

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ ПО ВЫСШЕМУ  
ОБРАЗОВАНИЮ РФ  
САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ФИЛИАЛ МЕЖДУНАРОДНОГО ФОНДА "КУЛЬТУРНАЯ ИНИЦИАТИВА"  
ПОВОЛЖСКИЙ ИНФОРМАЦИОННЫЙ ЦЕНТР

Кафедра философии гуманитарных факультетов

**В.А.Конев**

***СЕМИНАРСКИЕ БЕСЕДЫ***  
**ПО "КАРТЕЗИАНСКИМ РАЗМЫШЛЕНИЯМ"**  
**М.К.МАМАРДАШВИЛИ**

Издательство "Самарский университет"  
1996

ББК 87.8

К 643

Конев В.А. Семинарские беседы по "Картезианским размышлениям" М.К.Мамардашвили Самара: Изд.-во "Самарский университет", 1996. 106 с.

ISBN 5-230-06073-5

Книгу составляют вступительные беседы-лекции к семинарам, посвященным обсуждению труда выдающегося философа М.К. Мамардашвили "Картезианские размышления", которые состоялись на кафедре философии гуманитарных факультетов Самарского госуниверситета. В беседах обсуждаются проблемы теории сознания и мышления М.К.Мамардашвили, его анализ философии Декарта. Книга может быть полезна студентам и аспирантам, изучающим философию, а также всем, кто интересуется творчеством М.К.Мамардашвили, проблемами философии сознания и философии культуры.

Отв. редактор доктор философских наук, профессор  
**В.Н.Борисов**

Рецензент доктор философских наук, профессор  
**А.А.Шестаков**

К  $\frac{03010402000 - 009}{6К4(03) - 96}$  Без объявл.

ISBN 5-230-06073-5

© Конев В.А., 1996

## Предисловие

В течение ряда лет каждый третий вторник месяца в 16.00 на кафедре философии гуманитарных факультетов Самарского госуниверситета проходили и проходят заседания семинара, посвященного проблемам философии культуры, в котором участвуют преподаватели, аспиранты, соискатели, студенты кафедры, а также представители разных вузов г. Самары. В 1995 году семинар получил грантовую поддержку Фонда "Культурная инициатива" (Фонда Сороса), что позволило значительно расширить и интенсифицировать его деятельность. Работа семинара проходила в трех направлениях.

Во-первых, обсуждение докладов видных ученых вузов Самары, Москвы и Санкт-Петербурга. Мы признательны проф. С.Н.Иконниковой (С-Петербургская Академия культуры), проф. М.А.Розову (Институт философии РАН), проф. Б.Г.Юдину (Институт человека РАН), проф. М.С.Кагану (С-Петербургский госуниверситет) за их любезное согласие выступить на семинаре с докладами по результатам своих исследований.

Во-вторых, обсуждение выступлений молодых исследователей и проведение конкурса научных работ молодых ученых вузов г. Самары в области философии. По результатам конкурса, в котором приняло участие почти два десятка молодых ученых, жюри присудило две первые премии: за работу "О гносеологической природе категории "Я" Ю.А.Разинову (СамГУ) и за работу "А.П.Чехов: критика быта как презентация бытия" С.А.Лишаеву (СаГА), две вторые за работы "Критика в науке: гносеологическая природа, формы, функции" Н.В.Сурковой (СамГУ) и "Проблема парадоксального мышления в философии Льва Шестова" И.В.Цветковой (МАБиБД, Тольятти), четыре третьи Т.В.Филатову (СГСХА) за работу "Воображаемая логика" Н.А.Васильева как один из вариантов формализации диалектики, П.В.Хорольскому (СПТУ) за работу "Некоторые проблемы темпоральности сознания", Л.А.Наумовой (СГАЭУ) за работу "Семантический анализ логики вопросов", С.Ю. Трофимцевой (СамГУ) за работу "Теоретические понятия концепций локальных цивилизаций"

В-третьих, обсуждение трудов и публикаций современных философов.

В рамках этого третьего направления прошли семинары, посвященные книге Мераба Константиновича Мамардашвили "Картезианские размышления", материалы которых публикуются в данной книге. "Картезианские размышления" выдающееся произведение современной философии, которое счастливо сочетает целый ряд достоинств, делающих его прекрасным объектом для семинарской работы. Книга М.К.Мамардашвили посвящена анализу философской концепции, которая значима для всякого профессионального философа. Она излагает оригинальную авторскую философию сознания и мышления, которая является выдающимся достижением философского развития XX столетия и фокусирует в себе самые жизненные проблемы философской мысли нашего времени. Она сталкивает на своих страницах два исторических типа мышления, выявляя их различие и единство, вовлекая читателя в вечный философский диалог. Наконец, текст лекций-размышлений разворачивает перед обсуждающими книгу движения живой мысли поразительного по силе таланта человека, способного к пронзительному усмотрению неожиданного.

По техническим и литературным причинам в настоящее издание не могли войти полные записи семинаров и, прежде всего, сами обсуждения-дискуссии живая беседа не поддается письменной фиксации. Поэтому в книге представлены только вступительные доклады к семинарам, с которыми выступал руководитель семинара. Естественно, что как в этих вступительных словах не отражается весь спектр проблем, которые поднимались на семинарах, так и на самих семинарах не было исчерпано все богатство идей "Картезианских размышлений" М.К.Мамардашвили.

Еще раз хотелось бы выразить нашу признательность Филиалу Международного Фонда "Культурная инициатива" в г. Самаре за финансовую поддержку, благодаря которой данное издание увидело свет.

Руководитель семинара "Философия культуры"  
профессор, доктор философских наук  
В.А.Конев

## Семинар 1

2 февраля 1995. Вторник. 16.00.

Проф. В.А.Конев

Коллеги, сегодня на нашем семинаре мы начинаем цикл бесед, посвященных анализу книги выдающегося философа Мераба Константиновича Мамардашвили "Картезианские размышления (январь 1981)" /Под редакцией Ю.П.Сенюкова, М.: Изд. Группа "Прогресс", "Культура", 1993 (в дальнейшем все ссылки на это издание даются в тексте с указанием в скобках соответствующей страницы).

В философии XX века это уже вторая книга, появившаяся под таким же названием. В 1931г. Э.Гуссерль издал на основе своих лекций, прочитанных в Париже, книгу "Картезианские медитации" И вряд ли случайно такое совпадение. Книги очень похожи друг на друга.

Обе выросли из лекций, устных выступлений авторов, правда, в первом случае - у Гуссерля книга подготовлена к печати самим автором, во втором случае редактором на основе магнитофонных записей и заметок автора.

Обе обращаются не столько к Декарту, сколько излагают авторское видение философии, правда, во втором случае у М.К. Декарту уделяется больше внимания, чем в первом.

Обе инспирированы феноменологией, но в первом случае феноменология конституируется из Декарта, во втором конституирует взгляды Декарта.

"Картезианские размышления" Мамардашвили включают 15 лекций-размышлений, каждая из которых, хотя и концентрируется вокруг определенной темы, но не имеет жестко фиксированного названия. "Картезианские медитации" Гуссерля состоят из 5 медитаций, каждая из которых имеет свой заголовок и четко оформленное содержание.

Но главное обе книги философов XX века воодушевлены идеями, питаются установками французского философа, вырастают из их глубоко личного отношения к Декарту и его философии.

По своему жанру "Картезианские размышления" Мамардашвили - это, действительно, *размышления* вслух. М.К. говорящий, а не пишущий философ. И в этом он не одинок как в мировой, так и,

особенно, в отечественной философии, когда многие действительно мыслящие философы в СССР в 60-80 годах были больше говорящими, чем пишущими. Это и Г.П.Щедровицкий, и Б.С.Грязнов, и В.С.Библер, и М.А.Розов, и многие другие. Каждый из них имел свой семинар, своих единомышленников и слушателей, каждый из них формировал вокруг себя атмосферу философствования, входя в которую, молодежь приобщалась к философии больше, чем на официальных занятиях по философии в вузах. У М.К. не было своего семинара, он был "степной волк" в философии, его стихией были выступления и лекции, которые расходились в магнитофонных записях. И этому было две причины. Одна из них — внешняя, та социально-политическая ситуация, которая существовала в стране в то время и устанавливала режим жесткой идеологической цензуры над всеми публикациями по философии. Другая причина — внутренняя, о ней говорит сам М.К. в Первом размышлении, когда указывает, что Декарт мало публиковал свои сочинения. Для философа, отмечает М.К., важно реализовать себя в движении мысли, и если это свершилось, то его уже мало интересует текст как публикация (см. С.9-10). Для М.К. это особенно важно, так как главный предмет его философских интересов — мысль, акт мысли, состоявшаяся мысль, и потому его философская работа кончалась в момент состоявшейся мысли, который должен быть продемонстрирован, ибо другим путем, кроме живой демонстрации, состоявшаяся мысль не раскрывается.

Здесь мы подходим к методологии всей философии М.К.Мамардашвили. Его философия — это феноменология, но не трансцендентальная феноменология, как у Гуссерля, которая должна была описать универсальные принципы конституирования знания, присущие трансцендентальному Я, а феноменология атрансцендентальная, феноменология непереходящего, моментального, а не универсального. М.К. интересуется, как мысль становится, а становится она каждый раз по-своему. Поэтому перед атрансцендентальной феноменологией, или феноменологией нетрансцендентального Я, а личностного Я стоит сложная задача — необходимо выделить типичное и закономерное в нетипичном и индивидуальном. Как это сделать? М.К. выбирает следующий ход: он говорит о Декарте, о Канте, о Прусте, то есть о конкретных людях-мыслителях, которые не только мыслили, но и определили состояние мысли на многие века. Это дает ему возможность, не отрываясь от индивидуального, проникнуть в типичное в мысли, описывая, как живет мысль в поле определенного созна-

ния, которое не только мыслит, но и знает о том, как оно мыслит, создавая (в случае Декарта и Канта) теорию мысли или демонстрируя (в случае с Прустом) само состояние сознания. Посмотрим это на примере "Картезианских размышлений".

"Картезианские размышления" Мамардашвили посвящены историко-философской тематике. М.К. размышляет о Декарте и его философии. Это сфера истории философии. Какое место занимает в структуре историко-философских исследований работа данного типа? Можно, как представляется, выделить разные типы историко-философских исследований в зависимости от того, как в них соотносятся исторический и систематический анализ.

История философии — это история философских систем, философских построений или философских концепций, каждая из которых в силу специфики философского знания всегда несет на себе следы уникальности. Если историк философии стремится вскрыть особенность и уникальность каждой философской концепции, то в этом случае в историко-философском анализе выступает на первый план выявление системности взглядов изучаемого философа, исследование, действительно, становится историческим и по методу, и предмету его анализа. В этом случае каждая концепция философа увязывается с определенной культурной действительностью и выстраивается в определенный хронологический ряд (см., например, историю философии Куно Фишера, В.Татаркевича и различные учебники по истории философии). Если же историк философии стремится показать закономерность и связность самого историко-философского процесса, то в этом случае на первый план выходит систематическое в его собственном исследовании, которое саму историю философской мысли представляет как систему логически увязанных этапов философской мысли или парадигм. Историческое здесь становится подчинено систематическому и логическому (см., например, историю философии Гегеля).

Но есть и еще один подход к истории философии — подход *работающего* философа, для которого философская мысль прошлого становится партнером в диалоге, с которой можно соглашаться или спорить, которую можно принять в свою концепцию или принять как свою. Для каждого из нас Платон или Августин, Декарт или Кант не просто *этап* в истории европейской мысли, а *момент* в становлении нашей мысли и часть этой мысли. И не потому, что мы учимся у великих, а потому, что философия, всегда говоря об одном

и том же, вечно рассуждая о вечных проблемах, остается, в конце концов, одной и той же *philosophia perennis*. Физика, биология или социология меняют предмет своих рассуждений, философия же движется в круге одного предмета — что такое бытие и как оно постигается мыслью. Более того, для философа важно не то, какие по этому поводу философия строила теоретические концепции, а то, как она обсуждала эти проблемы, как тот или иной мыслитель мыслил, ибо это “как” эксплицирует само постижение философией ее проблематики, хотя эта экспликация и не всегда бывает явно представлена в концептуальных построениях философии. Проникновение в эту лабораторию философской мысли и составляет цель приобщения работающего философа к истории философии. В этом случае моя систематическая работа в философии включает исторические экскурсы на правах интерпретации мысли прошлых веков в системе моего размышления. Прошлое актуализируется в движении современной мысли, входит в ее систему, а не становится предметом историко-философского исследования. Так, например, присутствует Декарт в “Картезианских медитациях” Гуссерля.

