Мамардашвили раскрывает разговор о форме уже в рамках трансцендентальной философии. А именно — в первую очередь он говорит о формах пространства и времени, рассматривая их в качестве основания для элементарного акта восприятия. «Значит, явлением называется то, что воспроизведено на подставленных, или подмененных, или произведенных внутри структуры основаниях. И, во-вторых, где имеется (кантовское движение мысли основано на этом допущении) некоторая форма, являющаяся

---

<sup>284</sup> Файбышенко В. Ю. Пустая форма ... С. 16.

<sup>285</sup> Васильев В. В. Размышления о «Кантианских вариациях» // Мераб Константинович Мамардашвили. М.: РОС-СПЭН, 2009. С. 213.

<sup>286</sup> Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. С. 19–20.

протоявлением, или явлением явлений. Такими формами являются формы пространства и времени»<sup>287</sup>.

Эти формы, как и в случае с превращенной формой, Мамардашвили рассматривает как имеющие происхождения не в эмпирической действительности. Их происхождение объясняется через особый акт, в котором происходит отказ от поиска оснований в эмпирической действительности, который — бесконечен. «Помните, я говорил, что основания для видимых мною вещей идут в бесконечность, для одного основания есть другое основание и так далее, но в каждый данный момент существует особый акт, в котором должны быть основания остановки — “Что мне подумать?” Это остановка выполнения формы. Не только выполнения самой мысли, но формы, а она конфигурация цельная, замкнутая, живая форма»<sup>288</sup>.

Также формы описываются как наиндивидуальные и как не имеющие содержания. «Итак, непосредственно предельными, или формально различительными, не имеющими за собой ничего другого, являются пространственно-временные формы. После них определен мир, и мы внутри мира уже всегда после чего-то, что уже случилось. За пространственно-временными формами, или представлениями, нет референта, нет предмета»<sup>289</sup>. И момент, который мы обозначали как переход от логики мифа к логике символа, в лекциях о Канте (так же, как и в лекциях о Декарте) Мамардашвили обозначает через уже описанную нами ранее операцию «срезания третьего», которая по сути имеет смысл отказа от дублирования сознания. «Как, однако, само возможно (как пространство и время) такое чувственное созерцание, как форма нашей чувственности, или такие функции рассудка, как те, которые выводит из него логика, или как получается, что одна форма согласуется с другой в одном возможном познании, — это нам совершенно невозможно объяснить, иначе нам нужно было бы иметь еще и другой вид созерцания, отличный от того, который нам свойствен, и другой рассудок, с которым мы могли бы сравнивать наш рассудок (это операция третьего, третьей точки, с кото-

---

<sup>287</sup> Там же. С. 190.

<sup>288</sup> Там же. С. 200.

<sup>289</sup> Там же. С. 216.

рой можно смотреть), и каждый из них определенно представлял бы вещь саму по себе»<sup>290</sup>. В «Кантианских вариациях» именно ввиду трансцендентности вещи в себе задается зона непонимания, о которой мы уже писали выше.

И именно отталкиваясь от этих характеристик формы, Мамардашвили феноменологически анализирует эту зону непонимания, вводя понятия сознания и трансцендентального субъекта. Как подчеркивает В.Ю. Файбышенко, «трансцендентальное является для Мамардашвили не априорным, но открывающим мир рождений»<sup>291</sup>. О чем идет речь?

Во-первых, Мамардашвили исходит из того, как в мире имеется область неопределенности (и именно ее мы ранее обозначали вслед за Мамардашвили как «зону непонимания»), в которой и происходит акт рождения сознания. «Сформулирую кратко свой тезис: вместе с актом, каким мы определяемся в мире, определяется и мир; мы определились и установились в мире, но вместе с этим актом нашего установления в мире устанавливается и до-определяется и мир»<sup>292</sup>. Таким образом, здесь речь о фундаментальной неопределенности мира, что является предпосылкой акта рождения сознания. В мире должна наличествовать зона неопределенности, в которой сознание будет рождаться как автономное, т.е. не подчиненное какой-либо определенности.

Во-вторых, Мамардашвили вводит в качестве конституитивного момента существования формы наличие индивида. «Поскольку первое: должна быть форма, и второе: должны также быть индивиды, то есть индивидулирующие мир созерцания»<sup>293</sup>. Речь идет не о том, будто форма только и создается в акте индивидуации — нет, она наиндивидуальна. Но в своем проявлении она необходимым образом являет акт рождения сознания. И наоборот, акт рождения сознания происходит только внутри такой формы, сохраняющей в себе зону непонимания.

Поэтому, в-третьих, мы наталкиваемся здесь на взаимопроникающие явления — явление существования формы и явление рождения сознания. Мамарда-

---

<sup>290</sup> Там же. С. 50.

<sup>291</sup> Файбышенко В. Ю. Пустая форма ... С. 28.

<sup>292</sup> Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. С. 208.

<sup>293</sup> Там же. С. 299.

швили использует для разъяснения данного момента пример ленты Мебиуса, в которой трансцендентальное Я и форма перетекают друг в друга. «Есть еще один предмет, обладающий признаком отсутствия референта. Он будет располагаться на другом конце нашей ленты. Это — Я, трансцендентальное Я, или трансцендентальное сознание, или феномен осознания»<sup>294</sup>. Бессодержательность зоны непонимания, которая охватывается формой, становится необходимым признаком рождающегося трансцендентального Я, т.е. сознания. Поэтому в зоне непонимания мы имеем точку взаимной тождественности формы и сознания. «Подчеркиваю: сознание есть лишь форма. Представление “я мыслю” есть лишь форма сознания»<sup>295</sup>.

Схематично мы можем изобразить этот момент так. Мы имеем две точки. Одна точка обозначает собою бытие сознания. За другой точкой мы можем закрепить сознание, которое здесь всегда будет выражаться через инаковость. В этой второй точке мы имеем результат рождения сознания, тот способ, которым это рождение выражается (и этот способ всегда будет подвержен изменениям; ранее мы обозначали этот момент в виде феноменологического рассмотрения фигуры Другого). Между этими точками — «межмирье», в котором рождается сознание. «Рождение не принадлежит миру данностей, но открывается в нем как просвет, пробел, или “межмирье”, по выражению Мамардашвили. Это единственная, но вечно производящая себя возможность, открывшаяся из невозможного в уникальном здесь-и-теперь»<sup>296</sup>. Этот зазор и очерчивает собою бессодержательная форма.

Вместе с тем здесь допускается акт восприятия формы. Именно через него постулируется тавтологичность, или, говоря иначе, тождественность формы и сознания. Сперва рассмотрим этот момент. Сперва мы имеем акт восприятия формы. Но вместе с тем форма — трансцендентальная, т.е. такая, через которую задается акт восприятия. В таком случае форма является тем, *что* мы воспринимаем, и тем *инструментом*, через которое задается акт ее восприятия (этого *что*). Так и задается структура ленты Мебиуса. При этом сознание является тем, *что* мы вос-

<sup>294</sup> Там же. С. 216.

<sup>295</sup> Там же. С. 231.

<sup>296</sup> Файбышенко В. Ю. Пустая форма ... С.16

приняли, а форма — *инструментом*. Но поскольку форма бессодержательна, отличить одно от другого мы не можем. «Инструментальность» и «чтойность» перетекают одно в другое, задавая полюсы, как говорит Мамардашвили, минимума и максимума. «Эта волна усиления, которая дает любой человеческий акт, — она расширена одновременно на две стороны, захватывая их вместе: на сторону эмпирически-созерцательную и на сторону идей. А ниже этого максимума-минимума мы не опускаемся»<sup>297</sup>.

Однако мы помним о том, что Кант в рамках своей системы не допускает интеллектуального созерцания. Но здесь важен другой момент философии Кант. Речь идет об эстетическом суждении. «Эстетическое суждение соотносит представление, посредством которого дан объект, только с субъектом и позволяет обнаружить не свойства предмета, а лишь целесообразную форму в определении способностей представления занимающихся этим предметом. Суждение именно потому и называется эстетическим, что его определяющим основанием служит не понятие, а чувство (внутреннее чувство) упомянутой гармонии в игре душевных сил, которая может только ощущаться»<sup>298</sup>. Таким образом, именно в понятии эстетического суждения мы можем найти ту способность человека, посредством которой, во-первых, воспринимается форма, во-вторых, воспринимается не интеллектуально, а на основании внутреннего чувства.

Этот момент Мамардашвили оформляет в виде тезиса об эстетическом акте самоопределения человека. «Итак, это явление, или процесс, у Канта я буду называть эстетическим. Эстетическое расположено и вверху, и внизу. Обратите внимание, что у Канта в связи с термином, “разум”, идет все время термин “сверхчувственный субстрат”, “сверхчувственная материя””, а внизу — термин “единичное созерцание”: иначе говоря, некоторые созерцания сами являются индивидами, то есть и материей, и пониманием»<sup>299</sup>. В зазоре, в «межмирье» форма, во-первых, воспринимается через «эстетическое», через эстетическое суждение, во-вторых, становится

---

<sup>297</sup> Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. С. 293.

<sup>298</sup> Кант И. Сочинения: В 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т. 5., С. 66.

<sup>299</sup> Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. С. 184.

формой, в которой происходит акт рождения сознания. Эту тавтологичную функцию формы мы уже подчеркивали.

Вместе с тем здесь важно то, что Мамардашвили называет этот эстетический акт актом расширения души. «Фактически Я аффицирует само себя в своей чувственности, и это дает расширение, а это расширение является трансцендентальным продуктом, и в этом смысле пространство и время, которые мы предполагаем естественно присущими человеческим организмам, не есть естественные свойства этих организмов, но есть продукт, произведенный в пространстве самоаффикации»<sup>300</sup>. И вместе с тем это расширение души предполагает за собою расширение знания<sup>301</sup> — так же, как акт восприятия формы влечет за собою акт рождения сознания.

О каком знании идет речь? Для разъяснения этого момента используем тезис Мамардашвили о том, как форма репрезентируется в виде формы художественного произведения. «Это мы присоединяемся к произведению, а не что-то прибавляем к нему. То, что возникает в нашей голове, когда мы читаем произведение, есть форма существования самого произведения»<sup>302</sup>. Здесь так же форма предстает в виде *инструмента* и в виде того, *что* мы понимаем. Таким образом, во-первых, каждая новая интерпретация дает расширение знания — в виде того формального *что*, которое дается в мысли. Во-вторых, мы имеем расширение души, поскольку процесс интерпретации дает более углубленное понимание той формы, благодаря которой интерпретация становится возможной (духовный опыт постижения *инструментального* характера формы). И здесь так же мы имеем тавтологичный опыт взаимопроникновения одного в другое: интерпретация (расширение знания) будет обладать тем же формальным характером, что и опыт расширения души (опыт восприятия формы художественного произведения). И так же здесь акт рождения сознания (который сопровождается созданием интерпретации) требует для себя акт восприятия формы.

---

<sup>300</sup> Там же. С. 221.

<sup>301</sup> «Это и есть кантовская проблема синтеза, или синтетических суждений априори. Или проблема расширения знания» (Там же. С. 74).

