

из контекста доминирующих клишированных характеристик картезианства. Мамардашвили показывает, что возможность встречи с неклассическим заключена уже в способе мышления самого Декарта. Именно в таком ключе и уже специально Декарт рассматривается в «Картезианских размышлениях».

3. НЕКЛАССИЧНОСТЬ ДЕКАРТА

«Картезианские размышления» — не о внешнем предмете, не о философии Декарта; это работа — испытание на себе философии Декарта, ибо понять — значит сделать понимаемое собственной возможностью, возможностью собственной мысли, — как любил повторять сам Мамардашвили. Поэтому здесь предмет мысли и ее осуществление достигают редкой сопряженности. Поэтому «Картезианские размышления» в принципе незаконченная работа, здесь мы втягиваемся в круговое движение, в воронку вопроса об онтологии мысли, движение, захватывающее все большее число тем философии.

В центре здесь — истолкование принципа когито, этот сложный аккорд в исполнении Мамардашвили, редко достижимое созвучие онтологического, экзистенциального и теологического смыслов... В точке личностного самосознания ты — Бог, ты — без-основен, поэтому для Мамардашвили принцип когито — это прежде всего редукция, срезание всего, что вошло в тебя помимо тебя, на правах непонятого.

«Сомнение есть отказ от удвоения мира. Утверждение, что если вообще что-нибудь и существует, то только *здесь и сейчас*, и ничего нельзя продолжать, улучшать или менять, а нужно найти источник там и измениться самому»¹.

Картезианское сомнение, ведущее к трансцендентальному, по сути, религиозно, ибо оно ведомо признанием,

«что есть какая-то другая жизнь, более реальная, чем та, которой мы живем в нашей повседневной, обыденной жизни. И что в этой повседневной жизни миры продолжают, времена удваиваются, а там все обстоит иначе»².

¹ КР 1993. С. 36.

² Там же. С. 37.

Переход в эту, иную реальность осуществляется через то, что Мамардашвили называет «точками интенсивности». Такковы у Декарта прежде всего Бог и когито. Выше мы видели, что в характеристике неклассического опыта важную роль играет особого рода необратимость, необратимость установления, доопределимость мира. Но необратимость предполагается и в самом принципе когито. Установление факта моего существования через когито задает мир, в котором что-то можно понимать.

«Восприятие чего-либо без „я“ в точке восприятия, т. е. без того, чтобы особыми актами был установлен когитальный носитель этого восприятия, не завершено, не доопределено до конца и не является уникальным... Процесс и вещи в мире доопределяются в точке их восприятия, в точке, где сотворено „я“, когито. Реальное событие в мире»¹.

В этом мире даже Бог не может делать бывшее небывшим, создавать людей, которые не понимали бы Его в принципе. В этом смысле Декарт накладывает эмпирические ограничения на нормы разума и на Бога². Декарта Мамардашвили даже называет «маньяком необратимости»³.

Итак, наше восприятие определяется добавлением какого-то иного источника помимо того, что мы воспринимаем. Этот источник у Декарта носит название «врожденных идей»; это некие формы сцепления меня и мира.

«...Мы видим или узнаем путем смыкания „идей“ с видимым (или слышимым) в материальных знаках, — „идей“, являющихся образованиями, которые я назвал полными предметами (или полностью определенными) и притом существующими в особом режиме „вечного настоящего“, а не в последовательности»⁴.

То есть узнавание индивидуальных смыслов, узнавание добра, справедливости, идеальных структур по материальным следам воспринятого есть некое самоузнавание, которое не имеет мирских оснований.

¹ Там же. С. 63—64.

² Там же. С. 59.

³ Там же. С. 74.

⁴ Там же. С. 68.

Но можно ли здесь дойти до причины — не в смысле указания на нечто, принадлежащее тому же ряду, что и следствия, но в смысле последней причины, на которую можно указать косвенно — ведь мы находимся всегда после ее действия? Эту дополнительную, завершающую мир причину Мамардашвили, следуя Декарту, называет «действующей причиной» (*causa efficiens*). Она подобна воле короля, которая создает закон, не предшествует закону и есть закон. И Бог в этом смысле не предшествует нам по времени. Здесь рождающее не предшествует тому, что рождается.