Но и сам этот процесс проникновения в лабораторию мысли великих философов с целью выявления связи хода их мысли с их теоретическим представлением о мысли и бытии для разработки собственной концепции бытия и мышления может также реализоваться как историко-философское исследование. Примером такого исследования и является данная работа М.К. Мамардашвили.

“Картезианские размышления” Мамардашвили — это и размышления о Декарте и его учении, и одновременно это и размышления о бытии и мышлении на фоне Декарта. Здесь философствование Мамардашвили, его систематическое исследование мысли и бытия раскрывается в форме анализа и интерпретации картезианского учения. Таким образом, возникает еще одно соотношение систематической и исторической мысли в философском рассуждении: определенная философская теория описывает своими понятиями и определениями свой метафизический объект — мысль и бытие (историческая систематическая мысль) и одновременно в этом описании проявляется состояние самого метафизического объекта — состояние мысли, но это состояние может быть вскрыто в историческом тексте только благодаря новому систематическому философскому знанию этого же метафизического объекта. Тогда историческое в философском исследовании (знание истории философской мысли) будет состоять в соотношении сегодняшнего систематического рассуждения (сегодняшней



философской теории) с прошлым систематическим рассуждением (прошлой систематической теорией), где сегодняшняя система мысли служит средством интерпретации прошлой и одновременно средством представления метафизического объекта. Такое обращение к историческим текстам есть их чтение *a recentiori*, если использовать понятие польского философа Ю. Баньки (см.: Bańka J. *Epistemologia*. Uniwersytet Śląski, Katowice, 1990, S.52. *A recentiori* от лат. *recens* свежее, сейчас), когда историческое и систематическое в движении мысли сливаются.

Предметом исследований-размышлений Мамардашвили выступает не концепция Декарта, не его философия, онтология или гносеология, а "сам Декарт, образ его и личность", как говорит М.К., начиная Первое размышление (с.7). Причем этим предметом не является биография, жизненный путь французского философа. Не жизнеописание человека Рене Декарта интересует М.К., а жизнь философа Декарта, которая породила определенные философские тексты. Необходимо брать не отдельно биографию и отдельно концепцию, как это делали всегда и все историки философии, а необходимо увидеть жизнь философа сквозь призму его текстов и тексты сквозь призму его биографии. М.К. делает эту работу поистине виртуозно, медитируя по поводу Картезия.

Тексты Декарта необычайно ясны и четки, жизнь Декарта также не изобилует какими-либо тайнами, но сталкивая их друг с другом, точнее, совмещая их друг с другом, М.К. получает удивительную картину стереоскопический образ жизни декартовской мысли. Размышления Мамардашвили это пример чтения известных и прозрачных для читателя текстов как текстов, которые открывают в своей прозрачности и очевидности неизведанные глубины. Подобно тому, как при прозрачной воде в ручье или озере, кажется, что дно близко вот оно, достаточно протянуть руку, а ступишь и проваливаешься в глубину, захлебываясь прозрачной водой, так и здесь все ясно, но ясность оказывается обманчивой. М.К. погружается в кажущуюся неглубину Декартовых текстов, раскрывая всю их необычность.

М.К. исходит из посылки, которая одновременно становится и доказываемым тезисом (замечу в скобках, что это ход герменевтического круга): акт мысли это акт жизни, движение жизни. А философия это реализованная в понятиях жизнь личности. Для М.К. жизнь Декарта тождественна его философии. Философия это знание особое, знание об основах знания и действия. Философ же становится органом проявления этих основ и органом их осознания и

предъявления культуре. Через его рефлексию над своей жизнью и мыслью они входят в культуру. То, о чем мы можем рассуждать теоретически, замечает М.К., у настоящего философа является самой плотью его жизни, прodelьвается им на себе. Так ли это на самом деле? По своей философии жили Сократ, Августин, Кант, Кьеркегор, Вл. Соловьев и множество других философов, включая и самого М.К. Но жили ли согласно своей философии Сенека, Аристотель, Аквинат, Гегель? Это требует обсуждения, хотя, как известно, всякое исключение может, в конце концов, только подтверждать правило.

Была ли философия Декарта философией его жизни, "стержнем которой явилось преобразование себя, перерождение, или, как выражались древние: рождение нового человека в теле человека ветхозаветного" (с.9). Наверное, ибо философия Декарта стоит у истоков новоевропейской культуры, нового способа мысли и действия, и, по крайней мере, его собственная мысль строилась по его правилам для руководства ума. Мамардашвили же показывает, что в декартовских текстах оставили свои следы те изменения и преобразования, которые переживал Декарт. В дневнике Декарта он встречает латинскую фразу: "Выступаю в маске", которая, считает М.К., становится своего рода его индивидуальным символом (с.8). На первый взгляд, маргинальное замечание в дневнике становится ключом, открывающим скрытые тайны "экзистенциального облика Декарта", показывающим, что "его тексты представляют собой не просто изложение его идей или добытых знаний" (с.9).

Это "*выступаю в маске*" становится для М.К. эквивалентом разделения в философии "подлинного бытия" и "бытия неподлинного", разделения, берущего начало еще от античности: есть подлинная жизнь человека и есть его неподлинная жизнь — кажимость, майя. Подлинная жизнь и кажимость равно значимы и сочетаются в жизни человека, но основой человека и его жизни будет все-таки подлинное в нем, пусть даже, если это подлинное займет всего несколько часов жизни в течение года. Декарт, говорит М.К., был большой реалист, он понимал, что человеку может быть нeвозмогу в этой жизни, тогда он рекомендует следующее: достаточно рассматривать мир как театр и не придавать своим личным драмам большего значения, чем драмам воображаемых персонажей, "разыгрываемых актерами, когда они изображают перед нами весьма мрачные события" (с.25). В театре все *условно*, а в жизни? Есть ли в жизни что-то безусловное?

И здесь начинается, на мой взгляд, интересная интерпретация философии Декарта и, одновременно, обсуждение ряда интереснейших проблем философии.

Первая проблема. Проблема подлинного человека.

Человек живет в обычной жизни, в привычках и условностях. Но это все преходяще, условия приходят и уходят, они "находят", накладываются на человека, человек входит в них и выходит из них, поэтому условный человек конечен, смертен. А есть ли "безусловный человек" (Вл. Соловьев говорил о "безусловной индивидуальности" См.: Соловьев В.С. Собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. СПб., 6/г, Т.3. С.390), который как безусловный, т.е. независимый от временных и конечных условий, не преходящ, а следовательно, бессмертен? В этой связи М.К. вспоминает в Первом размышлении рассуждения Эрвина Шредингера о Я, о том, умирает наше "я" или не умирает. Каждый раз Я другой, значит каждый раз уходит, умирает какая-то ипостась моего Я, но Я живу. Поэтому нечего бояться смерти (с.25). Умирает то, что обусловлено, что порождено эмпирическими состояниями, привычками, чем-то конечным. "Я" же, освобожденное от привычек, от эмпирических состояний, бесконечно, а потому бессмертно. Но чтобы дойти самому до этого Я, необходимо освободиться от всего того, что вошло в него без его согласия и принципиального сомнения. Так совершается феноменологическая редукция и так появляется в неожиданном контексте декартовское сомнение, о котором все знают, но знают совсем в другом отношении.

М.К. трактует как проявление декартовского принципа сомнения чисто биографические факты жизни философа его постоянную жизнь на чужбине, его путешествия. "Потому что согласно его философии, в соответствии с которой он жил, можно родиться, пребывать, только порвав вначале независимо от тебя сложившиеся так называемые органические или природные связи" (с.27). Только в этом случае человек избавляется от условий, привычек, наезженной колеи мысли и становится хозяином своей мысли, становится самим собою, подлинным человеком. И в рассуждении М.К. появляется "подлинный" Декарт. Биографический Декарт несерьезен, дерзок, ленив (спит до 10 часов, занимается философией 3-4 часа в год), его захватывают страсти "животных духов", он вежлив и сдержан. "Подлинный" Декарт великодушен. Великодушие, считает М.К., выступает идейно-экзистенциальной клеточкой всей его философии, из которой можно было бы простым анализом вывести все ее принципы. "Великодушие это свобода и власть над самим собой и

власть распоряжаться собой и своими намерениями, потому что ничто другое нам не принадлежит" (с.15). Поэтому философия для Декарта не средство исправления мира и других людей, а преобразование себя. Ибо законы философии и законы здравого смысла диктуют нам, что "если каждый в своей жизни сделает что-то с собой сам, то и вокруг что-то *сделается*" (с.17. Курсив автора В.К.). Сделается не потому, что будет прямым приложением философской мысли, а индуцируется среди десятка, сотни, миллионов людей, так как каждый в отдельности для себя и на своем месте что-то сделает. Философия в этом случае является не рекомендацией действия, а обсуждением и выявлением самой ситуации действия, которая открывается благодаря сформированному философией видению.

Вторая проблема. Прошлое враг мысли.

Замечу, что мы привыкли рассматривать мысль как результат (следствие) вывода, опыта, эксперимента и т.п. А это и есть прошлое. Но Декарт, пишет М.К., "понял одну фантастическую вещь: что для мысли самым страшным врагом является прошлое, потому что то, что называется прошлым, складывается с такой скоростью, что мы не успеваем ни подумать, ни понять, а уже кажется, что поняли, подумали, пережили..." (с.13). Мысль, как писал М.К. в своей статье еще конца 70-х годов, не порождается и не может породиться ни объектом, ни предшествующим состоянием знания. Мысль

это событие, которое появляется "один-единственный раз и впервые" в индивидуальной конфигурации всех условий, а не в результате сложившихся условий (см.: Мамардашвили М.К. К пространственно-временной феноменологии знания // Вопросы философии, 1994, №1, С.73). Поэтому для появления мысли, новой мысли, необходимо очищение места ее появления от прошлого состояния ума. Это прошлое должно быть отброшено сомнением. "Что касается меня, то я считаю, цитирует М.К. Декарта, чтобы каждый человек..., как только достигнет предела, именуемого возрастом познания [NB, что не сразу, не всегда, а на определенном уровне своего развития В.К.], принял твердое решение освободить свое воображение от всех несовершенных идей, запечатленных в нем ранее, и серьезно взялся за формирование новых идей, упорно употребляя на это способности разума" (с.30-31). Это же вслед за Декартом Гуссерль повторит в "Картезианских медитациях": каждый философ должен, хоть раз в жизни, перетрясти багаж своих представлений, чтобы найти там то, что несомненно (безусловно), и на этом выстроить здание своей философии. Таким должен быть принцип всякой

философии как системы, таким должен быть и принцип всякой философии как жизненной позиции человека. Именно этот принцип доходит до *чистого* сознания, которое готово к порождению или принятию мысли. Поэтому Декарт, а не Локк говорит о подлинной *tabula rasa* сознания, которая имеет смысл для работы сознания, с такой *чистой* сознание работает, а локковская *tabula rasa* смысла для сознания не имеет, такая *чистота* не порождает мысль.

Здесь появляется третья проблема. Когда и где возникает "подлинное", безусловное Я.

Оно появляется тогда, когда Я встает один на один перед лицом мира. Здесь М.К. использует свой любимый образ, к которому он прибегает часто и в разных контекстах, образ Растиньяка, бросающего вызов Парижу: "Ну, теперь дело между нами!". Декарт, говорит М.К., "провел через всю свою философию одну странную, на первый взгляд, вещь, которая одновременно является онтологическим постулатом: тот, кто сможет в воодушевлении обнаженного момента истины, в этом стоянии один на один с миром хорошенько расспросить себя (что едва ли или почти невозможно), тот опишет всю Вселенную. Не в том смысле, что человек, как он есть эмпирически, это Вселенная, а в том смысле, что если ты сможешь что-то в себе выспросить до конца и у тебя хватит мужества, *веря только этому* [NB! Курсив мой В.К.], раскрутить это до последней ясности, то ты выгужишь и весь мир, как он есть на самом деле, и увидишь, какое место в его космическом целом действительно отведено предметам наших стремлений и восприятий" (с.12). Здесь-то и заключена вся тайна философии, как ее понимает, и на мой взгляд справедливо, М.К. "Нырнув" в себя, дойдя до конечных оснований своей жизни когда "на кон поставлена жизнь" (с.9) ты находишь философию, свою философию, которая дает тебе твой мир, философию, которая становится культурным фактом, если ты выражаешь ее в принятых культурных формах. Это и есть подлинный труд человека один на один с миром. Это самый тяжелый труд, который за тебя никто не сделает, в котором тебе не с кем сотрудничать. Большинство людей избегают его, трудясь "на людях", вертясь, как "белка в колесе", в привычной обстановке. Подлинный труд, философия как подлинный труд это то, что можешь только ты. И мир тогда изменится! М.Бахтин назвал такую ситуацию "мое не-алиби в бытии" (Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник: 1984-1985. М., 1986, С.112. См. также мою статью: Конев В.А. Философия бытия-события

М.Бахтина // Российское сознание: психология, феноменология, культура. Самара, Изд-во СамГПИ, 1994. С.3-42). Эта идея будет проходить через всю книгу Мамардашвили.