<sup>302</sup> Там же. С. 128.

При этом расширение знания и будет актом рождения со-знания — т.е. актом со-принадлежности к наиндивидуальной форме. До этого мы указывали на этот момент, описывая зону непонимания, которая очерчивается формой. Знание, которое обретается в акте рождения сознания, есть знание наличия этой зоны непонимания. А расширение души обозначает собою сам духовный опыт приобщения к этой зоне непонимания.

В этом расширении мы обнаруживаем сознание как свободное и избыточное — поскольку в акте эстезиса сознанием производится его же основание. В этом акте, в котором происходит, во-первых, рождение сознания, во-вторых, эстезисно доопределяется мир, в виде расширения мы имеем фактичность избыточного расширения сознания. «А если случилось, выполнилось это незаместимое, единичное и в этом смысле индивидуальное, то определился и мир в том смысле, что задана и определилась сообщенность субстанций, содержащая тавтологии, содержащая избыток расширенной души»<sup>303</sup>.

И факт этого избыточного расширения Мамардашвили маркирует через понятие формы, определяя сущность культуры в докладе «Мысль в культуре»: «Для разрешения такого рода вещей существуют формы. Право есть форма — и только форма. И она жива до тех пор, пока мы не пытаемся по содержанию распределить ее неким справедливым образом между людьми: форма есть только шанс добиться того, о чем она говорит. Значит, форма правопорядка. Искусство — форма. Наука — форма. Философия — форма»<sup>304</sup>. Также и к лекционному курсу по Канту именно в этой связи Мамардашвили обращается к понятию культуры: «Та бесконечность, которую имеет в виду Кант, есть бесконечность как сохранение и увеличение состояния. Он дает один из вариантов этого определения в связи с описанием одной разновидности удовольствия (кстати, Кант понимал удовольствие как некоторое состояние, несводимое к человеческой чувственности). Это род удо-

---

<sup>303</sup> Там же. С. 235.

<sup>304</sup> Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. С. 150.

вольствия, называемый культурой, которой как раз свойственно увеличивать себя»<sup>305</sup>.

Таким образом, используя понятие Маркса «превращенная форма», Мамардашвили в лекционном курсе о Канте работает на стыке традиций трансцендентальной философии, с одной стороны, и феноменологии, с другой. Это позволяет ему совершить анализ избыточного расширения души, которое и продуцируется через такую форму (анализируется лишь с формальной стороны). Вместе с тем этой формальный анализ акта рождения сознания позволяет Мамардашвили сопрячь жизнь сознания с жизнью культуры, при этом сохраняя его главную характеристику — автономность.

Именно поэтому Мамардашвили отказывается от поиска «чистого поля сознания», от пути, который выбирает Гуссерль. И именно поэтому он анализирует сознание, обращаясь к анализу произведений искусства и в целом к анализу культурных феноменов.

«Это ощущение формы — не только продукт философствования, но продукт определенного рода культуры»<sup>306</sup>. При этом мы видим, что и жизнь сознания, и жизнь культуры Мамардашвили определяет через формальные характеристики (см. цитату из доклада «Мысль в культуре», приведенную выше).

При этом, обращаясь к Марксу, Мамардашвили обозначает форму как часть исторического движения. «Если с точки зрения научного знания превращенная форма является воспроизведением предмета в виде представления о нем, то в исторической действительности такое “представление” является реальной силой, частью самого исторического движения»<sup>307</sup>. В лекциях же по Канту, как мы уже подчеркивали, Мамардашвили этот же момент оформляет в виде приобщения человека к культуре. Но при этом сознание как продукт культуры не является детерминированным культурой. Во-первых, Мераб Константинович подчеркивает, что само наличие культуры в момент времени 1 еще не гарантирует ее наличие в момент времени 2. «Исторический опыт показывает, что культура не есть сово-

<sup>305</sup> Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. С. 286–287.

<sup>306</sup> Там же. С. 91.

<sup>307</sup> Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. С. 280–281.



купность высоких понятий или высоких ценностей. Она не есть это хотя бы потому, что никакие ценности, никакие достижения и никакие механизмы не являются в данном случае гарантией. С любых высот культуры можно всегда сорваться в бездну»<sup>308</sup>. Т.е. культура не детерминирована наличием культурных продуктов, достижений, ценностей, уже имеющихся. Иначе мы должны были бы сказать, что для того, чтобы человек становился культурным, культура (внешняя, его окружающая) уже должна наличествовать. В таком случае человек будет оценивать наличествующую культуру негативно. И такая оценка станет мотивом для создания новых культурных артефактов. Но затем и эти артефакты он оценит негативно. Такой бег в поисках оснований для того, чтобы стать культурным, бесконечен. И, более того, здесь действия человека всегда выражаются как вынужденные — он бесконечно стремится к культурному состоянию, но его не имеет.

Иначе говоря, если мы описываем акт сознания, в котором человек становится культурным, и само наличие культуры через причинно-следственную связь и разводим их (акт сознания и факт наличия культуры) во времени, мы всегда будем описывать сознание через нужду. Не является также и культура односторонне детерминированной сознанием. В таком случае мы вновь имели бы акт сознания и факт наличия культуры как разведенные во времени. В таком случае в момент времени 1 мы имели бы акт сознания, в момент времени 2 — факт наличия культуры. В таком случае для акта сознания культура всегда была бы чем-то внешним, т.е. его не выражающим. И мы имели бы точно такой же бесконечный бег — мы имели бы акт сознания и бесконечное количество попыток его выразить. Именно поэтому, во-вторых, Мамардашвили описывает то, как акт сознания и факт наличия культуры не разделены между собою. «Хаос и бескультурье не сзади, не впереди, не сбоку, окружают каждую историческую точку. Так же как в математике рациональные числа окружены в каждой точке иррациональными числами. В том числе и потому, что сама культурная форма существования наших мыслей (ибо без формы ничего не бывает) фундаментально предполагает в себе незнание. То есть некую пустоту, оставленную онтологическим устройством мира, и мысли для

---

<sup>308</sup> Там же. С. 144.

того, чтобы заполниться живым актом, живым, напряженным, волевым состоянием»<sup>309</sup>. Иначе говоря, культура не есть результат перехода от не-культуры (отсутствия культуры) к культуре. И акт сознания не есть нечто отдельное (не-культура) от культуры. В самой культурной форме выражается этот переход от не-культуры к культуре. Ранее мы говорили о зоне непонимания, которую заключает в себе форма. Здесь Мамардашвили говорит о связи рациональных и иррациональных чисел. Но смысл остается тот же — культурная форма является выражением опыта сознания, опыта работы с этой зоной непонимания, опыта, в котором единственная заданная определенность — формальная. Что и позволяет сохранить избыточность и недетерминированность этого опыта.

Таким образом, Мамардашвили, действуя как феноменолог, в анализе понятия «форма» придает ему в первую очередь смысл, который оно имеет в сфере культуры. Трансцендентальная форма в его интерпретации становится формой рождения. Само это рождение является рождением сознания, что сопровождается процедурой извлечения смысла. И смысл этот не нейтрален в аксиологическом значении, но всегда сопряжен с теми способами, которыми он выражается в культуре. Поэтому форма в представлении Мамардашвили становится не просто формой рождения сознания, но формой, посредством которой это рождение выражает себя в культуре.

### **§3.2 Расширение души и время как различие**

В данном параграфе мы рассмотрим положения, которые выдвигает Мамардашвили, интерпретируя трансцендентальный проект Канта, акцентируя вопрос о том, как в философии Мераба Константиновича рассматривается понятие времени. Как мы уже писали в предыдущем параграфе, Мамардашвили обращается к

---

<sup>309</sup> Там же.

анализу трансцендентальных форм — пространства и времени. И действует при этом в рамках феноменологической традиции.

При этом основанием такого рассмотрения у Мамардашвили является точка, или центр, экзистенциального измерения человеческой жизни. Через эту точку и задается определенность, которую мы можем иметь в рамках феноменологического рассмотрения. По определению эта точка не задается через логические построения. Также она не может быть задана эмпирически. Здесь предполагается акт извлечения смысла, через который человек обнаруживает свою принадлежность миру. И акт этот не задается понятийно. Не задается он и через рассмотрение эмпирической действительности. «Мы говорили о том, что мир не есть то, что можно допустить, ввести предположением, измыслить. Мы что-то начинаем говорить о мире, отсчитывая от точки, где мы в мире определились. Это точка “уже мыслю”, где фиксирована действительная связь, а не допустимая или воображаемая»<sup>310</sup>. Эта точка задается через когитальный акт, который вместе с тем предполагается как акт извлечения смысла. И, как мы уже подчеркивали, Мамардашвили, в отличие от Гуссерля, не ставит для себя в качестве задачи внести определенность в рассмотрении этой когитальной точки «уже мыслю», не стремится создать здесь проект строгой науки. Наоборот, он предлагает отталкиваться от этой точки, сохраняя ее трансцендентность. Такова «странность» философского проекта Мамардашвили, который по сути является феноменологией без критики метафизики. Отталкиваясь от этой когитальной точки, Мамардашвили идет к анализу трансцендентальных форм, которые необходимо сопровождают когитальный акт. И через которое происходит расширение этого акта, расширение души (подробнее об этом — далее).

И, собственно, именно здесь мы наталкиваемся на понятие, о котором подробно говорили в самом начале работы — на понятие интеллигибельной материи. «И то, что мы определились в мире, замкнуто у Канта на допущении и ощущении существования в мире особых явлений, предметов, существ, которые содержат в себе интеллигибельную материю и которые являются как бы смесью, то

---

<sup>310</sup> Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. С. 184.

есть чем-то материально данным и одновременно дополнительно не требующим понимания, но самим пониманием. Ассоциируйте это с интеллектуальной, или интеллигибельной, материей древних. В платоновских исследованиях этот термин уже есть»<sup>311</sup>. Мы помним о том, что, вводя в лекциях по античной философии тему сознания, Мамардашвили обозначает ее как мотив, который будет продолжен в трансцендентальной философии<sup>312</sup>. Поэтому и здесь мы наталкиваемся на понятие интеллигибельной материи, которое здесь Мамардашвили вводит, уже опираясь на философию Канта.

Также мы видим, как интеллигибельная материя связана с особого рода местом, в котором определяется индивид. Ранее мы оговаривали этот момент в связи с концептом «возможного человека». Здесь же мы имеем дело со сферхэмпирической формой пространства, в котором трансцендентально задается акт сознания. «Правда, совесть — интеллигибельные объекты, акты их понимания являются априорными актами, но ничего невыводимо. И поэтому Кант имеет дело с высвободившимся миром, где есть для меня место»<sup>313</sup>.

В лекционном курсе о Прусте Мамардашвили обозначает этот момент так: «пространство есть отличие одного предмета от другого предмета»<sup>314</sup>. Так же и мы ранее, обращаясь к Платону, говорили о том, что интеллигибельная материя есть пространство, в котором реализуется материальность идеи, т.е. отличие одной идеи от другой. Именно поэтому и в курсе лекций по Канту Мамардашвили настаивает на сверхэмпиричности и бессодержательности формы пространства (т.е. на том, что она не может быть выведена ни эмпирически, но понятийно) — мы имеем здесь дело только с актом различения, в котором устанавливается место, которое еще только должен занять индивид через трансцендентальный акт сознания. Здесь мы с легкостью можем отсеивать то, что не является этой формой

<sup>311</sup> Там же.

