

«НЕПРЕРЫВНОЕ ТВОРЕНИЕ»: ДВЕ ПЕРСПЕКТИВЫ В КАРТЕЗИАНСКОМ ГОРИЗОНТЕ



Доброхотов Александр Львович — доктор философских наук, ординарный профессор Школы философии и культурологии факультета гуманитарных наук.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».

Российская Федерация, 105066 Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

ORCID: 0000-0002-5818-2455

Электронная почта: gumaniora@gmail.com

Аннотация. В статье утверждается, что понимание концепта «непрерывного творения» у В. Подороги и М. Мамардашвили в ряде аспектов заметно отличается. Декарт вдохнул новую жизнь в старую идею *creatio continua*, которая тем самым попала в идейный арсенал Нового времени; Мамардашвили и Подорога, в свою очередь, дали ее сегодняшнее прочтение, в котором есть и области пересечения, и характерные различия. В. Подорога подвергает сомнению Декартову связь свободы и длительности в версии Мамардашвили. В толковании картезианской свободы, полагает он, Мамардашвили следует за Сартром: человек в этом случае берет на себя функцию Бога и становится необходимым условием собственного существования. Однако анализ классических текстов показывает, что толкование Мамардашвили достаточно корректно: Декарт (и Мамардашвили) исходит из дискретности моментов времени, которые требуют специальных усилий для сборки. Усилие Бога поддерживает бытие мира; усилие *cogito* поддерживает бытие мысли. Мамардашвили обращает внимание, как и советует Декарт, именно на причины бытия (*secundum esse*) и на важную для Декарта интуицию дискретности моментов времени. Ясно также, что тот, кто осуществляет акт *cogito*, отнюдь не берет

на себя функцию Бога: напротив, он открывает в себе зависимость от высшего бытия, дарующего силу творения. Переключки и диссонансы этих интерпретаций показывают, что тезис Подороги об отсутствии «нового» в идеях Мамардашвили, замещенного творческой энергией его «Голоса» в акте мысли, нуждается в коррекции и уточнении. Можно сказать, что осуществленная В. Подорогой передача ряда функций от Логоса к Голосу привела к некоторому перевесу корпоральности в понимании своеобразного метода Мамардашвили. Но все же это не обесценивает значимость предпринятой им расшифровки феномена Мамардашвили, уникального по своей многосторонности.

Ключевые слова: философский метод М. Мамардашвили, антропология В. Подороги, философия Декарта, концепт «непрерывного творения», метафизика «Голоса».

Ссылка для цитирования: Доброхотов А.Л. «Непрерывное творение»: две перспективы в картезианском горизонте // Человек. 2021. Т. 32, № 5. С. 154–166. DOI: 10.31857/S023620070017444-5

А.Л. Доброхотов
«Непрерывное творение»: две перспективы в картезианском горизонте

Каждый значительный поворот в истории философской мысли сопровождается переосмыслением классики. Момент, когда трансляция уступает место реинтерпретации, сам по себе может быть симптомом приближающихся перемен. Поэтому нет ничего удивительного в том, что размышления Мамардашвили о Декарте и Канте, которые — без преувеличения — были стержнем его философии, вызывали и вызывают постоянный интерес у исследователей его творчества. Дело не только в академическом интересе. Любая попытка включиться в означенную тему влечет за собой активацию и актуализацию сюжетов, которые, казалось бы, давно архивированы в учебниках по истории философии. Так произошло и с последней книгой Валерия Александровича Подороги, избранные фрагменты которой анализируются в этой статье.

«Топология страсти» — книга о «современности» философии М.К. Мамардашвили — неохотно поддается жанровой классификации. Вряд ли можно найти в отечественной «мерабиане» столь же многогранный и полицентричный анализ творчества и личности «грузинского Сократа». В одно поэтапно выстроенное целое связаны анализ устной и письменной авторской манеры, исторического контекста, психологии и социологии аудитории, личных воспоминаний, философских взаимосвязей и влияний. И все это подчинено разгадке феномена Мамардашвили. Речь идет именно о «феномене», поскольку творческий резонанс и масштаб влияния этого мыслителя нельзя объяснить обычными факторами (такими, скажем, как новизна теории, полемическая острота или идеологическое лидерство). Как сказал

