

Виктория Файбышенко
СОВРЕМЕННОСТЬ И СВОЕВРЕМЕННОСТЬ

Мераб Константинович Мамардашвили начинает свои лекции с обещания исходить из презумпции философской невинности слушателей и не прибегать к специальной терминологии. Это обещание — прием, позволяющий отодвинуть историко-философский канон и задать собственную историческую проблематику. Внутренний сюжет «Очерка современной европейской философии» образует переплетение двух тем: единократное событие рождения современности с ее специфическими возможностями и невозможностями и вечно возобновляющееся, но ничем не гарантированное событие сознания. Интрига лекционного курса заключается именно в принципиальном несовпадении временностей, которые задаются этими событиями.

Современность — привилегированная тема современной философии. Во многом сама конфигурация философского поля определяется вопросом о продолжении/завершении современности. Тема современности как узкого места истории выступает после краха определенной версии будущего, поскольку время истории течет из будущего, а не из прошлого. Современность оказывается остатком времени, которое не прибывает, но лишь расходует себя, удаляясь от источника времен. Современность начинается в опыте упадка, болезни и безобразия — «распада природы», как у Беньямина, который видит и в Бодлере, и в фотографии натуралистическое апроприирование антинатурального (и наоборот). Временная структура современности выражается в иллюзии, ностальгии и утопии, то есть в формах, в высшей степени подверженных идеологической эксплуатации. Мамардашвили характеризует «современность» прежде всего

как время идеологии, а внутренним заданием современной мысли видит приостановку в субъекте идеологического воспроизводства. От лекции к лекции делается очевиднее, что это задание затрагивает само непосредственно переживаемое телесное существование.

На современность — особую структуру исторической временности, как она опознается самим носителем этой современности, — отвечает и в некотором роде ей противостоит другая современность — события мысли. Ее черты Мамардашвили узнает в живописи Сезанна, феноменологии Гуссерля или романе Унамуно. Для него такая современность означает необходимость помыслить то, что тебя уже помыслило. Уже-сделанность, уже-оформленность человека должны быть поняты, с тем чтобы разрушить его псевдонатуральность, а не для того, чтобы прикрепить его к какой-нибудь натуральности.

«Условимся тогда современным (а мы говорим о современной философии) называть нечто такое, что для нас представляет собой проблему, то есть требует от нас какого-то усилия понимания. {...} договоримся современным, или проблематичным, называть нечто, которое мы не можем освоить и понять, приводя в действие те умения, которые у нас уже есть, а должны что-то с собой сделать»¹. Современность мысли — момент смятения, замирания, в некотором смысле это остановка континуальности исторического времени; здесь ничего невозможно продолжать. В данном состоянии человек вынужден овладевать в сознательном и ответственном усилии некими актами и процессами, вся суть которых виделась в их «естественности», субстанциальной преданности. Можно сказать, что современное — это то, что провоцирует «бесполезную страсть», вводит человека в исполнение никак не предзаданной человечности. Такое истолкование современного стоит на определенной антропологии. Философия в данном контексте понимается как антропологическая техника особого рода — техника совершения усилия, приводящего к реальности «несуществующий сам по себе» мир человека. Получается, что речь идет о мире культуры, а философия — орган культурного производства (речь, конечно, не о тиражировании, а о культивировании форм)?

¹ Наст. издание. С. 27.

«Значит, есть какие-то состояния, которые достаточно проработаны культурой и для которых уже нашлись символы, которые циркулируют в культуре, и в атмосфере этих состояний, ведомы ли нам или нет их выражения и экспликация, возникают новые современные философские направления»¹.

Такому пониманию противостоит другая линия мысли Мамардашвили. «...к состояниям, которые не имеют собственного аналитического языка, приложимы правила, требующие от нас рассматривать их как косвенные тексты, или, как сказал бы Маркс, в очень уж такой ученой терминологии, рассматривать их как превращенные формы»², или подвергать их «процедуре психоанализа». Можно сказать, что философское предприятие выступает и как проработка культурного состояния (которое само также есть проработка неких основополагающих и не вполне ясных событий и с этой точки должно быть «расколдовано», или вновь и вновь рефлексивно проработано), и оно же на другом своем полюсе открывается нам как первичный феномен человечности. И этот феномен есть невозможное явление. Событие сознания понимается как нечто зацепленное формой и само зацепляющее, удерживающее определенную форму человеческого бытия, и в то же время событие формы, культурно или психологически закрепленное и воспроизводимое, уже не является событием сознания. Событие нельзя вернуть в акте рефлексии.

