

## **Невозможная возможность: событие как реальное условие трансцендентального в философии Мераба Мамардашвили**

Виктория Файбышенко

Кандидат философских наук, старший преподаватель Свято-Филаретовского православно-христианского института.

Аннотация: Философию Мераба Мамардашвили можно определить как философию трансцендентального события. Событие одновременно и предельно конкретно, и предельно абстрактно. Оно происходит в поступке особого рода: в автономном поступке, который не является реализацией какой бы то ни было схемы трансцендентальной историчности, не подвешен ни к какой телеологии, то есть его смысл не размещён в реализации цели. Он попросту говоря бесцелен, а потому недетерминирован. Но это не разновидность акционизма, не взрыв абсурда, подрывающего всякий порядок. Поступок оказывается реализацией «онтологической абстракции порядка» посредством символа, который осуществляется самим событием поступка. В статье рассматриваются разные аспекты осуществления события: от эстетического до метаисторического.

\*\*\*

В этой статье я пытаюсь описать событие как одно из ключевых понятий Мераба Мамардашвили, а саму его философию в целом – как философию события, но и показать, как оптика события определяет саму конфигурацию его мысли, реализуемую на самых разных предметах.

Концепт события выходит на философскую сцену в XX столетии. Этому множество причин, анализ которых находится за пределами нашей темы.

Главный поворот в континентальной философии прошлого века был связан с критикой метафизики в самом широком смысле – уже не той старой метафизики, с которой расправился Кант, но самого метафизического типа мышления, ориентированного на постижение сущностей и выработку понятийных систем, описывающих всеобщие и априорные структуры знания и/или бытия. Событие – это революционный концепт, который описывает движение жизни и сознания, ускользающее от стабилизирующего норматива понятий.

В этом качестве событие оказывается необходимо для радикальной мысли любой ориентации. Можно сказать, что в широкий оборот «событие» вводит М. Хайдеггер в докладе «Время и бытие», но поворот к событию отнюдь не сводится к мощному влиянию его мысли. Например, написанные в 1940 г. «Тезисы о понятии истории» Вальтера Беньямина пронизаны антиципацией события, которое создает время-сейчас и ставит его в отношение с воскресенным прошлым. Событие – центральный концепт «логики смысла» Ж. Делеза, тексты которого Мамардашвили внимательно читал. У Делеза событие также связано с новым пониманием времени, соединяя ускользающие стороны прошлого и будущего в точке сингулярности.

В современной философии мы встречаем «событие» там, где речь идет о разрыве со схемами мышления, характерными для философии трансцендентальной субъективности.

Этот разрыв оказывается связан с конституированием новой темпоральности, поскольку именно темпоральность, временность образует саму структуру субъективности.

Безусловное своеобразие случая Мамардашвили заключается в том, что он создаёт радикальную философию события, которая при этом хочет быть новой трансцендентальной философией и одновременно новой не метафизической, а «физической» метафизикой. Мамардашвили отрицает идеологию набрасываемого субъектом на мир проекта ради взаимодействия иного рода, в котором проблематичны все его агенты. Так понятие «событие» находит своё место на пересечении философии истории и метатеории сознания.

Проблема события пронизывает все центральные темы Мамардашвили, и поэтому уже попадала в фокус внимания исследователей. О событии как о «событии мысли» говорит М. Быкова. Она рассматривает философию Мамардашвили внутри традиции как проект возобновления метафизики, центрирующийся вокруг определенной трактовки трансцендентальной субъективности, которую «наиболее точно можно описать в терминах «собираания» и «само-удержания» «Я» в его целостности» [Быкова 2011, 162-163]. Н. Воронина, напротив, толкует концепт события у Мамардашвили в горизонте «неклассической онтологии», сопоставляя его с «событием» у Ж. Делеза [Воронина 2003]. Даниэль Ренье видит событие сознания укоренённым в «живом мышлении», отрицающем идею реального отделения практического разума от теоретического [Ренье 2009, 313]. О том, как противоречивое устройство события может быть понято через соотношение «внутреннего» и «внешнего слова» пишет Дмитрий Рындин [Рындин 2016]. Можно сказать, что, по большей части, исследователи понимают событие у Мамардашвили прежде всего как событие когито, событие мысли, заключающее в себе её конститутивный парадокс. Н. Воронина формулирует это так:

«Событие является для Мамардашвили не вспомогательным, а главным, центральным концептом. Он видит принципиальную ограниченность классической онтологии ума в том, что событие мысли не являлось в ее рамках реальностью, а в качественно реального рассматривалось только содержание мысли. Продумывая следствия введения концепта событийности мысли в понимание природы рациональности, он именно следы такого истолкования ищет у Декарта и Канта. В отличие от Делеза, подчеркивающего безличность события, событийность мысли Мамардашвили связывает с когито, понятием в неклассическом ключе. Именно когито есть событие мысли как таковое, Событие с большой буквы» [Воронина 2003].

Мы, в общем, согласны с этим определением, но видим задачу своей статьи в том, чтобы выявить структуру события как события бытия и одновременно – события поступка, поскольку, как точно формулирует Н. Воронина, «чтобы раздвинуть минимальный интервал времени Хроноса и втиснуться в событие – надо преобразоваться, измениться».