<sup>312</sup> «Это, конечно, первая абстракция, первая теория сознания, наблюдавшаяся в истории философии, она представлена платоновской теорией идей. Там слово «сознание», как мы его употребляем в наше время, не фигурирует. Нет никаких «*cogito ergo sum*», то есть декартовского принципа *cogito*, нет кантовского «Я мыслю», — ничего этого нет; словесный материал (или материал изложения) совсем другой, но в действительности обсуждается философская первопроблема — проблема сознания в том смысле, в каком я только что говорил, — проблема трансцендентального сознания» (Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. С. 163).

<sup>313</sup> Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. С. 63–64.

<sup>314</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 251.

(то, что в нее не входит), при этом утверждая ее существование только через акт сознания, который не придает ей содержательность — поскольку он приставкой «со» (со-знание) сопряжен с областью трансцендентного. Мамардашвили и здесь определяет акт сознания через тавтологичность акта сознания и факта существования формы. Именно поэтому, повторимся, пространственная форма, интеллигибельная форма является «чем-то материально данным и одновременно дополнительно не требующим понимания, но самим пониманием»<sup>315</sup>.

Форму же времени Мамардашвили также задает через различие. «Никакими понятиями нельзя изобрести это различие, ни из каких событий оно не вытекает, оно добавляется самостоятельным образом. У него есть один признак: до и после. Оно может лишь быть или не быть»<sup>316</sup>. Мераб Константинович использует пример из статьи Канта «Что значит ориентироваться в мышлении?»<sup>317</sup> — пример различения правого и левого. Этот пример позволяет ему подчеркнуть то, как данное различие, так же, как и в случае с пространственной формой, не задается понятийно. «Мы имеем в предметах неустранимую асимметрию — например, правого и левого, — а в понятиях, которые включаются в формулировку физических законов, эта асимметрия отсутствует»<sup>318</sup>. По аналогии с различием правого и левого Мамардашвили говорит и о времени — это различие есть некий не задаваемый через понятия акт, который необходимо предполагает за собой акт сознания.

Вместе с тем здесь речь идет о сферхэмпирической форме, связанной с душевной организацией индивида. «В физике есть независимые от нее самой пред-

---

<sup>315</sup> Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. С. 184.

<sup>316</sup> Там же. С. 214.

<sup>317</sup> «Если я вижу на небосводе солнце и знаю, что сейчас полдень, то я смогу найти юг, запад, север и восток. Для этого, однако, мне вполне достаточно чувства различия во мне самом как субъекте, а именно различия левой и правой рук. Я называю это чувством, потому что эти две стороны не имеют в созерцании какого-либо заметного внешнего отличия. Без этой способности описывать круг, не прибегая к каким-либо предметным различиям на нем, тем не менее правильно отличать направление движения слева направо от обратного, а тем самым и определять а priori различие в положении предметов, я не знал бы, следует ли мне искать запад справа или слева от южной точки и тем самым проводить полный круг через северную и восточную точки к южной. Итак, я ориентируюсь географически при всех объективных данных небосвода все же только с помощью субъективного основания различения» (Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 8. М.: ЧОРО, 1994. С. 91).

<sup>318</sup> Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. С. 184.

положения и предпосылки — это время и память, или знание»<sup>319</sup>. О чем идет речь? Если пространство есть отличие предмета от других предметов, то время есть отличие предмета от самого себя. «Повторяю, есть различие между испытывающим “я” и понимающим или пытающимся понять “я”, то есть я не совпадаю со своим собственным состоянием. Это ясно, да? Если я думаю об ощущении или сознаю ощущение, то «я» не есть это ощущение: я отличил себя — от чего? — от самого себя. А что такое время? Простое интуитивное определение времени как такового: время есть отличие предмета от самого себя»<sup>320</sup>.

Выделим здесь несколько пунктов.

1) Речь идет о состояниях, для которых описание, которое дается на уровне физических законов, будет только внешним, т.е. не схватывающим их. Таким же внешним является описание истории жизни индивида. В обоих случаях мы имеем последовательность, отображаемую на уровне причинно-следственных связей, но не имеем выражения состояния индивида, которое должно соответствовать этой последовательности.

2) Здесь мы сталкиваемся с феноменом памяти прошлого, которое — неставшее. «То, что стало, полностью свершилось и завершилось, вообще не есть объект памяти сознания; лишь “неставшее” можно помнить, и поэтому память можно определить как ту форму или тот способ, каким “неставшее” хочет или пытается свершиться, стать»<sup>321</sup>. Речь идет не о фактах, которые оформлены на уровне внешнего описания, но о самом состоянии, которое должно им соответствовать. И это состояние дается как неставшее, в движении, еще не закрепленное внешним описанием.

3) Индивид, который имеет в качестве объекта воспоминания это состояние, находится в настоящем. Для этого настоящего момента времени характерна ситуация поиска, ситуация вопрошания — о состоянии прошлого, которое не схватывается на уровне внешнего описания. Также и само состояние настоящего момен-

---

<sup>319</sup> Там же. С. 185.

<sup>320</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 251.

<sup>321</sup> Там же. С.

та не схватывается на уровне внешнего описания. Мы имеем две точки (настоящего и прошлого); в обеих точках мы имеем живое неставшее состояние.

4) Эти точки взаимосоотнесены. Только имея ситуацию вопрошания в настоящем, мы можем говорить о живом состоянии прошлого. И наоборот, только обнаруживая в прошлом то, что выпадает в осадок при внешнем описании, мы можем говорить о схватывании смысла в настоящем.

5) Время описывается как различие между двумя этими точками. Может показаться, что между ними и нет никакого различия — так, собственно, говорил Августин, отрицая наличие прошлого и будущего. Будущего еще нет, а состояние прошлого мы можем пережить, только воскрешая его в настоящем. Но Мамардашвили и не говорит о ситуации воскрешения прошлого в настоящем. Приглядимся к цитате, приведенной выше: в настоящем мы имеем попытки понять это состояние нашего «я», а в прошлом — само состояние, которое здесь является предметом поиска (и только поэтому оно удерживается как неставшее).

6) Между этими точками все же имеется отношение тождества, которое задается через пространство, через интеллигибельную материю. Здесь нам нужно указать на взаимообратимость, описанную в пункте 4. Состояние прошлого предполагает существование состояния удивления в настоящем, и наоборот. Эта взаимосоотнесенность и задается с помощью пространственной формы интеллигибельной материи. Так мы об этом писали ранее, оговаривая связку «Я-Другой», «Я-Возможный человек». Пруст пишет роман о том, как не может быть писателем. И при этом является писателем. Образуется тождество двух невозможных точек, которое определяется пространством, в котором образуется фигура возможного человека.

Такую же ситуацию мы имеем и здесь. Индивид нечто не может вспомнить, но думать об этом он начинает, уже сделав предметом удивления то состояние, которое испытывает. И которое внутренне тождественно состоянию прошлого. Удивляется же он ему постольку, поскольку оно так же, как и состояние прошлого — неставшее. Он схватывает его как невозможное.

В этом отношении время определяется как миг. «Время, говорит Кант, есть миг — не временная последовательность, не временное течение, а миг, когда я что-либо понимаю»<sup>322</sup>. Именно ввиду внутреннего тождества состояний мы должны здесь о миге, о вневременном. На уровне пространственного рассмотрения мы имеем неизменное состояние, заданное в двух точках. И ввиду отсутствия изменений в состоянии мы говорим здесь в вертикальном сечении вневременного.

7) В таком случае нам может показаться, что здесь образуется противоречие с тем, что мы сказали в пункте 5. Но дело в том, что схватывание состояния, которое сопряжено с мигом, вневременным, каждый новый раз допускает в себе минимальное различие. В этом минимальном различии и покоится возможность поступка человека. Мамардашвили говорит о том, что мир недоопределен во времени, что и допускает возможность минимального различия, в котором обнаруживается трансцендентальное «я». «Трансцендентальное, или тождественное, Я обнаруживает себя не в некотором восприятии — оно не может быть предметом восприятия, — не в каком-нибудь осознаваемом восприятии, но в тождестве сознания, которое логически предполагается любым множеством перцепций, минимально различных или дифференциально различных»<sup>323</sup>. Сам акт удивления (который мы помещали в точку настоящего; и он только там и может быть) предполагает внесение минимального изменения в состояние. Это минимальное изменение, минимальное различие и определяется как время — т.к. как отличие предмета от самого себя.

8) Между этой внутренней тождественностью и минимальной различительностью существует определенная связь. Для Мамардашвили здесь важен тезис Николая Кузанского о тождестве максимума и минимума. «Мы обычно представляем, что есть какая-то материальная, обыденная, эмпирическая жизнь, она — “низ”, и наряду с ней как некая территория, расположенная над этим миром, существует “верх” — дух. А у Канта совершенно другое представление (трудно проследить, откуда оно идет, может быть от Николая Кузанского с его теорией

---

<sup>322</sup> Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. С. 183.

<sup>323</sup> Там же. С. 256.



максимума и минимума), оно вообще не поддается аналогии верх — низ, не соответствует наглядному нашему представлению. Мы должны совершить над собой усилие, чтобы представить нечто, изнутри захватывающее, пронизывающее любой предмет, представить себе этот захват элементов изнутри и втягивание их в движение по М-поверхности»<sup>324</sup>.

Попробуем проиллюстрировать этот момент так. Просматривая двухчасовой фильм, мы не удивляемся тому, насколько большое количество деталей содержится в одной сцене. Но если мы (для контраста) возьмем двухсекундное видео, мы удивимся тому, как много движений может сделать персонаж за столь малое время. Соответственно степень нашего удивления растет обратно пропорционально количеству секунд, представленных на видео. И при рассмотрении бесконечно малого отрезка видео оно будет бесконечно велико. О том же мы можем сказать и здесь — но только под бесконечно малой величиной мы будем иметь в виду бесконечно малые изменения в состоянии индивида, на основании которых мы и говорим о трансцендентальном «я». Фиксируя в себе бесконечно малое изменение, индивид получает доступ к осознанию вневременного. Так мы и подходим к тезису Кузанского о том, как минимум содержит в себе максимум. «Само слово “различительность” предполагает содержание многого в одном, в единичности. Время как форма созерцания (так же как и пространство как форма созерцания) является единичностью, оно само есть не только форма, но чистое, единичное созерцание, которое в себе содержит многое»<sup>325</sup>.

Именно поэтому Мамардашвили в лекциях о Прусте обозначает сознательную жизнь через связь двух этих форм. «Я называл это сознанием, и с таким же успехом я могу назвать это местом. Место. Время, о котором мы будем говорить и с которым столкнулся Пруст, глубоко заглянув в человеческую душу, есть время этого места, или время-пространство, время-место»<sup>326</sup>. В этой связке минимальная различительность перестает отождествляться с чем-то обнаруживаемым в последовательности, но рассматривается только в соотношении с пространством, кото-

---

<sup>324</sup> Там же. С. 217–218.

