

Виктория Файбышенко*

ПУСТАЯ ФОРМА И НАЧАЛО ИСТОРИИ**

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ РОЖДЕНИЯ
У МЕРАБА МАМАРДАШВИЛИ

Аннотация: В пределах собственного феноменологического проекта М. Мамардашвили сталкивается с вопросом об абсолютном трансцендентальном первоисточнике человеческого действия, историчного и исторического. Философу необходимо соединить принципиальную тавтологичность акта сознания с конститутивной для человека способностью рождения. Решая эту проблему, он по-новому интерпретирует само трансцендентальное. Главной проблемой исторического бытия оказывается та же невозможность извлечь опыт, которая загоняет отдельного человека в ситуацию дурной бесконечности. Неспособность извлечь опыт запускает механизм вечного повторения того же самого. Вся философская деятельность человека оказывается для Мамардашвили актом сопротивления плотности истории, расслаиванием той сложной структуры наложений, которая производит индивидуальное событие так, чтобы собрать это событие уже как событие сознания. Именно воля «кончить историю на себе» образует событие сознания, как и событие поступка. Мамардашвили понимает трансцендентальное не как априорное, но как открывающее мир рождений. Рождение — это «прибавочный» акт бытия, не выводимый из содержания сущего. Он вызван символической аффицированностью человеческого существа. Существование «чудовищно конкретно», нет и не может быть никакого заранее данного плана рождения: «нельзя родить силой мысли», — повторяет Мамардашвили. В непредсказуемой конкретности здесь-и-теперь рождение — трансцендентальный акт, в котором рождается само рождение, желается само желание и пр. Это метаисторическое условие истории совпадает с разрезом или просветом во времени истории и образует свободное явление — причину самого себя.

Ключевые слова: трансценденталии, трансцендентальный акт, событие сознания, рождение, план истории, Кант, Гуссерль, Мамардашвили.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-13-31.

В одной из первых и не утративших своей значимости работ, вписывающих мысль М. К. Мамардашвили в трансцендентально-феноменологический проект, В. В. Калининченко писал:

*Файбышенко Виктория Юльевна, к. филос. н., старший преподаватель Свято-Филаретовского православно-христианского института (Москва), vfaib@mail.ru.

**© Файбышенко, В. Ю. © Философия. Журнал Высшей школы экономики. Исследование поддержано грантом РФФИ № 18-011-01234 «Принцип трансцендентализма в российской философии (XIX–XX вв.)».

Трансцендентальная философия всегда ведет к аскезе по отношению к языку и культуре. Но само трансцендентальное указывает на «последнюю основу», первоисточник всякого значимого смысла, поэтому «трансцендентальное» априори всегда универсально. В силу этого аскеза может превратиться в свою противоположность: в попытку, исходя из первоисточника, переписать заново культуру, разложить все «регионы сущего», скажем, в терминах «действия трансцендентальной субъективности» и т. п. (Калиниченко, 1991: 53).

Мамардашвили размышляет о проблеме абсолютного трансцендентального первоисточника человеческого действия, историчного и исторического, хорошо осознавая и эксплицируя этот соблазн переписывания. Философу необходимо соединить принципиальную тавтологичность акта сознания с конститутивной для человеческого действия способностью рождения / начинания нового. Мы попытаемся описать, как именно Мамардашвили решает эту проблему.

Вопрос отнюдь не сразу формулируется Мамардашвили на языке трансцендентальной философии. В 1960-ых – начале 1970-ых он определяет свой предмет как «культурно-исторические связи развития в познании» и строит собственный вариант исторической эпистемологии, или теории эпистемологической истории, разделяя один из ведущих теоретических интересов эпохи (Файбышенко, 2016). Но постепенно сам этот проект сдвигается в трансцендентально-феноменологическом направлении.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ АБСТРАКЦИЯ И МИР РОЖДЕНИЙ

Мамардашвили преобразует установки феноменологии в ее гуссерлевском варианте в соответствии с тем, как он сам понимает первый вопрос философии: «Почему нечто, а не ничто?»¹.

Например, Мамардашвили называет «феноменологической абстракцией» операцию, похожую на феноменологическую редукцию, но произведенную из другой перспективы и потому наделенную новым смыслом. Задача феноменологической абстракции: перейти на уровень самого события истины, которое не совпадает с содержанием истинностного высказывания. Остановимся на длинном пассаже, в котором Мамардашвили объясняет устройство феноменологической абстракции и коррелятивного ей объекта:

¹О том, как Мамардашвили переинтерпретирует понятия Гуссерля, например, *Erfüllung*, см. Файбышенко, 2013.

И мы всегда в истине видим содержание истины. Обратите внимание на этот сложный момент: мы видим содержание истины, то есть мы как бы сквозь истину видим предметы, которые истиной обозначены, или указаны. Но в силу тех обстоятельств, о которых я говорил и сейчас повторяю, есть еще один маленький момент, который от нас ускользает, а именно что само видение сквозь истину неких предметных содержаний в свою очередь является состоянием, для которого нужны некоторые условия. Оно должно случиться, выполниться, реализоваться, стать реальным [событием]. В той мере, в какой мы не обращаем внимания на эти условия, на тот факт, что само истинное состояние предметов предполагает, что в мире случается состояние, в котором некоторые существа видят или находятся в состоянии видения предметных или истинных обстоятельств, в той мере мы продолжаем предполагать, что есть некоторый мир, скованный законами, которые мы открыли. В нем предметы связаны некоторым образом — [тем,] который мы установили, допустим, наукой; или [мы] установили между предметами связи культурного механизма: скажем, эти предметы осмыслены в мифе и задана последовательность мифической истории (а миф — это культура).