Первое и важнейшее свойство события: до того, как событие совершилось, у него нет причин. Событие представляет собой совершившееся невозможное. Этой формулой уже задано парадоксальное устройство события. Событие есть переключение состояния невозможности в состояние свершения. Оно устанавливает некую возможность, которой до самого свершения не было. Выведение в бытие собственного трансцендентального

условия бытия и есть *raison d'être* события. Опираясь на Канта и Гуссерля, Мамардашвили пытается сдвинуть пределы трансцендентальной философии в сторону «физической метафизики» события, приводящего нас в историю и одновременно выводящего за её пределы.

Со стороны субъекта событие может быть описано с трёх сторон: как событие захваченности, событие понимания и событие поступка, и все три его аспекта есть эпифании или моменты некоторого единства. (Ср. Воронина о событии: «Дело происходит не так, что сначала – творение, потом – воплощение и следом понимание. Это один и тот же акт, внутри которого держатся вместе его действующие условия и результат. Временная последовательность появляется, если, выпав, смотреть на событие из Хроноса, из времени представления» [Воронина 2003].)

### **Событие учреждает особую феноменологию времени. Способ переживания этого времени – артефакт, или искусственная форма**

В выступлении перед грузинскими кинематографистами (1990) (это, возможно, лучшее краткое введение в понимание интересующей нас проблемы) Мамардашвили, начав с анализа события произведения искусства, переходит к событию как форме свершения истории. Он сам называет событие главным предметом собственной философии, интерес к которому выводит за пределы феноменологической проблематики «внутреннего сознания времени»:

«Но в действительности я пытался отрицать концепцию, так сказать, субъективности внутреннего времени и говорить не о реальном времени, не физическом времени, не обычном времени и пространстве, а говорить о пространстве и времени события (а событие – это совсем не субъективная вещь) и выяснить, во-первых, что мы называем событием, что можно называть событием, а что не случилось в качестве события» [Мамардашвили 1990].

Попытаемся понять, что означает событие как «не субъективная вещь». Событие не принадлежит заданному горизонту сознания. Некое событие уже случилось, приведя нас в эту экзистенциальную перспективу. Мы никогда не планируем события «перед собой», в сознаваемой нами перспективе; мы обнаруживаем себя «здесь».

Мы не можем собственным волевым решением, «голым усилием», учредить «настоящее» событие. Именно спонтанная необратимость события задним числом учреждает его как реальную форму, выводит нас из замкнутого круга вновь и вновь повторяющегося «того же самого», которое является проекцией наших желаний, потребностей и представлений, к «тому же самому», как точке сборки, которая одновременно есть событие второго рождения нас самих. Событие собирает тот способ жизни, которым оно может быть пережито.

С другой стороны, «в обществе, в истории есть некоторые упорядоченные структуры, имеющие, во-первых, свои законы жизни, и во-вторых, существующие в зависимости от того, насколько высокое и интенсивное усилие совершают *люди*, для того, чтобы эти структуры и эти объекты *существовали*» [Мамардашвили 2018, 22].

Событие как уникальное сцепление того, что не задается сознательной интенцией, и событие как усилие удержаться внутри упорядоченной структуры – это один и тот же феномен? Опираясь на анализ множества текстов Мамардашвили, мы можем сказать – да, это разные аспекты бытия одного и того же присутствия. Событие есть момент simultaneity, когда нечто искусственно созданное провоцирует к бытию индивидуальную форму сознания, над которой субъект не имеет прямой власти и не может достигнуть ее простой волей «подумать об этом». Недостаточность рассеянного, несобранного времени – времени-распада, которое и есть «натуральное время» – восполняется и кристаллизуется искусственными органами человеческой жизни.

Таким искусственным органом оказывается то, что Мамардашвили называет экзemplарной формой, или индивидом, или произведением. Причём, речь идёт о произведении вроде бы в самом привычном смысле, о художественном тексте, например о романе Пруста, Фолкнера или Пастернака:

«Эти произведения могут быть кинопроизведениями, литературными произведениями, поэзией, живописью, – чем угодно, но во всех этих случаях речь идет о неких органах жизни человека, создающих какой-то другой режим жизни по сравнению с тем режимом, которым мы живем в обыденной повседневной жизни, то есть в потоке эмпирического, или реального, или физического, или психического пространства и времени (потому что психические реакции тоже подчиняются временным и пространственным определениям)» [Мамардашвили 1990].

Этот другой режим времени очевидно предполагает дисконтинуальность, ассиметричную по отношению к континууму естественного времени, образующую целое по отношению к его бесконечной делимости. Но каков принцип, единица выделения дисконтинуальности?

«Возникает простой философский вопрос: в каком смысле можно сказать, что акт ощущения и акт восприятия состоялся, то есть случился как событие? Событие ведь всегда обладает признаком какой-то завершенности. Если речь идет о сознательных событиях, то это нечто является событием в той мере, в какой извлекается какой-то смысл – случилось восприятие, извлекается смысл, – и тогда мы можем сказать, что восприятие имело место, случилось, или случилось ощущение» [Мамардашвили 1990].