«Нет такого предмета, о котором, повинуюсь терминам наглядного языка с его временными наклонениями и законами, я мог бы сказать: если что-то рождается, то рождающее предшествует рождаемому»¹.

Действующая причина «утоплена» в действии, поскольку это действие берется как готовое в мирской аккомодации сознания (в «естественной установке», говоря феноменологически). Но в момент доопределимости, в момент индивидуации смысла, или, как говорит Мамардашвили, «первосинтеза сознательной жизни» мы имеем дело с актуальной бесконечностью этой причины. Здесь кроется необратимость установившихся смыслов мира, необратимость как фундаментальный факт нашей мирской жизни. Иначе, на другом языке, это называется «бытием-к-смерти». Отсюда возникает столь парадоксальная характеристика этой же самой необратимости — как тезис о несуществовании Бога. Ибо если один раз Бог у нас появился в ткани опыта и существования (как это имеет место, например, в декартовском переживании-аргументации когито), то удваивать Его, говоря, что Он есть, есть до нас, отдельно от события когито, — мы не имеем права². Вместе с тем сам смысл предвечности Бога правомерен — однако нужно понять, что это — правомерность *принципиально изнутри нашей* мирской ситуации. А тезис о не-существовании есть знак нашей фундаментальной неукорененности в этом мире, философски проясняемой в трансцендентальном опыте. В этом плане можно сказать, что трансцендентализм глубочайшим

¹ Там же. С. 73.

² Там же. С. 74.

образом теологичен. И самое трудное в трансцендентальном мысле-опыте — это понимать заключенную здесь парадоксальность. В том числе — парадоксальность извлечения трансцендентального опыта у самого Мамардашвили, например в такой фразе:

«...Бога нет перед своим эффектом. В данном случае Бог, как *causa efficiens*, есть *causa efficiens* себя, т.е. меня как мыслящего о Нем. Бог, сохраняя меня, поддерживает свое существование»¹.

В метафизике, по словам Мамардашвили, говорят о первопричине как о некоем привилегированном объекте, относительно которого запрещено ставить вопрос о причине. Но для Декарта (и Канта) только «я» в особом, трансцендентальном смысле не зависит от последовательности причин. Обращаясь к «я», Декарт не столько ищет причину, которой он был произведен, сколько причину, которая меня сейчас сохраняет, — чтобы освободиться от смены причин.

«Наш опыт складывается и устроен так, что сказать, будто отдельно от него существует еще предмет, называемый Богом, нельзя просто по закону того, как строится наша терминология. К Богу неприменимо понятие существования, ибо в строгом смысле только Он и существует; сказав это, мы ничего не добавляем. Мы не можем утверждать такой предмет, потому что мы уже имплицировали то, что называем Богом, в составе и структуре нашего опыта, который построен так, как построен, и связали с тем, что только внутреннее. Бог там, где действующий из „внутреннего“ человек»².

А это ведь и ответ такому критику Декарта, как Ницше. Бог действительно «умирает» там, где человек лишается «внутреннего». Поэтому критика Ницше — это по сути не критика Декарта, а диагноз ситуации.

Итак, в основе декартовского принципа когито лежат интуиции особых онтологических структур, организованных как бы в трехтактном движении: свободное творение мира; воспроизводство и дление его, необходимо опосредуемое понимани-

¹ Там же.

² Там же. С. 193.

ем бытия в точках интенсивности и воплощенных в видимых феноменах, понимание которых не предполагает «выхождения» к наглядности самого творения; и, наконец, снятие этих «овеществленных» воплощений, понимание их как символов тех человеческих сознательных усилий, которые не выводимы из материи воплощений, невозможны из них, ненаглядны и независимы от предметного языка этих воплощений¹. Второй такт, собственно, определяет интеллигибельное пространство. И без него не было бы нашей встречи с непостижимым на третьем уровне — понимания символического. Второй такт, или момент, этой онтологической картины особенно важен. Здесь имеет место то, что Мамардашвили называет сращением физического и мыслительного, и здесь, в соединении души и тела, резюмируются все тайны для Декарта.