Но суть дела в том, что то состояние, которое само есть случание, или эмпирический факт (он должен случиться в мире), и в котором есть язык законов, то есть язык истины, — это я буду называть миром рождений. Почему миром рождений? По простой причине. Я сказал, что это состояние должно случиться и условия его случаяния не совпадают с условиями того содержания, которое описывается или выражается в этом состоянии. Скажем, условия, на которых я могу помыслить формулу $F = ma$ или $E = mc^2$, не описываются экспликацией содержания этих формул и логических условий этого содержания, то есть если мы описываем некое состояние мира, то мы сами находимся в определенном состоянии, и само это состояние добавляется к сложности мира, и размерность не совпадает с размерностью сознательного действия.

Тогда мы имеем дело с миром рождений, но его мы не видим, мы видим предметные содержания и условия этих содержаний; чтобы его увидеть, нужно совершить сдвиг, и этот сдвиг я позволю себе назвать феноменологическим сдвигом, или феноменологической абстракцией. Он требует от нас увидеть не только содержание, которое мы видим сквозь мысленное образование (фактически оно как бы прозрачно по отношению к миру, и мы через него видим мир тем или иным образом), а еще и существование самого этого мысленного образования в смысле существования тех состояний, о которых я говорил. (А без состояний пространства нет никаких законов.) Тогда оно для нас получает феноменальную природу (Мамардашвили, 2018: 45–46).

Можно сказать: если феноменологическая редукция оставляет нам структуры нашего видения мира без примысливания к нему «самого мира», то феноменологическая абстракция обнажает специфическую

«мирность», делающую возможным само наше видение. Какая сумма условий должна исполниться не для того, чтобы F было равно ta , но чтобы так сформулированное равенство само стало событием мира? Феноменологический сдвиг внимания, или абстракция, открывает для нас мир рождений, невидимый изнутри мира. Он выводит нас из истории туда, где история получает свою возможность. Эта возможность исторична — поскольку она сама (а не только ее конкретные реализации) рождается, а может и не родиться. Но если эта возможность является исторической, связанной с определенным «состоянием пространства», чем определяется ее появление?

Феноменологический сдвиг открывает нам нечто противоположное и дополнительное феноменологической редукции: от содержания сознания отделяется сам акт бытия сознания, то есть собственно бытия — поскольку единственным содержанием этого акта является он сам. Именно его обнаружение выводит нас за пределы мира.

Трудноуловимая специфичность события сознания в трактовке Мамардашвили таится именно в отношении реально переживаемого незаместимого опыта и самого бытийного акта, которым дан этот опыт. Рождение не принадлежит миру данностей, но открывается в нем как просвет, пробел, или «межмирье», по выражению Мамардашвили. Это единственная, но вечно производящая себя возможность, открывшаяся из невозможного в уникальном здесь-и-теперь.

Мы узнаем здесь характерные мотивы и образы философии М. Хайдеггера. Мамардашвили, безусловно, хорошо ее знал и создал некоторые русские эквиваленты хайдеггеровских концептов (его выбор «присутствия» как перевода *Dasein* учитывал В. В. Бибихин²), но, вероятно, к этой близости его привела собственная логика феноменологических вариаций. Не даром все «бытийно-исторические» выводы Хайдеггера остались ему чужды.

ОРГАНЫ СОБЫТИЯ И ЕГО СТРУКТУРА

Трансцендентальное в трактовке Мамардашвили — не просто сфера общезначимого, предданного всякому познавательному опыту и потому

² «В отношении *Dasein* окончательный выбор определила фраза православного священника на проповеди, „вы должны не словами только, но самим своим присутствием нести истину“. Применение *присутствия* у Мераба Мамардашвили уже только подкрепило сделанный выбор» (Бибихин, 1997: 450).

конституирующего этот опыт. Оно «порождается» определенной машиной, или органом, и одновременно собирает эту машину и создает этот орган. Оно есть воплощение, однако воплощение как акт, а не как итог, после достижения которого мы можем сосредоточиться на воплощенном.

Своеобразие трансцендентальной философии Мамардашвили лучше всего видно, если начать с центрального концепта приставки или искусственного органа человеческой жизни.

Мамардашвили часто рассматривает структуру события сознания на примере наших отношений с произведением искусства, например, литературным текстом, как своего рода машиной или приставкой. И создание, 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, обнажен и поставлен в отношение к Другой жизни (о ней — ниже). Машина текста создает ситуацию рождения читателя, потому что представляет ему не его самого, но его другое:

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 (ობივ ხოვდბი — лучше сказать по-грузински), то есть с нами случаются акты жизни, и мы живем в реальности, в том, что действительно происходит (Мамардашвили, 1990).

Такой приставкой может быть и философский концепт, например, «вечное возвращение», или целая система понятий:

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).