Итак, событие есть нарушение естественного хода вещей, «потока ощущений» и одновременно их собирание в определенный порядок. В событии человек выведен за пределы жизни в «другую жизнь».

Произведение – это своего рода машина, говорит Мамардашвили. Но не мертвая машина, а машина жизни. Она создаёт такую констелляцию опыта, которую сам человек в формах обыденного опыта создать не может. Однако именно поэтому, нельзя сказать, что человек может произвольно создать такого рода машину. Она создаётся его включением в процесс, но он не есть её суверенный автор. Эта «машина» есть способ, каким некая «структура жизни» устанавливает сама себя, но понятие «структура» в данном случае не совпадает со структурой современного Мамардашвили структурализма. Скорей, он готов перетолковать сам структурализм (а также феноменологию и психоанализ) так, чтобы эти разные методы описывали кристаллизующиеся в машине текста структуры:

«Фактически если отвлечься от формальных жанровых определений и формальных различий названия (скажем, „Детство Люверс“ и другие названия его ранней прозы), можно сказать так, что Пастернак всю жизнь писал один роман, „Доктор Живаго“; и писал как такой текст, который мог бы быть объединяющим органом жизни, то есть таким органом жизни, который позволил бы соединить то, что магическими знаками или свидетельствами (то, что я назвал свидетельствами) было расставлено на всех перекрестках жизни. Вы помните, какое большое значение имеет в романе перекличка встреч, какие-то перекрестки дорог, на которых расставлены какие-то мигающие огоньки впечатления; они фактически сообщают еще о какой-то другой встрече, которая в жизни может произойти через двадцать, тридцать лет и в которой довершится смысл того, что мигает сейчас, и все они какие-то судьбоносные, так же как у Пруста судьбоносна сцена танцующих, и организуется она (сцена) самим знанием, то есть романом, чтобы потом могли уже более компактно происходить такие же впечатления» [Мамардашвили 1990].

Таким образом, структура романа может собрать рассеянное существование и именно это собирание делает случаи «магическими знаками»; оно создаёт не нарратив, но саму способность автора и читателя (автора как читателя собственной жизни и читателя как ее автора) увидеть в хаосе событий «лицо», однако само это лицо создается обращением, включением в аномальную ситуацию, которую организует роман.

### **Событие обнаруживает возможность**

Работа произведения в авторе и читателе (или работа автора и читателя в произведении) «извлекает смысл». Сама совершённая события определяется через извлечение смысла. Но что такое этот смысл? Мамардашвили много раз подчёркивает, что это не мораль, не расстановка оценок «хорошо» и «плохо». Может быть, это нечто вроде диагноза? В цитируемом выступлении Мамардашвили говорит: главное, что узнает из собирания всего времени своей жизни герой Пруста – то, что Альбертина заняла место его матери, должна была восполнить эту нехватку. Но смыслом является вовсе не это краткое резюме. Приняв его за смысл, мы получили бы довольно предсказуемый итог, обретение которого не требовало всей жизни, хватило бы и поверхностного знакомства с психоанализом. В том и дело, что такой «итожащий» итог – подмена. В действительности, смыслом, извлеченным работой грандиозной машины произведения, оказывается само её совершившееся существование в субъекте – её способность производить возможности, которых у человека не было, и прежде всего саму возможность возможного как таковую. Произведение не возвращает прошлое, а дарит его как то, что только теперь стало возможным для читателя.

Мы видим как будто еще одну теорию рецепции произведения искусства, но её смысл совсем не так узок. Мамардашвили также описывает и человеческое действие особого рода, прямо не сцепленное с произведением. Это действие реализует некоторую структуру, которая требует этого действия, чтобы присутствовать и одновременно сама делает это действие возможным.

«...мы живем реальной жизнью, а не жизнью полумертвых привидений тогда, когда есть приставки к нашим нормальным органам чувств, приставки, называемые произведением, то есть кино, роман и так далее, и мы живем через них и в них, или в горниле этих

приставок <...> то есть с нами случаются акты жизни, и мы живем в реальности, в том, что действительно происходит» [Мамардашвили 1990].

Такой приставкой может быть и поэтическая метафора, философский концепт, например, «вечное возвращение» или целая теория:

«Здесь, создавая понятийную решетку, мы создаем текст, соотносясь с которым, мы можем продолжать опыт, продолжать его за пределами эмпирических возможностей. Тогда в этом случае понятия подобны вещам, которые придают смысл, материально, реально создают мои состояния, мой опыт» [Мамардашвили 1989].

Приставка к человеческой жизни, рождающая человеческую жизнь, или машина произведения, не есть просто тавтология. Она указывает на конститутивный парадокс события сознания как события бытия. Возможность возможного обнаруживается «невозможностью». Мамардашвили много раз подчеркивает этот конститутивный парадокс. Именно предстояние невозможному, удерживающее его невозможность, лежит в основании исходной возможности – возможности рождения

Приставки работают, чтобы жизнь могла состояться, но чтобы жизнь сбылась в реальности, она должна стать реализацией *другой жизни*, которой в реальности нет. Мамардашвили много раз подчеркивает, что имеет в виду не идеалы, не конструируемые представления о лучшем устройстве мира, но само бытие, которое даёт знать о себе феноменально именно своим отсутствием.