«...Это соединение есть тоже „воплощение“, „инкарнация“ — т.е. здесь в какой-то конкретной телесной форме тоже уложено нечто имеющее совершенно другую природу, которую мы своей мысленной силой не могли бы соединить с первой, не впадая при этом в противоречие или просто бессмыслицу»².

И как раз на третьем шаге мы можем понять, что эта мысленная несоединимость души и тела, противоречащая факту соединенности, телесной воплощенности души, есть наглядный символ как условие возможности вообще нашего понимания, понимания «метафизической материи» самой мысли и мира человека, и потому сами душа и тело — вовсе не явления природы. Отсюда следует, что «дуализм» Декарта не может быть преодолен и всегда в той или иной форме будет воспроизводиться при условии грамотной мысли — пусть даже под флагом антидуализма. Равным образом, мысля понятие «я», мы также находимся в человечески-конечной ситуации, где синтезы и воплощения всегда-уже-свершились. Отсюда у Мамардашвили идет весьма существенная символическая трактовка трансцендентального:

«Мысля понятие „я“, мы моделируем феномен наглядного (в материале нашей психики) осознания, когда соверша-

¹ Там же. С. 102.

² Там же. С. 105.

ется не процесс познания нами чего-то, а процесс нашего собственного развития в соотношении с тем, что я называю символом»¹.

Так мы становимся причастны бытию, и наше понимание себя и мира в соотношении с символом «я» есть условие и «часть» самого бытия. Не мыслью, в этом смысле, а самим фактом и действием бытия порождается и длится «процесс развития» — независимо от того, как выполняется тем или иным физическим или психическим устройством феномен осознания.

«Но тем не менее, — говорит Мамардашвили, — в таком построении понятия сознания какая-то физикоподобная, действующая основа все-таки предполагается, имплицитована и открывает линии дальнейшего философского развития, вполне развернувшиеся в XX веке. Эта основа — не „тело“ в физическом, дискретно локализуемом смысле (как видимым образом выделенная единица с замкнутым на нее индивидуально-психическим механизмом, будь то даже марсианское тело или „тело“ какого-нибудь другого воображаемого фантастического существа)»².

Проблематика «тела», через которую, как мы видели только что, происходит уже явное помещение Декарта в контекст философии XX века, обсуждается Мамардашвили одновременно с вопросом об «амплификации» (усилении, здесь: силе держания мысли), благодаря которой некая полнота познания совершается «здесь и сейчас», независимо от эмпирического познавательного движения (см. в особенности Размышление 10). Амплификация у Декарта достигается вхождением в некое сверхэмпирическое сознание, где «расположены» врожденные идеи. Это вхождение осуществляется актом когито.

«Усиление — это какая-то накачка сил в некий топос, в сверхэмпирическое, нереальное, постоянно функционирующее сознание и проработка в нем наших чувств, которые *превращаются* в воображение, т. е. в „чистую“ чувственность»³.

¹ Там же. С. 181.

² Там же. С. 182.

³ Там же. С. 230–231.

В этом режиме амплификации сознание непрерывно, хотя эмпирически это не имеет места. Здесь, как говорит Мамардашвили,

«все точки наблюдения равно присутствуют, пробегаемы взором и прозрачны. И таким образом в топосе имеет место рефлексивная однопространственность и некоторая одновременность всех точек наблюдения: сознание есть здесь, и одновременно то же самое сознание есть в другом месте...

Но усиление происходит и на уровне наших наглядных моделей воображения»¹.

Такое воображение Декарт называл «частью тела», это есть некий не натурально рожденный орган, посредством которого сама эмпирия, материал чувственности, получает свою определенность. И более того, сама эта определенность, или синтез, необратим, мы уже не можем проследить механизм этого синтеза в терминах предметных содержаний, «обработки» чувственных данных и т. п.

«Здесь нет непрерывного перехода от материального содержания ни одного из этих элементов (имеются в виду элементы чувственных данных, или в примере Мамардашвили — черточки изображения мексиканца². — В. К.) к общему их концептуальному смыслу, который мы извлекли; мы не имеем права объяснять видение неба указанием на то, что оно существует вне нас. Объяснение должно состоять в реконструкции *синтеза*, который происходит в нашей сознательной жизни»³.