автор, «главное в этой книге — это поиск преемственности» [13, с. 23]. Преемственности, как можно понять, не только в смысле профессиональной филиации (хотя В.А. Подорога был в определенном смысле учеником Мастера), но и как возможности преодолеть сингулярность феномена, правильно войти в топологию миров Мамардашвили. В «Предисловии» репрезентируется та концепция, которая будет содержательно развернута в книге. Довольно радикально звучит следующий тезис: «В философствовании М.М. не было ничего нового по сравнению с тем, о чем размышляли чуть раньше то же М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, Л. Витгенштейн, а сегодня, например, А. Бадью. Другое дело, отсутствие у М.М. интереса к письму и книге как итогоговому результату философской работы, какое-то удивительное пренебрежение письменной культурой мысли, столь важной для понимания европейской современности. Смеем предположить, что именно отсутствие интереса к письменной форме и было основным препятствием к признанию его философствования на Западе» [там же, с. 13].

Главным вкладом Мамардашвили в философию В. Подорога считает «его существование в самом акте философствования <...> максима: мыслишь только тогда, когда говоришь. Голос, как исток “подлинного” философствования, против шрифтовой немоты философского Письма» [там же, с. 12]. Принципиально важно, что он «вернулся назад, к опыту античных мудрецов-философов. Ему не откажешь в единстве и последовательности мысли, хотя он не создал ни оригинальной системы понятий, ни нового порядка идей. <...> Собственно, суть философствования М.М. можно выразить и так: философия есть то, что нуждается в постоянном объяснении, что такое философия? <...> Вот этим и был занят М.М. В этом его оригинальный вклад в философию. И, конечно, осуществлять такую практику философствования можно только личным примером и “вслух”, пускай, в ограниченном публичном пространстве университетской аудитории. Нужна суверенная человеческая Речь, наглядно демонстрирующая, как мысль защищает саму себя» [там же, с. 14]. Ниже автор дает ключевую формулу: «Отказ от Письма в пользу Голоса/Речи» [там же]. В этом повороте от Письма к Голосу В. Подорога и видит тайну значимости «феномена Мамардашвили» с его парадоксальной неприкрепленностью к содержанию сказанного. Письмо объективирует помысленное, делает его собственностью коллективной памяти, Речь же относится к индивидуальному существованию. «Для М.М. важен акт этого речевого попадания, “присутствия” в собственной речи/мышлении: даже не сама мысль, важно то, не что я говорю, а что я имею Голос, который резонирует во мне, пока я мыслю, возможно, что это есть “голос Бога”, обещающий Спасение. Стратегия Голоса выбрана М.М. не случайно, к этому его привела экзистенциальная

метафизика, балансирующая между мыслью и глубинным религиозным переживанием мира. В “Картезианских размышлениях”, да и в лекциях по Прусту можно найти множество замечаний об экзистенциальной ценности каждого шага мышления, который мы совершаем, а совершаем благодаря бесконечной длительности Бога-Присутствия (квазирелигиозная форма опыта, предлагаемая нам М.М.). Бытие мысли-в-Боге — формула, которой постоянно пользуется М.М., это и есть безначальное начало, чья универсальная схематика переносится на все, что он пытается мыслить» [14, с. 300–301].

Конечно, не нужно понимать Голос как психофизическое явление, как произнесение слов в аудитории. Об эффекте общения, личного присутствия в связи с лекциями Мамардашвили писали все, кому довелось его слышать, и это, разумеется, важно. Но В. Подорога строит метафизику Голоса, которая проясняет мыслительную стратегию философа, актуальную и без живого присутствия автора. Стоит отметить в связи с этим, что Голос не исключает текстовой фиксации. В. Подорога обращает наше внимание на тот пассаж в «Картезианских размышлениях», где говорится о том, что в книге может быть «латентный текст», который является ее голосом; это голос бытия, который больше и книги, и автора [7, с. 547]. В простых и ясных определениях В. Подорога резюмирует тему: «Голос соединяет в себе то, что произносится с тем, как что-то высказывается»; Голос «обозначает человеческое Присутствие в мире» [14, с. 302].