<sup>325</sup> Там же. С. 219.

<sup>326</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 148.

рое обозначает собою тождество состояний, вневременное. Факт извлечения смысла, который сопровождается актом сознания, как мы уже подчеркивали, сверхэмпиричен. И изменение состояния здесь фиксируется не в эмпирической жизни индивида, но в жизни «возможного человека», фигура которого вынесена в неподвижное вневременное пространство интеллигибельной материи: «смысл не расположен в последовательности, и хотя он — во времени, но он — во времени чего-то неподвижного. То есть места»<sup>327</sup>.

Ввиду этого момента различительности, присутствующего в философии Мамардашвили, мы должны обратить внимание на подобие этого философского хода тому, как работает с понятием времени в рамках своего философского проекта Жиль Делез. Н.Ю. Воронина, подчеркивает то, что мы можем найти здесь много схожих моментов, рассматривая концепцию события. Как и в случае Мамардашвили, Делез рассматривает пространство, в котором разворачивается событие, при этом связывая его со сверхэмпирическим временем. За счет чего и образуется особое время-место события. «Это открытое «пространство» является пространственной разверткой времени, отличного от времени каузальности и причин. Противопоставляя два описания времени, нельзя не воспользоваться пространственными метафорами. Пространство и время оказываются метафорами друг друга. Время каузальности — Хронос, время события — Эон»<sup>328</sup>. И далее: «В Хроносе прошлое и будущее относительно различаются в рамках существующего настоящего как его регионы, в Эоне настоящее — это ничто, чистый математический момент»<sup>329</sup>. У Делеза так же, как и у Мамардашвили, невременное (Эон) и временное (Хронос) соотносятся через событие, которое в обычной временной последовательности выражает себя только в виде мига. В нем — миге — задается различительность, в которой осуществляется соотношение вневременного и временного.

---

<sup>327</sup> Там же. С. 150.

<sup>328</sup> Воронина Н. Ю. Концепт «события» у М. Мамардашвили и Ж. Делеза // Философия: в поисках онтологии: Сборник статей / Самара, Самар. гуманит. акад., 2003. URL: <http://www.phil63.ru/kontsept-sobytiya-u-m-mamardashvili-i-zh-deleza> (дата обращения 13.08.2021).

<sup>329</sup> Там же.

Однако между двумя этими проектами философии события есть принципиальное различие. «При всем сходстве двух концептов события между ними существует спектр различий, которые определяются топологическим различием имманентизма, к которому тяготеет Делез, и трансцендентализма, к которому склонен Мамардашвили»<sup>330</sup>. Для Мамардашвили событие не является безличным. В «натяжении» между формами пространства и времени он помещает трансцендентальный субъект и ставит для себя задачу описания тех трансформаций сознания, которые выявляются в этом «межмирье».

Грубо говоря, к этой схеме «время-место» Мамардашвили добавляет (при этом, впрочем, следуя кантовской интуиции в описании трансцендентального субъекта) третий компонент — «я». Таким образом, в акте сознания (что тоже важно — для Мамардашвили событие в первую очередь связано с актом сознания) обнаруживается не только форма места-времени, но процесс актуализации этого «я». Мамардашвили вводит этот момент, указывая на то, как «я» является более широким компонентом среди других (времени и пространства), обнаруживающихся в акте сознания. «Просто Я, в отличие от пространственной или временной формы, шире распростерто. И более широкая распростертость Я есть амплификация и расширение всех проявлений и действий души внутри этого очерченного пространства»<sup>331</sup>.

Термин «расширение» будто бы отсылает к пространственным количественным характеристикам. Но это не так, если мы пытаемся здесь представить расширение души в пространстве, заданном метрической системой. Речь идет о пространстве интеллигибельной материи.

Для разъяснения введем здесь пример, о котором мы уже говорили. Художник в творческом акте имеет представление о потенциально возможной форме целого картины (стиха, романа). Так задается пространство интеллигибельной материи, которая есть материя идеи (идеи Красоты), т.е. (что для нас здесь важно) потенциальность идеи. Это пространство задает собою потенциально возможное це-

---

<sup>330</sup> Там же.

<sup>331</sup> Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. С. 220.

лого произведения искусства. Целое здесь только возможно по причине того, как мы рассматриваем именно сам процесс творческого акта, в котором целое еще не отображено в виде готового произведения искусства, но есть только данность сознания (и в целом, как мы помним, Мамардашвили и не интересуется этот результат; поэтому он и обращается к Прусту, который писал роман всю жизнь).

Далее обратим внимание на следующую вещь. Сперва это пространство дается сознанию в минимальном размере, на уровне очень хрупкого предвосхищения (художник очень расплывчато представляет себе это потенциально сложенное целое). При отсутствии работы с этим пространством, как говорит Мамардашвили, это пространство, это предвосхищение упаковывается в «вазы». «У психики, у сознания есть некая глубина, объемность, которую Пруст называет пространством. Ведь не только в измерении предмета и моей ментальной картины этого предмета, а в измерении, к которому добавлен невидимый мир желаний, к которому добавлен невидимый мир желания, к которому добавлены тела желания,— вазы, о которых я говорил»<sup>332</sup>. То есть это такое пространственное образование в сознании, получаемое посредством того, как предвосхищение не переходит в работу с ним, но откладывается в виде ассоциации с предметом или событием, которое оказалось связанным с этим предвосхищением. Это — иное пространство, нежели пространство интеллигибельной материи, поскольку последнее открывается только в творческом акте. И эти «вазы», по замыслу Мамардашвили (и Пруста) должны быть приведены в движение. Должна быть совершена работа.

При этой работе (в движении творческого акта) пространство интеллигибельной материи начинает расширяться (предвосхищаемое целое становится более явным; но при этом остается потенциальным). Здесь задействуется вторая трансцендентальная форма — время. И это время не есть время эмпирической жизни индивида — именно ввиду того, что изменения вносятся в саму интеллигибельную материю.

Само это расширение задается структурой ratio, о которой мы уже подробно писали. «И тогда возникает некоторое движение как бы по спирали, когда разо-

---

<sup>332</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2014. С. 423-424.

мкнутая окружность в точке размыкания приобретает форму спирали, или спирального движения, где, как вы знаете, одна и та же пропорция воспроизводится в увеличенном виде, — в расширенном виде воспроизводится одно и то же ratio, то есть порядок и пропорция.»<sup>333</sup>. В этом движение по спирали все большее и большее количество упакованного в «вазы» (отождествленного с предметами эмпирической действительности) попадает в подвешенное, только возможное, пространство интеллигибельной материи. Иначе говоря, содержание, которое до этого было предметным, становится поставленным под вопрос в этом пространстве извлечения смысла. Теперь художник не просто видит предметы, которые как упакованные в «вазы» есть только предметы эстетического любования (предвосхищение упаковалось в них, за счет чего они доставляют удовольствие), но видит их в свете потенциально возможного целого произведения искусства. В таком случае эти предметы воспринимается не в виде однозначной данности, но как то, что должно быть преобразовано в пространстве интеллигибельной материи. За счет этого и происходит расширение — эта данность (то, что ранее было пространством упакованного в «вазы») в новом, подвешенном, преобразованном виде сообщает объем пространству интеллигибельной материи. И время становится временем этого преобразования.

Говоря иначе, здесь данность эмпирической действительности через соотношение с только потенциально целым вызывает удивление. Рост этого удивления и сопровождает процесс расширения души. Все большее содержание изымается из мира по помещается в «межмирье» интеллигибельной материи. «Перед нами — явление истины, и поэтому оно требует от нас расширения души, причем настолько, чтобы она еще и ад могла принять, вместить с себя; истина появляется — и в то же время в момент своего появления она не дает, а отнимает мир, который у нас был и которому больше не на чем держаться»<sup>334</sup>. Но уточним — отчего мы говорим именно о расширении души, а не просто о расширении того, что дается сознанию? Дело в том, что в этом «межмирье» находится и сама душа. И из-

---

<sup>333</sup> Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении. С. 360.

<sup>334</sup> Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. 2015. С. 150.

менения, которые протекают за счет трансцендентальной формы времени, есть изменения души. Сама душа становится этим движением внесения изменений в «Иное» идеи. «Душа как “движущее себя число”, деятельное понятие; расширение, являющееся одновременно пониманием; мысль — поступок»<sup>335</sup>.

Такова символическая структура сознания. Мы имеем две части: с одной стороны, «Иное» идеи в виде пространства интеллигибельной материи, с другой стороны, индивидуальную душу, время сознательного участия в жизни (расширение души) которой есть процесс внесения изменений в этом пространстве. Последний процесс выражается в виде распаковывания «ваз», то есть снятия отождествления впечатления с предметом. Что выражается в виде роста удивления.

Таким образом, Мамардашвили использует трансцендентальную форму времени как отправной момент для описания процесса расширения души. В его истолковании время связано с термином «возможность» — как сопряженное с потенциальным пространством интеллигибельной материи. При этом пространство является «отличием предмета от других предметов», в время — «отличием предмета от самого себя». Мы показали, как под предметностью здесь имеется в виду увеличивающийся объем пространства интеллигибельной материи. Сам процесс «отличения» при этом является процессом расширения души.

---

<sup>335</sup> Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении. С. 536.

## Заключение

При рассмотрении философии сознания М.К. Мамардашвили мы обнаруживаем движение мысли, в котором объединяются объективный идеализм Платона, картезианство и трансцендентализм Канта. Уже при анализе лекций по античной философии М.К. Мамардашвили мы обнаруживаем то, что он при разработке своего проекта философии сознания использует трансцендентальную структуру продуктивного воображения. При этом в акте продуктивного воображения в терминах возможности мыслится не только то, на что направлено мышление, но и сам человек («возможный человек»). При подходе к наследию Платона смысл этого акта Мамардашвили постулирует через обращение к понятию «интеллигибельная материя», которая обозначает собою Иное идеи, чистую возможность. При этом Мамардашвили не допускает интеллектуального созерцания формы идеи (что является при сопоставлении акта сознания с практикой созерцания Платона), но задает направленность мышления на только возможное, а само бытие рождающегося сознания (форму) мыслит как имманентно ему принадлежащее. Отсюда следует тезис о символической структуре сознания — в противовес мифологическим структурам, к которым жизнь сознания редуцируется. Отказ от такого редуцирования позволяет Мамардашвили указать на акт сознания, который всегда обнаруживается в моменте «вдруг», как находящийся в движении. Это движение Мамардашвили фиксирует в виде «пути сознания», которое имеет двойственную символическую структуру: во-первых, в событии сознания имеется доступ к онтологическим структурам, но, во-вторых, этот доступ открывается только через индивидуальный акт сознания. Ввиду последнего мы не можем говорить об онтологическом событии, в котором не проявлялось бы индивидуальное трансцендентальное «я». Мамардашвили отказывается рассматривать наличие этого «я» как проблему, рассматривая при этом в качестве онтологической модели структуру самого этого «пути сознания», самого этого движения. Благодаря такому рассмотрению он по-новому определяет тезис Парменида о тождестве бытия и мышления. Это тожде-

ство в интерпретации Мамардашвили выявляется не через онтологические структуры, но через само движение сознания.