Наконец, четвертая проблема. Проблема времени рождения мысли.

Прошлое враг мысли, оно не дает мысли родиться. Будущее, добавлю, кладбище мысли (и все утопии это мертвые мысли). И только *настоящее* это время, в которое мысль и рождается, и живет. Это *кайрос*, подлинное время, *пора* мысли. Мысль и настоящее совпадают.

Декарта, говорит М.К., интересовало прежде всего движение мысли. "Установившееся движение, если возможен такой парадоксальный оборот, замечает М.К., я говорю "движение", но "установившееся" То есть имеющее значение только в качестве силы *momentum'a...*" (с.10). Именно это в средневековой теологии называли *кайрос* — пора, время свершений, *этих* свершений. Цель своих Размышлений М.К. видит в том, чтобы, обращаясь к Декарту, который в начале Нового времени установил новый "мыслительный аппарат" ("универсальную структуру сознания" с.29), *поставив на карту* свою жизнь, "наблюдать воочию удивительное пробуждение мысли в самом начале Нового времени... Это то же самое, что с замиранием сердца падать в некую блаженную пустоту, как бы растворяясь в ней. Декарт дает нам эту возможность. *И нам нужно попробовать этот второй-первый раз* (курсив мой В.К.). Повторить второй раз, но повторить его именно как бы *впервые* (курсив автора В.К.), вместе с этим человеком гордой и великой души..." (с.10).

Вот это "*как бы впервые*", "*второй-первый раз*" — одна из главных характеристик мысли. Она всегда *впервые*, даже если повторяется. Поэтому М.К. говорил, что мысль всегда *ваша*, даже если вы обнаружили, что кто-то ее высказал раньше. По отношению к философской мысли, философской концепции важно продумывать именно *смысл* мысли, концепции, а не ее историческое выражение. Эта идея "*как бы впервые*" будет одной из центральных в книге Мамардашвили.

Такое понимание "мысли" (или состояния сознания) находило уже свое выражение в философии. Так, Гастон Башляр в книге "Поэтика пространства" показывает, что поэтический образ не имеет прошлого, он не выводится из психологии, а появляется в сознании как непосредственный продукт сердца, души, самой сущности человека, схваченной в ее актуальности (см. Bachelard G. La poétique de

L'espace, Paris, 1957. P.1-2). Башляр говорит о "простом чтении" поэтического произведения, которое всегда "первое чтение", которое каждый раз творит в воображении поэтический образ (Там же. P.8). В современной философии идея локализованности мысли в настоящем особо подчеркивается философией рецентивизма, разрабатываемой польским философом Юзефом Банькой (см.: Bańka J. *Ontologia bytu aktualnego*. Katowice, 1983; Он же. *An Open Ontology. Prolegomena to a Recentivist Ontology*. Katowice, 1989. Он же. *Epistemologia*. Katowice, 1990; Он же. *Traktat o czasie*. Katowice, 1991; Он же. *Metafizyka zdarzeń*. Katowice, 1991. См. также Конев В.А. Заметки на полях философии рецентивизма // Философия культуры. Изд.-во "Самарский университет", 1993).

А recentiori мысли требует постоянного усилия мыслящего, которое каждый раз вызывает мысль и бытие из небытия. И это усилие не является просто энергией cogito. Держание мысли это ее постоянное рождение силой моего противостояния один на один с миром, это и постоянное творение мира, ибо мир всегда нов, в нем всегда есть для меня место, и в этом месте все зависит только от меня без меня не будет порядка, истины и красоты (см. С.26). Такое понимание сущности мысли и условий "пребывания в ней" Мераб Константинович назвал "этикой усилия"

Просматривая философию Декарта в Первом размышлении сквозь "жизненные символы" судьбы философа, Мераб Константинович пишет, что суть этой философии "можно выразить одной сложно-подчиненной фразой: мир, во-первых, всегда нов (в нем как бы ничего еще не случилось, а только случится вместе с тобой), и, во-вторых, в нем всегда есть для тебя место, и оно тебя ожидает. Ничто в мире не определено до конца, пока ты не занял пустующее место для доопределения какой-то вещи: восприятия, состояния объекта и т.д. И третье (не забудем, что прошлое враг мысли, борясь с прошлым, мы восстанавливаем себя): если в этом моем состоянии все зависит только от меня, то, следовательно, без меня в мире не будет порядка, истины, красоты" (с.26).

И еще на один важный методологический момент размышления-прочтения декартовой мысли мыслью М.К. я хотел бы обратить внимание. У великого философа (да и вообще у каждого "подлинного" человека) нет случайного. Все события его жизни должны быть прочитаны как индивидуальные символы жизни, посредством которых человек организует себя и свое сознание. А структурные символы сознания, например, символ Бога, должны быть поняты не как

дань времени, а как выражение реальных определений личной судьбы. Бог для Декарта символизирует, показывает М.К., универсальное, ни на чем условном не основанное равенство всех в способности решать свою судьбу. "Этим символом, пишет М.К., выявляется действительная индивидуализация и позитивная реальная сила человеческого *самоопределения*, включающая истинную бесконечность (а не просто безразличие в смысле свободы "от") и являющаяся, как выражается Декарт, добавлением к реальной природе каждого человека" (с.29. Курсив автора В.К.). Поэтому важно каждое понятие или утверждение философа понять в его реальном содержании, то есть том содержании, которое позволяет не отбросить его, как устаревшее, как "бантики" и "пришлепки" к истинам и достижениям, а увидеть за ним действительную проблему, которая живет и сейчас. Это и будет чтением исторического философского текста a recentiori.

Итак, мотто Первого размышления философия Декарта есть мысль Ренатуса Декарта как воплощение его жизни и есть теория мысли как рождения (и перерождения) человека.

Спасибо!



Проф. В.А.Конев

Коллеги!

Размышление Второе, на мой взгляд, существенно важно, прежде всего, для уяснения концепции самого Мераба Константиновича. Это концептуальное Размышление. Здесь излагается новая философия мысли. Не случайно его содержание, как сам М.К. не раз повторяет в ходе рассуждения, трудно дается пониманию, и не только для слушателей, но и для самого говорящего. Здесь возникает, если можно так сказать, проблема сопоставления двух пониманий: понимания смысла говорения и понимание сущности обговариваемого. Конечно, первое зависит от второго, но второе возможно только при условии, если свершилось первое, но для этого необходим сформировавшийся язык, а последний появляется только тогда, когда понята (познана) сущность обговариваемого, когда совершился акт рождения мысли. Последнее и происходит в "Картезианских размышлениях" вообще, во Втором размышлении, в частности. Именно здесь поставлен вопрос о новом языке, более того, вопрос о новой логике мысли и новой философии, новой метафизике, которую Мамардашвили назвал метафизикой *апостериори*.

О чем новый язык? О чем новая логика? О чем метафизика апостериори?

О рождении мысли.

Философия рассуждала о том, *что* мысль мыслит о бытии. Так зародилась и развивалась парадигма *on he on\**, парадигма обсуждения бытия как бытия, идущая от Парменида.

Философия рассуждала о том, *как* мысль мыслит бытие. Так зародилась в новое время парадигма *cogito*, парадигма обсуждения способности познания, ее строения и логики познания. Декарт был одним из основателей новой парадигмы философствования.

М.К. же стремится показать, что Декарт не только заложил основы парадигмы *cogito*, но в его философии можно выделить также иной аспект, который, по сути своей, является новым направлением

---

\* См. о парадигмах философского мышления: Конев В.А. Философия культуры и парадигмы философского мышления // Философские науки. 1991. №6.

философского мышления рассуждением о том, *что такое сама мысль*, как мысль рождается, как она живет, как существует. Это, на мой взгляд, новая парадигма, в формировании которой активно участвует философия Гуссерля, Хайдеггера и самого Мамардашвили.

Вот тема Второго размышления - как рождается мысль.

В Первом размышлении М.К. обсудил вопрос, *кто мыслит*. Мыслит "подлинный" человек, освободившийся от навязанных ему трафаретов мысли, использование которых только имитирует мысль, а не производит ее. Там же лектор показал, *когда мысль существует*. Она существует всегда в настоящем, а *recentiori*. Во Втором размышлении М.К. еще раз подчеркивает: "Акт мысли целиком содержится в мгновении. В неделимом настоящем" (с.41). Но остаются еще вопросы, *где, в какой ситуации и с какой целью рождается мысль*. Это вопросы, вокруг которых строится обсуждение в новом Размышлении.

Мысль рождается в особой ситуации и особой точке - в точке интенсивности, точнее в "фиксированной точке интенсивности", как называет ее М.К. (с.32). Феноменологически эти фиксированные точки выступают как точки интенсификации нашей психической жизни, ими оказываются некие пределы - Бог (мысль о Боге), смерть (мысль о смерти). Такие точки интенсивности бесполезны и избыточны, если подходить к ним утилитарно - о них можно только думать, но нельзя извлечь из них никакой "пользы". Такие точки недоступны, недостижимы, ибо они "пусты" с точки зрения содержания, так как нельзя дойти до какого-то содержания, нельзя остановиться на чем-то конкретном в мысли и сказать - вот Бог, вот Смерть, я знаю, что это. Мысль не может остановиться при *думании* про них, не может дойти до своего определения их. М.К. говорит, что таких точек интенсивности немного. Действительно, их немного. Это "вечные проблемы" культуры, которые потому и вечны, что это тайны, которые должны быть разгаданы каждым поколением, каждым человеком самостоятельно. Их "работа" в культуре - пробуждать мысль. Они подобно черным дырам в космосе, которые втягивают в себя всякую материю, попадающую в поле их притяжения, втягивают, *вы-тягивают* из человека мысль. Человек не может не мыслить, когда сталкивается с ними.

Встреча с фиксированными точками интенсивности ввергает человека в *зазор* (*подвес, écart absolu*), говорит М.К., вводя новое понятие ситуации мысли. При встрече с точками интенсивности человек

отрывается от обыденного, привычного и повседневного, но не входит и в контакт с ними (Бог, смерть, любые абсолюты недостижимы), а оказывается в *подвешенном* состоянии, в *подвесе*. Этот зазор, подвес и есть то состояние, в котором находится человек как личность, когда он и мир "Я и Париж", "Я и Мир" стоят на равных, когда жизнь человека поставлена на кон, и он *осознает* себя, свое Я.

В точке интенсивности рвется связь с прошлым (вспомним: прошлое враг мысли), и человек смотрит на мир новыми глазами. И тогда здесь, в зазоре возникает вопрос — а что собою представляет этот мир (или этот Бог, или эта смерть, или этот смысл). Если мир имеет какой-то порядок, закон, то откуда известно, что этот порядок постоянен? Есть ли какая-нибудь сила, "благодаря которой в этом мире мог бы быть хоть какой-то порядок, хоть какое-то добро, хоть какая-то красота — по закону?" (с.39). В конце концов, возникает вопрос о том, как вообще может что-нибудь длиться (с.41), если нельзя "удваивать" мир, надеяться на повторение его в лучшем варианте и т.п. Эти вопросы, считает М.К., вытекают у Декарта из его "основного онтологического переживания" (с.41). Обсуждение этих вопросов приводит Мамардашвили к кардинально новым, на мой взгляд, философским положениям.

Вопрос о длительности и порядке в мире связан с понятием времени. М.К. рассматривает в связи с этим теорию дискретности времени у Декарта. Математическое (или физическое) время гомогенно, однородно и непрерывно. Декарт, считает М.К., строит концепцию содержательного времени, которое дискретно, неоднородно. Это время складывается из "отрезков", которые не вытекают друг из друга. Настоящая точка, в которой я нахожусь сейчас, не вытекает из предшествующей временной точки, а точка впереди не вытекает из точки сейчас (с.43). Каждая точка моей жизни характеризуется своим наполнением, и это наполнение жизни не связано обязательным следованием из прошлого: у мысли нет прошлого, моя нынешняя бедность не является следствием вчерашнего богатства, мое желание любить вовсе не означает, что буду любить и т.д. И вообще в любой момент в жизнь может ворваться смерть, которая прервет всякую связь времен. "Смерть и есть символ этой дискретности времени", говорит М.К. (с.45). Можно к этому добавить, что реальным проявлением дискретности времени культуры (потому что именно культура живет в дискретном времени) является ситуация "вдруг", без которой бытие культуры помыслить нельзя. Дискретность времени

предполагает наличие небытия, его реальность (что противоречит парменианской парадигме, в которой бытие и вечная длительность совпадали). Значит, чтобы что-то *было*, оно должно постоянно *возникать из небытия*, должно состояться постоянно длящееся творение.