Найти еще один полюс философии Мамардашвили автору помогают «Лекции о Прусте». Из них он извлекает группу метафор, объединенных концептом «точки». (Не в строго логическом или математическом смысле.) Вот пример цитаты-иллюстрации: «В каком-то смысле наша точка обладает таким свойством, что в ней мы представляем себе мир, как творимый заново в каждой точке, что нет некоторого готового, заданного мира, а он воспроизводится и длится именно потому, что воссоздается каждый раз — в точке. В том виде, в каком мир длится, он длится только потому, что заново воссоздается» [8, с. 15]. Эту метафору В. Подорога определяет как «точечную стратегию» Мамардашвили. «Точно мыслить — это удерживать всякий раз мысль в точке начала» [14, с. 199]. Глава 3.3 содержит творческую (и весьма богатую импликациями) реконструкцию этой «точечной стратегии». Для размышлений, которые последуют ниже, важна следующая отмеченная В. Подорогой связь: мир, который задан и создан «точкой», *длится* потому, что заново *воссоздается*. Такова же функция (если не миссия) «Голоса». «Главное качество Голоса/Речи — это недоговоренность, недоведенность сказанного до логического соотнесения с уже сказанным. Голос удерживает смысл, пока длится, в противном случае от него могут потребовать той “ясности” и

А.Л. Доброхотов
«Непрерывное творение»: две перспективы в картезианском горизонте

■■■■■■■■■■■■
 СИМВОЛЫ.
 ЦЕННОСТИ.
 ИДЕАЛЫ
 ■■■■■■■■■■■■

“точности”, на которые он не способен и которые возможны лишь для подготовки письменного текста» [14, с. 266].

Представляется, что для прояснения предложенной в книге В. Подороги метафизики Голоса и Точки хорошие возможности предоставляет раздел «Рене Декарт: идея “непрерывного творения”». Автор подвергает испытанию любимую метафору Мамардашвили — точку центра сферы с бесконечным радиусом. Это точка, которая везде и нигде, но именно в ней должен, по императиву Мамардашвили, оказаться мыслящий, который начинает, иницирует создание «цепи» мыслительных связей. Как возможен, спрашивает В. Подорога, переход от точки в сферу? «Вот этот переход от оперирования точкой в каждом шаге размышления — “точка” как место, которое нужно все время занимать, чтобы начать речь, надо уже-быть, изначально “присутствовать” в том, что говоришь. Иметь неизменную опору в существовании, ведь речь существует в каждое мгновение произнесения. Чувство телесного самоприсутствия в речи М.М. объясняет навязчивую физичность (пространственность) используемых им образов, метафор, оборотов речи; он входит в каждую точку размышления активным телесным жестом, постепенно захватывая, а потом и полностью подчиняя себе язык. И Речь (мыслящая) активно использует языковую спонтанность, которая невозможна в письменном тексте. Думаю, что М.М. подчинил свое “философское письмо”, не развивая его и не совершенствуя, возможностям Речи, которая не может длиться без того, чтобы не дышать, ей всегда нужен и вдох и выдох, и поэтому все начинается сначала... Можно наблюдать, как М.М. осуществляет переходы от “точки” (которую должно занять условное “я”) в “сферу” (где господствует Речь) на основе картезианского принципа “непрерывности творения”: отдельный момент “моего существования не вытекает из того, что было прежде, и последующий момент не вытекает из того, что я сейчас здесь”, “...мир не создавался один раз, а создается непрерывно”. Затем возвращается обратно, стягиваясь в точку нового мгновения творения» [14, с. 215–216].

В этой своеобразной космогонии философского мира, очерченной В. Подорогой, присутствуют все концепты, на которые выше было обращено внимание. Но есть еще и акцент на том, что опорой для существования Речь обретает при посредничестве «активного телесного жеста», «вдоха и выдоха»; причем — на основе картезианского принципа «непрерывности творения». Получается, что Голосу для опоры не хватает метафизики, и он обращается к физике присутствия. Для этого понадобился «неправильный» Декарт, прочитанный сквозь призму Сартра, который приписал картезианскому Богу экзистенциальную свободу и в то же время ввел «против картезианского “мгновения” — понятие временности, временного экстаза, сопровождающего