Главное, что производят артефакты, или машины производства, как называет их Мамардашвили, — некие возможности, которые имеют и эмпирические последствия, но реализуются не эмпирически. Эмпирические возможности постигаются перебором выпадающих нам ситуаций и уводят в дурную бесконечность никогда не достигаемой полноты. Человек же стоит перед лицом невозможного требования: решить бесконечную задачу в конечное время. Машины производства создают саму ситуацию целого, «ситуацию вечности» (конечно, никак не гарантируя самой вечности). Каким образом? Они производят возможность

возможного как некий реальный онтологический эффект. Машина как искусственный орган производит сам орган.

Парадокс заключается в том, что, чтобы жизнь совершилась, сбылась в реальности, она должна быть перечеркнута или рассечена «другой жизнью». Другая жизнь не есть что-то, параллельное наличному бытию и соотносимое с ним как другой вариант того же самого. У другой жизни нет длительности, ее самой в буквальном смысле нет. Она противопоставлена состоянию нерожденности, подчиненному механике повторяющегося сновидения. Человеческая жизнь достигает собственной реальности, осуществляется, спасает себя через отношение к другой жизни, то есть при вхождении в состав существования «того, чего нет». Событие, происходящее таким образом, сцеплено с «эмпирическим рядом» жизни субъекта, говорит Мамардашвили, но оно не является предметом этого ряда, предметом, который мог бы быть истолкован изнутри этого ряда. Собственно «другая жизнь» есть вторжение метафизического элемента в наличное существование:

метафизическим элементом в нашем мышлении являются прежде всего явления того рода, которые суть основание самих себя, — явления, сами начинающие причинный ряд и не имеющие причины (а когда он начался и пошел — остающиеся латерально и, более того, характеризующиеся как интеллигибельное сцепление и конец этого ряда) (Мамардашвили, 2018: 25).

Обнаружение реальности отсутствующего — начало философии и момент второго рождения для человека. «То, чего нет» оказывается тем, что есть собственно есть — действующим элементом человеческой жизни.

Как именно это происходит, как возможно такое действие, Мамардашвили пытается показать на примерах, проводя свою мысль через разные предметные области: от искусства и науки до политики и опыта предельных переживаний.

Мамардашвили описывает фундаментальное свойство события сознания своим излюбленным афоризмом «добродетели не может быть половина», понимая его так: то, что есть, есть целиком. Понимание поступка будет представлением его как целого, а не как звена причинно-следственной цепи:

Я солгал и это полное и совершенное событие. [...] Следовательно, мне, чтобы понять это событие, не нужно проходить весь ряд оснований. Поняв его, я понял его в то же время полно и завершено, и к этому пониманию ничего никогда больше не прибавится (там же: 87).

Понятно, что «я солгал» в этом смысле не может быть редуцировано к совокупности объясняющих и интерпретирующих обстоятельств, потому что мной самим оно обозначается как «я солгал». Я могу убедить себя, что это необходимая ложь, но сам факт лжи не растворяется ни в каких структурах целевой и причинной последовательности, в которые эта ложь включена. Это и есть то практическое трансцендентальное знание, которое, с точки зрения Канта, всегда есть у человека. Мы можем выпасть из «режима сознательной жизни», и тогда не будет того, кто солгал, но ложь останется.

Таким образом, каждый раз мы имеем полное и не нуждающееся в бесконечной регрессии или бесконечной прогрессии знание. Это знание с одной стороны совершенно конкретно, а с другой — оно и есть знание формы или знание как форма. Именно созданием формального устройства, амплифицирующего форму, и занимается философия.

На примере раскаяния Мамардашвили демонстрирует различие между элементарной формой и сложной структурой. Раскаяние можно пережить в эмпирическом ряду душевной жизни, как некий психический акт, но это не создаст события раскаяния:

Мы что-то совершили, потом раскаялись, потом снова это совершили, снова раскаялись, то есть, предоставленные сами себе, эти явления, даже получающие психологическую, моральную оценку, имеют тенденцию дурной повторяемости. Они-то случились, но не извлекся через структуру никакой опыт, личностный стержень в нас не закрепился. А наши психические состояния, если они не прошли сначала через осознание абсолютных фактов, абсолютных оснований, уходят и утекают как сыпучий песок. Лишь продукт осознания первичной различенности и расположенности их может на нашей стороне отложиться в устойчивой личностной структуре, через которую может извлекаться опыт (то есть, раскаявшись один раз, не повторять вину того же в следующий раз) (Мамардашвили, 2018: 81).

Таким образом, раскаяние как преходящий момент душевной жизни, неизбежно сменяемый другими эмоциями, противопоставляется раскаянию как «трансцендентальному акту», в котором происходит «подвешивание» всего содержания ума. Такое раскаяние есть структура, порождающая другие структуры — оно создает некую новую временность, прерывающую естественное время распада, забвения, энтропии.

Сложная структура, структура структур, включает состояние сознания, которое не является продолжением некоего причинного ряда. Оно производит своего рода эпохе, удержание от бесконечного отреагирования, поведенческого или интеллектуального. Такое эпохе есть выход

из эмпирического времени, в котором вещи появляются и пропадают. Но это не побег, а, наоборот, вхождение в целое времени. Этот выход предполагает выход к самой форме времени.

Такой способ философской работы, ориентированный на присутствие отсутствующего, порождает проблему: как удержать «другость» этой реальности и одновременно ее присутствие в сложных формах социальной жизни; ее связь с определенным уникальным человеческим присутствием и одновременно несводимость к «практикам себя» или психологическим состояниям? Это задача не решается ни ушедшей в прошлое метафизикой, ни социологическим подходом, который все больше определяет объяснительную мощь гуманитарных наук.