Как нередуцируемое к иным для него структурам, это движение, во-первых, позволяет говорить о сознании как автономном. Во-вторых, эта автономность вкупе с продуктивным воображением говорят о связи акта сознания и творческого акта.

Эта направленность на чистую возможность проявляется и при обращении Мамардашвили к наследию Декарта. Мы знаем о том, что роман Пруста он рассматривает как растянутый во времени когитальный акт. Но справедливо и обратное: во-первых, Мамардашвили рассматривает Декарта как представителя неклассической философии, у которого его *cogito* будет рассматриваться на дорефлексивном уровне. Во-вторых, он указывает на то, что событие мысли удерживается с помощью особых «амплификаторов», «производящих произведений». Благодаря им создаётся структура *ratio*, которое обозначает собою соразмерность минимального чувства и минимальной рассудочности. В этой соразмерности производится соединение души и тела, которое и здесь обнаруживается в движении.

В «Кантианских вариациях» мы обнаруживаем важное для философии Мамардашвили определение времени через различие. Через это различие задаётся процесс человеческого существования, или, как его иначе называет Мамардашвили, процесс «расширения души». Это расширение становится возможным за счёт внесения минимальных различий в определённую, которая раскрывается на уровне интеллигибельной материи. Опыт внесения этих изменений и становится процессом расширения души.

Благодаря тому, что тождество бытия и мышления в философии Мамардашвили задаётся через акт сознания (через процесс расширения души), мы имеем основу, ввиду которой находятся общие принципы философских проектов Платона, Декарта, Канта. Важным является то, что в творчестве всех троих упомянутых мыслителей мы можем обнаружить концептуальную основу для описания сознания как автономного. Этим и пользуется Мамардашвили, когда использует термины Платона (интеллигибельная материя, созерцание), термины Декарта (третья



субстанция, ego cogito), термины Канта (трансцендентальное «я», формы времени и пространства) для описания образования сознания ex nihilo. Без этих понятий философия сознания Мамардашвили не могла бы состояться как концептуально оформленная.

Как минимум два из озвученных выше моментов — концепция различия и момент нередуцируемости человеческого существования к онтологическим структурам — связывают философский проект М.К. Мамардашвили с идеями французских философов конца XX века — Делёза, Левинаса, Бланшо. И в рамках настоящего исследования мы в определённой мере затрагивали эту проблему. Однако её подробное рассмотрение выводит нас за пределы задач настоящего исследования по ряду причин: во-первых, проблема сознания является центральной для философии Мамардашвили, но не является таковой для упомянутых выше философов; во-вторых, для концепции философии сознания ключевыми являются философские проекты Платона, Декарта, Канта. Но освещение идей Мамардашвили в контексте современной французской философии было бы плодотворным ввиду того, как оно внесло бы ясность в рассмотрение Мамардашвили именно как феноменолога.

**Список литературы**

1. Адо, П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо / Пер. с фр. при участии В. А. Воробьева. — М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. — 448 с.
2. Адо, П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / П. Адо / Пер. с фр. В. А. Воробьева. — М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. — 288 с.
3. Андреева, О. С. Проблема начала мышления в работах М. Хайдеггера и М.К. Мамардашвили / О. С. Андреева // Вестник Самарского государственного университета. — 2010. — № 1 (75). — С. 5–10.
4. Аникина, В. Г. Идеи М.К. Мамардашвили и культурно-диалогическое понимание рефлексии / В. Г. Аникина // Вестник Московского университета. Серия 14. Психология. — 2015. — №4. — С. 114–122.
5. Антонец, В. А. Категория смысла в произведениях М. К. Мамардашвили и В. С. Библера / В. А. Антонец // Ярославский педагогический вестник. — 2014. — Том I, № 3. — С. 207–212.
6. Аристотель. Сочинения в 4 томах. Т. 1 / Ред. В. Ф. Асмус. — М.: Мысль, 1976. — 550 с.
7. Аронсон, О. В. Этика времени у Мамардашвили / О. В. Аронсон // Сборник материалов конференции «Мамардашвили и время». — Пермь: Пермская государственная фармацевтическая академия, 2010. — С. 12–22.
8. Арто, А. Театр и его Двойник / А. Арто / Пер. с фр.; сост. и вступит. статья В. Максимова; коммент. В. Максимова и А. Зубкова. — СПб.: Симпозиум, 2000. — 440 с.
9. Ахутин, А. В. Поворотные времена / А. В. Ахутин. — СПб.: Наука, 2005. — 743 с.
10. Ахутин, А. В. В стране Мамардашвили / А. В. Ахутин // Мераб Константинович Мамардашвили / М. К. Мамардашвили; под ред.

- Н. В. Мотрошиловой. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — С. 42–84.
11. Бакеева, Е. В. Инкарнация мысли: постструктурализм в контексте идей М.М. Бахтина и М.К. Мамардашвили / Е.В. Бакеева. — 2-е изд., стер. — М.: ФЛИНТА, 2017. — 156 с.
  12. Бакеева, Е. В. Современная философия. Введение в онтологию : учеб.пособие для вузов / Е. В. Бакеева. — М.: Издательство Юрайт, 2020. — 392 с.
  13. Балаев, Н. Мамардашвили и время: монография / Н. Балаев. — Пермь: Арт-Модерн, 2010. — 146 с.
  14. Балаев, Н. О. Мамардашвили и аврамическая структура самосознания (фрагменты эссе «Мыслитель и время») / Н. О. Балаев // Вестник Пермского государственного технического университета. Культура. История. Философия. Право. — 2010. — № 2. — С. 98–108.
  15. Балаев, Н.О. Форма анализа кантовского наследия в метафизике Мамардашвили / Н.О. Балаев // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. — 2011. — № 2–4. — С. 41–43.
  16. Баткин, Л. М. «Не мечтайте о себе». О культурно-историческом смысле «Я» в «Исповеди» бл.Августина / Л. М. Баткин. — М.:Российский государственный гуманитарный ун-т, 1993. — 80 с.
  17. Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Международной конференции, посвященной 400-летию со дня рождения Рене Декарта). — М., 1997. — 181 с.
  18. Богатов, М. А. В чём именно сомневается Декарт? / М. А. Богатов // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. — 2013. — Том. 13, вып. 1. — С. 14–19.
  19. Бондаренко, И. А. Феноменология бытийственного сознания (опыт метафизики человеческого существования): монография / И. А. Бондаренко. — М.: Изд-во МГУК, 2000. — 384 с.

20. Бородай, Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона / Т. Ю. Бородай. — М.: Изд. Савин С.А., 2008. — 284 с.
21. Бриссон, Люк. Платон / Люк Бриссон (пер. с фр. О. Алиевой). — М.: Rosebud Publishing, 2019. — 288 с.
22. Быкова, М. Ф. Событие мысли и проблема трансцендентальной субъективности: об одном аспекте философского проекта М. К. Мамардашвили / М. Ф. Быкова // Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба...» / Материалы Международной конференции «Мераб Мамардашвили: вклад в развитие философии и культуры», Москва, 9–11 декабря 2010 г. — М.: Прогресс-Традиция, 2010.— С. 158–172.
23. Быковская, Т. В. Мераб Мамардашвили: «Я философское животное...» / Т. В. Быковская // Автор. Произведение. Текст / З. В. Фомина, С. В. Крючков, Р. Н. Гасилина [и др.] — Саратов: Саратовская государственная консерватория имени Л.В. Собинова, 2015. — С. 146–157.
24. Вернан, Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли / Ж.-П. Вернан / Пер. с фр.; общ. ред. Ф. Х. Кессиди, А. П. Юшкевича; послесл. Ф. К. Кесседи. — М.: Прогресс, 1988. — 224 с.
25. Визгин, В. Держание: метафорика и смысл / В. Визгин // Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили, 1994 год / ред. В. А. Кругликов, Ю. П. Сенокосов. — М.: AdMarginem, 1996. — С. 151–177.
26. Владимир Бибахин — Ольга Седакова. Письма 1992–2004 годов / Вып. ред. М. А. Криммель. — СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2019. — 288 с.
27. Воронина, Н. Ю. Предпосылочность мысли: М. Мамардашвили и М. Хайдеггер / Н. Ю. Воронина // Историко-философская проблема: существо и типологическое многообразие. Материалы Международной конференции молодых ученых / отв. ред. А. И. Алешин. — М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1998. — С. 4–22.
28. Воронина, Н. Ю. Судьба некоторых идей трансцендентализма в контексте поисков неклассической рациональности (М. Мамардашвили и Кант) /

- Н. Ю. Воронина // *Философия: в поисках онтологии. Сборник статей Самарской гуманитарной академии* / Отв. ред. Н. Ю. Воронина. — Самара: Изд-во СаГА, 1998. — С. 59–77.
29. Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили, 1994 год / ред. В. А. Кругликов, Ю. П. Сенокосов. — М.: AdMarginem, 1996. — 438 с.
  30. Встреча: Мераб Мамардашвили — Луи Альтюссер. — М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. — 184 с.
  31. Гайденко, П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке / П. П. Гайденко. — М.: Прогресс-Традиция, 2007. — 464 с.
  32. Гайденко, П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. — М.: Республика, 1997. — 495 с.
  33. Гайденко, П. П. Экзистенциализм и проблема культуры/ П. П. Гайденко. — М.: Государственное издательство «Высшая школа», 1963. — 120 с.
  34. Гайденко, П. П. Научная рациональность и философский разум / П. П. Гайденко. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. — 528 с.
  35. Гайрбекова, Д. Г. Проблема человека, сознания и философия идей в творчестве М. К. Мамардашвили / Д. Г. Гайрбекова // *Мировая наука*. — 2018. — № 10 (19). — С. 347–352.
  36. Галанин, Р. Б. Две семиотики: Мераб Мамардашвили и Сократ Афинский о знаках, вещах и языке / Р. Б. Галанин // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. — 2019 — Т. 20, № 1. — С. 43–51.
  37. Гартман, Н. К основоположению онтологии / Н. Гартман. — СПб.: «Наука», 2003. — 639 с.
  38. Гаспарян, Д. Э. «Сознательная жизнь» в экзистенциализме М. Мамардашвили / Д. Э. Гаспарян // *Человек*. — 2020. — Т. 31, № 2. — С. 55–75.
  39. Гаспарян, Д. Э. Необъективируемая природа сознания в трансцендентализме Мераба Мамардашвили / Д. Э. Гаспарян // *Антиномии*. — 2019. — Т. 19, в. 2. — С. 25–44.