Мы можем подвергнуть рефлексивному раскрытию смысловое сгущение, которое образует конкретное «положение дел», но само требование рефлексии диктуется еще более радикальной волей достичь события смысла, которое бессмысленно (поскольку ни с чем не соотносимо, не референтно); это нечто, следующее решимости жить, первичное желание, замыкающееся в смысловой набросок. В «Очерке современной европейской философии» Мамардашвили предпочитает описывать на антропологически ориентированном языке многие эффекты, которые в «Символе и сознании»³ показаны через метатеорию сознания. Начав с анализа исторического события современности, Мамарда-

¹ Наст. издание. С. 26.

² Наст. издание. С. 26.

³ См.: Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание. М.: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 2009.

швили вновь оказывается вовлечен в реконструкцию того символического состояния, по отношению к которому история видится последовательностью вторичных проработок и флуктуаций вторичных символов. Это состояние, в сущности, не культурно и не исторично; механизмы его выражения, закрепления и даже фальсификации передаются культурно-исторически, но сами его не производят. Опыт сознания, связанный с ним, идет против структур объективированной временности. Мамардашвили говорит: «Идеология строится как время»¹, такого рода временность определяет устройство новоевропейской проектирующей субъективности. «Новый» опыт современности оказывается открытием важности вневременного, неклассического «метафизического», расходящегося с уже-человеческой размерностью, и это открытие осуществляется именно в понимании времени как структуры исполнения (или не-исполнения) некоторого смысла. Идеология — это время отложенного смысла и смысл отложенного времени. Идеология является разновидностью «превращенной формы». Мамардашвили передумывает это важное понятие, взятое у Маркса, сделав его подготовительной ступенью к собственной своеобразной трактовке символа и феномена.

Превращенная форма есть форма существования сознания «внутри как вовне» — сознание, включенное в производство определенной системы социально-культурно-экономически-мифологических (в общем, вторично-символических) связей, вос-производит свою включенность в их производство как образ собственной познавательной активности. Но для Мамардашвили концепт «превращенной формы» служит не просто критике идеологии; через него прокладывается путь к собственному варианту онтологической феноменологии: феномен оказывается точкой неразложимой включенности сознания в бытийную ситуацию. «Коперниканский переворот» философского акта осуществляется тогда, когда сознание входит в собственную ситуацию уже осуществившегося смысла (или символизма) и опознает «превращенные объекты (иррациональные выражения, „желтые логарифмы“) как знаки, „свидетельства“ неустрашимого различия между бытием и сознанием, как символы того, что

¹ Наст. издание. С. 501.

при всей слитости в некотором общем континууме бытие и сознание не могут быть отождествлены»¹.

Все «психоаналитические процедуры», которым подвергаются культурные состояния человека, для Мамардашвили не путь к «полному рефлексивному дублированию мира», а указание на очередное символическое апроприирование, которым событие и выражено, и скрыто. Оно ненатурально, не совершается природным порядком, но и не конституируется сознательным проектированием. Все, что про него можно сказать, — оно беспричинно, неразложимо и обращено к концу мира (эсхатологично); оно поясняется лучше всего на примерах (поведение М. Лунина). Оно называется иногда совестью, иногда сладостной тоской (в «Беседах о мышлении»², видимо, с памятью о «*Selige Sehnsucht*» Гёте), иногда пониманием символа. Вслед за Блоком его можно было бы назвать радостью страдания или радостью трагического созерцания, но одновременно оно есть действие, необратимое и вносящее в мир необратимость. Мамардашвили говорит о нем как о событии мысли, но оно в той же мере событие тела, поскольку оно есть событие воплощения реальности, событие жизни. Всякая философия оказывается искусством достигать этого события, закреплять его в реальном, но оно не имеет и не может иметь никакого прямого и адекватного закрепления. Говоря о прямом и косвенном способе существования мысли, автор в конечном счете демонстрирует принципиальную недостижимость, значащее и направляющее отсутствие «прямого выражения», и это образует, по существу, структуру события. Предмет философии, по Мамардашвили, дела божественные, а не человеческие. «Божественное» есть некий способ и характер соотношения, открывающий непреодолимую символичность человеческого удела. Символ есть не разновидность знака, а противоположность ему — он не дешифруем. Поэтому символы сознания могут осуществляться только в «теле» вторичной культурной символики, не являясь при этом ее законными референтами.