процесс выбора экзистенциального Проекта» [14, с. 210]¹. Логику свободы В. Подорога не считает aberrацией: если есть механическая модель мироздания, то нужна и свобода вместе с актом непрерывного творения²; утверждая «несвободу» механического мира, Декарт создает своего «абсолютно свободного» Бога [там же, с. 211]. Но связь свободы и длительности — в версии Мамардашвили — подвергается сомнению. «В толковании М.М. картезианская свобода выглядит крайне привлекательной для несведущего слушателя, которому кажется, что теперь он все знает и, как М.М., может по-картезиански объяснять устройство мироздания. Теперь, если найдена “причина” человеческой свободы, причем свободы “абсолютной”, человек, познающий и экзистенциальный, берет на себя функцию высшей инстанции, функцию Бога, становится необходимым условием собственного существования» [там же, с. 211–212]. В. Подорога вполне солидарен с Ж. Маритеном, который критикует Декарта за «ангелизм». Поскольку «каждый акт мысли приравнивает нас к Богу и делает нас особыми существами, не человеческими, а ангелоподобными. Ведь ангелическое существо все постигает непосредственно, минуя какие-либо понятия и абстракции, не имеет ни человеческого времени, ни пространства» [там же, с. 212]. Но получается, что грех «ангелизма» разделяет с Декартом и Мамардашвили. Подорога пишет: «Вот откуда у М.М. появляется то, что он называет *усилием*, которое необходимо субъекту мысли, чтобы “собрать себя”, не только собрать, но и удерживать мысль в интервале ангелического существования» [там же, с. 213]. И далее: «М.М., пытаясь изнутри соучаствовать мысли Декарта, миметически переживать в собственной речи основные установки его теории (“идеи”), не замечает присутствия ангелического пафоса, поскольку его полностью разделяет» [там же, с. 213–214].

Так ли это? Во всяком случае, здесь — в толковании Декарта — интуиции Подороги и Мамардашвили различаются. Декарт, замечает Подорога, «изобрел Бога, воссоздающего мир непрерывно и в каждое мгновение вносящего в него новизну» [там же, с. 211]. Но далее в подтверждение приводится текст Мамардашвили о теории непрерывного порождения мира, в котором присутствуют несколько иные акценты. «Мой момент существования не вытекает из того, что было прежде, и последующий момент не вытекает из того, что я сейчас здесь. Если я начал мыслить, то из этого не вытекает, что мысль появится на следующем шаге. То есть Декарт водит

А.Л. Доброхотов
«Непрерывное
творение»: две
перспективы
в картезианском
горизонте

¹ Влияние на «Картезианские размышления» работы Сартра «Картезианская свобода» [15] отмечено В. Подорогой совершенно справедливо.

² Интересное раскрыты культурные импликации этой связи в работе А.Г. Погоняло [13].

предположение непрерывного создания меня Богом. К мысли нельзя прийти просто желанием мысли. Чтобы она была, нужно, чтобы я воссоздался в последующей точке-мгновении» [там же]. Изложение Мамардашвили представляется вполне корректным: «непрерывное создания меня Богом» — это не то же самое, что «изобретение Бога, воссоздающего мир непрерывно». Декарт (и Мамардашвили) исходит из дискретности моментов времени, которые требуют специальных усилий для сборки. Усилие Бога поддерживает бытие мира; усилие *cogito* поддерживает бытие мысли. Поэтому мир Декарта по Мамардашвили есть «мир какой-то странной актуальности». Странной — для физикалистской установки сознания.

Важно учитывать (вместе с Мамардашвили), что «исполнение» *cogito* — вечное настоящее — не является точкой остановки активности. Напротив — это момент максимальной активности и предельного бытия. В том, что мыслящий существует только пока мыслит, нет даже парадокса. Вся градация состояний не вполне сознательных уместается в состояние сознания как включенные в него модусы. Например, как память. Но инверсия невозможна: *cogito* не может быть включено в прошлое и будущее. Конечно, темпоральность *cogito* — чрезвычайно сложная тема³. Но сама неотъемлемость темпорального от самосознания достаточно очевидна. По Декарту, принцип универсального сомнения теряет свою силу в той точке, которая является пределом отхода мысли от объективного содержания к собственной субъективности. Именно здесь происходит превращение чистой мысли в бытие: *cogito ergo sum*. В этой формуле *cogito*, то есть сознание вообще, оказывается совершенно достоверным феноменом, и прежде всего потому, что явленная в данном акте сознания сущность есть само существование. Декарт подчеркивает, что *cogito* — это не мысль о бытии, а само бытие. В той мере, в какой содержанием сознания становится оно само, мысль обретает безусловную автономность и реальность. Особенно показательно в этом отношении решение одного из самых мучительных для Декарта сомнений: что если даже самые очевидные наши идеи — такие, как математические, например, — внушены нам злым духом? В акте *cogito* совершенно исключается возможность внушения этой мысли извне, поскольку мы имеем дело с самосознанием, а не с сознанием чего-либо чуждого нашему «я». Даже если допустить, что данная идея нам внушена, сам акт осознания «я» через *cogito* превратит ее в наше достояние, точнее, в нас самих. Невнушаемость *cogito* и делает его не просто мыслью, но — бытием: *sum* не есть следствие

³ См. обсуждение различных аспектов темы в 5, 6, 11, 16.