40. Гаспарян, Д. Э. Феноменальность сознания в аналитических теориях Л. Бейкер и Д. Чалмерса и феноменологическая теория сознания М. Мамардашвили / Д. Э. Гаспарян // Наука. Искусство. Культура. — 2020. — № 2 (26). — С. 43–60.
41. Гаспарян, Д. Э. Философия сознания Мераба Мамардашвили / Д. Э. Гаспарян. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. — 288 с.
42. Гаспарян, Д. Э. Введение в неклассическую философию / Д. Э. Гаспарян. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. — 398 с.
43. Гаспарян, Д. Э. На пути к моральному действию: политическое измерение человека у Х. Арендт и М. Мамардашвили / Д. Э. Гаспарян // Вопросы философии. — 2019. — № 6. — С. 62–75.
44. Гаспарян, Д. Э. Трансиндивидуальное сознание в работах М. Мамардашвили и К. Маркса / Д. Э. Гаспарян // Психологические исследования. — 2019. — Т. 12, № 65–66. — С. 3.
45. Гаспарян, Д. Э. Феноменология Э. Гуссерля и М. Мамардашвили: два опыта прочтения / Д. Э. Гаспарян // Вопросы философии. — 2021. — № 4. — С. 75–86.
46. Гашков, С. А. К понятию структуры в работах М. Фуко и М. Мамардашвили / С. А. Гашков // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. — 2017. — № 39. — С. 141–148.
47. Гашков, С. А. Проблема интерпретации древнегреческой цивилизации. Касториадис и Мамардашвили: между герменевтикой и структурализмом / С. А. Гашков // Философская мысль. — 2018. — № 8. — С. 8–20.
48. Герасимова, Т. М. Феномен пространства личности в интерпретации М. К. Мамардашвили / Т. М. Герасимова, М. А. Маниковская // Личность в образовательном пространстве: вариативность подходов к содержанию и технологиям психолого-педагогического сопровождения» Сборник научных трудов конференции, Хабаровск, 20–21 ноября 2019 года. — Хабаровск: Тихоокеанский государственный университет, 2020. — С. 94–98.

49. Голубович, К. Мамардашвили: встречи на неизвестной родине / К. Голубович. — М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2020. — 144 с.
50. Гуссерль, Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В. И. Молчанова. — М.: Академические Проект, 2010. — 229 с.
51. Даренский, В. Ю. Парадигмальность философского проекта М. К. Мамардашвили / В. Ю. Даренский // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». — 2017. — № 2. — С. 97–112.
52. Декарт, Р. Разыскание истины / Пер. А. Гутермана [и др.]. — СПб.: Азбука, 2000. — 288 с.
53. Декарт, Р. Сочинения / Рене Декарт. — СПб.: Наука, 2015. — 648 с.
54. Декарт, Р. Сочинения в 2 томах. Т. 1. / Пер. с лат. и фр.; сост., ред. и примеч. В. В. Соколова. — М.: Мысль, 1989. — 654 с.
55. Декарт, Р. Сочинения в 2 томах. Т. 2. / Пер. с лат. и фр.; сост., ред. и примеч. В. В. Соколова. — М.: Мысль, 1994. — 633 с.
56. Декарт, Р. Человек / Пер. с фр. Б. М. Скуратов; сост., прим., послесл. Т. А. Дмитриева. — М.: Праксис, 2012. — 128 с.
57. Декомб, В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действий от собственного лица / Пер. с фр. М. Голованивской. — М.: Новое литературное обозрение, 2011. — 576 с.
58. Делёз, Ж. Различие и повторение / Пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. — ТОО ТК «Петрополис», 1998. — 384 с.
59. Деянов, Деян. Мамардашвили и европейская философия XX века. / Д. Деянов // Мераб Константинович Мамардашвили / М. К. Мамардашвили; под ред. Н. В. Мотрошиловой. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — С. 368–388 с.
60. Дмитриев, Т. А. Проблема методического сомнения в философии Рене Декарта / Т. А. Дмитриев; Рос. акад. наук, Ин-т философии. — М.: ИФ РАН, 2007. — 231 с.
61. Дорофеев, Д. Ю. Антропология немецкой «онто-телогической традиции» (die onto-theologische Tradition) / Д.Ю. Дорофеев // Метaparadigma. Альма-

- нах: Богословие. Философия. Естествознание. — СПб.: Коста, 2014. — № 4. — С. 99–119.
62. Драч, Г. В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики / Г. В. Драч. — М.: Гардарики, 2003. — 318 с.
63. Дьяков, А. В. Жиль Делёз. Философия различия / А. В. Дьяков. — СПб.: Алетейя. — 2015. — 504 с.
64. Железняк В. Н., Цырлина Я. Э. Аналитика чувственности И. Канта и Ж.-Ф. Лиотара // Социально-гуманитарные знания. — 2017. — № 3. — С. 238–249.
65. Зенкин, С. Н. Французский романтизм и идея культуры. Неприродность, множественность и относительность в литературе / С. Н. Зенкин. — М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2002. — 288 с.
66. Зинченко, В. П. Сознание и творческий акт / В. П. Зинченко. — М.: Языки славянских культур, 2010. — 592 с.
67. Игнатова, А. А. Метатеоретический подход к анализу сознания (на основе работ М.К. Мамардашвили): дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Игнатова Антонина Анатольевна. — Ростов н/Д, 2011. — 138 с.
68. Инюшина, И. А. Критическое мышление как актуализация «заботы о себе» в философии М. К. Мамардашвили // Практическая философия: от классики до информационного социума: сб. ст. Всероссийской конференции (Астрахань, Астраханский государственный университет, 27-28 сентября 2018 г.) / под научной редакцией Л.В. Басовой и К.А. Маркелова. — Астрахань: Сорokin Роман Васильевич, 2018. — С. 262–267.
69. Инюшина, И. А. Философия М.К. Мамардашвили как перформативная практика и античная увещательная традиция / И. А. Инюшина // Вестник Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова. — 2014. — Т. 20, № 7. — С. 170–174.
70. Инюшина, И. А. Философско-антропологические идеалы М. К. Мамардашвили в контексте возрождения античной пайдеи / И. А. Инюшина // Kant. — 2019. — № 1 (30). — С. 188–193.



71. Ищенко, Н. И. Мартин Хайдеггер: от феноменологии сознания к феноменологии бытия / Н. И. Ищенко // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. — 2016. — Том 16. Вып. 2. — С. 39–62.
72. Кадеева, О. Е. Восприятие пространственно-временного континуума через философию М. К. Мамардашвили / О. Е. Кадеева // Научное мнение. — 2014. — № 8. — С. 154–158.
73. Калиниченко, В. Понятие «классического» и «неклассического» в философии М. К. Мамардашвили / В. Калиниченко // Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили, 1994 год / ред. В. А. Кругликов, Ю. П. Сенокосов. — М.: AdMarginem, 1996. — С. 51–72.
74. Калиниченко, В. Феноменологическая редукция как путь: куда? (Заметки на темы Эд. Гуссерля и М. К. Мамардашвили) / В. Калиниченко // «Мысль изреченная...». Сборник научных статей / отв. ред. В. А. Кругликов. — М.: Изд. Российского открытого ун-та, 1991. — С. 53–71.
75. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант / Пер. с нем. Н. Лосского; примеч. Ц. Г. Арзаканяна. — М.: Эксмо, 2007. — 736 с.
76. Кант, И. Прелегомены / И. Кант / Пер. с нем. Вл. Соловьева. — М.: Академический проект, 2008. — 174 с.
77. Канышева, О. А. Русско-французская философия в творчестве Мераба Мамардашвили / О. А. Канышева // Материалы международной научной конференции «Россия и Франция: 125 лет дружбы и сотрудничества». — СПб.: Российский государственный гидрометеорологический университет, 2019. — С. 141–145.
78. Климова, С. М. Мамардашвили М. К.: символ-трансцендентальность-трансцендентность / С. М. Климова // Трансцендентальный поворот в современной философии (4): трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания. Материалы международного научного семинара, Москва, 18–20 апреля 2019 г. — М.: ГАУГН-ПРЕСС, 2019. — С. 317–320.

79. Клюкина, Л.А. Концепция философии культуры М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского / Л. А. Клюкина // *Studia Culturae*. — 2010. — № 10. — С. 128–136.
80. Колесников, И. Д. Комментарий к метафоре *Theatrum mundi* в античности / И. Д. Колесников // *Вестник развития науки и образования*. — 2019. — № 2. — С. 148–156.
81. Комаров С. В., Лумпова М. А. Неклассический субъект видения. Ч. I // *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*. — 2021. — № 2. — С. 179-190.
82. Комаров С. В., Лумпова М.А. Неклассический субъект видения. Ч. II // *Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология*. — 2021. — № 3. — С. 423-432.
83. Комаров, С. В. Топологическая метафизика сознания М.К. Мамардашвили / С. В. Комаров // *Новые идеи в философии*. — 2021. — № 8 (29). — С. 50-63.
84. Конев, В. А. «Критика опыта сознания. Самарские семинары по трактату М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского “Символ и сознание”» / В. А. Конев, Ю. А. Разинов. — Самара: Изд-во Самарского университета, 2008. — 160 с.
85. Конев, В. А. Семинарские беседы по «Картезианским размышлениям» М.К. Мамардашвили / В. А. Конев. — Самара: Самарский государственный университет. Кафедра философии гуманитарных факультетов, 1996. — 106 с.
86. Корнющенко-Ермолаева, Н. С. Онтологический статус одиночества: опыт феноменологического описания / Н.С. Корнющенко-Ермолаева // *Известия Томского политехнического университета*. — 2011. — Т. 319. № 6. — С. 110–116.
87. Косыхин, В. Г. Время философии. В поисках онтологии Мориса Бланшо / В. Г. Косыхин // *Пространственность развития и метафизика Саратова: Сборник научных статей*. — Саратов: Поволжская академия государственной службы, 2001. — С. 17–21.

88. Круглов, В. Л. Условие «мыслить мир»: эстетико-трансцендентальные начала феноменологического опыта (Кант — Шпет — Мамардашвили) [Электронный ресурс] / В. Л. Круглов // Вестник Томского государственного университета — 2010. — № 337. — С. 51.–55. — URL: <http://journals.tsu.ru/uploads/import/850/files/337-051.pdf> (дата обращения: 13.08.2021).
89. Куземина Е. Ф. Ностальгия по Человеку (антропологический поворот в философии М. К. Мамардашвили) / Е. Ф. Куземина, Н. В. Пашкова // Теория и практика общественного развития. — 2011. — № 2. — С. 17–21.
90. Куземина, Е. Ф. «Картезианские размышления» М. Мамардашвили: шаги осмысления бытия / Е. Ф. Куземина, Н. В. Пашкова // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. Серия: Исторические науки. Культурология. Политические науки. — 2013. — № 4. — С. 235–237.
91. Левинас, Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас / Пер. с фр. А. В. Парибка. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. — 264 с.
92. Литвин, Т. В. Время, восприятие, воображение. Феноменологические штудии по проблеме времени у Августина, Канта и Гуссерля / Т. В. Литвин. — СПб.: Гуманитарная Академия, 2013. — 208 с.
93. Лосев, А. Диалектика мифа / Алексей Лосев. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. — 320 с.
94. Малкина, С. М. Бытие человека как становление письмом / С. М. Малкина // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия Философия. Психология. Педагогика. — 2020. — Том. 20, вып. 1. — С. 37–42.
95. Малкина, С. М. Герменевтическая проблематика в философии М. Бланшо / С. М. Малкина // Ведущие стратегии и механизмы современного общественного развития: Межвузовский научный сборник. — Саратов: Изд-во «Аквариус», 2004. — С. 17–22.
96. Малкина, С. М. Жизнь философа как школа философии / С. М. Малкина // Вопросы культурологии. — 2009. — № 12. — С. 58–61.