¹ Мамардашвили М. Превращенные формы (о необходимости иррациональных выражений) // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992. С. 281.

² Курс лекций, прочитанный М. К. в Тбилисском государственном университете в 1986–1987 гг.

Эта двойственность подводит нас к парадоксальности понимания феномена у Мамардашвили. Феномены — это шифры, видимое зашифровано в видящем, но эти шифровки неразложимы на элементы. Очевиден сдвиг в семантике по отношению к феноменологии Гуссерля: феномен не только и не столько обнаруживает структуру трансцендентальной субъективности; он есть и точка приложения усилия несуществующего существовать, и само это усилие. Поэтому феноменологические наброски самого Мамардашвили, в отличие от гуссерлевских, ориентированы не на то, как феномен реализован в сознании (представление представляемого, воспоминание вспоминаемого и пр.), а на то, как личное (не в психологическом смысле) существо собирается в феномене, обращаясь в выразимое. То, что созерцает это существо, — его собственное, ставшее видимым лицо, но это лицо принадлежит и должно принадлежать предмету внимания.

Мы уже сказали, что событие человечности, по существу, невозможно. Событие мысли указывает на эту невозможность как границу и одновременно сцену, на которую выведены реальные события мира. Событие мысли не имеет прямых последствий: мысль рождает только мысль, как свобода производит только свободу. Но вхождение в это событие, усилие пребыть в состоянии мысли, как и в состоянии свободы, меняет самого мыслящего.

Событие мысли оказывается встречей с «античным ужасом» — с образом неизобразимого. Так возникает видение подлинной истории как трагедии. Антропологическое следствие события мысли — вхождение человека в историю. Историческое состояние — это состояние необратимой совершенности, непоправимого изменения. Это событие внесения формы, которая отделяет и определяет само событие и задает конечность (и сознание конечности) человеческому бытию. Сознание конечности, безусловно, связано с опытом бессмертия, полнота жизни — с сознанием невнутримирности абсолютных состояний, неизобразимые изображения которых человек вызывает из небытия. Вхождение в историю — это и есть выбор конечности вместо бесконечного эмбрионального состояния недожизни. Он осуществляется через обретение времени как усилия, противостоящего времени как простой последовательности.

Таким образом, то, что принято понимать как культурное наследие человеческой истории, оказывается «отмети-

ной», «следом» осуществившегося акта мысли — тем самым изображением неизобразимого, кристаллическим осадком трансцендентального усилия, а не его основанием и целью.

Но в последние годы постоянной темой мысли Мамардашвили делается другая — отрицательная — невозможность как навсегда пустая возможность, не имеющая того, кто бы «смог». Именно эта пустая возможность составляет самую ближайшую сторону реальности — это боль отсутствующего или онемевшего органа, фантомная боль существа, лишенного способности воплотиться. Воплощение невозможно там, где не выполнены акты предвместимости — «условия, при которых конечное в пространстве и времени существо (например, человек) может осмысленно совершать на опыте акты познания, морального действия, оценки, получать удовлетворение от поиска и т. п.»¹. И здесь заново, в другом эмоционально-стилевом регистре возвращается тема превращенной формы как формы воспроизводства ущербного сознания в ущербном мире, сознания, которое как будто потеряло свои первичные образования, полностью заместив их вторичными.

Эти темы, постоянные для поздних текстов Мамардашвили, выступают на первый план в лекции «Вена на заре XX века» и в беседе с Улдисом Тиронсом. В последние годы поздние выступления Мамардашвили оказались превратно и недобросовестно прочитаны «в духе времени»: философская речь предстает пустой оболочкой политической ангажированности, а само политическое понимается тем способом, который был для него неприемлем. В публичном сознании живет и действует некая андерсеновская тень философа. Между тем именно то, что Мамардашвили говорил, оказавшись вовлеченным в политическую жизнь Грузии, позволяет нам лучше понять, как и где встречаются событие мысли и историческое действие².

¹ Мамардашвили М. Сознание и цивилизация // Мамардашвили М. Сознание и цивилизация. М.: Логос, 2004. С. 14.

² О психологическом аспекте политических воззрений М. К. Мамардашвили можно прочесть в статье М. Рыклина «„Я истину ставлю выше моей Родины“: Мераб Мамардашвили о Грузии, России и Европе» (Новая газета. 2008. 8 сентября). Специфика газетного материала не позволила автору прояснить различие между жанром бытового разговора, в котором обсуждается политическое состояние данной минуты, и тем, что и как думал философ Мамардашвили.