Трансценденталии, или идеи, работают как особый оптический фокус, делающий «то, чего нет» видимым. Трансценденталии входят в жизнь как эффекты, как бы производимые искусственными структурами, но само создание этих структур и способность их распознавать уже предполагают трансцендентальный фокус. Мамардашвили иногда называет имена таких структур — например, право, наука, этика, но их не надо путать с «социальными институтами» права или науки, как мы их знаем. Мамардашвили, говоря об искусственных органах-интенсификаторах, имеет в виду не исторически данные структуры, но то, что в принципе позволяет отличить науку от ненауки, а право от бесправия, отличить в собственной жизни и собственным действием. Само это отличие делает возможным развитие «реальных» институтов.

ПЛАН ИСТОРИИ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ АКТЫ

Тема рождения для Мамардашвили тесно связана с тем, как он формулирует теоретическую интуицию Канта: «...если разумом можно задавать первопонятие, то мы погибли» (Мамардашвили, 1992: 100). С точки зрения Мамардашвили, так Кант задает одно из основоположений феноменологии: первопонятие дано, а не сконструировано. Но что следует из данности первопонятия? Не только некое требование, предъявляемое разумом субъекту, но и субъективная потребность, коррелятивная этому требованию. Именно эту субъективную потребность, по Канту, удовлетворяет «религия в пределах только разума».

Для Канта именно определение человеческой воли через отношение к максимально возможному в мире благу создает религию как орган практического разума (отличный от любой исторической религии): она соединяет с мыслимой целью существования как таковой, не создавая

иллюзии личного достижения этой цели. Кант отодвигает цель «исполнения долга» за пределы конечной человеческой жизни к предположительному трансцендентному завершению истории, которое и создает для нас целое осмысленного мира:

из морали все же возникает цель; ведь разум никак не может быть безразличным к тому, каков ответ на вопрос: что же последует из этого нашего правомерного действованиия и к какой цели, — если даже допустить, что это и не вполне в нашей власти, — мы можем направить свои поступки, дабы они по крайней мере были в согласии с нею? Правда, это только идея об объекте, который заключает в себе и формальное условие всех целей, какие мы должны иметь (долг), и все, что в согласии с ним обуславливает все те цели, какие мы имеем (счастье, соразмерное с исполнением долга), т. е. идея высшего блага в мире, для возможности которого необходимо признать высшее, моральное, святейшее, всемогущее существо, которое одно только и может объединять оба этих элемента (Кант, Столяров и Соколов, 1994b: 7).

Следовательно, моральный императив не нуждается ни в какой цели для того, чтобы быть обязательным, но само действующее моральное сознание неодолимо порождает потребность в цели как воплощенном смысле. Так возникает еще пустая телеологическая перспектива истории.

Последовательная связь морального действия, представления о «конечной цели всех вещей» и отношения к «максимально возможному в мире благу» есть фундамент «религии в пределах разума»:

Следовательно, для морали не может быть безразличным, составляет ли она себе или нет понятие о конечной цели всех вещей (согласие с которой хотя и не умножает числа ее обязанностей, но создает для них особую точку объединения всех целей), так как только этим и может быть создана объективно практическая реальность для сочетания целесообразности свободы с целесообразностью природы, без которого мы не можем обойтись (там же: 8).

И эта же трансцендентальная формула обеспечивает финальное соединение горизонта истории и горизонта автономного этического действия, на которое Кант уповает в «Идее всеобщей истории...» (Кант, Шапиро, 1994a) и других текстах, посвященных истории человечества. Субъективная потребность разума задает саму форму истории как истории воплощения. Переживание телеологического отношения к высшему благу должно вытеснить из души человека эгоистическую тревогу о личном спасении. Фактически Кант эксплицирует ту фундаментальную потребность в смысле, которая ранее не отделялась от исторической или

«статутарной» веры в спасение, но именно в эпоху Просвещения стала эмансипироваться от нее. Эта потребность лежит в основании современной субъективности: в ее рамках вопрошание о смысле индивидуальной жизни как таковой связывается с движением мирового целого, в ходе которого реализуется сама человеческая природа. Такое движение не дано нам эмпирически, поскольку далеко выходит за границы единичной жизни. Однако мы можем реконструировать его в ходе истории, исходя из проективного устройства человеческой природы, чьи задатки не совпадают с тем положением, в котором они были явлены в прошлом и являются в настоящем.

Кант предпринимает реконструкцию разумного плана истории, постоянно подчеркивая ее проективный характер «как если бы», следующий из самой структуры субъективности. Разумный план истории есть то трансцендентальное требование, которое субъект предъявляет истории. Как и «религия в пределах разума», разумный план истории есть прежде всего потребность самого разума. Человеческая жизнь обретает смысл через отнесение к горизонту истории человеческого рода, а историчность в свою очередь наделена смыслом, поскольку является имманентной ситуацией самого субъекта. Мы должны держаться предположения о трансцендентально усматриваемом смысле истории для того, чтобы наша собственная жизнь имела смысл. При этом Кант последовательно разводит эмпирический ход истории и ее трансцендентально усматриваемый смысл. Эти две линии, никогда не совпадающие в настоящем, сходятся только в трансцендентально усматриваемой точке цели истории. Но и эта цель не находится в конце какого-то линейно разворачивающегося времени. Это точка совмещения трансцендентального и эмпирического порядка, которая позволяет конечному существу в самом себе преодолеть свою конечность. Соотнесение с этой внеаходимой точкой образует теперь имманентную коллизию человеческой жизни как жизни в истории.