Главное, что производят машины, или артефакты, или произведения, или приставки – это некие возможности, выходящие за рамки эмпирических, то есть, собственно, реализуемых, возможностей. Эмпирические возможности узнаются перебором выпадающих нам ситуаций, и уводят в дурную бесконечность. Мамардашвили говорит о возможности другого типа: она создаёт ситуацию целого (которого нет, его нельзя добыть индуктивно или аналитически) и, таким образом, отвечает именно исходной невозможности.

Мы начали с того, что рассматривали структуру события на примере наших отношений с литературным текстом как машиной или искусственным органом. И написание, и подлинное чтение текста являются событием, в котором одновременно происходит аутопоэзис субъекта и его герменевтическое движение к пониманию – то есть к попаданию в ту самую точку, где этот аутопоэзис «разоблачен», обнажён и поставлен в отношение к *другой жизни*.

### **Возможность обнаруживается в поступке**

С одной стороны, событие – реальный, индивидуальный, конкретно переживаемый и воплощаемый акт. Событие – восполнение некоторого значимого отсутствия. При этом оно есть и обнажение самого отсутствия. Оно оставляет пробел, как бы взламывает последовательность эмпирических связей. Событие – это всегда событие до-определения, вхождения в реальность, которое собственно и создаёт эту форму реального. Событие доопределяет реальность через обнаружение в ней частного сознания, «моего сознания». Но это не психологическое Я, не сознание, принадлежащее определённому индивиду.

Мамардашвили называет его «местом человека», или «пустым местом», или «местом-не-местом» [см., напр.: Мамардашвили 1986].

Когда человек встает на это место, он может сказать о себе словами Мартина Лютера, которые Мамардашвили неоднократно вспоминает: «Я здесь стою и не могу иначе». И так же как в случае Лютера, это определение предполагает поступок, кажущийся немыслимым и обреченным на неудачу. Дело в том, что смысл такого поступка вообще не измеряется успешностью или включенностью в поток причин и следствий.

Характерным примером поступка, к которому Мамардашвили часто отсылает в лекциях, является участие в Сопротивлении в условиях Франции 1940 года, когда сопротивление кажется абсолютно безнадежным, или мужественное поведение на допросах декабриста Лунина. Но самое парадоксальное, что выбор его любимым философом Декартом невмешательства в политико-религиозные споры – тоже поступок. Поступок не определяется внешними связями или отделяемым от него идеологическим содержанием, но только вспышкой сознания, просиявшей в нем.

Реальность поступка для Мамардашвили определяется, то есть получает предел, через понимание, входящее в сам состав поступка. Это понимание в свою очередь выводит на свет само начало поступка. Но что именно понимается в таком понимании? Прямо ответить на этот вопрос нельзя. Понимание – это некое напряжение формы, которое доходит до индивидуализации в самом поступке или событии. Таким образом, событие поступка принципиально замкнуто в себе и тем не менее открыто для каждого, кто способен его вполне понять – то есть войти в него, взять его на себя.

Поступок всегда инициирует начало, но это начало в некотором смысле не имеет продолжения. Оно так и остаётся вечно учреждаемым началом, в которое может входит каждый, обретший понимание. Невозможность «просто продолжить» (или симитировать) поступок и является его важнейшей характеристикой. Самодостаточность поступка превращает его в чистую эпифанию того, что не от мира. Но фокус события – в том, что это трансцендентное может существовать только в имманентном: оно входит в «пустое место», или не-место, человека.

Поступок тоже есть своего рода произведение искусства – он тоже артефакт, создающий оптику для собирания жизни. Но эстетика поступка никак не равна жизнотворчеству в тех формах, какие практиковали художники-декаденты и модернисты. Их жизнотворчество предполагало прежде всего преодоление привычного способа моральной оценки поступка. Мамардашвили тоже исходит из того, что поступок являет собой эпифанию иного порядка, пересекающего порядок привычного линейного казуального толкования жизни (а взгляд конвенциональной морали тоже линейен и казуален, хотя его каузальность и отличается от физической). Однако поступок в его понимании не есть мимесис, чья выразительность собственно и создаёт его смысл. Поступок доопределяет бытие, именно потому что не следует ни за каким наличным бытием, а образует точку отсчёта:

«...то состояние, о котором я говорил, неминуемо существует одновременно на двух уровнях и только на них вместе. Предмет в мире, или сущность в мире (первый уровень), должен доопределиться эмпирическим, уникальным событием на втором уровне: я нашел себя в восприятии, и восприятие завершилось, я нашел себя в событии, и событие

завершилось, или „дособытилось“. Это означает, с одной стороны, что сущности, объекты сами не определены, или не доопределены, пока не случилось эмпирическое событие индивидуации (а индивидуация может быть только эмпирическим актом), и с другой стороны, я не могу расположить многообразия в ряду сущностей. Для того, чтобы было событие, или объект, оно должно доопределиться и в ряду, где я эмпирическим актом участвую как воспринимающее существо, извлекающее определенный эмпирический и тем самым предметный опыт. Но я не могу расположить это событие прямо в предметном ряду, там, где совершились эмпирические действия» [Мамардашвили 2018, 98].