Но может ли постоянное творение гарантировать порядок, закон? Как может сочетаться свобода творения и закон? Мамардашвили называет "картезианским экспериментом" попытку "держать вместе свободу и закон" (с.39). И здесь, рассматривая экзистенциальный "ход" этого эксперимента, М.К. вводит ряд определений.

Во-первых, "свобода несется и лежит на вершине волны необходимости" (Там же), потому что свобода возможна только там, где мир заполнен причинными связями. Если этого нет, то всякое свободное действие невозможно, потому что оно пропадет в хаосе. Свобода не потому связана с необходимостью, что она "познанная необходимость", ибо тогда нет свободы, а есть только разные виды необходимости непознанная и познанная, а потому, что она предполагает установление того порядка, который творящий порождает, значит она предполагает наличие порядка. Если есть свобода, значит есть (должен быть) законосообразный порядок, иначе ее бы просто не было. Поэтому Декарт говорил: "Бог не творит в мире никаких чудес"

Во-вторых, на уровне творения нет законов. Бог, утверждал Декарт, не творит мир по заранее составленному плану, или согласно чему-нибудь. Ибо если бы это было так, то он не был бы Богом, так как должен был бы считаться с чем-то вне себя (с.47-48). И творчество бы не было творчеством, если бы оно определялось чем-то, что есть. Творчество может определяться только небытием, которое оно и должно заполнить сотворенным бытием. Вспомним Библейскую книгу "Бытия", где описаны акты творения мира Богом и первые действия человека. В чем различие действия Бога и действия человека? Вот действие Бога: "И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью" (Быт. 1, 3-5). А вот действие человека: "И увидела жена, что дерево хорошо для пищи и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его, и ела; и дала также мужу своему, и он ел. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги" (Быт. 3, 6-7). Как видим, различие этих двух действий в том, где в структуре действия стоит ценность. Для Бога на первом плане свободное воление, ре-

результатом которого оказывается определенное бытие, которое оценено как "хорошо" и поименовано как "день" Бог не творил свет, потому что так хорошо, а хорошо потому, что Он так сделал (см. С.49). Для человека же на первом плане ценность плод хорош для..., потом действие и результат, который не совпадает с принятой ценностью. Он действует, исходя из "закона", из "порядка", но в результате получается "беззаконие" и "непорядок" Поэтому только творчество, то есть действие по типу Бога, является основанием порядка, фундаментом закона, а действие, направленное на подчинение порядку как раз не соблюдает и поддерживает его, а становится основанием его разрушения.

Наконец, в-третьих и самое главное, закон и порядок появляются только на "втором шаге", в "потом": Бог "двинулся, и *потом* возникла необходимость" (с.48. Курсив автора В.К.). Мамардашвили говорит, что у Декарта есть два очень важных слова, первое: "теперь, когда", и второе "потом", на втором шаге (Там же). М.К. дает этому как бы двойную интерпретацию. С одной стороны, это выражается в движении к когито, здесь на первый план выходит аспект гносеологический. Сомнение должно привести к когитальному перерождению сознания, которое *потом* приводит нас к достоверно доказанному, необходимо истинному. Истина, по Декарту, считает М.К., имеет не аналитическую, а "эмпирическую" природу, то есть она необходимо связана с существованием, последнее же "не может быть предположено или *вы-мыслено*, а должно состояться де-факто, как то или иное, а *потом*..." (с.49. Курсив автора В.К.), потом мы получаем все истины науки. То есть сначала благодаря сомнению освободиться и найти онтологическую опору, а *потом* уже получить доступ к необходимо истинному. Или, как говорит М.К., сначала нужно попасть в *punctum cartesianum*, а потом тебе открывается истинная мысль.

С другой стороны, это связано с "движением Бога", и здесь на первый план выходит аспект онтологии. Бог двинулся "Да будет!" и стало *то*, с чем не может не считаться даже Бог. Поэтому Декарт на вопрос своего корреспондента: "А мог ли Бог создать ненавидящее Его существо?", отвечает: "*Теперь* не может". "То есть в мире, в котором *уже* что-то случилось, что-то пришло в движение (не было еще никакого закона), хотя это движение не было в сторону именно этого закона, какой-либо предданной нормы. Но когда началось кристаллизовалось" (с.43. Курсив автора В.К.). Не знаю, как насчет природы, но история человеческая и история культуры движут-

ся именно по этому принципу — принципу прецедента. Нечто свершилось благодаря творческому усилию человека, и *теперь* оно стало фактом, определяющим поведение, более того, *теперь* мы выводим его необходимость в истории. Вспомним, как Белинский в своих "Статьях о Пушкине" выводит необходимость Пушкина из предшествующей истории русской словесности. Но кто мог бы до появления Пушкина вывести (вычислить) его из Державина, Жуковского и других? Только какой-нибудь Нострадамус, да и то все его предсказания свершаются (становятся предсказаниями) только тогда, когда нечто, что совершилось, дает повод для этого. Поэтому Боги и Гении узнаются (и признаются), когда они уходят, а не приходят. Понимание этого фундаментального факта истории М.К. называет метафизикой *апостериори*. Метафизика обычно располагается на уровне *априори*, здесь же метафизика эмпирична (с.49). Если метафизика призвана найти последние и неизменные основания бытия, то метафизика человеческого бытия, бытия культурного находит их в самом факте рождения такого бытия. Но для этого сначала бытие должно народиться. Правда, само это "народнение" есть метафизическое основание культурного бытия, но, чтобы раскрыть его как основание, метафизика должна сказать о небытии как последнем основании "народнения", а небытие узнается только после того, как оно "покрылось" бытием. Вот она, метафизика *апостериори*.

Мышление в режиме метафизики *апостериори* требует особых форм. К таким особым формам мышления относятся *плодотворные тавтологии*, как их называет Мераб Константинович (с.50). Тавтологии в научном мышлении, мягко говоря, не приветствуются, во всяком случае, оно не строит на их основании свои выводы. Метафизика же *апостериори* плодотворные тавтологии (эквиваленции, онтологические уравнения) кладет в основание своих рассуждений. К таким онтологическим уравнениям Мамардашвили относит декартовское "Я мыслю, я есть", которое не является силлогизмом, а именно тавтологией. Что же несут в себе подобные эквиваленции для мышления? И отвечая на этот вопрос, М.К. проделывает любопытный ход — он демонстрирует значение тавтологий примерами тавтологий, говоря: "Для пояснения приведу вам другой пример, он тоже сложный, но, проецируя одну сложность на другую, мы, может быть, разберемся" (Там же). Что делает Мамардашвили? Демонстрацией тавтологий, которая сама тавтологична и является *онтологическим* уравнением, ибо она "говорит", воспроизводя *бытие* того, о чем говорит, он утверждает смысл тавтологии. А смысл их — в утвер-

ждении смысла случившегося, случилось и *значит есть*. Ищешь Бога, значит он есть для тебя. Стремись к добру, значит оно есть для тебя. Стремись к ценности, тем самым ты признаешь ее. "Тавтологии возникают в той области, отмечает М.К., в которой нет причин, оснований. Что-то является основанием самого себя" (с.52). Онтологическое уравнение заявляет о..., предъявляет собою факт бытия, тем самым выступает его осознанием. Можно сказать, что мыслительные эквиваленции в форме мысли объективируют саму структуру, в которой существует *punctum cartesianum* объект метафизики апостериори. В культуре такими эквиваленциями выступают все остенсивные формы: образцы, примеры, собственные имена, традиции и т.п. (см. об остенсивных формах: Конев В.А. Система категорий культуры как методологическая основа изучения истории культуры // Вопросы истории и историографии социалистической культуры. М: Наука, 1987. С.111-126).

Как известно, на значение тавтологии при понимании обратил внимание еще Хайдеггер, введя в обиход представление о герменевтическом круге, который входит в структуру смысла и укоренен в экзистенциальной конституции *Dasein*. Именно потому, что круг понимания (тавтология) принадлежит существу, которое как бытие стремится к самому бытию, он имеет онтологически позитивный смысл, и его нельзя сводить к "порочному" кругу. В нем скрывается, пишет Хайдеггер, позитивная возможность самого первичного познания, но такая возможность, которая реализуется только тогда, когда истолкование осознает, что его первой, постоянной и последней задачей является то, чтобы его преднамерения, предосторожности и предвосхищения определялись не случайными и общепринятыми понятиями, а чтобы они "вырабатывались" из самих вещей и тем обеспечивали научность рассуждения (см.: Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1953. S.153).

Герменевтический круг предполагает наличие "проекта" пред-понимания, который обеспечивает понимание, а затем в процессе понимания расширяется, углубляется и изменяется. Идея плодотворной герменевтической тавтологии широко используется в герменевтике. Я думаю, что исходя из того, что говорил Мераб Константинович и в рассматриваемом Размышлении и, особенно, в "Лекциях о Прусте" можно было бы заменить модель понимания, выраженную герменевтическим кругом, на другую модель — модель, выраженную кольцом Мебиуса (герменевтическое кольцо), построенного из односторонней поверхности, в точке перелома которой и происходит "скачок" по-

нимания, приращение смысла. Напомню в связи с этим рассуждение Мамардашвили из его "Лекций о Прусте" М.К. разбирает эпизод из "Божественной комедии", когда Данте вместе с Вергилием, достигнув дна Ада, начинают какое-то странное движение: он спускается вниз из определенной точки, "когда голова у него находится так, что он видит, как мы с вами, то же небо, солнце, деревья. А возвращается через ту же самую точку, но голова его уже обращена к другому небу, к другому миру. Разные миры, Тот, назовем условно, *непонятый* мир, а этот *понятый*. Другой мир, другая реальность. Как это возможно? Как можно было так двигаться и оказаться в той же точке, чтобы перевернутым оказалось небо? Значит, ты должен был, продолжая двигаться, перевернуться. Мир не перевернулся перевернулся Данте" (Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. Психологическая топология пути. М: Ad Marginem, 1995. С.23. Курсив мой В.К.). Это "переворачивание" в точке, где "сошлись стяженья всей земли" (Данте) очень напоминает собирание субъекта в фиксированной точке интенсивности Мамардашвили, что топологически и может быть представлено кольцом Мебиуса.

Итак, основной темой Второго размышления стало обсуждение "места зияния", где зарождается мысль. Это место где бытие преодолевается бытием и метафизикой этого места является метафизика *апостериори*.

Спасибо!

**Вопрос.** М.К. говорит, что "порвать связь с прошлым", это значит не стараться "удваивать" мир, думая, что можно что-то в нем подправить, подлатать, то есть создать как бы второй мир, такой же, но получше. Действовать, считает М.К., нужно как Декарт: "не гнаться за исправлением отдельных ошибок или пороков, а рвать корень, менять систему координат" (с.35). Но тогда на память сразу приходит Октябрь 1917 года, Пролеткульт и другие подобные разрывы с прошлым. Как быть?

**Ответ.** Вероятно, М.К. прав, что нельзя мир удваивать, нельзя надеяться, что можно подправить его. Так как мир *всегда* один, и он всегда здесь-и-теперь. В другое время он уже другой. И нужно действовать применительно к миру *здесь*. А для этого-то и надо *думать*, мыслить, сомневаться в том, что прошлое поможет. Что повторение поможет. Выйти из "повторения" обыденной жизни можно, как считает М.К., через точки интенсивности. И, вероятно, возможность избавления от "революционных разрывов" коренится в этой



ориентации на абсолютные в культуре точки интенсивности. То есть действие человека, действие свободное, которое порывает связь с прошлым, в то же самое время несет в себе отношение к абсолюту культуры, к вечным ее ценностям как к своему фундаменту или как к своему ориентиру. Оно должно своим вторым шагом утверждать их.

**Вопрос.** Метафизика апостериори принимает в свой язык тавтологии. Можно ли выделить еще какие-то отличия ее языка и форм мышления?

**Ответ.** Мы по ходу обсуждения других Размышлений будем отмечать эти моменты. Сейчас хотел бы сказать, что, на мой взгляд, философия, которую разрабатывает Мамардашвили, а это философия мысли как феномена, имеющего онтологический статус, не может не работать с категорией небытия, с содержанием небытия, с отношением бытия и небытия и т.п., что должно вводить новые ходы мысли и представления, ибо сложившийся стиль мысли вырос из анализа бытия. Например, как думаю, по-иному должен интерпретироваться и закон тождества, и закон противоречия. И М.К. в следующем Размышлении говорит о том, что в мире творчества возможно все, в том числе и совпадение противоположностей.

Проф. В.А.Конев

Коллеги!