Исходный предмет философской рефлексии Мамардашвили обретает политическое измерение: выход из внеисторического состояния, в котором в равной степени оказались и Грузия, и Россия, есть одновременно выделение сознания из его спайки с существованием. Советский опыт — это опыт отсутствия опыта, то есть распад самих форм, улавливающих усилие мысли. Нет событий, меняющих настоящее положение; у ситуации, в которую втянут субъект, нет и не может быть конца, потому что это ничья ситуация. Советский опыт — это жизнь в аду, но как бы до грехопадения, когда страдание не выступает следствием какого бы то ни было поступка. Это мир, у которого отсутствуют границы, а значит, и возможность встречи с тем, что существует только на границе человеческого мира, мир, потерявший и трансцендентное, и трансцендентальное. Но такой мир теряет и способность к отложению культурных форм — в нем всегда «происходит то же самое» и «ничего не происходит». Это наваждение одного и того же наступающего состояния, в котором намерения и потуги оказываются единственными формами поведения и воспроизводство благих намерений заменяет артикуляцию реальных субъектов действия.

Национальное движение в Грузии Мамардашвили считает формой (по существу, «превращенной формой», которая рискует остаться таковой) становящегося гражданского общества. Гражданское общество — общество артикулированного выражения. Собственно, артикуляция и создает субъекта высказывания как субъекта действия и противопоставляет его другому субъекту так, что становится невозможно отрицать присутствие собеседника. Один носитель слова противопоставлен другому, но и связан с ним самим высказанным словом. Проблемой и грузинского, и российского политического поля оказывается принципиальная неартикулируемость, оторванность используемого языка от никогда не выражаемого опыта, главным свойством которого в итоге оказывается сама его «невыразимость», непринадлежность никому, невозможность выделения его в *res publica*, в предмет публичного интереса.

В разговоре с Анн Шевалье Мамардашвили так отделяет советскую (и российскую) культуру от европейской: «Это очень серьезный феномен и в нашей внутренней жизни, так как даже у нас самих нет общей меры языка и ре-

альной действительности. Здесь воспроизводится различие между нами и вами. Мы пользуемся вашим языком, но наша действительность не соответствует действительности вашего языка. {...} Трагедия русской интеллигенции состоит в непонимании того, что язык, с помощью которого осмысливались события, не имел ничего общего с природой этих событий»¹. Речь идет, естественно, не о необходимости конструирования «национально-самобытного» наречия, а о том, каким образом функционирует всеобщий самоподразумеваемый язык данного общества. Это язык ритуального использования карго-форм; в нем искажено то, что Мамардашвили называет «силой языка», силой, артикулирующей неотменимое присутствие говорящего, выполнение актов первовместимости. Язык мистифицирован: невозможен обмен речами, говорящий говорит не из своего места. Но соответственно, нет и общего для всех — агоры.

«Нашей демократии не хватает основополагающей предпосылки. Я уже употребил слово *res publica* — это вершина демократического строя. Политическая демократия невозможна при отсутствии отношений с общественным пространством, называемым *res publica*, вне республиканских отношений»².

Итак, требуется, с одной стороны, артикуляция неанонимности, то есть невсеобщности слова, речь из собственного реального положения, а с другой — осознание того общего, что создает общество, делает жизнь возможной.

Реакция Мамардашвили на приход к власти в Грузии Звиада Гамсахурдиа³ хорошо показывает, что этнический национализм является для него только симптомом того, что социально-исторический выбор не вошел в поле публичного сознания, и в случившемся он видит попытку отказа от трагизма исторического состояния, конвульсивное воспроизводство того, что на поверхности отвергается. Мамардашвили утверждает, что победа Гамсахурдиа знаменует не отвер-

¹ Мамардашвили М. Жизнь шпиона // Мамардашвили М. Сознание и цивилизация. С. 233.

² Там же. С. 229.

³ На первых многопартийных выборах 28 октября 1990 г. победил блок «Круглый стол — свободная Грузия». Его лидер Звиад Гамсахурдиа стал председателем Верховного Совета Грузии (14 ноября 1990 г.).