из посылки, а обнаружение бытия как такового, хотя и ограниченного нашим «я». Отсюда понятно, почему следующий шаг рассуждений Декарта выводит из ограниченного бытия не какие-либо иные типы ограниченности, а безграничное бытие. Понятие безграничного бытия в известном смысле первичнее. В самознании открывается необходимость именно бесконечного бытия, но — негативным образом, через ощущение неполноты существования Я. Преодоление полноты не может быть объектом или состоянием, но только актом и процессом. Поэтому «непрерывное творение» должно проистекать не только от полноты божественного могущества, но и от ущербности *res cogitans*.

Вот каково «программное» высказывание Декарта о непрерывном порождении мира: «<...> Ведь поскольку всякое время жизни может быть поделено на бесчисленное количество частей, из которых одни никоим образом не зависят от других, тот факт, что несколько раньше я существовал, вовсе не влечет за собой необходимости моего нынешнего существования — разве только некая причина как бы воссоздаст меня заново к настоящему моменту или, иначе говоря, меня сохранит» [4, с. 41]. Для правильного понимания этого тезиса важно учесть, что Декарт различает длительность (*duratio*), то есть вечный, безотносительный атрибут субстанции, и время (*tempus*) как релятивный способ мышления, «измерения» длительности. Дискретность длительности является неотъемлемым качеством субстанции, и поэтому «время жизни», производное от субстанции, не может избежать бесконечного дробления на разрозненные моменты, и любой из этих моментов не несет в себе необходимой связи со своими «соседями» по континууму. Связь (очевидная сама по себе) должна обеспечиваться той же креативной силой, которая создает вещь в ее длительности, поскольку «...для любого внимательного ума, рассматривающего природу времени, вполне очевидно, что для сохранения любой вещи в каждый отдельный момент ее существования потребна не меньшая сила воздействия, чем для созидания той же самой вещи заново, если до сих пор ее не было; таким образом, благодаря естественному свету очевидно: сохранение отличается от творения лишь количественно. Теперь я должен задать самому себе вопрос, обладаю ли я той силой, которая помогла бы мне продолжать существовать и несколько дольше таким, каков я есть в настоящий момент? Ведь поскольку я не что иное, как вещь мыслящая, или, по крайней мере, поскольку я веду сейчас речь лишь о той моей части, которая является мыслящей вещью, если бы подобная сила у меня имелась, я, вне всякого сомнения, о ней бы ведал. Однако я не чувствую никакого присутствия во мне этой силы и именно потому с наивысшей очевидностью осознаю, что нахожусь

А.Л. Доброхотов
«Непрерывное творение»: две перспективы в картезианском горизонте

**СИМВОЛЫ.
ЦЕННОСТИ.
ИДЕАЛЫ**

в зависимости от какого-то бытия, отличного от меня самого» [4, с. 41]. Понимание Декарта — и нами, и его современниками — затрудняется тем, что вместо субстанциальной длительности (*duratio*) естественное воображение подставляет абстрактное, физическое по существу время, в представление о котором уже включена его непрерывность. На этом основаны адресованные Декарту возражения Гассенди. Споря с Гассенди, Декарт формулирует свою мысль так: «Когда ты отрицаешь, что мы постоянно нуждаемся в воздействии на нас первопричины нашей сохранности, ты отвергаешь то, что все метафизики утверждают как очевидное положение; однако люди необразованные часто не задумываются над этим, поскольку они обращают внимание на причины становления (*secundum fieri*), а не бытия (*secundum esse*). Например, архитектор — причина дома, а отец — причина сына только в смысле становления, и потому, когда творение завершено, оно может оставаться без воздействия этого рода причины; но солнце — причина исходящего от него света, а Бог — причина сотворенных вещей не только в смысле становления, но и в смысле бытия, а посему он должен всегда единообразно воздействовать на следствие, дабы его сохранить. Это с очевидностью доказывается на основании моего объяснения независимости частей времени, от которого ты напрасно стараешься избавиться, предполагая необходимую последовательность частей времени, рассматриваемого абстрактно: здесь подобный вопрос не стоит, но речь идет о времени, или длительности длящейся вещи, относительно которой ты не отрицаешь, что разные ее моменты могут быть отделены от соседних или, иначе говоря, что длящаяся вещь в отдельные моменты перестает быть» [4, с. 288–289]. Декарт не сильно преувеличивает, говоря, что теорию вечного творения «все метафизики утверждают, как очевидное положение». Это достаточно укорененная теологема, восходящая, видимо, к платоновскому пониманию времени как «подвижного образа вечности», к аристотелевскому концепту «теперь» как вневременной мере времени, и уж во всяком случае к учению Августина о времени как протяженности (*distentio*) души, порожденной ее креативной «напряженностью» (*intentio*). С Августином роднит Декарта и общее для них понимание происхождения вечных истин, которое предполагает недетерминированность Бога истиной и опирается на идентичные ряды аргументов как в теме времени, так и в теме *cogito*⁴. Для Августина, как и для Декарта, непрерывное творческое напряжение является