Заканчивая Второе размышление, М.К. ставит вопрос Декарта: может ли атеист быть математиком. Вокруг ответа на этот вопрос разворачивается Третье размышление.

Но сам этот вопрос связан с какой-то проблемой. Какой? По-моему, это проблема первопричины, которая здесь возникает как проблема

первопричины бытия,  
первопричины мысли,  
первопричины Я.

Посмотрим, как и в связи с чем обсуждаются эти вопросы Декартом в интерпретации Мамардашвили.

*Первопричина бытия.*

Ссылаясь на "Метафизические размышления", М.К. говорит, что Декарт настаивает: "Что бы мы ни говорили о Боге и человеке и как бы ни мыслили себе так называемую первопричину, все равно речь идет не о прошлом и не о будущем, речь идет о настоящем" (с.53). Вся предшествующая метафизика до Декарта шла в своих рассуждениях от причины некоего А к причине этой причины, затем к причине причины и т.д. пока не достигала какой-то первопричины. Но почему у этой первопричины нет своей причины? Логичного ответа на это старая метафизика не давала. Декарт, по М.К., разрушает эту логику рассуждения. Первопричина не то, что было некогда первым, а то, что *всегда* является первым и как первопричина порождает само существование бытия, а также его сохранение во времени. Проблема не в том, что Бог или что-то порождает бытие, а в том, почему это бытие сохраняется, тем самым сохраняется порядок, тем самым *становится время*, которое и есть порядок. М.К. снова возвращается к своему утверждению, что порядок, закон возникают на *втором* шаге.

Когда совершено свободное действие (или даже любое действие, но на свободном действии это лучше видно), появляется некое бытие. Как оно возникает? Оно появляется как существующее тогда,

когда вписывается в существующее, когда соотносится с существующим, входит в него, *потому* оно становится существующим. Если новое бытие не впишется в существующее, тогда оно не будет иметь существования. Быть в связи с миром — вот что означает получить право на существование. Поэтому средневековая метафизика (Фома Аквинат) и считала, что сущность (*эта вещь*) и существование (*быть вещи*) в вещах не совпадают. Существование вещам дается Богом. Существование дается вещи ее местом среди других вещей, а не вытекает из ее сущности. Метафизика *апостериори* и говорит о существовании как результате установления порядка на *втором* шаге, после появления прецедента. Нечто (некая сущность) присоединяется к другой сущности и тем доопределяется как существующая. Она теперь есть не просто такая, а есть такая потому, что вошла в связи, в закон, в порядок. Поэтому мир как бы постоянно создается заново, *доопределяется* с каждым новым в нем событием. "Теперь, когда" это есть — другого не может быть. Снова скажу, что не знаю, как тут обстоит дело с природным космосом, он доопределяется не столько реально, сколько в точке его восприятия (см. С.64), но космос культурный реально живет именно так — изменяется, творится постоянно с каждым новым в нем событием. "Если сохранилось, говорит М.К., а сохранилось именно непрерывным творением, то это эмпирический факт, акт совершившегося в мире действия. Мир определяется именно этим, а не иным образом" (с.76).

Устойчивость таких вещей как истина, красота, добро не содержится в их содержании, а требует дополнительного принципа или условия. Таким принципом, считает М.К., является декартовский принцип индивидуации, или доопределенности всего как реального события, что и есть метафизическое *апостериори* (Там же). Творчество всегда выступает как процесс доопределения бытия. Еще раз припомним библейский миф о творении: совершив первый шаг, Бог создал прецедент, который теперь определяет его дальнейшие шаги, каждый следующий шаг досоздает, доопределяет картину мира. Так же творит художник — Пушкин создал Татьяну, а она начинает жить своей жизнью, *диктуя* поэту его творческие шаги. Суриков увидел ворону на снегу — и этот образ *диктует* ему живописное построение картины. Так же живет культура — поэт чувствует, и рождается "Я помню чудное мгновение", а в мире культуры и человеческой жизни появляется "чудное мгновение", которое по-новому упорядочивает нашу эмоциональную жизнь, рождается "Шинель" — и все мы вышли из "Шинели" Гоголя, декабристы выходят на Сенатскую площадь — и

появляется та русская литература, которая мучается великими нравственными вопросами, почему добро и честность терпят в нашей жизни поражение. Действительно, мир определяется таким, а не иным образом. "А то, что потом это выступает по отношению ко всему остальному в качестве априорной структуры, уже другой вопрос, говорит М.К. Ибо априорная структура уже содержит в себе совершившийся первосинтез" (с.76-77). Прецедент скрывает в себе априорную структуру, хотя сам он результат метафизического *апостериори*.

Итак, появляется новый взгляд на мир объяснять его не *от начала* (от архэ, от творения, от взрыва), а *от его настоящего*: свершился шаг, он заставляет увидеть и понять мир, почему шаг мог быть сделан, что теперь можно увидеть в этом мире, где этот результат стал фактом. Первопричина мира — каждое событие в нем. Поэтому мир как бы заново творится каждым событием, которое свершается и входит в него.

#### *Первопричина мысли.*

М.К. часто повторяет, говоря о сознании конкретного человека: мы что-то можем забыть, мы можем иметь ложные воспоминания, мы не можем долго сосредоточиться на одной мысли, мы отвлекаемся и т.п., то есть в нашем сознании мысль может быть, а может и не быть. Но мысль научная (и шире, всякая культурная мысль — художественная мысль, нравственная идея, религиозное представление и т.п.) не может быть или не быть. Она *должна быть*, она должна сохраняться, длиться. Должно быть "пребывание в мысли", говорит М.К. (с.56, 61). Пребывание в мысли — это не психологическое состояние дления в думании, а сохранение мысли как полноты бытия, или истины, то есть пребывание в таком состоянии, которое дает возможность узнавать треугольник, видеть прямую линию, и "узнавать по рисунку из черточек Иванова" Что является причиной такой мысли?

Декарт говорит в этом случае о "врожденных идеях", Лейбниц о "предустановленной гармонии", материализм о "законах природы" и т.д., то есть всякий раз идет речь о каких-то предельных случаях, о неких абсолютах, которые определяют сохранность мысли такой, какая она есть. В своей книге "Классический и неклассический идеалы рациональности" М.К. писал: "Построение системы классической физической науки невозможно без допущения гипотетически мощного интеллекта, не ограниченного пространством и временем в совершении своих операций" (Мамардашвили М.К. Классический и не-

классический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984. С.31). И дальше: "Мы, люди, ограничены и не можем охватить сразу все, но наука не ограничена... Поэтому человек, конечное существо, не может в своих законопорождающих актах мышления не участвовать в приобщении к бесконечно полной информации" (Там же). Поэтому математик, по мысли Декарта, не может быть атеистом, ибо он должен верить в бесконечную силу интеллекта и возможность *полного* акта познания, чтобы не доказывать в этом конкретном случае все, на что он опирается. Признание актуального существования всех причин мысли здесь, в этом законе, в этой мысли, в этой познавательной ситуации делает науку необходимо связанной с Абсолютом. Это не вопрос веры в Бога *этого* математика — ходит он в церковь или нет — это вопрос признания Абсолюта как основания научной мысли, который вовсе не обязательно должен быть абсолютом религиозным.

Таким образом, первопричина мысли, позволяющая мысли пребывать в культуре, а человеку пребывать в мысли, заключается в ее полноте, а полнота эта появляется в ней благодаря приобщению мысли к совершенству. Что такое совершенство? М.К. дает, на мой взгляд, самое лучшее и краткое его определение: "Это полнота, неразличимая внутри себя представленность *здесь и теперь*" (с.61-62. Курсив автора В.К.). Или, по Декарту, одно действие, простое и чистое, то есть действие Бога "Да будет!", "Fiat!" Мысль в культуре всегда конкретна — это та или иная теория, это произведение искусства, это поступок и т.д., но чтобы конкретная мысль стала мыслью культуры, приобрела существование историческое (пребывание в культуре), которое совсем не вытекает из ее конкретного содержания (вспомним о том, что было сказано раньше), для этого она должна наложить на себя печать с(о)-вершенства и полноты — она должна совершиться в данной культуре как целостности. А это происходит тогда, когда мысль (всякая мысль в культуре) "закрывается" на интуиции, очевидности данной культуры, на доминантные идеи и ценности данной культуры, которые определяют ее целостность, составляют *сакрум* культуры и отношение к которым придает любым значениям культурный смысл. Эти культурные интуиции для данной культуры всегда в настоящем, всегда актуальны. Они и задают тот интервал, ту "пространственную" синхронность многого, которые дают связность мысли, о чем говорит Мераб Константинович (с.66). На силовых линиях их смыслов возникает невидимая *catena* (связь, сцепление), озаряющая "естественным светом" разума (культуры) ту

мысль, которая становится мыслью культуры. Если мысль не озаряется светом очевидности культуры, или если мысль теряет связь с очевидностью, она перестает существовать в ней, пребывание в такой мысли становится невозможным. А когда рождается мысль, разрушающая существующую очевидность, то есть рождается мысль из *зазора*, то нужно *время*, ибо возникает *новое* время, возникает новый порядок, новый закон, новый "естественный свет" разума (культуры). Он возникает *апостериори*, но становится интуицией *априори* для новой культуры. Так разрушается одно настоящее, одна актуальность и наступает другое настоящее, другая актуальность. Мысль, которая это совершает — мысль совершенная, мысль гения. Но гений живет в бытии метафизики *апостериори*.

Проблема культурных интуиций — это проблема истории культуры как культуры, а не как истории отдельных ее отраслей, когда историком культуры оказывается только переплетчик, который одной обложкой охватывает описания разных специалистов от "истории культуры". Такими интуициями на уровне глобальных исторических типов культуры выступают идея "оформленного тела" для античности (см.: Лосев А.Ф.), идея Бога для средневековья, идея пользы для Просвещения (см.: Гегель) и т.п. Такие интуиции свойственны национальным культурам (см., например, Гачев Г. Национальные образы мира. Космо-Психо-Логос. М.: Изд. группа "Прогресс" "Культура", 1995). Такие интуиции могут иметь и меньший масштаб — масштаб периода, направления, течения и т.п.

Итак, первопричина мысли как факта культуры — ее полнота и совершенство, или ее постоянная связь с вечными интуициями культуры, которые питают мысль, как некогда Земля-Гея питала силой Антея.

#### *Первопричина "Я"*

Проблема Я как проблема *мыслящего* Я — это основная проблема философии Мамардашвили. Естественно, что обращаясь к Декарту, он, как мы уже об этом говорили, постоянно эту проблему просматривает через декартовские интуиции и понятия. Для основателя философской парадигмы *cogito* Я выступает прежде всего как реализованное в *когито*, в акте мысли. Поэтому декартовский акт *когито* и несет в себе существование Я, но поскольку мысль не может иметь своей причиной случайное и постоянно меняющееся, то и существование Я не может зависеть от смены причин и должно выпадать из бесконечной цепи обоснований. Для Декарта, утверждает М.К., важно не столько найти ту причину, "которой он когда-то был про-

изведен, сколько причину, которая "сейчас меня сохраняет",... чтобы тем самым освободиться от всякой последовательности и смены причин" (с.77-78. Курсив автора В.К.).

В связи с этим М.К. обсуждает два положения Декарта, точнее даже одно, но в двух вариациях: Бог не предшествует мне во времени и проблему *causa efficiens* (движущей причины). Как известно, это понятие было в ходу у Аристотеля и в средневековой схоластике, откуда оно пришло в философию Декарта, но в новой и новейшей философии это понятие практически не работает. Мамардашвили возрождает его, находя ему поле приложения в современном философском анализе. Аристотель, как помните, выделял четыре причины: материальную, формальную, целевую и действующую. Последняя причина источник движения: действие причинено тем, откуда первично исходит движение (см.: Аристотель. Метафизика, I, 983 а 30; VII, 1033, а 25). У Фомы Аквинского действующая причина также источник движения, причем в средневековье выделили четыре типа действующей причины: совершающая или завершающая (*perficiens*), подготавливающая (*praeparans*), помогающая (*adiuvans*) и советующая (*consilians*). Кроме того, Фома различает главную действующую причину и второстепенную (инструментальную). Главная действующая причина в Боге, в Абсолюте, это причина творения, а инструментальная причина находится в орудии (например, нож причина резания). Но чтобы инструментальная причина начала действовать, ей должна быть уделена сила главной действующей причины (см.: Кгаріес М.А. *Metafizyka*. Lublin, 1985. S.450-463).