Мамардашвили сохраняет и эксплицирует кантовский трансцендентальный парадокс, видя неустранимую оксюморонность, онтологическую парадоксальность кантовского «как если бы». Стоит только забыть об этой двусмысленности, реифицировать «план природы относительно человеческого рода», и возникает претензия на «научное», «экспертное» или идеологически фундированное знание будущего. Эта претензия, определяющая социальную роль и иллюзии идеологического сословия, является постоянным предметом едкой критики Мамардашвили:

Но здесь все время странная оговорка у Канта: внутри мира никогда, пожалуй, не было примера чистой доброй воли или вполне морального поступка. Это значит, что в действительности сознательных явлений нет подобий, и мы не можем мыслить об этих явлениях методом приближений, как это делают в науке.

Трансценденталии задают границу мира нравственных явлений как возможных человеческих событий, никакое человеческое событие внутри мира не есть ходячая иллюстрация, или ходячее выполнение, трансценденталий, или приближение к ним. Этика в той мере, в какой она трансцендентальна, не есть составная часть мира, этикой которого она является, то есть она не есть внутри мира. Она (ее проявления) не есть еще один предмет наряду с другими предметами. И в той мере, в какой мы ее видим как предмет в мире (а как предмет в мире мы видим ее в системе наших эмпирических состояний или в системе социально «благих» предметов и так далее), это не то, о чем говорит трансценденталия. Она как бы задает наш взгляд, фокусирует его в вечную позицию, которую мы вечно пытаемся воспроизводить (Мамардашвили, 2018: 34).

Такое понимание трансценденталии делает возможным метаисторический взгляд на историческое действие. Наследуя кантовской интуиции «сверхъестественного в нас», Мамардашвили видит присутствие трансцендентального начала в истории иначе. Оно присутствует более непосредственно, чем в кантовском «как если бы», и в то же время не предполагает даже условного смыкания планов в таком же условном финале истории. Мамардашвили извлекает из мысли Канта прежде всего представление, что основание структур историчности лежит в конститутивной для действующего существа потребности в том, чтобы поступок имел горизонт воплощения. Это воплощение он видит в самом поступке. Поступок особого рода замыкает на себе весь исторический горизонт именно потому, что трансцендентальное измерение поступка не нуждается в реификации своего горизонта.

Мамардашвили последовательно дезавуирует как теоретическую, так и практическую возможность существования «плана истории», заданной логики исторического процесса. Тем не менее, он выбирает кантовскую аналитику формы истории против гегелевской именно потому, что кантовский «план истории», хотя и содержит в себе телеологию прогресса, принципиально осуществляется в границах философского у-топоса — не-места, которое является для Мамардашвили истоком философского конституирования времени:

...время в философию входит как раз через особый утопический элемент, не в смысле конкретной социальной утопии, а в техническом смысле расшифровки греческого слова «у-топос», то есть несуществующего места. Этот элемент присущ всем философским понятиям. Философия вбирает в себя время через особую утопическую организацию того, что можно назвать личностно-бытийным экспериментом, что и есть философия — личностно-бытийный эксперимент, осуществляемый философами (вовсе не обязательно профессионалами, — как вы сами понимаете, это следует из определения). Этот личностно-бытийный эксперимент осуществляется в некоем у-топосе. Следовательно, если мы говорим об утопии в философии, то только в смысле личной, а не социальной утопии. Мы говорим об этом в смысле свойства, присущего философским понятиям, а философские понятия есть просто инструменты продумывания чего-то, специально изобретаемые для того, чтобы можно было *продумать до конца* (Мамардашвили, 1980).

Смысл у-топоса как раз в том, чтобы реализовать в мысли то, что немислимо реализовать в эмпирическом времени истории. Законы, которые Мамардашвили формулирует, например, в «Вильнюсских лекциях по социальной философии» (Мамардашвили, 2018), оказываются, по существу, метазаконами. Они не являются описанием неких закономерностей, которые мы можем различить в эмпирической истории человечества; напротив, эти законы выявляемы только после совершения особой феноменологической редукции и частично описывают правила этой редукции. «Законы исторической жизни» сообщают нам то, что не может быть увидено и распознано, пока мы остаемся внутри естественной установки, в том числе и внутри установки исследователя общества. И здесь мы возвращаемся к исходной презумпции, которая позволяет распознать связь закона и события:

Это чудо и неестественно, потому что гораздо нормальной и естественной были бы хаос и распад, (то есть по законам природы, по законам стихийного хода вещей ничего этого не должно было бы быть). Вот поэтому и вопрос, вопросительная форма у предмета философского рассуждения: почему нечто, а не ничто? То есть вопрос в том смысле, что нормальной, естественной было бы, если бы всего этого не было, если бы шли просто энтропийные процессы и мы были бы вовлечены в эти процессы, где упорядоченности наших мыслей, наших нравственных состояний, наших социальных состояний распались бы в зависимости от природных естественных законов. Следовательно — обратная мысль, — существование самих этих предметов, или объектов, или качеств не может покоиться на естественных законах, потому что мы только что показали, что если бы дело было представлено естественным законом,

то этих предметов не было бы или они, бывши один раз, потом распадались бы (Мамардашвили, 2018: 21).