Такое событие – событие опыта, сообщающее нас с тем, что не дано в опыте. Здесь мы видим фундаментальное различие между философиями события Мамардашвили и Делеза (которого Мамардашвили плодотворно читал). И у Делеза, и у Мамардашвили смысл, в сущности, не-дан, он существует как отношение, производимое текстом. Но текст у Мамардашвили оказывается только способом (каждый раз уникальным, но одним из многих), чтобы войти в неуловимый момент до-определения. Два типа времени, Эон и Хронос, различаемые Делезом, являются «логическими временами», реализуемыми в разных текстуальных образованиях. У Мамардашвили речь идёт о времени истории. Смысл обнаруживает свою парадоксальную вневременность по отношению к истории, в которой он случается, и его местом-не-местом Мамардашвили определяет метафизическое, которое, в данном случае мы можем определить и как метаисторическое (а не сверх-историческое или внеисторическое, как обычно понимают метафизику). Если у Делеза Хронос – расширенное настоящее, а Эон – граница, приводящая в отношение прошлое и будущее, граница, на которой возникает поверхностное событие смысла, то «вечное настоящее» Мамардашвили и есть то целое, которое открывается событием, мгновенно вспыхивает в нем.

### **Событие образует историчность, не совпадающую с историцистскими идеологиями**

Исходная установка Мамардашвили состоит в том, что все, что определяет историю собственно человеческого мира, невозможно. Каждое оформленное, то есть хранящее себя, событие есть преодоление невозможности. Значит, оно асимметрично по отношению к естественному ряду событий, который определяется инерцией и реакцией. Тем не менее, оно имеет последствия в этой среде. Парадокс события заключается ещё и в том, что оно не равно "физическому" акту своего осуществления. Сам акт («доопределение») является финальной точкой осуществления события, однако только он может выступать как его начало, поскольку этот конкретный акт и есть сама форма события. Именно форма события не предзадана, но сбывается в акте, форма и есть свершение, которое делает историю с одной стороны необратимой, а с другой – открытой к пониманию и возобновлению события. Подлинная история человека и человечества аутопоэтична. Она есть ткань, которая ткёт сама себя в каждом акте распутывания, распускания ткани.

Таким образом, событие заключает в себе сложную временность вовлечённости, видения, понимания и действия: но эти действия субъекта не следуют один за другим, не могут быть вытянуты в линию, а образуют сложное единство кристаллизации. Эта кристаллизация есть осуществление некоей структуры, которую невозможно сконструировать, она определяется моей способностью действовать в ней, вынести её.



Необходимое включение артефакта наводит на мысль о подобии события научному эксперименту. Действительно, речь идёт о чем-то, что не происходит натуральным образом. Оно вызвано подключением приставки, или «искусственного органа», и сообщает о некотором законе. Однако при некотором сходстве событие отличается от эксперимента важнейшей чертой: оно невоспроизводимо. Его нельзя повторить по желанию, нельзя контролируемо воспроизводить вновь и вновь, поскольку оно является прежде всего событием жизни, оно преобразует того, с кем случается. Понимание заключено в самом бытии-понимающим, видящим закон.

Тут таится ещё один важный парадокс мысли о событии: невоспроизводимое событие «пользуется» артефактом, чтобы «подключиться» к машине машин или форме форм. Отсылка к форме форм как будто предполагает воспроизводимость того же самого иницирующего акта. Однако этот воспроизводимый акт никогда не является копией оригинала, он – форма, родившаяся от формы и порождающая форму. Здесь нет иерархии подлинности нет спуска от первичного образца к все более слабому подобию.

Именно одноуровневость порождающего и порождаемого, существующая только внутри события, соответствует парадоксу временного устройства события, в которой априори и апостериори переходят друг в друга. Но именно поэтому в перспективе линейного времени у события нет никакого «внутри», именно потому что оно собирает в себе все время. Оно чистое отношение, не имеющее продолжения (хотя и имеющее последствия).

Близкое (в некоторых аспектах) понимание структуры события можно увидеть у современного феноменолога Клода Романо:

«...вначале можно сказать о том, что измерение апостериорности события, которое является самым способом манифестации события, есть сама его сущность как явления, и, следовательно, оно а priori является его определением. <...> Возможно, проще будет сказать, что это а priori события являет себя в опыте таким образом, что оно не может быть вновь испытано, иначе как „задним числом“, или апостериори. Другими словами, принимая событие всерьёз, мы обязаны пересмотреть само наше разделение на априори и апостериори» [Романо 2017, 242].

Именно такой пересмотр и пытается произвести Мамардашвили в своих подступах к событию как ядру «жизни в истории» – истории, которая выходит за пределы историографического измерения. Такая установка отличается от представления события как момента самоопределяющейся человеческой активности. Событие не есть набрасывание проекта на некую неоформленную возможность. Событие случается особым образом: как условие собственной возможности. Эта возможность сама порождена апостериори в уже случившемся переживании «закона». Событие оказывается тем пунктом, в котором требует пересмотра классическая феноменология, с одной стороны, и классическая философия истории, и даже политическая теория – с другой.