Мне представляется, что возрождение понятия "действующая причина" и осмысление его содержания может быть весьма полезно для философии культуры. Почему нужно различать что-то в виде действующей причины, а нед. таточно говорить о причине вообще, спрашивает М.К. (см. С.71). Вот есть некие общественные обстоятельства, которые требуют такого-то закона. Они причина закона? Да. Но закон не появится до тех пор, пока не будет "королевской воли", которая даст этот закон. Королевская воля в качестве причины закона и есть действующая причина. Вот такая "королевская воля" необходима для того, чтобы *было* любое культурное явление: чтобы *было* добро нужно, чтобы кто-то его утверждал, ручался за него; чтобы *было* это произведение искусства нужно, чтобы его кто-то пережил, дав ему свое воображение; чтобы *были* законы нужно, чтобы люди давали им жизнь своим поведением. Культурное бытие есть только тогда, когда оно *утверждается*. Акт утверждения

(вместе с актом отрицания) *causa efficiens* культурного бытия. Он должен быть присоединен, придан любому культурному феномену. Всякое культурное действие — конечный акт. Но в то же время его конечность содержит в себе полноту, или бесконечность, которая и привносится "действующей причиной", о которой говорит Декарт, указывает М.К. (с.70). Действующая причина, *causa efficiens*, Бог, для Декарта, воссоздает нас в каждый момент и непрерывно. Это вечное творение (вечное "Да будет!") и является первопричиной Я как бытия мыслящего, или культурного. Поэтому "Да будет!", *утверждение* является универсальной культурной способностью, чистой культурной способностью, из которой вырастает культура и человеческое Я. А философия культуры может быть рассмотрена как критика этой культурной способности. "*Affirmo ergo sunt*" "Утверждаю, следовательно, есть" или "*Negito ergo valet, affirmo ergo sunt*" "Упорно отрицаю, следовательно, значит, утверждаю, следовательно, есть" эти тавтологии должны стать предметом размышления для философии культуры. Мы об этом говорили на нашем семинаре. Отошлю к своей статье "Философия культуры среди парадигм философского мышления" (Философские науки, 1991. №6). Я думаю, что многие идеи, которые обсуждает Мамардашвили в ходе своих размышлений над Декартом, инспирируют движение мысли в этом направлении.

Итак, первопричина Я — это движущая причина, это *усилие* Я в мысли или действии, но усилие под "знаком Бога"

Спасибо!

### **Аспирант А.Н.Суворова**

Я бы хотела еще раз вернуться к обсуждению М.К. вопроса о Боге и его месте в структуре бытия человека.

Заканчивая Второе размышление, он ставит вопрос: может ли атеист быть математиком, то есть ученым, уверенным в точности и правильности своих доказательств. По сути дела этот вопрос аналогичен вопросу Шопенгауэра: *что* я знаю, когда говорю, что я *знаю*, или, по-другому, что я вижу, когда вижу мир, что я вижу мир. Весь пафос Третьего размышления сводится к проблеме предпонимания, которое М.К. выражает так: мы способны понять лишь то, что *уже* понимаем! А потому имя предмету можно дать только после того, как появилась идея этого предмета, и, если Декарт идентифицирует Нечто с Богом, следовательно, он имеет уже идею Бога.



Но какое содержание вмещает предмет с именем "Бог"? Какие функции выполняет этот предмет (или имя)?

"Богоискательство" М.К. приводит к следующему: Бог субстанциален, обладает источником и движущей силой в-себе, не имеет предписаний, норм, стандартов, то есть у Бога нет пред-данности или пред-заданности, Бог сам по себе осуществляет данность, формирует ее. Здесь нет разрыва представления и воли, они одномоментны, со-темпоральны, говоря словами Шопенгауэра. Мамардашвили обращает внимание на закрепление в философской традиции двух типов времени: а) времени как потока состояний и б) времени как пребывания, как длящегося состояния, божественного состояния, ибо Бог не знает смены состояний. Если время, в котором находится Бог, есть вечно длящееся состояние, и если Бог может все, даже невозможное, то пусть не человек, то хотя бы Бог, должен понять мир. С точки зрения М.К., Бог действительно понимает мир, потому Бог есть свобода, существующая до необходимости, до закона. Первичность свободы и есть, выражаясь языком М.К., свобода "первого шага" Познание становится на "втором шаге" Подобное представление перекликается, как кажется, со многими философскими построениями.

В свое время Бергсон выделил время как количество жизни и время как длительность, как качество жизни, как творческое отношение к миру и к себе. Длительность, свободный жизненный порыв формируют мир, а интеллект имеет дело со ставшим образом мира, над которым возможны любые пространственно-временные операции. Еще раньше Бергсона содержание качества жизни как свободы описывали (в рамках русской философии) И.Киреевский, говоривший о "первозданной неделимости", Бакунин в понимании жизни как присутствия вечного живого Бога; Станкевич, Тютчев, которые говорили о единстве всего со всем; Достоевский, считавший, что в понятии "абсолютного Всеединства", или "положительного Всеединства" заключена для человека возможность действовать целиком, сразу, по впечатлению свободного, дикого каприза, а не благоразумно. Мамардашвили движется, как представляется, в традиции русской философии. "Первый шаг" М.К. созвучен не только "врожденным идеям" Декарта и "жизненному порыву" Бергсона, но и "духовному сердцу" Сквороды, "святости" Достоевского, "субстанциальному деятелю" Н.Лосского, "симфонической личности" Карсавина. "Первый шаг" в "фиксированной точке интенсивности" осуществляется из состояния "нераздельной сплошности" (Франк), "большого

времени" (Бахтин), "неразличимого тождества идеального и реального", то есть символа (Лосев). Возвращаясь к проблеме понимания, видим, что человек понимает лишь тогда, когда свободно сделал свой Первый шаг, то есть когда он имеет собственную точку отчета, личностную действующую причину.

Человек, имеющий такую исходную точку "пружину" (Сковорода), "первый шаг" (Мамардашвили) в ситуации "сплошности", где "все во всем", способен понять Мир, ибо этот первый шаг оформил хаос в космос, небытие в бытие. Следовательно, человек, имеющий такую исходную точку, может утверждать, что "Бог породил меня", или "Бог существует во мне", что, с точки зрения Декарта, по М.К., тождественно. Бог и есть собственно человеческий механизм самосохранения, но самосохранения не физического (физиологического), а метафизического. В концепции Декарта этим Богом является *когито* как основание собственного существования, как основание идентифицировать себя именно с собой. Спасибо!

Проф. В.А.Конев

Коллеги!

Размышление Четвертое, о котором сегодня пойдет речь, замыкает первый цикл Размышлений, которые были посвящены обсуждению проблемы мысли в ее связи с человеческой судьбой. Мысль — достояние человека, она рождается усилиями конкретного человека, когда он оказывается в точке интенсивного экзистенциального переживания (*про-живания*, чтобы подчеркнуть ситуацию длительности, временности, без которой нет состояния мысли). Но будучи достоянием сознания, мысль направлена во вне сознания, она мыслит мыслимое и открывает человеку бытие, поэтому она принадлежит не только человеку, но и бытию, то есть обладает достоинством истины. Эту проблему и начинает обсуждать Мамардашвили в новом Размышлении.

Мысль дается человеку, или мысль рождается человеком, считает М.К., вместе со знанием ее истинности. "Если в какой-то момент настоящего времени я действительно подумал мыслимое, говорит М.К., то я не могу не знать, что оно истинно в момент, когда мыслю" (с.80). Мыслимая мысль истинна! Звучит странно. Но вдумаясь: если я что-то мыслю, то мыслю всегда *как истинное*, ибо я не могу *сознательно* мыслить ложное. Это противно мысли. Мысль может быть ложной, но для меня она становится ложной, когда я знаю, что она ложна, то есть знаю, мыслю другую мысль как истинную: "Я мыслю как истинное то, что другая моя мысль ложна". "Когда подумаю, продолжает М.К., не могу не знать, что это именно так. То есть нельзя даже понять свое состояние, не приняв за истинное то положение дел, к которому оно относится" (с.80-81). В этом слиянии мыслимой а *rescencior* мысли и истины коренится то отождествление Истины и Блага, о котором говорили древние. "Знать добро, значит быть добрым", утверждал Сократ. Мыслящий открыт на истину всегда и не может нести *в себе* обмана, зла и неправды. А как же быть тогда с тем, что в жизни, увы, часто все наоборот? Нет, не наоборот, а именно так. *В себе* и лжец знает, что он лжет. *В себе* и злодей знает, что он злодей. Конечно, если и тот, и другой мыслят. А если не мыслят, то "не ведают, что творят"

sancta simplicitas. Но горьковский Лука не простак, он мыслил и знал о своей спасительной лжи, Люцифер или Мефистофель тоже мыслили и знали о своем предназначении. Почему они и им подобные действуют именно так, это другой и очень интересный вопрос. Это уже чисто вопрос философии культуры, потому что, как выкрикнул Иван Карамазов на суде на вопрос председателя: "Вы в уме или нет?", "То-то и есть, что в уме... и в подлом уме." "Подлый" ум — это ум, который знает не только истину, но и ценность, это ум, способный на аксиологическое мышление, которое живет, как представляется, по другим законам, чем мышление познающее. Как возможен "подлый" ум? Сократ и Декарт на этот вопрос не отвечали, так как для них такой ум невозможен. М.К., скорее, согласен с нами, чем с Иваном Карамазовым, хотя погружение мысли в экзистенциальную ситуацию не может не вывести его на аксиологические аспекты мысли, но он молчаливо предполагает, что "точки интенсивности" ориентируют мысль только на "ценностно позитивные" мысли (Истина=Добро=Красота). Я не хотел бы сейчас обсуждать вопрос об условиях и возможностях "подлого" ума, так как это уведет нас далеко в сторону от "Картезианских размышлений", но пометить эту проблему, сделать зарубку, чтобы потом вернуться к этому, нужно.

А сейчас, вернемся к тому, что "я не могу не знать что-то по истине в тот момент, когда подумую во всей полноте внимания" Отсюда вполне логично М.К. делает вывод о том, "что я в принципе не могу узнать что-то, если уже не знаю" (с.81). И в связи с этим возникает главная тема Четвертого размышления — как возможна *новая* мысль. Чтобы *принять* мысль как новую, которая решает какую-то важную нерешенную проблему, мы должны *узнать* ее, как мысль это делающую. Но откуда мы знаем, что она решает проблему, ведь мы же не знаем ее решения. А если признали и узнали эту мысль, то уже знали ее (с.84). Декарт приводит такой пример: вот в голове есть идея хитроумной машины, которая будет прекрасно работать, когда ее сделают, но которой никто не знал до этого. Откуда в голове появилась идея такой машины? Из обычного наблюдения за вещами, считает Декарт и считает справедливо, она появиться не может. Так же, как не ясно, почему я вспоминаю именно то, а не другое, когда я решаю какую-то задачу и т.п. От этой проблемы тянутся нити к теории воспоминаний, когда, например, Плотин пишет: "Ум созерцает не через другое что-нибудь, а через самого себя, потому что созерцаемое им не вне его, а в нем самом; он своим светом видит другой свет посредством еще какого-нибудь света" ("Эннеа-

ды", V.3.8). С решением этой проблемы связан у Декарта, как показывает М.К., целый ряд теоретических представлений концепция "врожденных идей", понятие "естественного света" разума и то, что М.К. называет "локальным совершенством" знания.

Я хотел бы остановиться на этих двух последних моментах.

Итак, проблема нового знания. Новое, которое должно быть узнано, должно быть узнаваемо, то есть "знаемо", знакомо. Знакомое новое! Это же "деревянное железо", *contradictio in adjecto*. Но если бы такого противоречия не было, то не было бы и нового, так как оно бы никогда не пришло к нам, мы бы прошли мимо него. Значит всякое новое должно уже как-то быть, возникает, как говорит М.К., "проблема актуального наличия всего" (с.85). М.К. обращает внимание на проблему, которую до него никто не обсуждал и которая выглядит, на первый взгляд, достаточно странной. "Наше мышление строится так, что *если* оно выполняется (я имею в виду, говорит М.К., полный акт мышления, о котором говорил в связи с математиком), то оно не зависит от последующей ложности его во времени" (Там же). Это означает, что всякое знание (можно взять шире всякое культурное образование) конечно, самодостаточно, а не является шагом на пути к чему-то более глубокому или значительному. Оно "не зависит от всего остального мира" (см.: Мамардашвили М.К. К пространственно-временной феноменологии событий знания // Вопросы философии. 1994. №1. С.76). Поэтому всякое знание обладает локальным совершенством, или совершенством на месте (с.85). Это крайне важное положение. Оно заставляет смотреть на знание, или на культурное образование как на событие, а не как на явление чего-то прогресса науки или развитие культуры. Только в таком случае феномен знания или феномен культуры могут иметь смысл. Но если событие знания или событие культуры локально совершенны, имеют смысл в себе и конечны, то они не просто самостоятельны, а содержат в себе "все" знание или "всю" культуру, что и делает возможным их узнавание. Это "все", которое содержится в знании (культурном образовании), не означает, что знание в своем конкретном, объектном содержании "покрывает" какую-то всю объективную реальность, это означает, что объективное содержание мысли (или культурного образования), заключенное в мысли (культурном феномене), но не зависящее от нас самих, соответствует структуре предмета (назначению культуры) (см. С.87). "То есть актуальность предмета вне нас это актуалия или формальная реальность не на уровне объектного языка, а взятая вместе с метаязыком. Пол-

ностью" (Там же). И этот метауровень языка знания или культуры "содержит все", здесь заключена актуальная бесконечность, которая уже содержит в себе возможность понимания (узнавания) всякого содержания, которое будет высказано на уровне объектного языка. Поэтому в той мере, в какой культурный феномен содержит в себе "метауровень культуры" а им выступает система категорий или интуиций культуры в той мере культурное произведение "содержит все", что выражается в его "всеобщности", в способности переходить границы социальных страт, границы времени и даже культурные границы.