⁴ Марион, впрочем, решительно разводит Августина и Декарта именно в аспекте *cogito* и длительности. См. [9, главы 9, 10].

абсолютным условием существования любой сущности, недопускающим никакой «автоматики»: «Итак, ясно, что Бог ни на один день не прекращал Своего промыслительного действия, ибо иначе мир мгновенно бы утратил свои естественные движения, которыми он так управляется и оживляется, что все существа его сохраняют свое бытие и каждое из них, сообразно своему роду, остается тем, чем оно есть; и все это тут же перестало бы существовать, если бы от мира отнято было то движение Премудрости Божией, которым Она управляет всем благо» (О книге бытия, IV, 12) [1, с. 398]⁵. Из этих хрестоматийных текстов следует, что Мамардашвили обращает внимание, как и советует Декарт, именно на причины бытия (*secundum esse*) и на важную для Декарта интуицию дискретности моментов времени. Ясно также, что тот, кто осуществляет акт *cogito*, отнюдь не берет на себя функцию Бога: напротив, он открывает в себе зависимость от высшего бытия, дарующего силу творения.

Относительно «ангелизма» Декарта можно заметить, что обвинения Маритена сформулированы в контексте его культур-критического памфлета, характерного для своего трагического времени (1925 год), блестящего по форме, впечатляющего пафосом и во многом справедливого, но весьма пристрастного именно в разделе о Декарте. Ведущий лозунг Маритена: «Декарт открыл лицо того чудовища, которому поклоняется идеализм Нового времени под именем Мысли» [10, с. 203]. Он пишет: «Попробуем называть вещи своими именами: грех Декарта — это грех ангелизма. Он потому превратил Мысль и Познание в безысходное Недоумение, потому поверг их в пучину неуспокоенности, что человеческую Мысль понимал по образцу Мысли ангельской. Все заключается в трех словах: независимость от вещей — вот что он усмотрел в мысли человека и что насадил в ней, вот что через его посредство открылось ей в ней же самой» [там же]. Возможно, для каких-то ветвей картезианства эта инвектива могла бы иметь смысл, но для Декарта «независимость от вещей» нерелевантна. Да и если отвлечься от сложной проблемы соотношения субстанций и посмотреть на личную аксиологию Картезия, то будет очень трудно увидеть «ангелизм» у человека, поставившего себе за правило «...всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменяя свои желания, а не порядок мира, и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мнения

А.Л. Доброхотов
«Непрерывное творение»: две перспективы в картезианском горизонте

⁵ Этот пассаж также дает основание начинать генеалогию Декартовой идеи от учения Аристотеля о неподвижном перводвигателе. О культурных импликациях аристотелевского концепта см. курс лекций В.В. Бибикина [2, лекция III]. См. также работу А.А. Плешкова [12].

и что после того, как мы сделали все возможное с окружающими нас предметами, то, что нам не удалось, следует рассматривать как нечто абсолютно невозможное» [3, с. 264–265].