Интересно сравнить интуицию события поступка у Мамардашвили с представлением такового у Ханны Арендт. Арендт полагает, что человеческими поступками поддерживается некоторое публичное пространство, которое делает видимыми и звучными сами поступки, сохраняет их в бытии. Поступки создают ту реальность, в которой они имеют смысл. Для Мамардашвили проблемой является само присутствие

действующего агента в историческом бытии. Он описывает политическую реальность тоталитаризма и авторитаризма как фантомное социальное поле, которое образовано не-присутствием его (мнимых) агентов. Они присутствуют как физические тела, но взаимодействия физических тел не создают поступка.

В очерченной Арндт перспективе собственно человеческая способность действия включает в себя как важнейшее свойство способности прервать роковую цепь необратимостей, запускаемую самим действием (поэтому возможно установление открытости прошлого и будущего в прощении и обещании) [Арндт 2000, гл. 5, пар. 33-34]. Для Мамардашвили поступок, прежде всего, имеет именно такой «прерывающий» смысл. Он разрывает сеть причинных зависимостей, создает просвет.

Событие имеет сложную, неоднородную модальную структуру. Оно включает в себя не просто понимание случившегося, но некоторое притязание, меняющее жизнь того, кто признал себя субъектом события. Событие стягивает время и придаёт самому времени мессианический характер, если воспользоваться терминологией, которую, вслед за апостолом Павлом и В. Бенямином, развивает Дж. Агамбен. Агамбен говорит о модальности требования: «Требование – это отношение между тем, что есть, – или тем, что было – и его возможностью, которая не предшествует, но следует за действительностью» [Агамбен 2018, 59]. . Такое требование описывается формулой: «всякое существующее требует своей возможности, требует стать возможным». [Агамбен 2018, 59]. Мессианическое время является именно нелинейным «следствием» события и одновременно способом его присутствия во времени истории. Но эта мессианичность радикально отличается от всех видов историцистской телеологии, от поисков цели истории, логически встроенной в сам исторический процесс. Мамардашвили постоянно критиковал такого рода историцистскую презумпцию, а вместе с ней – иллюзии прогрессизма.

Событие есть свободное явление. Свободное явление – это, например, сознание морального закона, как его описывает И. Кант. Мамардашвили расширяет смысл закона, в прочем, во вполне кантовском смысле: закон имеет не только этическое значение, но возводит сознающего к «онтологическим абстракциям порядка», но это парадоксальная онтология. Свободное явление не из чего не следует. Оно не имеет корней в эмпирически и социально определенной человеческой жизни, но само делает её человеческой. Поэтому оно не принадлежит никакому месту и времени, но тот, с кем оно случается, всегда локализован в мире и истории. Место события – у-топос, не-место, которое создаётся усилием человека завершить некую мысль, именно в у-топосе мысль «становится» бытием, а бытие – мыслью. Это и есть конститутивное условие философии как собственно человеческого опыта. Поэтому Мамардашвили говорит о специфической утопичности философского сознания, которая противоположна социально-политическому утопизму (хотя их иногда путают).

Мамардашвили понимает историю двойственным образом. С одной стороны пребывание человека внутри истории неизбежно задано превращённой формой, которую человек должен подвергнуть редукции в философском акте. С другой стороны, историчность человека, опознаваемая им самим, это уникальное место нехватки, пробела в сплошном составе действительности, которое создаёт незаместимость личного присутствия. Это та

самая точка, в которой человек должен состояться и сделать её необратимой. Таким образом, подлинное событие – свободное явление человека есть отношение к собственной историчности, при этом вышедшее из под власти истории как некой идеологически оформленной, социально воспроизводимой тотальности.

### **5. Событие есть способ бытия трансцендентального в историческом мире.**

Трансцендентальное измерение не есть реализация некой априорной структуры, которая присутствует в сознании до того, как событие поступка свершилось. Тогда мы могли бы построить алгоритм различения правильных и неправильных поступков. Но такого рода различение, работающее в юриспруденции и обыденной морали, бессмысленно применять к «миру рождений». Событие есть осуществление смысла. Этот смысл не выводим не из какого знания о мире:

«Например, такую вещь можно сказать о смысле. Смысл истории не есть часть самой истории. Добро не есть часть доброго мира, то есть в мире есть добрые поступки, но нам трудно судить, насколько они добрые. Один человек считает их добрыми, они добрые на 50 процентов или на 60, или злые на 50 процентов, у всего доброго есть какая-то другая сторона, и мы начинаем запутываться. А добром называется то, чего никогда нет в мире, или есть некая напряженная граница мира, спрягающая его так, что в этом мире могут случаться поступки, узнаваемые нами, оцениваемые нами как добрые, родные, близкие. Не потому, что они сами по себе, по содержанию абсолютно добры или абсолютно злы. А узнаваемые нами в качестве таковых с допуском на то, что мы все равно немощные партнеры в отношениях с чем-то, что лежит вообще вне пределов человеческих сил» [Мамардашвили 2000].

