

В философском самоосмыслении необходимо присутствует прошлое. Смысл современности кристаллизуется в соотношении с прошлым и схватывается в оппозиции «классика — современность». Определенность «классического» оплачивается неразличимостью исторических индивидуальных деталей, объединением многих разнородных нитей развития мышления, не обязательно ведущих к точке, из которой совершается современное осмысление. Самоосмысление неизбежно ведет к актуализации прошлого, к его «онастоящиванию» (*Vergegenwärtigung*): в классике обнаруживаются потенции или интуиции неклассического опыта. И в меру наличия таких интуиций фигуры прошлого получают свою индивидуацию. Философы прошлого становятся нашими современниками, а тот, кто делает или «застает» их таковыми, получает упрек в том, что для него нет истории и «все кошки серы».

В философии М. К. Мамардашвили оппозиция «классическое — неклассическое» играла центральную роль. Соотношение самих этих понятий у него явно не умещалось только в исторический контекст соотношения эпох или культур. В его работах можно увидеть определенное смещение в трактовке этих понятий в сторону от привязки их к историческому времени — к выявлению архетипической «встроенности» классики в неклассический опыт. Такое смещение я прослежу ниже, имея в виду в основном три работы: известную статью трех авторов «Классика и современность...», «Классический и неклассический идеалы рациональности» и «Картезианские раз-

мышления»<sup>1</sup>. В центре моей темы выступает то, каким образом Декарт как интеллектуальный герой классической философии в интерпретации Мамардашвили оказывается в то же время и неклассической фигурой.

## 1. ПОНЯТИЯ «КЛАССИЧЕСКОГО» И «НЕКЛАССИЧЕСКОГО» В СТАТЬЕ 1972 ГОДА

Работа «Классика и современность...» явилась событием в нашей литературе тех лет. Ее собственно онтологическое содержание органично входит в предшествующие и последующие разработки М. Мамардашвили. Можно сказать, что данная статья в целом написана с марксово-веберовских позиций. Здесь «две эпохи» в развитии буржуазной философии рассматриваются в двух срезах, один из которых раскрывает социальный фундамент общественного производства в широком смысле и является, собственно, основным по отношению к «идеологической» поверхности философских рационализаций. Авторы прямо утверждают, что многое в основаниях и предпосылках классической философии, в ее теоретических результатах является «вторичной идеологизацией» или рационализацией переживаний и самоощущений, порождаемых конкретно-исторической, а потому преходящей ситуацией. Авторы вместе с тем исходно ограждали себя от каких бы то ни было социальных редуций смыслового поля философии, вводя «промежуточное звено» между социальностью и философией — самого интеллектуала, который из «свободного художника» превращался в субъекта или, точнее, «агента» духовного производства, что и накладывало отпечаток эпохи на все поле философствования. В то же время, при всей ясности указанной схема-

---

<sup>1</sup> См.: Мамардашвили М. К., Соловьев Э. В., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. М.: Наука, 1972 (далее по тексту КиС 1972 (в квадратных скобках указаны страницы настоящего издания). — *Ред.*); Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси: Мецниереба, 1984 (далее по тексту КиН 1984 (в квадратных скобках указаны страницы настоящего издания). — *Ред.*); Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М.: Прогресс, 1993 (КР 1993).

тики, она фактически мало что решала относительно самих интеллектуальных структур, ибо аккомодация взгляда на субъективности или личности оказывается принципиально irrelevantной социальной схематике марксизма или родственных ему парадигм. Дело здесь обстоит аналогично тому, как биофизическая схема восприятия ничего не решает относительно механизмов «превращения» чувственных данных в семантику представлений. Не случайно уже в ранних работах Мамардашвили вводилось представление о системных детерминациях между социальной и собственно сознательной сферами. Во всяком случае, поиски механизмов и резонансов выработки тех или иных фундаментальных установок философствования неизбежно приводили исследователя к переосмыслению самого феномена сознания, где обнаруживались многомерные структуры, механизмы «замещений», где сама онтология сознания снимала традиционные оппозиции «субъективное — объективное» и т. п. В последующих своих работах Мамардашвили фактически снял постановку вопроса о соотношении сознания и социальности как отдельных сфер реальности, — а вместе с этим и исторический, ситуативный контекст этих поисков стал для него проблематичным.

Каким образом в работе 1972 года характеризуются основные черты классического философствования?

«Классическое Просвещение и рационализм воспроизвели объективный мир прежде всего в терминах деятельности (еще точнее — в формах некоторого деятельного бытия, которое проявляет, „ведет себя“ аналогично тому, что самосознательно создается человеком на рациональных основаниях, наглядно и непрерывно связывающих цель и средство, результат и действие, реализацию и замысел)»<sup>1</sup>.

А сама деятельность понимается через сознание, ее элементы должны быть даны как такие содержания, которые допускают доведение до своих «ясных и отчетливых» оснований. Такое отождествление деятельности и сознания авторы называют одним из базовых мысленных «уравнений» классического философствования и основой постижения предметов. Такая деятельность

<sup>1</sup> КиС 1972. С. 37 [193].

«выступает в качестве модели, воспроизводясь на уровне которой, события и связи в мире могут получать рациональную и объективную формулировку, поскольку их наблюдение и восприятие в любом месте и в любое время может быть представлено и неограниченное число раз повторено в виде самотождественных образований сознания, операциональное правило которых известно и может быть задано и которые, следовательно, могут контролируемо воспроизводиться субъектами»<sup>1</sup>.