Итак, было показано, что понимание концепта «непрерывного творения» у В. Подороги и М. Мамардашвили заметно отличаются. Декарт вдохнул новую жизнь в старую идею *creatio continua*, которая тем самым попала в идейный арсенал Нового времени; Мамардашвили и Подорога, в свою очередь, дали ее сегодняшнее прочтение, в котором есть и области пересечения, и характерные различия. Переключки и диссонансы этих интерпретаций показывают, что тезис Подороги об отсутствии «нового» в идеях Мамардашвили, замещенного творческой энергией его «Голоса» в акте мысли, нуждается в коррекции и уточнении. Можно сказать, что осуществленная В. Подорогой передача ряда функций от Логоса к Голосу привела к некоторому перевесу корпоральности в понимании своеобразного метода Мамардашвили. Но все же это не обесценивает значимость предпринятой им расшифровки феномена Мамардашвили, уникального по своей многосторонности.

Литература

1. *Августин Аврелий*. О книге Бытия // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 2. Теологические трактаты / сост. и пер. с лат. С.И. Еремеева. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. С. 316–673.
2. *Бибихин В.В.* Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
3. *Декарт Р.* Первоначала философии // *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 297–422.
4. *Декарт Р.* Размышления о первой философии // *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 3–72.
5. *Кругликов С.Т.* Хронология субъекта Рене Декарта // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 3. С. 68–75.
6. *Мальшикин Е.В.* О длительности мышления в философии Декарта // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 347. С. 47–52.
7. *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М.: Прогресс: Культура, 1993.
8. *Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути; Пруст М. В поисках утраченного времени. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та; журнал «Нева», 1997.
9. *Марион Ж.-Л.* Эго, или Наделенный собой. М.: Панглосс: Рипол Классик, 2019.
10. *Маритен Ж.* Избранное: Величие и нищета метафизики. М.: РОССПЭН, 2004.
11. *Никулин Д.В.* Пространство и время в метафизике XVII века. Новосибирск: ВО «Наука», 1993.
12. *Плешков А.А.* Истоки философии времени: Платон и предшественники. М.: Изд. дом ВШЭ, 2021.
13. *Погоняйло А.Г.* Философия заводной игрушки, или Апология механицизма. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1998.
14. *Подорога В.А.* Топология страсти. Мераб Мамардашвили: современность философии. М.: Канон: РООИ «Реабилитация», 2020.

15. *Сартр Ж.-П.* Картезианская свобода // Логос. 1996. № 8. С. 17–31.
16. *Шевцов К.П.* Временность в структуре Cogito // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2013. Вып. 1. С. 61–65.
17. *Kerimov K., Kerimov T.* Nancy, Descartes, and continuous creation. *Kronoscope*. 2019. N 19(1). P. 7–24.

А.Л. Доброхотов
«Непрерывное
творение»: две
перспективы
в картезианском
горизонте

“Continuous Creation”: Two Perspectives in the Cartesian Horizon

Alexander L. Dobrokhotov

Doctor of Philosophical Sciences and Ordinary Professor at the School of Philosophy & Cultural Studies, Faculty of Humanities.

National Research University Higher School of Economics.

21/4, Staraya Basmannaya str., Moscow 105066, Russian Federation.

ORCID: 0000-0002-5818-2455

E-mail: gumaniora@gmail.com

Abstract. The article argues that V. Podoroga and M. Mamardashvili's understanding of the concept of “continuous creation” is noticeably different in a number of aspects. Descartes breathed new life into the old idea of *creatio continua*, which thus fell into the Modern times arsenal of ideas; Mamardashvili and Podoroga, in turn, gave it today's reading, in which there are both areas of intersection and characteristic differences. V. Podoroga questions the Cartesian connection between freedom and duration in Mamardashvili's version. In the interpretation of Cartesian freedom, he believes, Mamardashvili follows Sartre: in this case, man takes on the function of God and becomes a necessary condition for his own existence. However, an analysis of classical texts shows that Mamardashvili's interpretation is quite correct: Descartes (and Mamardashvili) proceed from the discreteness of the moments in time, which require special efforts to assemble. The effort of God maintains the existence of the world; the effort of the cogito maintains the being of thought. Mamardashvili draws attention, as Descartes advises, precisely to the causes of being (*secundum esse*) and to the intuition of discreteness of moments of time, which is important for Descartes. It is also clear that the one who performs the act of cogito does not at all assume the function of God: on the contrary, he discovers in himself dependence on the higher being, which gives the power of creation. The roll-overs and dissonances of these interpretations show that Podoroga's thesis about the absence of “new” in Mamardashvili's ideas, replaced by the creative energy of his “Voice” in the act of thought, needs correction and clarification. It can be said that the transfer of a number of functions from the Logos to the Voice, carried out by V. Podoroga, led to a certain preponderance of corporality in understanding the peculiar method of Mamardashvili. But still, this does not depreciate the significance of the deciphering of the phenomenon of Mamardashvili, which is unique in its versatility, undertaken by him.