НАЧАЛО ИСТОРИИ КАК ЕЕ ЗАВЕРШЕНИЕ, И НАОБОРОТ

Итак, законы исторической жизни, о которых говорит Мамардашвили, не просто отличаются — они, в некотором роде, противоположны тем закономерностям, которые ищет историк или даже представитель «социальных наук». Философский вопрос «почему нечто, а не ничто» предполагает не столько описание функционирования неких предметов внутри воспроизводящей их системы (хотя это функционирование — важная часть истории, и именно работу социальных механизмов стирания истока события Мамардашвили описывает в своих знаменитых ранних статьях как проблему превращенной формы), сколько внимание к явлению, превосходящему собственную невозможность. Именно для схватывания следа таких событий нужна метатеория, работающая с опытом сознания, а не теория, имеющая дело с выделенными ею объектами.

Главной проблемой исторического бытия оказывается та же невозможность извлечь опыт, которая загоняет отдельного человека в ситуацию дурной бесконечности. Неспособность извлечь опыт запускает механизм вечного повторения того же самого. Собственно вся философская деятельность человека оказывается для Мамардашвили актом сопротивления плотности истории, расслаиванием той сложной структуры наложений, которая производит индивидуальное событие для того, чтобы собрать это событие уже как событие сознания. Именно воля «кончить историю на себе» образует событие сознания, как и событие поступка.

Философский опыт, или опыт сознания, есть то в человеке, что сопротивляется мощи хорошо отлаженной культурной машины, и одновременно, в конечном счете, только благодаря этому усилию машины вечности работают, то есть подхватывают опыт, дают ему совершиться:

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 (там же: 261).

Сама историчность, то, что делает историю историей, а не простой цепью происшествий, возникает в этой петле как парадоксальное возвращение от действующей формы к нулевой точке, которая создает потребность в форме.

Мы живем 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 инициировано попаданием в точку, в которой закон обнаруживает себя. Таким образом, вещи, обычно разнесенные по разным отраслям «духовного производства», связаны одним и тем же актом, который включает себе как бы первоструктуру историчности, но является метаисторическим.

Петля историчности возникает там, где трансцендентальное сознание входит в отношение к собственному конститутивному акту:

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. Когда мы говорим, что нечто имеет только символическое значение, то мы имеем в виду, что здесь нет прямого утверждения, что предмет таков, а в языке лишь символический смысл, то есть здесь не утверждается, что нечто называемое, обозначаемое символом, существует. Существование чего-то не утверждается, и поэтому мы говорим — это символ, нечто, имеющее символическое значение, и оно наполняется посюсторонним актом бытия; если есть направленность на символ и трансценденция, то по эту сторону направленности что-то возникает; это возникающее нечто есть бытие. Следовательно [есть] соотносительность с пустой формой, пустой в том смысле, что она не имеет никакого существования. Всякое существование конкретно, не существует существования, которое не было бы предметным, или конкретным. Значит, говоря о трансцендентальном сознании, мы говорим о сознании, которое состоит из такой направленности, следовательно, оно безобъектно, поэтому [оно] не просто сознание, а трансцендентальное сознание. У него нет предметов, поскольку то, о чем оно говорит, хотя и кажется предметом, является лишь символом, то есть этому не приписывается существования (Мамардашвили, 2010: 209–210).

Различение сознания и того индивидуального психического (и культурного) аппарата, с которым оно сцеплено, является центральным принципом философии Мамардашвили, и именно это различие делает

ее трансцендентальной философией. Символ не имеет значения. Точнее, смысл символа осуществляется в понимании, как самоожесточенном акте, его нельзя превратить в знание значения. Символ — вещь, и, одновременно, условие соединения индивидуальной психики и сознания. Символ по определению пуст. Он есть чистый взор и потому чистое указание. Он — то незаместимое и потому пустое место, которое само может быть заполнено и исполнено только поступком. Именно поступок, вызванный на свет притяжением символа, окажется значением символа. Мамардашвили понимает чистое трансцендентальное бытие как трансценденцию посредством формы или символа, которые не представляют за какую-то трансцендентную вещь, но образуют саму динамику трансцендирования. Поэтому поступок и есть акт понимания как реализации символа — акт, противоположный толкованию или интерпретации.

Подлинный символ всегда является символом смерти. Собственно, отсутствие у символа значения и указывает на его единственное аутентичное значение. Он создает способ вместить смерть как радикальную дисконтинуальность здесь-и-теперь. Переживание символа прерывает течение идеологической временности, которой мы обычно организуем нашу социально-историческую жизнь. Идеологическое время организовано интерпретациями, ведущими от события к его смыслу и цели, встроенным в поступательное движение к новым целям. Но символ обрывает эти нити. Он создает возможность понимания именно потому, что очерчивает его конечность. Символ есть перспектива абсолютной завершенности в момент сейчас. Символ — лицо, смотрящее на того, кто есть.