Иначе говоря, мы не можем здесь сопоставлять нашу наглядную картину, определившееся значение предмета и воздействия этого предмета как элемента мира. Ибо нет «третьего глаза». И более того, сами элементы мира у нас могут появиться только после того, как они были синтезированы. Но тогда что значит «реконструкция синтеза»? Эта реконструкция должна опираться на нечто само-данное, на такие проявления, которые и есть сущность того, что проявляется. Декарт

¹ Там же. С. 253.

² Речь идет об известном гештальте «Мексиканец на велосипеде». — Прим. ред.

³ Там же. С. 268.

в качестве такового полагал сознание сознания или самосознание. Это для него было основой проблемы существования. Но Мамардашвили замечает, что отсюда, через раскрутку «упечатленной души», практически невозможно описать синтез мира. Ведь и само существо, обладающее этой душой, непрерывно воссоздается. Размышляя здесь над тем, что такое «есть», Мамардашвили говорит:

«„Есть“ — это „есть“ *участия*, некоторый мир участия: я в нем есть или меня нет, действует сам факт „*есть*“, формальный факт существования, а не содержание существования. Декарт считает: мир есть, если это участие все время есть, если я все время *подставлен*, возрожденный заново, сызнова в каждый момент творимый Богом, под все восприятия, утверждения, поступки и т. д. Т. е. это — непрерывность участия. Это не мир представления или мир картины, а мир участия. Этот факт участия мы и называем термином „бытие“, особым термином, отличным от термина „существование“»¹.

Но давайте зададимся вопросом: является ли сказанное *от-ветом* на вопрос о возможности реконструкции синтеза (разумеется, не в смысле синтеза вперед вынесенного содержания мира)? В том, что говорит Мамардашвили о «мире участия», содержится предпосылка непрерывности, предпосылка, которую весьма непросто совместить с сутью неклассического опыта. Непрерывность означает, что

«между „я мыслю“ и существованием нет интервала, нет еще какого-то времени, ибо это и есть само время. Я *случился* в акте мысли, и уже не нужно доказывать существование, потому что доказательством и было бы в таком случае введение каких-то вещей внутрь между „мыслю“ и „существую“»².

И этот принцип, подчеркивает Мамардашвили, неотъемлем от возможности научного познания как такового. Этот принцип необходимо предполагает введение рефлексивного уровня,

¹ Там же. С. 276. (Цитата приводится в исправленном виде по сохранившейся в архиве М. К. Мамардашвили машинописной расшифровке курса лекций по Декарту. — *Ред.*)

² Там же. С. 276–277.

ибо мое «случание» в акте мысли определяет (или доопределяет) мир, синтезируемый в идее, которая есть форма всякой мысли, непосредственным перцепированием которой мы знаем наши мысли.

Иначе говоря, принцип непрерывности допускает такую организацию сознательного опыта, в котором возможен эксперимент с его рефлексивно контролируемым воспроизведением мировых событий и т. п.

И вот в таком принципе непрерывности заключена, как говорит Мамардашвили, последующая беда, — поскольку это допущение в свете опыта XX века должно быть «сильно ограничено или просто снято». Между тем именно на таком принципе строится классическая теория познания. Что под всем этим имеет в виду автор? Предваряя последующие неклассические возражения принципу непрерывности, помечу пока возможное направление ответа. Дело в том, что из интерпретации принципа когито, которую развернул Мамардашвили, можно увидеть: у Декарта уже есть место, где этот принцип неприменим: он фактически неприменим в момент творения, в момент синтеза; но парадокс состоит в том, что эти моменты — тоже суть состояния (или элементы) сознания, хотя и рефлексивно недублируемые, и о них возможно только косвенное знание (выше этот момент подчеркивался у Мамардашвили указанием на символическую природу «я»). Следовательно, ограничения принципа непрерывности, или рефлексии, идущие от опыта науки XX века, в общем виде связаны именно с тем, что в этот опыт были втянуты и явно проявились символизации сознания, и этот опыт оказался опытом «мышления немислимого». Характеристика этой ситуации у М. Фуко тем более интересна, что дается в близком к обсуждаемому языке. Приведу отрывок, где Фуко ведет спор с Декартом так, что фактически это и спор с Мамардашвили:

«в современном *cogito* речь идет о том, чтобы понять все значение того промежутка (нарушение принципа непрерывности. — В. К.), который одновременно и отделяет, и вновь соединяет сознающую себя мысль и ту ее часть, которая укореняется в немислимом. Современному *cogito* приходится (именно поэтому оно есть не столько открывшаяся очевидность, сколько постоянная, непрестанно возобнов-

ляемая цель) охватывать, воссоздавать, оживлять в четкой форме это сочленение мысли с тем, что в ней, под ней и вокруг нее не является собственно мыслью, но и не вовсе отрешено от нее предельной и непреодолимой внеположностью. *Cogito* в этой своей новой форме будет уже не внезапным прозрением, что всякая мысль есть мысль, но постоянно возобновляемым вопрошанием о том, как же мысль может обретаться одновременно и вдали и близ себя, как может она *быть* под видом немислимого. Современное *cogito* приводит бытие вещей к мысли, лишь разветвляя бытие мысли вплоть до тех пассивных волоконцев, которые уже не способны мыслить»¹.

Отсюда Фуко выводит фундаментальный разрыв между классической и современной эпистемами, разрыв, связанный с открытием «жизни», «труда» и «языка» как тех областей бытия, где немислимое, неподконтрольное традиционной картезианской рефлексии радикально изменяет и бытие самой мысли. Здесь мысль является одновременно и знанием, и изменением познаваемого. Поворот этот происходил под знаком антропологии как науки, которая стремилась постичь человека в его целостности. Но, согласно Фуко, рассматривать человека на основе того, что он есть субъект жизни, труда или языка — удел простодушных простаков. И в этом смысле антропология для Фуко — это сон и мистификация, поскольку считать, что мыслит именно человек — есть лишь несуразная и нелепая форма рефлексии².

Разумеется, я огрубил здесь фукианский фрагмент, разумеется, у Фуко в характеристиках современной эпистемы можно обнаружить (пусть в форме нарочитой многозначительности) много двусмысленностей, явно снижающих пафос критического радикализма по отношению к классике. В конце концов, Фуко прежде всего чуткий культуролог, и то, что движется в этой сфере, в произведениях знаний — это для него действительно движение. И все же здесь присутствует, возможно, не очень отчетливо уловимая точка спора между ним и Мамардашвили — в том, что касается понимания «онтологической судьбы» когито, и в этой связи — судьбы европейской культуры.

¹ Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-cad, 1994. С. 345.

² Там же. С. 363.

Каков же ответ Мамардашвили на приведенную критику и оценку, какой выход он видит из затруднений, возникающих из видимой несовместимости принципа непрерывности и неклассического опыта встречи с непостижимым? Мы могли бы лишь приблизиться к такому ответу. Здесь особое значение имеют Размышления 13–15 «Картезианских размышлений», где ведется анализ декартовского трактата «Страсти души». Начиная 13-е Размышление, Мамардашвили вновь возвращается к принципу когито, фиксируя предельно четко, что есть здесь тайна, непостижимое. Я приведу этот фрагмент целиком:

«С одной стороны, мы знаем о мире, о естественных событиях в нем в той мере, в какой можем их развернуть пространственно, элиминировав из них какое-либо допущение, какую-либо тень внутренних мыслеподобных состояний. И тогда эти природные явления мы постигаем ясно и отчетливо: ясность и отчетливость — это критерий *sine qua non* Декарта. А с другой стороны, мы знаем и о сознательных явлениях, которые сопровождают познание первых. В том смысле, что при этом совершаются акты наблюдения, предполагающие превращенность физических воздействий (из ощущений) в феноменальную материю мысли, которая нам должна быть *известна* и использования которой — как „чувственных данных“ — нельзя избежать. Само это превращение — необъяснимая тайна, и мы можем каким-то образом лишь заблокировать этот необъяснимый пробел — в той мере, в какой рассматриваем психические данности и наблюдения только на уровне или в разрезе осознанности, *феномена* сознания. И тем самым, во-вторых, знание нами сознательных явлений сопровождается описываемые события в мире также и в смысле *понятия* сознания, какого-то допущения относительно того, каковы его свойства, каковы свойства апперцептивного поля субъектов, их длительности и самождества в нем. Такое понятие (эксплицируется оно или нет) — одно из независимых и первичных понятий объективного физического описания. Но оно может быть рассмотрено и со стороны знаний о сознательной жизни. Ведь сознательные явления известны нам еще и из нашего психологического опыта, опыта жизни и судьбы. В частности, из сознания, взятого как неко-

торая психологическая реальность — т. е. сращенного с тем фактом, что это сознание определенного частного существа, называемого „человек“, существа, имеющего именно эту, а не другую нервную систему и организацию»¹.