Keywords: philosophical method of M. Mamardashvili, V. Podoroga's anthropology, philosophy of Descartes, the concept of “continuous creation”, metaphysics of “Voice”.

For citation: Dobrokhotov A.L. “Continuous Creation”: Two Perspectives in the Cartesian Horizon // *Chelovek*. 2021. Vol. 32, N 5. P. 154–166. DOI: 10.31857/S023620070017444-5

References

1. St. Augustinus. *O knige Bytiya* [Genesis]. St. Augustinus. *Tvoreniia: v 4 t. T. 2. Teologicheskie traktaty* [Works. Vol. 2. Theological treatises], transl. from Lat. prep. by S.I. Eremeev. Saint Petersburg: Aleteia Publ.; Kiev: UTCIMM Publ., 1998. P. 316–673.
2. Bibihin V.V. *Energiia* [Energy]. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Publ., 2009.
3. Descartes R. *Pervonachala filosofii* [Principia Philosophiae]. Descartes R. *Sochineniia: v 2 t. T. 1.* [Works. Vol. 1]. Moscow: Mysl Publ., 1989. P. 297–422.
4. Descartes R. *Razmyshleniia o pervoi` filosofii* [Meditationis de Prima philosophia]. Descartes R. *Sochineniia: v 2 t. T. 2.* [Works. Vol. 2.]. Moscow: Mysl Publ., 1994. P. 3–72.
5. Kruglikov S.T. *Khronologiia sub`ekta Rene Dekarta* [René Descartes subject chronology]. *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. 2017. Vol. 18, iss. 3. P. 68–75.
6. Malyshkin E.V. *O dlitelnosti myshleniia v filosofii Dekarta* [On the duration of thinking in the philosophy of Descartes]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2010. N 347. P. 47–52.
7. Mamardashvili M.K. *Kartezianskie razmyshleniia*. [Cartesian meditations]. Moscow: Progress-Kultura Publ., 1993.
8. Mamardashvili M.K. *Psikhologicheskaia topologiia puti* [Psychological Topology of Path]; Prust M. *V poiskakh utrachennogo vremeni*. [Proust M. *À la Recherche du Temps Perdu*]. St.-Petersburg: Russkij Khristianskij Gumanitarnyj Institut Publ.; Neva Publ., 1997.
9. Marion J.-L. *Ego, ili Nadelenny`i` soboi`*. [L’ego ou l’adonne], transl. from French by A. Chernoglazov. Moscow: Pangloss, Ripol Classik Publ., 2019.
10. Maritain J. *Tri reformatora* [Trois réformateurs], transl. from French by N.N. Zoubkoff. Maritain J. *Izbrannoe: Velichie i nishcheta metafiziki*. [Grandeur et misère de la métaphysique]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004.
11. Nikulin D.V. *Prostranstvo i vremia v metafizike XVII veka*. [Space and time in XVIIth century metaphysics]. Novosibirsk: VO Nauka Publ., 1993.
12. Pleshkov A.A. *Istoki filosofii vremeni: Platon i predshestvenniki*. [The origins of the philosophy of time. Plato and predecessors]. Moscow: HSE Publ., 2021.
13. Pogoniailo A.G. *Filosofia zavodnoi` igrushki, ili Apologiia mehanitsizma*. [The Philosophy of a Clockwork Toy, or an Apology of Mechanism]. Saint Petersburg: EUSP Publ., 1998.
14. Podoroga V.A. *Topologiia strasti. Merab Mamardashvili: sovremennost` filosofii*. [Topology of passion. Merab Mamardashvili: modernity of philosophy] Moscow: Kanon, ROOI “Reabilitatciia” Publ., 2020.
15. Sartre J.-P. *Kartezianskaia svoboda*. [La liberté cartésienne], transl. from French by V.P. Gaidamak. Logos. 1996. N 8. P. 17–31.
16. Shevtcov K.P. *Vremennost` v strukture Cogito* [Temporality in structure of Cogito]. *Vestnik SPbGU*. 2015. Ser. 17, iss. 1. P. 61–65.
17. Kerimov K., Kerimov T. *Nancy, Descartes, and continuous creation*. *Kronoscope*. 2019. N 19(1). P. 7–24.