Мы узнаем добрые поступки не потому, что все их последствия абсолютно добры – это эмпирически едва ли выполнимое требование. Но в добром поступке мы узнаем нечто доброе – не как абстрактную истину о том, что такое добро, но как живое отличие, мету. Она выводит нас к феномену доброго – это и есть трансценденталия как эпифания, а не какое-то общее понятие добра.

Историческую жизнь человека (или, скажем так, жизнь человека как подлинно историческую жизнь) определяет истина, или «упорядоченная мысль», или «человеческое чувство» как «упорядоченное явление, событие, воспроизводящееся и длящееся в силу свойств состояний и структур (а не по делаемой нами их имитации)» [Мамардашвили 2018, 21].

Историческое событие – это событие, излучающее некий избыток формы, не усваиваемый настоящим и не растворяющийся в будущем. Историческое в этом смысле не принадлежит истории. Его историчность заключается в том, что оно, будучи самодостаточным, актуализирует другие события (вне прямой причинно-следственной цепи) как узнаваемые посредством себя, создает орган зрения для них. Главная проблема истории – как возможно нераспадение, удержание однажды случившегося, как некоторой формы.

«Событие» коррелирует с другим важнейшим понятием Мамардашвили «путь». События случаются на пути. Путь реализуется в событиях. Но при этом не существует никакой

двумерной или трёхмерной карты, на которую можно было бы нанести последовательность событий и тем самым получить представление о пути. Путь – это всегда кольцо, он никуда не ведёт, и все события на нем являются одним событием, пробегом одной электрической цепи.

Собственно вся философская деятельность человека оказывается для Мамардашвили актом сопротивления плотности истории, расслаиванием той сложной структуры наложений, которая ассимилирует индивидуальное событие, так чтобы собрать это событие уже как событие сознания.

Опыт сознания не есть специальное, творимое за закрытыми дверями дело профессионального философа – наоборот, это действие, к которому призван каждый человек: «философская работа направлена на анализ условий раскалывания мира и выхождения к нулевой точке, постоянное возобновление которой есть условие живой силы, или жизни, ее постоянной рекомпозиции. Но мы философствуем потому, что сила не дана сама по себе, она всегда рекомпозируется в каждый данный момент, поэтому, скажем, на уровне исторического мышления фигурирует закон пульсации» [Мамардашвили 2018, 261].

Человек в философской установке сопротивляется «ходу истории», механизму культуры, самодостаточному маховику готовой формы, которые подхватывают и направляют индивидуальное усилие. Сама историчность – то, что делает историю историей, а не простой цепью происшествий, – возникает как раз в этой петле: она есть парадоксальное возвращение от действующей формы к нулевой точке, которую создаёт сама потребность в форме, запрос формы.

Мамардашвили постоянно удерживает и сопрягает два уровня: с одной стороны, развертывание процесса во времени и пространстве, применительно к которому мы можем говорить об историческом процессе и, с другой стороны, событие рождения, которое одновременно оказывается исполнением – финальной осуществленностью некоего метасостояния – того, что он называет структурой структур. Таким образом, в парадоксальной историчности события реализуется тот же парадокс «метафизического апостериори», как в собственно мысли. Д. Рындин говорит об этом: «событие, понятие по определению имеющее отношение к историчности, становится чем-то а-историчным, вечно повторяющимся и воспроизводящим себя. Однако, с другой стороны, истоки логики события исторически локализируются Мамардашвили в европейской культуре и привязываются к Возрождению в знаменитом выступлении „Европейская ответственность“. Можно сказать, что здесь мы имеем дело с тем, что Мамардашвили называет „метафизическое апостериори“: структура события *есть*, потому что *случилось* событие Возрождения» [Рындин 2016. С. 24].

Событие, с одной стороны оказывается реализацией нереализуемой структуры структур, с другой – пониманием того, что понять собственно нельзя, пониманием, тождественным бытию. В какой степени событие вносит в мир необратимость, а в какой – возвращает нас к началу, к миру рождений? Оно делает и то, и другое: и основывает начало истории, и завершает её. Именно воля «кончить историю» на себе отмечает людей, исполнивших философское состояние и одновременно – трагических героев. Именно образы «героев» –

таких, как Сократ или Гамлет, оказываются порождающими приставками для тех, кто инициирован этими образами [Мамардашвили 1986].

Мы живём в мире, в котором уже случилось нечто, создающее для нас тавтологию узнавания, «то же самое», в котором мы должны распознать закон. Устоять в законе – это и есть историческое событие. Событие есть попадание в точку индивидуации, в которой закон обнаруживает себя.

Так действует перформативная сила воплощения. Воплощение – один из центральных мотивов мысли Мамардашвили, связывающий его феноменологию с его онтологией ( в [Файбышенко 2013] демонстрируется неожиданная связь «воплощения» с понятием *erfüllung* (исполнения) в феноменологии Гуссерля). Подлинное событие является воплощением или исполнением – но не предзаданной идеи или плана; это момент личного незаместимого существования, обнаруживающего себя перед лицом закона.

### **Событие ставит трансцендентальное в отношении к трансцендентному, которое и оказывается самим отношением**

Можно сказать, что событие, оказывается своего рода теологическим понятием, но это не религиозная, а философская теология, секулярная теология воплощения, теология, радикализирующая установку трансцендентальной философии, так что она на наших глазах превращается в нечто другое.