жение, а обнажение самой диффузной структуры данной социальности: «На сегодняшний день коммунизм проявился своим реальным лицом — как определенный способ жизни. Понимаете, коммунизм до сих пор властвовал не идеями, а определенными реалиями. КПСС существовала не как партия политическая, а как способ жизни, государство было не государством, а идеологическим и моральным переплетением самой человеческой массы, которая фактически сама над собой властвовала, сама себя казнила, сама себя награждала. И никто никогда не мог столкнуться с властью, потому что она никогда не выступала с открытым забралом. Это свойство всякой абсолютной власти. Абсолютная власть — коммунистическая власть — может быть только аморфной, диффузно существующей в миллионах своих субъектов. Это закон. Сегодня в Грузии сброшено покрывало с сути коммунистической системы. Теперь мы можем локализовать свой гнев. И это большой шаг вперед, хотя результаты выборов не явились прогрессом как таковым — ни экономическим, ни политическим, ни культурным, ни идейным»¹.

Очевидно, что то же самое может быть сказано и о политическом состоянии постсоветской России.

Этому состоянию бессознательности Мамардашвили противопоставляет не какую-либо политическую программу, но работу конституирования форм сознания, которая осуществляется и усилием вызывания совести: «К сожалению, многие мои сограждане больше чувствительны к оскорблениям национальной чести, но не унижению человеческого достоинства, наносимого рабством и несправедливостью, ложью и низостью. Если они воспринимали бы это, то не потерпели бы языка, на котором говорят некоторые с револьвером в руках. Это звериный накал тоталитарной власти. Защищая достоинство абхаза, армянина, осетина, защищаешь свое достоинство, иначе для меня не существует высокое понятие грузина»².

Есть, однако, фундаментальная двусмысленность, часто затрудняющая понимание интенций философа, говорящего

¹ Мамардашвили М. На арену вышел большевизм // Век XX и мир. 1991. № 1. С. 21.

² Мамардашвили М. Верю в здравый смысл // Молодежь Грузии. 1990. 21 сент.

о политической ситуации, участником которой он сам является. Мамардашвили прекрасно сознавал эту двусмысленность: философский акт заведомо предполагает выход из естественной установки, которой принадлежит восприятие себя немцем, грузином, русским *etc.*, и вообще сознание принадлежности к некоторой общности, противостоящей другим общностям: «Философ как человек может быть любим, но определять через национальное — это определять в нем нефилософа»¹.

Но вход в историческое состояние оказывается связан с созданием «гражданской нации». Она не предзадана, не природна, не этнична: «То есть нация — это то, что существует внутри напряженного вопрошания о том, кто мы, что мы, какие у нас обязанности, какие у нас гражданские обязанности. Это единство перед судьбой. <...> Это — нация, *nation d'état*, как говорят французы, нация-государства, или продукт конституции. То есть нация, или то, что способно создавать конституцию, сама возникла внутри и в результате действия конституции. Вот такой оксюморон. А это просто означает, что нация не существует, она ежеминутно и ежесекундно возникает. Кстати, как всякое лицо; если у человека есть лицо, значит [оно] существует, возникает в напряженном пространстве внутри <...>. Поэтому какая может быть теория, такого предмета просто нет. И в то же время он есть, но он есть, окликнутый судьбой, в ответ на судьбу. Какая-то совокупность людей узнаваемым образом имеет единство перед лицом судьбы»². Это описание человеческой общности имеет в виду не этничность, но и не гражданство как формальное единство, речь идет о таком понятии социальности, которое явно связывает «дела божественные и человеческие», здесь-и-сейчас истории и мысли. Это переживание общности парадоксально возвращает нас к философскому требованию выхода акта сознания из «континуума бытия-сознания».

В книге «Символ и сознание» все формы социального самоопределения относились к вторичным образованиям сознания, а заданием философии было — увидеть первичные, в некотором смысле выйти из истории как места обуслов-

¹ Наст. издание. С. 533.

² Наст. издание. С. 554.

ленности человека. В поздних текстах изменяется не концепция, а точка, на которую направлен интерес мысли: сознательное существование «здесь и сейчас» оказывается существованием, возвращающимся в историю, чтобы утвердить ее смысл, но вне какой бы то ни было идеологической временности. Каково отношение этого возвращения к возобновляемому в вечном настоящем событию «второго рождения»? Основанием будущей истории оказывается «первичный метафизический акт» — «трансценденция в ничто»¹.

Лекции о современной философии, читавшиеся в 1978—1979 гг., естественно, не включают открыто политических тем. Их содержание позволяет уяснить, что современность исторического состояния возможна лишь как следствие бытия человека, способного к удержанию собственной длительности самозаконной мысли — подлинно своего времени.

¹ Мамардашвили М. Другое небо // Мамардашвили М. Сознание и цивилизация. С. 197.