Само событие бытия включает в себе неразрешимое противоречие: оно акт, не воспроизводимый никакой деятельностью ума; и одновременно оно и есть событие понимания, в котором бытие впервые являет себя и являет все и сразу. Событие требует личного решения, и в то же время всякое событие есть событие формы, освобожденное от психической и социальной материи человеческих состояний. Индивидуация есть движение прочь от индивидуума как он есть.

Мамардашвили подчеркивает, что это действительное противоречие и разрешить его нельзя. Его можно принять, осознав фундаментальный для события парадокс полноты. Бытие и понимание случаются, а не пребывают, но акт их явления есть одновременно утверждение того, что есть и пребудет вовек. Это и есть полнота события (а событие существует

только вполне). Полнота и есть исполнение: то, что случилось, случилось навсегда, поскольку оно целое.

Полнота события подразумевает его замкнутость: «...это есть нечто, в чем никто никого не может заменить, где нет разделения труда, кооперации и помощи добавлением во времени из „другого“» (Мамардашвили, 2018: 53). Возможен ли и как возможен выход из одного события к другому? Мамардашвили отвечает: событие включает в себя со-общенность.

Вот я пишу на доске слово «сообщение». Это удачное слово, ибо оно одновременно содержит идею передачи кому-то духовного смысла, знания, переживаний и тому подобного и идею общения, общности в нем многих. Это действительно со-стояние. Поэтому, чтобы выразить нашу проблему, напишем его теперь так: «со-общение» или «со-общенность», вытягивая из внутренней формы этого слова содержащуюся в ней идею факта общения или общности в смысле данности одного «сразу у многих», «на многих местах» одновременно, то есть сингулярной множественности (если вы можете такое допустить) (там же).

Индивидуальность, незаместимость события сцеплена с его со-общенностью. Сама структура события такова, что оно является сообщением, эпифанией своего рода. То есть событие есть исполнение, реализация символа, и одновременно оно само оказывается «пустым» трансцендентальным символом. Такое событие создает символическую ткань, в которой появляется новое незаместимое место для нового недетерминированного события.

Итак, трансцендентальное является для Мамардашвили не априорным, но открывающим мир рождений. Рождение — это «прибавочный» акт бытия, не выводимый из содержания сущего. Он вызван символической аффицированностью человеческого существа. Существование «чудовищно конкретно», нет и не может быть никакого заранее данного плана рождения: «нельзя родить силой мысли», — повторяет Мамардашвили. В непредсказуемой конкретности здесь-и-теперь происходит трансцендентальный акт, в котором рождается само рождение, желается само желание и пр. Это метаисторическое условие истории совпадает с разрезом или просветом во времени истории и образует свободное явление — причину самого себя.

ЛИТЕРАТУРА

Бибихин В. В. Примечания переводчика // Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. — М. : Ad Marginem, 1997. — С. 448–451.

- Калиниченко В. В.* Феноменологическая редукция как путь: куда? : заметки на темы Эд. Гуссерля и М. К. Мамардашвили // Мысль изреченная / под ред. В. А. Кругликова. — М. : Российский открытый университет, 1991. — С. 53–71.
- Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / пер. с нем. И. А. Шапиро // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 8 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994а. — С. 12–28.
- Кант И.* Религия в пределах только разума / пер. с нем. А. А. Столярова, Н. М. Соколова // Собрание сочинений. В 8 т. Т. 6 / под ред. А. В. Гулыги. — М. : Чоро, 1994б. — С. 5–223.
- Мамардашвили М. К.* Введение в философию : курс лекций. — 1980. — Неопубликованная рукопись.
- Мамардашвили М. К.* Интервью для Arte France. — 1989. — URL: <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/publikacii-iz-arhiva/interview/intervyu-dlya-arte-france1> (дата обр. 17 февр. 2018).
- Мамардашвили М. К.* Время и пространство. — 1990. — URL: <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/publikacii-iz-arhiva/interview/vremya-i-prostranstvo> (дата обр. 17 окт. 2018).
- Мамардашвили М. К.* Феноменология — сопутствующий момент всякой философии // Как я понимаю философию. — М. : Прогресс, 1992. — С. 100–106.
- Мамардашвили М. К.* Очерк современной европейской философии. — М. : Прогресс-традиция, 2010.
- Мамардашвили М. К.* Вильнюсские лекции по социальной философии (опыт физической метафизики). — М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2018.
- Файбышенко В. Ю.* Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение. О некоторых чертах феноменологического проекта М. К. Мамардашвили // Международный журнал исследований культуры. — 2013. — Т. 12, № 3. — С. 35–40.
- Файбышенко В. Ю.* Маркс без марксизма. Мераб Мамардашвили в 60-е годы // Встреча : Мераб Мамардашвили — Луи Альтгюссер / под ред. Е. М. Мамардашвили. — М. : Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. — С. 75–99.

Faybyshenko, V. Yu. 2018. "Pustaya forma i nachalo istorii [Empty Form and the Beginning of History]: transsentsional'naya filosofiya rozhdeniya u Meraba Mamardashvili [Transcendental Philosophy of Nascence in Merab Mamardashvili's Works]" [in Russian]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshey shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]* II (4), 13–31.