Это теология, в которой трансцендирование радикально противопоставлено трансцендентному. Напряженный зазор между ними образует то, что Мамардашвили называет «трансцендентальный акт», или «трансцендентальное событие, оно же событие бытия»:

«Трансцендирование к чему? Предмета нет, говорит философия. Трансцендентных предметов нету, следовательно, трансцендирование – не к чему, [а] к форме, к символу, то есть форма и символ есть нечто такое, ориентация на что есть обратным ходом условие бытия в человеке.

Существование возникает не там, куда происходит трансцендирование. Я повторяю, оно ориентировано на нечто, что называется символами, или пустыми формами. <...>

Трансцендентальное сознание пытается решить вопрос, как, не имея возможности выскочить из себя, тем не менее сделать что-то подобное. Подвесить себя можно в символах, которые ни о чем конкретном. или предметном, не говорят» [Мамардашвили 2010, С. 209-210].

Событие бытия одновременно и предельно конкретно, и предельно абстрактно. Оно происходит в поступке особого рода: в автономном поступке, который не является реализацией какой бы то ни было схемы трансцендентальной историчности, не подвешен ни к какой телеологии, то есть его смысл не размещён в реализации цели. Он попросту говоря бесцелен, а потому недетерминирован. Но это не разновидность акционизма, не взрыв абсурда, подрывающего всякий порядок. Поступок оказывается реализацией «онтологической абстракции порядка» посредством пустого символа (пустого – не значит

обесцененного или разоблаченного), который осуществляется самим событием поступка. Все содержание пустого символа заключается в его способности трансцендировать, приводить в отношение к пределу. Поэтому верховным символом мысли как состояния сознания является для Мамардашвили смерть, но символами «того же самого» являются и любовь, благо, смысл и другие «большие слова».

«Событие» оказывается способом описать нечто, что связывает все линии философствования Мамардашвили: от эстетической феноменологии лекций о Прусте до физической метафизики лекций о социальной философии. Событие это точка, становящаяся протяжённостью, и вновь собирающаяся в точку. Это «то, чего, нет», обретающее воплощение в реальном действии символа в человеке (который, при этом не гипостазирован, оставаясь «только символом») или символическом действии человека.

Событие – носитель парадоксальной эсхатологической историчности, поскольку в нем каждый раз заканчивается история, сама по себе не имеющая конца.

### **Литература:**

Агамбен 2018 – Агамбен Дж. Оставшееся время/ Пер. с итал. С. Ермакова. – М: НЛО, 2018.

Арендт 2000 – Арендт Х. Vita activa, или о деятельной жизни/ Пер. с нем. и англ. В. В. Биbihина. – СПб.: Алетейя, 2000.

Быкова 2011 – Быкова М. 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». – Прогресс-Традиция, 2011. С. 158-172.

Воронина 2003 – Воронина Н. Концепт «события» у М. Мамардашвили и Ж. Делеза // Философия: в поисках онтологии. – Самара, 2003. Цит. по [Электронный ресурс]. URL: <http://www.phil63.ru/kontsept-sobytiya-u-m-mamardashvili-i-zh-deleza>

Мамардашвили 1986 – Мамардашвили М. К. Введение в философию, 1986. Архивный документ (в печати).

Мамардашвили 1989 – Мамардашвили М. К. Интервью для Arte France [Электронный ресурс]. URL: <https://www.mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/publikacii-iz-arhiva/interview/intervyu-dlya-arte-france1>

Мамардашвили 1990 – Мамардашвили М. К. Время и пространство [Электронный ресурс]. URL: <https://www.mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/publikacii-iz-arhiva/interview/vremya-i-prostranstvo>

Мамардашвили 2000 – Мераб Мамардашвили – Натан Эйдельман. О добре и зле// Искусство кино № 3, 2000. URL: <http://www.kinoart.ru/archive/2000/03/n3-article30>

Мамардашвили 2010 – Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. – М: Издательство "Прогресс-традиция/ Фонд Мераба Мамардашвили, 2010.

Мамардашвили 2018 – Мамардашвили М. К. Вильнюсские лекции по социальной философии (опыт физической метафизики). – М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2018.

Ренье 2009 – Ренье Д. Сознание и совесть: Мамардашвили об общей отправной точке эпистемологической и моральной рефлексии" // Мераб Константинович Мамардашвили / под ред. Н. В. Мотрошиловой. – Москва : РОССПЭН, 2009. С. 298-318.

Романо 2017 – Беседа с Клодом Романо (интервью подготовил Р. Лошаков), Horizon 6(1) 2017. С.241-264.

Рындин 2016 – Рындин Д. Проблема события и внутреннее слово в интерпретации М.К. Мамардашвили // Вестник РГГУ. Философия. Социология. Искусствоведение. 2016. 3(5). С. 19-27.

Файбышенко 2013 – Файбышенко В. Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение. О некоторых чертах феноменологического проекта М. К. Мамардашвили // Международный журнал исследований культуры, N 3(12) 2013. С. 35-40.)