Таким образом, здесь предположение однородности и непрерывности состояний сознания, формируемых операционально-дистинктными процедурами рефлексии, прямо соответствует контролируемо воспроизводимой структуре бытия, могущей быть в принципе схваченной как бы из одной точки «абсолютным наблюдателем».

Такое предельное «задание» человеческой субъективности было в качестве осознанного принципа закреплено в философии Декарта. Принцип этот характеризуется так:

«мы адекватно познаем внешний мир лишь при условии, что одновременно в самих себе, в своем сознании схватываем ту познавательную операцию, с помощью которой он постигался; знание содержания (сущности) исследуемого объекта опирается на внутреннее (рефлексивное) воспроизведение и фиксацию схемы представления предметности этого объекта в сознании. Рефлексивное обращение к схеме (а она полагается уже существующей и действующей в сознании независимо от какой-либо субъективности индивида) означает, что это предметное представление перестраивается, „очищается“ и уточняется, будучи рассмотрено как бы из некоторого абсолютного внутреннего центра, пункта „безусловной очевидности“, откуда предмет и акт мысли, объект и субъект видятся как нечто тождественное. Позднее эта абсолютная инстанция получила наименование „самосознания“»<sup>2</sup>.

Обратим внимание, что эти характеристики Декартова «резюме» классики явно не содержат следов конкретно-истори-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 38 [194–195].

<sup>2</sup> Там же. С. 41–42 [198].

ческой ситуации; они выглядят как формулировки, раскрывающие механизм интеллектуального действия как такового, ведущего к объективному знанию. Однако то, что этот смысл полагается (а не только усматривается) именно так, а не иначе, может быть понято через определенные аналогии социальных обстоятельств. Если только мы не забудем при этом, что сами социальные обстоятельства телеологически понимаются таким образом через интеллектуальные структуры. Поэтому некий ситуативный, «случайный» элемент — если и содержится в выделенных характеристиках классики — должен быть объяснен иначе, не в марксистской парадигме, через нахождение такой специфики опыта сознания, генетическое пространство которой не покрывается какой-либо одной эпохой. Так что, скажем, и Платон в определенной ретроспективе может быть «не классиком», хотя у него и не было языка новоевропейской философии.

Итак, согласно «классике», в составе внутреннего опыта именно рационально выделяемые очевидные образования как раз и позволяют усмотреть фундаментальные характеристики мира «как он есть». Классика ориентирована на десубъективацию (точнее было бы сказать: деиндивидуализацию) внутреннего опыта. В неклассическом уме имеет место ориентация на рефлексию, восстанавливающую субъективность, ее неразложимые целостные внутренние переживания.

«Речь идет не о рефлексивном извлечении из глубин привилегированного, абсолютного, социально не искаженного сознания универсальных истин, истин-программ, которые затем ориентируют непросвещенную массу. Речь идет, напротив, о прояснении сознания, „заброшенного“ в наличный социальный мир, претерпевающего его массивированное воздействие. Внутренние достоверности („истины“) выступают просто как базисные образования этого сознания, обеспечивающие его прочность, интегрированность, его способность противостоять внешней манипуляции, социально организованному принуждению к иллюзии»<sup>1</sup>.

Приведенная характеристика обнажает одну весьма симптоматичную вещь: с одной стороны, классика идеологизирует

---

<sup>1</sup> Там же. С. 63 [222].

домонополистическую эпоху; с другой — она такое завоевание этой эпохи, которое помогает противостоять монополистической современности. И по сути тот критический упрек, который высказали авторы в адрес современным вариантам философского самосознания, упрек в том, что это самосознание не смогло преодолеть классики, в определенной части звучит как похвала. Однако в разделе статьи, посвященном разложению традиционных форм духовного производства и соответствующей им структуры самосознания, можно встретить характеристику, по которой конструкция «абсолютного самосознания» не изжита, не преодолена, не заменена какой-либо более развитой концепцией и т. п. И такую, продолжающую существовать, классическую позицию авторы относят к сознанию «вчерашнего просветителя», «миссионера-неудачника». Однако Декарт у Мамардашвили менее всего похож на такого персонажа. Правда, нужно иметь в виду, что речь идет о «разложении» классики, о ее «вульгаризациях» и т. п., однако усматривать, в свою очередь, именно в классике истоки и тайну таких вульгаризаций было характерным для марксистски ориентированных анализов, — вспомним хотя бы знаменитую «Диалектику Просвещения»<sup>1</sup>. Но Мамардашвили не разделял такие образы всеобщей повязанности, образы, имеющие, конечно, свое право на существование.

Уже в работе «Классический и неклассический идеалы рациональности» происходит сближение Декарта с неклассическими установками вместе с отходом от прямых социальных параллелей в сторону онтологии.

## 2. ОНТОЛОГИЯ НЕКЛАССИЧЕСКОГО ОПЫТА

В работе «Классический и неклассический идеалы рациональности» рассматриваемая оппозиция раскрывается преимущественно уже не в историко-культурном контексте. Послед-

---

<sup>1</sup> Речь идет о совместной работе Макса Хоркхаймера и Теодора В. Адорно «Диалектика Просвещения» (1947 г.). Есть русский перевод: Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. — *Прим. ред.*