VIKTORIYA FAYBYSHENKO

PHD IN PHILOSOPHY, SENIOR LECTURER

AT THE ST. PHILARET'S CHRISTIAN ORTHODOX INSTITUTE (SFI), MOSCOW

EMPTY FORM AND THE BEGINNING OF HISTORY

TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY OF NASCENCE

IN MERAB MAMARDASHVILI'S WORKS

Abstract: Within the framework of his own phenomenological project, Merab Mamardashvili deals with the question of the absolute transcendental origin of human action. The philosopher must combine the principled tautology of the act of consciousness with the human ability of nascence. Solving this problem, he reinterprets the transcendental itself in a new way. The main problem of historical existence is an impossibility of extracting an experience that drives an individual into a situation of bad infinity. For Mamardashvili, all human philosophical activity should be an act of resistance to the history by stratifying complex structure of overlaps that produces an individual event, so that this event could be collected as an event of consciousness. It is the will "to finish the story on oneself" that forms the event of consciousness, as well as the event of deed. Mamardashvili understands the transcendental not as a priori, but as a revealing world of nascences. The nascence is a "surplus" act of being, not deducible from the content of being. It is caused by the symbolic appeal of a human being. The existence is "monstrously concrete", there cannot be any predetermined plan: "it is impossible to give a birth by the force of thought", repeats Mamardashvili. In unpredictable concreteness of here-and-now, the transcendental act occurs, in which birth itself is born, desire itself is desired, etc. This metahistorical condition of the history coincides with the gap in the time of history and forms the free phenomenon — the cause of itself.

Keywords: Transcendentals, Transcendental Act, Event of Consciousness, Nascence, History Plan, Kant, Husserl, Mamardashvili.

DOI: 10.17323/2587-8719-2018-II-4-13-31.

REFERENCES

- Bibikhin, V. V. 1997. "Primechaniya perevodchika [Translator's Notes]" [in Russian]. In *Bytiye i vremya [Sein und Zeit]*, by M. [Heidegger, M.] Khaydegger, trans. from the German by V. V. Bibikhin, 448–451. Moskva [Moscow]: Ad Marginem.
- Faybyshenko, V. Yu. 2013. "Vstrecha s fenomenom: voploshcheniye i razvoploshcheniye. O nekotorykh chertakh fenomenologicheskogo proyekta M. K. Mamardashvili [Encountering Phenomenon: Realization and De-realization; On Merab Mamardashvili's Phenomenology]" [in Russian]. *Mezhdunarodnyy zhurnal issledovaniy kul'tury [International Journal of Cultural Research]* 12 (3): 35–40.
- . 2016. "Marks bez marksizma. Merab Mamardashvili v 60-ye gody [Marx without Marxism. Merab Mamardashvili in the 1960s]" [in Russian]. In *Vstrecha [Encounter]: Merab Ma-*

- mardashvili — Lui Al'tyusser [Merab Mamardashvili — Louis Althusser]*, ed. by Ye. M. Mamardashvili, 75–99. Moskva [Moscow]: Fond Meraba Mamardashvili.
- Kalinichenko, V. V. 1991. “Fenomenologicheskaya reduktsiya kak put': kuda? [Phenomenological Reduction as a Way: Where to?]: zametki na temy Ed. Gusserlya i M. K. Mamardashvili [Notes on the Ed. Husserl and M. K. Mamardashvili's Topics]” [in Russian]. In *Mysl' iz-rechennaya [The Spoken Thought]*, ed. by V. A. Kruglikov, 53–71. Moskva [Moscow]: Rossiyskiy otkrytyy universitet.
- Kant, I. 1994a. “Ideya vseobshchey istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht]” [in Russian]. In vol. 8 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by I. A. Shapiro, 12–28. 8 vols. Mosk-va [Moscow]: Choro.
- . 1994b. *Religiya v predelakh tol'ko razuma [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft]* [in Russian]. In vol. 6 of *Sobraniye sochineniy [Collected Works]*, by I. Kant, ed. by A. V. Gulyga, trans. from the German by A. A. Stolyarov and N. M. Sokolov, 5–223. 8 vols. Mosk-va [Moscow]: Choro.
- Mamardashvili, M. K. 1980. *Vvedeniye v filosofiyu [Introduction to Philosophy]: kurs lektsiy [1980 Lectures]* [in Russian]. Unpublished manuscript.
- . 1989. “Interv'yu dlya Arte France [Interview for Arte France]” [in Russian]. Accessed Feb. 17, 2018. <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/publikacii-iz-arhiva/interview/intervyu-dlya-arte-france1>.
- . 1990. “Vremya i prostranstvo [Time and Space]” [in Russian]. Accessed Oct. 17, 2018. <https://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/publikacii-iz-arhiva/interview/vremya-i-prostranstvo>.
- . 1992. “Fenomenologiya — soputstvuyushchiy moment vsyakoy filosofii [Phenomenology As a Concomitant Moment of Any Philosophy]” [in Russian]. In *Kak ya ponimayu filosofiyu [How I Understand Philosophy]*, 100–106. Moskva [Moscow]: Progress.
- . 2010. *Ocherk sovremennoy yevropeyskoy filosofii [Essay on Contemporary European Philosophy]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Progress-traditsiya.
- . 2018. *Vil'nyusskiye lektsii po sotsial'noy filosofii (opyt fizicheskoy metafiziki) [Vilnius Lectures on Social Philosophy (Essay on Physical Metaphysics)]* [in Russian]. Moskva [Moscow]: Fond Meraba Mamardashvili.