Иначе говоря, здесь сознание присутствует дважды: один раз — как сингулярная точка, где мышление и существование соединены в символе «Я», символе, который, как говорит Мамардашвили, только и может вводить испытующее и чувствующее существо в структуру сознания; второй раз — через наглядную реализацию символа, модель психического или эмпирического «Я». Далее, «я», будучи символом состояния, реализует психические силы, вводит сопряженного с ним человека как бы в дуальную, т. е. субъект-объектную структуру сознания. Или, другими словами, располагает (или организует) его мысль так, что она не может одновременно постигать и «внешнее» в мире (объекты научной картины), и понадобившееся для такого постижения «внутреннее»². «Я» на языке Канта — это вещь-в-себе. И наше познание здесь всегда имеет дело с явлениями, предполагающими пространственную артикуляцию. Это есть то, что Декарт называет страстями, претерпеваниями. То есть здесь знания о душе помещены в сферу телесного, но телесного не в обычном физическом смысле, а в качестве наглядных реализаций символа «я». В качестве таких «тел» Мамардашвили интерпретирует «животные духи» Декарта. По сути животные духи, которыми Декарт населяет нервы, передающие раздражения и возбуждения, означают

«некоторый интегративный уровень по отношению к уровню физического действия передачи раздражений в том случае, когда слагающие контакта, передаточного соприкосновения (передаваемое, передающее, приемник) разнородны, *гетерогенны по природе*»³.

Эти животные духи, или как бы «надутые состояния», объединяют предмет и того, кто его воспринимает, это и есть душа, которая ощущает и мыслит «вся целиком». Мамардашвили далее показывает, что введение таких представлений у Де-

¹ КР 1993. С. 282–283.

² Там же. С. 284.

³ См.: там же. С. 286 и далее.

карта имело антимеханическую направленность по отношению к природе мысли, поскольку здесь не допускается введение некоей инстанции, наблюдающей превращение физического воздействия в смысл видимого (недопущение «третьего глаза»). Но, не допуская таким образом «третий глаз», мы вводим «третьи вещи», особые мыслеподобные тела или органы, означающие принципиальную символизацию всяких наглядных образов восприятия, закрепляющую непостижимость телесных воплощений души. Однако это не непостижимость сознания, говорит Мамардашвили. Дуализм Декарта, который и воспроизводится в представлении «третьих вещей», означает, что «невозможна — и в этом его истинный смысл — картина (модель) связи между материей и сознанием»¹.

Итак, по существу, эти вводимые Декартом животные души, или представление о «третьей субстанции», есть не объяснение связи души и тела, а опять-таки особые символизации, вводящие нас в дуальную структуру со всей имплицированной в ней непостижимостью необратимого синтеза. И тогда, если вспомнить, что говорит Фуко об открытии «жизни», «труда» и «языка» как особых реальностях, не поддающихся постижению, сопровождаемому Декартовой рефлексией, — можно было бы заметить, что по отношению к этой рефлексии они ничем не отличаются от иных феноменально наглядных превращений или синтезов сознательной жизни.

«Более того, — говорит Мамардашвили, — само *я-когито* как живое невербальное знание и активность, онтологическое существование в общем виртуальном поле непрерывного и бесконечно длительного рождения оказывается гораздо ближе к чему-то „третьему“ (на котором все мировые линии завязываются), чем к известным нам двум субстанциям. Так не есть ли *когито* то особое место (топос), материя которого тоже особая? Декарт лишь предупреждает: для нас это своего рода *непостижимая* „третья субстанция“»².

И в качестве такого «места» сознание допускает объективное описание, и здесь возможна своего рода «теория» — толь-

¹ Там же. С. 286.

² Там же. С. 304.