В связи с обсуждением актуальной бесконечности, как показывает М.К., у Декарта появляется учение о *естественном свете* ума. Анализ, проведенный М.К., картезианского учения о "естественном свете" ума высвечивает разные аспекты, разные смыслы этого философского символа.

Во-первых, "естественный свет" ума для Декарта "это то, чего мы не можем не знать, если будем думать" (с.89). "Естественный свет" ума - это ясность интеллектуальной интуиции, которая свойственна разуму по его природе. Думаю, что Декарт вводит термин "естественный свет" разума в противовес Августинскому "божественному свету" истины. Вспомним, что Августин именно Бога считает "отцом умственного света". "Душа разумная и мыслящая, писал Августин, не может сиять сама по себе, но сияет в силу участия в ином, правдивом сиянии" (О граде Божьем, X, 2). Для Декарта же именно ум, само *когито* в силу своей природы, своего *естества* обладает мыслями, которые ясны ему изначально, как его мысли. Они не выдумываются, то есть не являются *продуктами* ума, поэтому могут устоять перед любыми сомнениями. Они тождественны уму. Интуиции ума, естественный свет ума, ум это все одно и то же. Это тавтология.

Во-вторых, "когда Декарт употребляет при характеристике человеческого мышления термин "естественный свет", то он имеет в виду некое *подсказывающее и управляющее действие в нас*, которое совершается как бы без нашей воли и сознания и продукты которого не являются продуктами выдумывания, вымысла" (с.94. Курсив мой

В.К.). Кант потом будет говорить о регулятивных идеях разума, которые требуют полноты познания. Ясные интуиции ума, его "естественный свет" определяют феноменальную, а не реальную полноту знания указывают на *свойство* истины, чтобы можно было узнать истину, утверждают характер значимого, чтобы можно было узнать

ценность, определяют отношения, чтобы можно было узнать форму и т.п. Интуиции ума образуют тот метауровень, без которого нет познания. В самом "простом" случае это проявляется в работе научного познания, которое становится "научным", то есть познающим, когда оно предъявляет свой метауровень — уровень методов, без которых просто нет предмета научного исследования.

В-третьих, простые интуиции ума, "естественный свет" ума — это онтологическое поле, "мыслительное поле", как писал Мамардашвили в статье "К пространственно-временной феноменологии событий знания" (см.: Вопросы философии. 1994. №1. С.77), которое определяет понимание в силу "свойств состояния, а не чего-то делаемого нами". Это поле не зависит от различных предметных языков, не имеет причины и неразлагаемо. Оно и держит нас в состоянии истины, позволяя мысли, творчеству, в конце концов, *делаться* в нас. Декарт считает, что онтологическая ситуация мысли "естественный свет" ума оказывается той основой, в которой актуально, или формально, содержится понимание новой мысли.

Если проинтерпретировать символ "естественного света" в языке философии культуры, то это будут те интуиции культуры, доминанты культуры, о которых мы говорили, это будут прафеномены культуры Шпенглера, или архетипы Юнга, или культурные оппозиции Леви-Стросса. Правда, эти интуиции не столько ясны (светлы), сколько темны (Фрейд в подобных ситуациях говорил о *темных* подвалах подсознания), но тем не менее очевидны. Темная очевидность! Скрытая очевидность! Действительно, так и реализуется творческий акт. Свободное, творческое действие не вытекает из предшествующего состояния, но оно не является и случайным (см.: Указ. статью М.К. Мамардашвили. С.79-81). Причина творчества — небытие. Между новым и тем, что уже есть, лежит полоса, пропасть небытия. Это "место" невидимо для рефлексии, как замечает М.К. (см. Там же). Однако небытие должно быть увидено, оно должно сказаться сознанию, чтобы заполниться "свободным явлением". Но как "увидеть" или "сказать" о небытии? Здесь и появляется, я бы сказал, первая "очевидность" — человек "переживает" небытие, но сказать об этом не может. М.К. отмечает, что Декарт вкладывает в понятие "очевидность" прежде всего экзистенциальный смысл, считая, что "очевидность" должна быть "испытана", установлена собственнлично, на себе. Испытав "нехватку", страсть ожидания, человек, полагает Декарт, должен "двинуться, ангажировав себя в предмет, чтобы разрешение предметной задачи или предметного умоискания стало

одновременно и разрешением жизни. И тогда то, что установится в таком испытании мира, и будет обладать признаком очевидности" (с.97). Я бы сказал, что это второй тип "очевидности" — очевидность ставшего (утвержденного) бытия. Оно теперь может быть "сказано". Оно теперь — порядок на "втором" шаге. И теперь это бытие может быть вписано в весь порядок.

Таким образом, началом *нового* является небытие, которое как небытие содержит в себе "все" ("все" — возможности — здесь обратное, по сравнению с Гегелевским, движение категорий), что в уме, ангажированном в экзистенциальную ситуацию, принимает форму интуиции *должно быть* (или *"Да будет!"*). И это *должно быть*, существующее как *intuitus mentis*, как полнота и локальное совершенство, определяет на втором шаге узнавание *нового*, который становится по сути подлинно первым шагом для сознания. Так как тот "первый" *"Да будет!"* становится первым только тогда, когда совершится второй, который принимает порядок. Если же он не совершится *"не то..., не то"*, тогда "первый" просто отбрасывается и предпринимается новый "первый" шаг, как новый бросок в неизвестное, но ожидаемое. Так и получается, что всякий шаг осознания оказывается "вторым-первым", то есть шагом, на котором "теперь ясно", но это "теперь ясно" должно иметь предшественника, когда "еще не ясно", но все "предопределено".

В своей статье, о которой упоминалось раньше, М.К. писал, что "будучи свободными, творческие события (или изменения) не случайны в каком-то смысле", свободные действия налагают ограничения на хаос, они имеют "независимый и первичный характер некоторой внелогической базы, постоянно присоединяемой в познании к логике и к осознаваемым содержаниям и наблюдениям" (см.: Указ. соч. С.81, 81-82). Свободные действия имеют свою "логику", которую, замечает М.К., "условно можно назвать "физической логикой", "логикой эмпирических систем" или еще чем-либо подобным, имея в виду, конечно, особые естественные, саморазвивающиеся (или превращающиеся, рефлексивные) системы с интегральным "внутренним знанием", онтологической абстракцией порядка" (Там же. С.82). Онтологическая абстракция порядка живет внутри свободного, творческого действия, которое ничем не предопределено, не вырастает из порядка, а выходит из небытия и хаоса, накладывая на них свою *абстракцию порядка*. И эта абстракция порядка не может быть описана известной логикой, хотя в свободе и творчестве есть своя "логика". Но поскольку этот "порядок до порядка" существует в хаосе, а



"логика" свободы не похожа на логику необходимости, то, может быть, есть смысл назвать "логику" свободного творчества *хаикой* по аналогии: порядок *логоса* – *логика*, а порядок *хаоса* – *хаика*. Построение "логики" творчества (хаики) – это одна из задач философии культуры, которая имеет дело с возможностью становления нового бытия и его понимания.

М.К. сформулировал, как мне представляется, основные принципы онтологии свободного явления (в науке или культуре) и его понимания. "Это принципы: (1) конечности ("локального совершенства и полноты", (2) понятности (или включенности в континуум), (3) квазифизической локализации (или сингулярности феномена мира), (4) трансцендентальности "реальных" сущностей и натуральной неизвлекаемости их свойств" (Там же. С.81).

Спасибо!

**Вопрос.** Относительно "логики" творчества. Во-первых, Вы говорите, что ее должна построить философия культуры, но разве она не существует уже в поэзии, искусстве вообще. Во-вторых, если ее выразить в понятиях, то что это даст? Все будут творить?

**Ответ.** Конечно, "логика" творчества существует как объективная организация творческого процесса в искусстве, в науке, в любых видах деятельности. Философия выявляет ее и выражает в понятиях, структурах мыслительной деятельности и т.п. Эксплицированная "логика" творчества не подменяет и не отменяет "логику" реального свободного действия. Надо ли рационализировать творческую деятельность, выявляя ее "порядок"? Вообще есть ли этот "порядок"? Я считаю, что этот порядок есть, он особый, конечно, отличный от порядка, логики рациональной мысли, поэтому я говорю, что, возможно, лучше назвать этот строй творческой деятельности не логикой, а хаикой. Выражение "хаики" в теоретической системе не будет означать, что станет возможным "делать" поэтов, но это будет означать, что возникнет новый тип мышления, новый тип действия, который вместо техногенной и сциентистски ориентированной цивилизации, цивилизации стандарта, будет продуцировать цивилизацию индивидуального. Цивилизация же всегда выступает результатом "рационализации" определенных культурных действий. Новый век требует цивилизации свободного, творческого действия, а такая цивилизация не возникнет стихийно. Порядок возникает на "втором" шаге – шаге осмысления и знания.

## Доц. С.И.Голенков

В этом размышлении меня лично интересует один вопрос — как движется мысль самого М. Мамардашвили. Под этим углом зрения я и хотел бы посмотреть данное размышление. Сейчас надо остановиться и суммировать то, что мы уже узнали об акте мышления, как его понимает М.К.. А вывод можно сделать такой: мышление, согласно М.К., есть некий "аппарат", "механизм" прорыва, "выскакивания куда-то". Куда? Туда, "где есть все". Что представляет собою это "все"? "Все, что бывает в философском мышлении". А что в нем бывает? "Истина". Но своеобразная: "Когда подумаю, не могу не знать, что это именно так" (с.80). Получается следующая цепочка шагов: когда подумаю акт *когито* прорыв в другое измерение, в измерение *когито*. Совершается этот прорыв в точках интенсивности. Роль этих точек интенсивности состоит в том, попадая в них актом мысли, я меняю режим своей жизни. Это точки перевода меня из режима природного существования в режим сознательной жизни. Эмпирически наличие измерения сознательной жизни, считает философ, фиксируется простым вопросом: "Вот у нас в голове какая-то мысль. Откуда она?" М.К. говорит, что это та же самая проблема, которая обсуждается Платоном в учении о припоминании и Декартом в учении о врожденных идеях. Но он не обсуждает здесь вопрос, откуда появляется в нас мысль. Он лишь хочет сказать, что если у нас появляется мысль, то прежде чем она появилась в нас, она должна была уже где-то существовать. Ведь нельзя правильным признать ответ, что мысль появилась "из ничего". Из ничего ничего не может возникнуть. Значит, мысль до нашей головы существует где-то, и это связано как раз с проблемой актуального наличия всего в мысли.

Раскрывая существо этой проблемы, М.К. на основании картезианского тезиса о строении нашего мышления формулирует тот принцип "локального совершенства акта мышления" или "постулат конечности", о котором уже была речь. И на основании этого постулата вводит философский принцип, который гласит, что "в содержании наших действительно выполненных актов познания или мышления есть и работает закон независимости следования во времени" (с.86). Попробуем понять суть этого закона. На странице 87 философ называет этот закон по-другому — "закон молчания и говорения": "Когда акт речи отменяет саму речь, это и есть мышление или философствование" В этой фразе заложено несколько пластов смысла, наложенных один на другой. Первый пласт: если мышление

вне времени, а речь — это процесс временной, то мышление независимо от речи, оно совершается в "молчании". Но весь парадокс состоит в том, что явиться мышление может только в речи. В цепочке "я подумал — я сказал — вы поняли" средний элемент несущественен для бытия мысли. Ибо если вы поняли, то вы уже понимали до того, как я сказал. "Вы понимаете это, говорит М.К., потому что уже понимаете. В этом смысле моя речь тавтологична. Я как бы не должен был говорить" (с.87). Другой аспект смысла этой фразы: мысль *держится словом*, но не находится *в слове*, поэтому М.К. говорит, что мысль находится *между* словами, "в зазоре". Следующий пласт смысла раскрывается в утверждении: чтобы отменить речь, должен состояться акт речи. Отсюда следует — чтобы мыслить, надо говорить. Слова как опоры, по которым "движется" мысль. Но в этом движении она не остается одной и той же для нас, она меняется. Точнее, в словах мысль является нам разными своими гранями. Но именно поэтому М.К. и настаивает на тавтологичности истины, ведь сама для себя мысль всегда остается тождественной.