97. Мальбранш, Н. Разыскание истины / Н. Мальбранш; отв. ред. Я. А. Слинин. — СПб.: Наука, 1999. — 651 с.
98. Мамардашвили, М. К. Беседы о мышлении / М. К. Мамардашвили; ред. Е. М. Мамардашвили. — М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2015. — 816 с.
99. Мамардашвили, М. К. Введение в философию. / М. К. Мамардашвили. — М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2019. — 656 с.
100. Мамардашвили, М. К. Вильнюсские лекции по социальной философии: (Опыт физической метафизики) / М. К. Мамардашвили; ред. Е. М. Мамардашвили. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. — 320 с.
101. Мамардашвили, М. К. Время и пространство (Выступление перед Союзом кинематографистов Грузии, весна 1990 г.) [Электронный ресурс] — URL: <https://mamardashvili.com/archive/interviews/timespace.html> (дата обращения: 13.08.2021)
102. Мамардашвили, М. К. Возможный человек / М. К. Мамардашвили. — М.: Группа Компаний «РИПОЛ классик» / «Панглосс», 2019. — 495 с.
103. Мамардашвили, М. К. Как я понимаю философию/ М. К. Мамардашвили. — М.: Прогресс-Культура, 1992. — 416 с.
104. Мамардашвили, М. К. Кантианские вариации. / М. К. Мамардашвили. — М.: Аграф, 1997. — 320 с.
105. Мамардашвили, М. К. Картезианские размышления/ М. К. Мамардашвили; ред. Е. М. Мамардашвили. — М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2019. — 496 с.
106. Мамардашвили, М. К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра / М. К. Мамардашвили // Современный экзистенциализм: Критические очерки. — М.: Мысль, 1966. — С. 149–204.
107. Мамардашвили, М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили; ред. Е. М. Мамардашвили, А. А. Парамонов. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2010. — 288 с.
108. Мамардашвили, М. К. Лекции по античной философии / М. К. Мамардашвили. — М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. — 214 с.

109. Мамардашвили, М. К. Очерк современной европейской философии / М. К. Мамардашвили; ред. Е. Мамардашвили. — Фонд Мераба Мамардашвили, 2017. — 512 с.
110. Мамардашвили, М. К. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский; под ред. Ю. П. Сенокосова. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. — 224 с.
111. Мамардашвили, М. К. Сознание и цивилизация/ М. К. Мамардашвили. — СПб.: Лениздат, Команда А, 2014. — 384 с.
112. Мамардашвили, М. К. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии) / М. К. Мамардашвили; под ред. Ю. П. Сенокосова. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. — 304 с.
113. Мамардашвили, М.К. Необходимость себя / М.К. Мамардашвили. —М.: Издательство «Лабиринт», 1996. — 432 с.
114. Мамардашвили, М. К. Психологическая топология пути/ М. К. Мамардашвили; ред. и сост. Е. М. Мамардашвили. — М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2015. — 1072 с.
115. Мамардашвили, М. К. Психологическая топология пути/ М. К. Мамардашвили; ред. и сост. Е. М. Мамардашвили. — М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. — 1232 с.
116. Материалы научной конференции «Чаадаев и Мамардашвили: переключки голосов, проблем и перспектив. Традиция и эволюция исторического взгляда в русской философии». Октябрь 1995 года. — Соликамск, 2000. — 108 с.
117. Мераб Константинович Мамардашвили / М. К. Мамардашвили; под ред. Н. В. Мотрошиловой. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. — 438 с.
118. Мераб Мамардашвили и классическое европейское философское наследие: традиции и новации / Материалы международной историко-философской конференции ПГТУ (20 — 22 апреля 2007 года, г. Пермь). Пермь: Пермский гос. технический университет, 2007. — 263 с.

119. Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба...» / Материалы Международной конференции «Мераб Мамардашвили: вклад в развитие философии и культуры», Москва, 9–11 декабря 2010 г. — М.: Прогресс-Традиция, 2010. — 312 с.
120. Месяц, С. В. Современная физика — правдоподобный миф? / С. В. Месяц // Границы науки / отв. ред. Л. А. Марков. — М.: ИФРАН, 2000. — С. 140–147.
121. Молчанов, В. И. Различение и опыт: Феноменология неагрессивного сознания / В. И. Молчанов. — М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. — 328 с.
122. Мотрошилова, Н. В. Мераб Мамардашвили: философские размышления и личностный опыт / Н. В. Мотрошилова. — М.: «Канон<sup>+</sup>» РООИ «Реабилитация», 2007. — 320 с.
123. Мотрошилова, Н. В. Отечественная философия 50–80-х годов и западная мысль / Н. В. Мотрошилова. — М.: Академический Проект, 2012. — 376 с.
124. Музиль, Р. Любовь без свойств : [роман, новеллы, пьесы] / Роберт Музиль; пер. с нем. С. Апта, И. Алексеевой, Н. Федоровой; сост. и коммент Е. Кацевой. — СПб: Пальмира, 2017. — 495 с.
125. Мысль изреченная...». Сборник научных статей / отв. ред. В. А. Кругликов. — М.: Изд. Российского открытого ун-та, 1991. — 196 с.
126. Немцев, М. Ю. В чем ошибся Мамардашвили и что извратил Ильенков? : рецензия на книгу о советской философии // Философия. Журнал Высшей школы экономики. — 2019. — Т. 3, № 4. — С. 251–275.
127. Нижников, С. А. Историко-философская концепция М. К. Мамардашвили / С. А. Нижников // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. — 2015. — №2. — С. 91–97.
128. Нижников, С. А. М. К. Мамардашвили о понимании философии / С. А. Нижников // Философское образование. — 2016. — № 1 (33). — С. 63–67.

129. Нижников, С. А. Постижение Мамардашвили. Часть 1. Философия экзистенциального события М.К. Мамардашвили // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. — 2014. — Т. 7. № 1. — С. 5.
130. Нижников, С.А. Постижение Мамардашвили. Часть 2. Символ и сознание в творчестве М.К. Мамардашвили // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. — 2015. — Т. 8. № 2. — С. 4.
131. Никоненко, С. В. Эйдос и концепт. Эпистемологические основания символизма в метафизике, истории, искусстве / С. В. Никоненко. —Спб.: Издательство РХГА, 2017. — 522 с.
132. Огурцов, А. П. Физическая метафизика: незавершенный проект М. К. Мамардашвили / А. П. Огурцов // Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба...» / Материалы Международной конференции «Мераб Мамардашвили: вклад в развитие философии и культуры», Москва, 9–11 декабря 2010 г. — М.: Прогресс-Традиция, 2010. — С. 109–121.
133. Пашкова, Н. В. «Кантианские вариации» как поле осознания себя через другого в контексте понимания философии М.К. Мамардашвили / Н.В. Пашкова // Alma mater (Вестник высшей школы). — 2019 — № 8. — С. 106-109.
134. Пашкова, Н. В. Мамардашвили: мысль в исполнении / Н. В. Пашкова // Актуальные проблемы развития современной науки и образования: Сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции 30 апреля 2015 г.: в 5 частях. Часть I. — М.: «АР-Консалт», 2015. — С. 136–139.
135. Петрык, Я. Ю. Концепт «Эстетически-экзистенциального понимания» философии М. К. Мамардашвили / Я. Ю. Петрык // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2016. — № 11, ч. 2. — С. 148–150.
136. Петрык, Я. Ю. Экзистенциально-психологический потенциал метафоры как инструмента понимания в философии М. К. Мамардашвили («Лекции о Прусте») / Я. Ю. Петрык // Исторические, философские, политические и

- юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. — 2016. — № 5 (67). — С. 154–158.
137. Пешков, И. В. Введение в риторику поступка: учебное пособие / И. В. Пешков; ред. О. А. Сычев, Г. Н. Шелогурова. — М.: Лабиринт, 1998. — 288 с.
138. Платон. Парменид / Пер., введ., коммент., прил., указ. имен Ю. А. Шичалина. — СПб.: Изд-во РГХА, 2017. — 264 с.
139. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 1 / Общ.ред. А. Ф. Лосева и др.; авт. вступ. ст. и ст. в причем. А. Ф. Лосев; пер. с древне-греч. — М.: Мысль, 1990. — 860 с.
140. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; авт. вступ. ст. и ст. в причем. А. Ф. Лосев; пер. с древне-греч. — М.: Мысль, 1993. — 528 с.
141. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т. 3 / Пер. с древне-греч.; общ. ред. А.Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи; авт. вступ. ст. и ст. в причем. А. Ф. Лосев. — М.: Мысль, 1994. — 654 с.
142. Платон. Софист / Исслед., пер., коммент., коммент., прил. И. А. Протопоповой. — СПб.: Платоновское философское общество, 2019. — 261 с.
143. Платон. Федр / Перевод, введение, интерпретация, указатель имен, примечания А. А. Глухова. — СПб.: Издательство РХГА, 2017. — 232 с.
144. Плешков, А. А. Истоки философии времени: Платон и предшественники / А. А. Плешков. — М.: Изд. Дом Высшей школы экономики, 2021. — 328 с.
145. Подорога, В. А. Топология страсти. Мераб Мамардашвили. Современность философии / В. А. Подорога. — М.: Канон+, 2020. — 352 с.
146. Произведенное и названное. Философские чтения, посвященные М. К. Мамардашвили (Москва, 1995) / сост. В. А. Кругликов, Ю. П. Сенокосов. — М.: Ad Margenem, 1998. — 110 с.
147. Пруст, М. О вкусе. Художественное созерцание / пер. Л. Зониной // Писатели Франции о литературе: сборник статей / пер. с фр. — М.: Прогресс, 1978. — С. 70–75.