ко в качестве «орудия освобождения человека в упорядочении жизненного и космического хаоса, потока природно-зависимых потребностей»¹. Декарта автор в этом смысле называет «неистовцем освобождения». И только в этом смысле сознание становится доступным, т.е. доступным не в качестве эмпирического, которое смутно и неотчетливо — а как трансцендентальное сознание.

«И тогда становится ясно, что принцип *cogito* означает, что *бытие есть форма всякого собранного субъекта*. И бытие же есть действие»².

И есть одно испытание, которое в познании души может привести к освобождающей собранности.

«Я имею в виду, — говорит Мамардашвили, — способность испытания страдания в его *полноте*, в одном-единственном числе, одном экземпляре (как смерть — одна), не растаскиваемым на множество отдельных страданий, пробегаемых истерикой нашей слепой проективной надежды, для которой страдание — незаслуженная случайность, а будущее — дурная бесконечность, несущая нам самих же себя, неизменных, таких как сейчас, но живых и счастливых. Эта полнота — очевидное состояние. <...> Это состояние особой какой-то прозрачности и почти что звонкой ясности, которую приобретают события, вещи, лица и суть дела и судьбы в момент высокого, *одного* страдания. Когда мир выступает прозрачно и четко — как *невозможная* возможность и „схождения всего как надо“. И очевидно, это одна из самых больших человеческих радостей. Ибо ты сам здесь — в точке, где „все сойдется“»³.

...Оглянемся назад. Что сделал 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

¹ Там же. С. 322.

² Там же. С. 305.

³ Там же. С. 340.

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 прибою. Можно поразиться, как легко стираются эти «следы». Можно идентифицироваться с этим прибоем, говоря, что сам разум и есть сон, который рождает чудовищ... Забывая при этом, что разум есть разум практический и он не исчерпывается своими историческими обличиями. И это забвение делает Декарта «картезианцем», удобной мишенью для большинства современных первопродцев в науке и философии. Такая экстравагантность не столь уж невинна, она не просто «описание» того, что Ничто есть реальность, это — попытка признать Ничто за единственную реальность. Что же тогда те тропинки разума, которые сквозь подавляющий и дремучий гвалт взаимонепонимания прокладывал в тихих и внятных беседах Сократ?.. И разве он искал только «консенсуса», столь любимого современными либеральными прагматиками? «Только небольшое число профессоров философии все еще воспринимает всерьез картезианскую идею о „естественном порядке разума“, т. е. о некоей внеисторической и транскультурной логической структуре, которая якобы определяет бóльшую важность вопросов, задаваемых философами, по сравнению с вопросами, задаваемыми прочими интеллектуалами»¹. Мамардашвили ответил: дело не в прочих интеллектуалах или философии, как она оформляется исторически. Понимаемая так, исторически и факультативно, философия действительно становится маргинальным занятием, все менее интересным для прочих интеллектуалов. Но как держать душу в собранности, в способности испытать страдание «здесь и теперь»? Тогда открывается эта «вечная философия» как элемент, в котором только есть шанс человеку стать собственно субъектом. Открываться она может почти незаметно и в неожиданных местах. Ее вопрос «почему есть нечто, а не ничто?» сегодня, возможно, почти не слышен. Сегодня все меньше озабочены вопросами «что я могу знать?», «что я должен

¹ *Попми Р.* Универсализм, романтизм, гуманизм. М.: РГГУ, 2004. С. 29.

делать?» — разве что вопросом «на что я могу надеяться?». Но на последний вопрос невозможно ответить, не ответив на первые. «Только Бог может нас спасти» — слова Хайдеггера после всевропейской катастрофы. Но мы живем не после, а внутри катастрофы, снова «под собою не чуя страны». Россия еще не закончила преподавать те «уроки», о которых писал Чаадаев. И только Богу мы обязаны, что есть еще Декартовский топос — место «схождения всего как надо». Но только себе каждый обязан тем, что это место иногда может стать реальным испытанием. Мамардашвили встраивает классическое в неклассический опыт. И это поистине героическая забота о европейской культуре в том нерегиональном, космополитическом смысле, который он имел в виду, сказав как-то: «Везде Восток, но иногда бывает Запад»...

1996 (2004)