148. Пуанкаре, А. Математическое творчество / А. Пуанкаре // А. Пуанкаре. О науке / пер. с фр. — М.: Наука, 1989. — С. 309—320.
149. Пущаев, Ю. В. Феноменология и диалектика в творчестве М.К. Мамардашвили и Э.В. Ильенкова: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01/ Пущаев Юрий Владимирович. — М., 2009. — 193 с.
150. Пятигорский, А. М. Мышление и наблюдение / А. М. Пятигорский. — СПб: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. — 544 с.
151. Пятигорский, А. М. Непрерываемый разговор / А. М. Пятигорский. — СПб.: Азбука-классика, 2004. — 432 с.
152. Пятигорский, А. М. Мифология и сознание современного человека [Электронный ресурс] — URL: <https://polit.ru/article/2006/03/02/pjatigorsky> (дата обращения: 13.08.2021)
153. Пятигорский, А. Четыре лекции по философии буддизма. Лекция третья. [Электронный ресурс] —URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/lekcii/chetyire-lekcii-po-filosofii-buddizma/leksiya-tretya/> (дата обращения: 30.05.2021)
154. Реймон, А. Воображаемые марксизмы / Арон Реймон; пер. с фр., предисл. и примеч. И. А. Гобозова. — М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2019. — 384 с.
155. Розин, В. М. Платон и Мамардашвили: две версии жизни и философских поисков / В. М. Розин // Человек.RU. — 2018 — № 13. — С. 27–43.
156. Рыклин, М. Свобода и запрет. Культура в эпоху террора / М. Рыклин. — М.: Логос, Прогресс-Традиция, 2008. — 296 с.
157. Рындин, Д. В. Концепт «событие» в философии М.К. Мамардашвили: историко-философские аспекты: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / Рындин Дмитрий Геннадьевич. — М., 2020. — 153 с.
158. Рындин, Д. В. Проблема события и внутреннее слово в интерпретации М.К. Мамардашвили // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». — 2016. — № 3 (5). — С. 19–27.
159. Рягузова, Л. Н. «Производящее произведение» (Opera Operans): интерпретация топографии художественного мира в «Лекциях о Прусте» М. Мамардашвили

- швили / Л. Н. Рягузова // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна. Серия 2. Искусствоведение. Филологические науки. — 2020. — № 4. — С. 89–94.
160. Сапрыгин, Б. В. Представление о мышлении и сознании в философии М. Мамардашвили / Б. В. Сапрыгин // Смальта. — 2019. — № 1. — С. 62–68.
161. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр; пер. с фр. — М.: АСТ: Астрель, 2012. — 925 с.
162. Сартр, Ж.-П. Проблемы метода. Статьи. / Ж.-П. Сартр / Пер. с фр. В. П. Гайдамака. — М.: Академический проект, 2008. — 222 с.
163. Сартр, Ж.-П. Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания / Ж.-П. Сартр / Пер. с фр. Д. Кралечкин. — М.: Модерн, 2015. — 160 с.
164. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / Ж.-П. Сартр; пер. с фр. А. Санин // Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. — М.: Политиздат, 1990. — С. 319—345.
165. Светлов, Р. В. Платонизм и происхождение «интеллектуализма» в понимании первоначала [Электронный ресурс] / Р. В. Светлов // АКАΔΗΜΕΙΑ: материалы и исследования по истории платонизма. — 1997. — № 1. — С. 11–33. — URL: [http://platoakademeia.ru/index.php/ru/academeia/item/4-academeia\\_1-02](http://platoakademeia.ru/index.php/ru/academeia/item/4-academeia_1-02) (дата обращения: 13.08.2021).
166. Седакова, О. А. Обсуждение лекции «Посредственность как социальная опасность» // О. А. Седакова / Четыре тома. Том. IV. Moralia. — М.: Русский фонд содействия образованию и науки, 2010. — С. 417–429.
167. Седакова, О. А. Сергей Сергеевич Аверинцев: Воспоминания. Размышления. Посвящения. / О. А. Седакова. — М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2020. — 328 с.
168. Секацкая М. А. Res cogitas и res extensa: проблема свободы. — СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2013. — 208 с.
169. Смирнов, С. А. Мераб Мамардашвили: топология мысли / С. А. Смирнов. — СПб.: Алетейя, 2020. — 392 с.

170. Соколов, Е. Академическое сообщество: политика и границы Случай Мераба Мамардашвили / Е. Соколов // Логос. — 2014. — № 2 (98). — С. 65–88.
171. Соколов, Е. Философия передовиц. Мераб Мамардашвили как советский философ / Е. Соколов // Логос. — 2017. — № 6 (121). — С. 1–22.
172. Соловьев, Э. Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили / Э. Ю. Соловьев // Материалы научной конференции «Чаадаев и Мамардашвили: переключки голосов, проблем и перспектив. Традиция и эволюция исторического взгляда в русской философии». Октябрь 1995 года. — Соликамск, 2000. — С. 9–26.
173. Сретенский, Н. Н. Лейбниц и Декарт. Критика Лейбницем общих начал философии Декарта: Очерк по истории философии / Н. Н. Сретенский; послесл. Е. Малышкина, Д. Кузницына. — СПб.: Наука, 2007. — 183 с.
174. Стейла, Д. Проблема ответственности и человеческой личности: М. К. Мамардашвили и А. А. Зиновьев // Проблемы и дискуссии в философской России второй половины XX в.: современный взгляд / Под. ред. В. А. Лекторского. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2014. — С. 435–455.
175. Третья возможность метафизики (беседа об одном философском опыте) / М. Рыклин, В. Подорога // «Мысль изреченная...». Сборник научных статей / отв. ред. В. А. Кругликов. — М.: Изд. Российского открытого ун-та, 1991. — С. 96–112.
176. Хомутова Д.С. «Исповедь» Августина и трансцендентально-феноменологическая рефлексия // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. — 2018. — № 3 (35). — С. 337-345.
177. Файбышенко В. Ю. Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение. О некоторых чертах феноменологического проекта М. К. Мамардашвили / В. Ю. Файбышенко // Международный журнал исследований культуры: границы субъективности. — 2013. — № 3 (12). — С. 35–40.
178. Файбышенко, В. Ю. Пустая форма и начало истории : трансцендентальная философия рождения у Мераба Мамардашвили / В. Ю. Файбышенко // Фи-

- лософия. Журнал Высшей школы экономики. — 2018. — Т. II, № 4. — С. 13–31.
179. Федье, Ф. Воображаемое / Франсуа Федье // Философия французская и философия немецкая. Воображаемое. Власть / пер. с фр.; общ. ред. и послесл. В. В. Бибихина. — М.: Едиториал УРСС, 2010. — С. 35–92.
180. Феллер, М.В. Встреча логос и рацио в эллинистическом мышлении / М. В. Феллер // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. — 2014. — № 11 (340), вып. 32. — С. 18—20.
181. Фестюжьер, А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону / Фестюжьер, А.-Ж. — СПб.: Наука. — 2009. — 497 с.
182. Филина, Е. Н. Проблема понимания философии в воззрениях М.К. Мамардашвили / Е. Н. Филина // Записки философского факультета Орловского государственного университета. — 2015. — № 4. — С. 45–50.
183. Фишер, К. История новой философии: Рене Декарт: / К. Фишер; пер. с нем. — М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. — 492 с.
184. Фрагменты ранних греческих философов / Отв. ред. И. Д. Рожанский; пер. А.В. Лебедева. — М.: Наука, 1989. — 576 с.
185. Хайдеггер, М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем.; сост. В. В. Бибихин. — СПб.: Наука, 2007. — С. 58–86.
186. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем., сост. В. В. Бибихин. — СПб.: Наука, 2007. — С. 266—306.
187. Черняков, А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера / А. Г. Черняков; лит. ред. Б. В. Останин. — СПб.: Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2016. — 462 с.
188. Ямпольская, А. В. Истина в политической философии Платона: интерпретации Койре и Хайдеггера / А. В. Ямпольская // История философии. — 2015. — Т. 20, № 1. — С. 232–252.

189. Ямпольская, А. В. Феноменологическая редукция как философская конверсия [Электронный ресурс] /А. В. Ямпольская // Вопросы философии. — 2012. — № 9. — С. 157–166. URL: <https://publications.hse.ru/mirror/pubs/share/folder/5jt75zruo2/direct/110691035.pdf> (дата обращения: 13.08.2021).
190. Bykova, M. F. Merab Mamardashvili and his philosophical calling / M.F. Bykova. — DOI 10.1007/s11212-019-09341-6 // Stud East Eur Thought. — 2019. — № 71. — Pp. 169–172.
191. DeBlasio, A. The Filmmaker’s Philosopher: Merab Mamardashvili and Russian Cinema / A. DeBlasio. — Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019. — 203 p.
192. Faybyshenko, V. Impossible possibility: event as a real condition of the transcendental in the philosophy of Merab Mamardashvili / V. Faybyshenko. DOI 10.1007/s11212-019-09335-4 // Stud East Eur Thought. — 2019. — № 71. — Pp. 277–291.
193. Fletcher, L. R. A Slow reading of “The Civil Society: An Interview with Merab Mamardashvili” // The Civic Arts Review. — 1989. — V. 2, № 3. — P. 96.
194. Gasparyan, D. Guest editor’s preface / D. Gasparyan. — DOI 10.1007/s11212-019-09342-5 // Stud East Eur Thought. — 2019. — № 71. — Pp. 173–177.
195. Gasparyan, D. The transcendental dimension of consciousness in Merab Mamardashvili’s philosophy / Diana Gasparyan. — DOI 10.1007/s11212-019-09333-6 // Stud East Eur Thought. — 2019. — № 71. — Pp. 241–258.
196. Klimova, S. Thinking eternally and continuously. The Russian experience of Mamardashvili / S. Klimova. — DOI 10.1007/s11212-019-09332-7 // Stud East Eur Thought. — 2019. — № 71. — Pp. 119–215.
197. Litvin, T. V. An outline of the natural-historical epistemology of Merab Mamardashvili and the possibility of its phenomenological interpretation / T. V. Litvin. — DOI 10.1007/s11212-019-09343-4 // Stud East Eur Thought. — 2019. — № 71. — Pp. 293–303.

198. Nemtsev, M. Young Merab Mamardashvili, his Department and his friends: making of a philosopher / M. Nemtsev. — DOI 10.1007/s11212-019-09342-5 // Stud East Eur Thought. — 2019. — № 71. — Pp. 179–197.
199. Nikolchina, M. Inverted Forms and Heterotopian Homonymy: Althusser, Mamardashvili, and the Problem of “Man” / Miglena Nikolchina // Boundary 2. — 2014. — № 41 (1). — Pp. 79–100.
200. Padgett, A. Dasein and the philosopher: responsibility in heidegger and mamardashvili / Andrew Padgett // Facta universitatis: Philosophy, Sociology and Psychology. — Vol. 6. № 1. — 2007. — Pp. 1–21.
201. Penchev, V. D. Mamardashvili, an observer of the totality. About “Symbol and consciousness”, and the cross between East and West, infinity and finiteness / V. D. Penchev // Labour and Social Relations. — Vol. 29. Issue 3. — Pp. 189–199.
202. Philosophical Thought in Russia in the Second Half of the Twentieth Century / Ed. by Vladislav A. Lektorsky and Marina F. Bykova. — London: Bloomsbury Academic, 2019. — 440 p.
203. Ryndin, D. Merab Mamardashvili: the concept of event and the post-secular situation of the twentieth century / D. Ryndin. DOI 10.1007/s11212-019-09330-9 // Stud East Eur Thought. — 2019. — № 71. — Pp. 259–276.
204. Steila, D. Merab Mamardashvili and Immanuel Kant: a dialogue on transcendental consciousness and moral responsibility / Daniela Steila. — DOI 10.1007/s11212-019-09331-8 // Stud East Eur Thought. — 2019. — № 71. — Pp. 229–240.