Еще одной смысловой пласт закона независимости акта мышления от следования во времени связан с вопросом: почему надо отменить речь? И почему речь, а не язык? А потому, что речь, как я уже отметил, находится во времени, а мысль вне времени. Мысль находится в сфере *когито* (т.е. в вечности), "там, где есть все". А отменить речь надо потому, что "язык в смысле говорения (речь) имеет свои законы" (с.88). Есть законы мысли, и есть законы речи. В процессе говорения мысли эти законы накладываются друг на друга, а в результате мысль довольно часто начинает двигаться по размерностям и ритмам слова. Мысль свободна, это ее природа, что часто подчеркивает вслед за Декартом и Мамардашвили, а потому для ее полета должно быть свободное пространство, которое и создается молчанием. В своей статье "Мысль в культуре" М.К. так пишет об этом пространстве "молчания": "Оно есть как бы пустота, оставленная онтологическим устройством и мира, и мысли для того, чтобы заполниться живым актом, живым напряжением, волевым состоянием (чистой мыслью)" (Указ соч. // Философские науки. 1989. №11. С.76).

Вновь вернемся к сфере *когито*, "где, есть все". Что это за сфера? М.К. выделяет уровень объектного языка и уровень метаязыка. К уровню метаязыка относятся условия, которые позволяют в мысли присутствовать содержанию, "соответствующему структуре предмета". Сфера *когито*, таким образом, есть сфера, в которой одновре-

менно находятся оба эти уровня. Собственно чистой мысли соответствует лишь метауровень, то есть уровень условий содержания, которые есть не что иное, как активность сознания. Для того, чтобы легче было понять, что имеет в виду М.К. под условиями содержания или активностью сознания, привлечем его "Кантианские вариации", в которых он определяет понятие формы: "Давайте известную нам оппозицию, парную категорию форма-содержание выразим так: разбив слово "содержать" или "содержание" дефисом, чтобы почувствовать, что такое в действительности форма. Форма это то, что с о д е р ж и т. Так же, как хорошо скованный обруч содержит. Форма есть некоторое со-пряжение или напряжение такое, что оно может держать. То, что держится, то и будет со-держанием" (с.149-150. Выделено автором С.Г.). Сопоставив это рассуждение философа с рассуждениями Четвертого размышления, мы как раз и поймем, что условия содержания это и есть то, что держит предметную структуру в мысли. Собственно сам акт держания (а это, как мы помним, всегда "живой акт, живое напряжение, волевое состояние") и есть чистая мысль. Но как нам явлены сами эти условия содержания (метауровень языка)?

На этот вопрос М.К. отвечает, раскрывая суть картезианского учения о "естественном свете ума", или интуиции разума, о котором уже шла речь. Они задают содержание актуальной бесконечности, другими словами "поле тавтологий" или "поле эквиваленций" (см.С.93).

Теперь уже можно яснее представить себе понимание Мамардашвили основных моментов нашей сознательной жизни. Прежде всего, им утверждается существование сферы *когито* (поле естественного света), в которой существуют условия содержания, то есть условия возникновения мыслей в нас. Далее, мы может произвести на свет мысль не всегда, а только в определенных точках интенсивности. Попадая в эту точку, мы как бы выскакиваем в сферу *когито*, где точно и безошибочно мыслим. Наша способность мыслить есть, в таком случае, некий аппарат или "окно", через которое в нас врывается естественный свет. "Продукты естественного света, говорит М.К., должны быть даны нам (в сознании) фактически одновременно и через свои феномены, а не просто через явления. Поскольку феномен это все то, о чем я могу говорить лишь постфактум, задним числом" (с.96). Это разделение феноменов и явлений в сознании представляется очень интересным, феномены сознания это то, что присуще самому сознанию по его природе, а явления - это пред-

метные представления. О первых можно говорить постфактум, то есть после свершения в сознании предметного представления, хотя именно они дают возможность явлению явиться. Постфактум, вероятно, еще и потому, что феномены сознания "оказываются" в нем, открываются в нем благодаря испытанию чего-то собственно-лично (см.С.97). Феномен, как справедливо утверждает М.К., реализацией бесконечного в конечном может быть как раз потому, что в нем открывается собственно-личный опыт, множественность его, ставшая полнотой и целостностью. В этом случае образование культуры и есть феномен как воплощение всеобщего, множества в конечном.

Спасибо!

Проф. В.А.Конев

Коллеги!

Размышления с Пятого по Седьмое, о которых сегодня у нас идет речь, меняют предмет рассуждений и с новой стороны начинают смотреть на аналитический аппарат *когито*, который строился Декартом (с.102). Происходит, как мне представляется, поворот в анализе от Я индивидуального к Я трансцендентальному, которое и становится предметом рассмотрения.

Рассматривая в первых четырех Размышлениях, как мысль становится и живет, М.К. смотрел на философию Декарта как на выражение его жизненной позиции и превращал ее в тип экзистенциальной философии. М.К. вообще считает, что "экзистенциальной является всякая исходная ситуация в философии". И "в этом смысле, вопреки сложившемуся недоразумению, не существует никакой особой экзистенциальной философии, появившейся якобы в XX веке" (с.111). С чем вряд ли можно согласиться, так как экзистенциальная философия XX века не просто вырастает, как и всякая философия, из определенной экзистенциальной ситуации (в этом М.К. прав), она саму эту экзистенциальную ситуацию свободы делает объектом осмысления и разрабатывает средства ее выделения и рефлексии.

Рассуждения М.К. в Пятом выступлении, где совершается поворот от рассмотрения работы "живого сознания", которое утверждает личным усилием мыслящего, к "трансцендентальному сознанию", которое не знает конкретного носителя, сопровождаются философом обсуждением важных методологических принципов изучения сознания. М.К. говорит здесь о принципах перехода от рефлексивного знания сознания себя как его свойства к теории сознания, и таким образом, Пятое размышление как бы своим содержанием выражает то композиционное место, которое оно занимает среди Размышлений философа перевести мысль с одного уровня рассмотрения сознания на другой. Сознание особая реальность. Оно не только знает себя в актах рефлексии, но оно же, в конце концов, и строит теории о себе, когда "оказывается" в голове философа. Всякая теория, как известно, нуждается: а) в понимании, в проникновении

в свой объект, б) в терминах, которые это понимание закрепят. И М.К. здесь проводит методологическую ревизию как своей мыслительной работы по поводу сознания, так и работы Декарта, в ходе которой возникают термины теории сознания.

М.К. говорит: "Все эти термины, которыми я пользовался, как *бы проживая опыт сознания* [то есть термины появлялись для регистрации для себя и для других переживаемого опыта сознания В.К.], будут появляться у нас и далее, но уже как *специальные термины описания*, вводимые мной или Декартом" (с.107. Курсив мой В.К.). И дальше очень интересно: "Сначала Декарт и я пользовались ими как терминами наивного или догматического языка [то есть описывалось с помощью этих терминов некое состояние сознания как объектное состояние, за терминами была определенная реальность, и язык это содержание нес в себе, а носитель языка верил в него В.К.], а потом они появляются как заново (и специально) *вводимые и открываемые* [курсив мой В.К.]. Я обращаю на это внимание, говорит М.К., потому что тут скрывается *существенная особенность* [курсив мой В.К.], с одной стороны, законов, по которым протекает сознательная жизнь и осуществляется, вместе с языком, наш опыт сознания [то есть опыт сознания всегда находит выражение в языке, который понятен говорящему и имеющему опыт сознания В.К.], и, с другой стороны, особенность того, как мы можем о ней (жизни) рассуждать и ее осмысливать [то есть знать ее в терминах науки В.К.]" (Там же). Термины теории сознания "эммерджируют", говорит М.К., из структур сознания "на поверхность нашего понимания и проблематики" (с.110). Поэтому важно за терминами "живого сознания", которые используются в теории, видеть не значение этих слов, которые придаются им "живым сознанием", а тот смысл, который имеет их появление в сознании. Это "двоение терминов" М.К. иллюстрирует употреблением Декартом слов "Бог", "вера".

Методологическую ситуацию "двоения терминов" крайне важно учитывать в теории культуры, где мы постоянно встречаемся с тем, что представления культуры становятся и ее теоретическим описанием, например, любые понятия ценности — добро, красота и т.д., да и само понятие "ценность" и масса других. Разрешение ситуации "двоения терминов" требует, как показывает М.К., критического выяснения структур сознания (или структур культурного бытия), в жизни которых с необходимостью появляются данные смыслы, представления, чтобы затем пользоваться этими смыслами сознатель-

но, но без "наглядного представления" их, то есть без их буквального смысла.

Ситуация "двоения терминов" показывает, что философия сознания (или философия культуры), строя теорию сознания (культуры), имеет дело с определенной онтологией сознательной жизни и ее "текстами" (с.113). "Текстами сознания" М.К. называет "эпифании" истины, то есть явленность истины или реальности "в прозрачном чувственном теле, непосредственно являющемся и пониманием" (Там же). Онтология сознательной жизни и ее тексты существуют независимо от нас и содержат в себе какие-то отношения совершенства, которые требуют, замечает М.К., медитации, чтобы дать проявиться свойствам объектов сознательной жизни (Там же). Так М.К. вводит в структуру философской работы *медитацию*, о которой он упоминал уже несколько раз в предшествующих Рассуждениях и о которой настойчиво говорит в Пятом. М.К. не обсуждает, что такое медитация и как она строится, употребляя этот термин в устоявшемся в литературе и культуре смысле. Но об особом назначении медитации в философии сознания говорит ее назначение *дать онтологии сознания проявиться* в нашем эмпирическом сознании и мышлении (Там же). Можно было бы сказать так — в свое время Дильтей показал, что понимание является неотъемлемым элементом гуманитарного познания, и герменевтика становится методологической базой гуманистики, открывая пути мышлению к смыслам языка (языков), Гуссерль вводит процедуры эпохе и эйдетической редукции, и возникает методология феноменологического конституирования смыслов сознания. Медитация, о которой говорит М.К., ведет к "пониманию", к "осмыслению" самих структур сознания, которые работают в сознании, давая ему возможность иметь само понимание, и которые находятся за "спиной" смыслов сознания. Их можно "вытащить" на свет сознания, только дав им проявиться в процессе медитации. Думаю, что введение в обиход языка европейской философии понятия медитация как необходимой процедуры философской работы, в частности, при теоретическом осмыслении сознания или культуры, очень важный шаг, сделанный М.К. Конечно, медитация только открывает путь для собственно философской работы в понятиях, которая начинается после того, как в сознании "сказалась" его структура, навязывая нам те или иные термины, но важно отрефлектировать ее значение.

Рассуждение о медитации и ее роли в построении философии сознания и оказывается в структуре движения мысли М.К. той компо-



зиционной точкой, которая позволяет переключить внимание с обсуждения проблем сознания как экзистенциального факта на обсуждение проблем трансцендентального сознания. М.К. считает, что Декарт приходит к своему пониманию сознания именно благодаря медитации. "Для меня несомненно, говорит М.К., что этот ход [ход мысли, приведший Декарта к идее субстанциальности сознания В.К.] продукт очень глубокой медитации в настоящем психотехническом смысле этого слова" (с.115). Среди таких свойств сознания, как необходимость сосредоточения, чтобы состоялся акт мысли, необходимость помнить и "держаться" мысль, чтобы она была событием бытия, "есть одно фундаментальное, для Декарта, как считает М.К., а именно, ... что сознательная жизнь *безосновна*, т.е. не имеет оснований в природных механизмах" (с.108. Курсив автора В.К.). С выделения, осознания и закрепления этого факта начинается, справедливо утверждает М.К., и философия Нового времени (философия парадигмы *cogito*), и современная наука. Декарт, замечает М.К., хорошо понимал значение этого факта.

Декарт "анализирует сознание в абсолютной уверенности, что у него нет никакого физического носителя или механизма" (с.116), он "своим шагом *когито* снимает всякую случайность именно человеческой ограниченности и ее влияния на сознание, ... потому что любое психическое устройство *случайно* и *специфично*" (с.117 Курсив автора В.К.), а "мы должны стремиться к обретению такой почвы в физике и в нашем мышлении о мире вообще, которая не зависела бы от предположения относительно состояний нашего психического устройства и их привлечения в формулировку физических законов" (Там же). "Душа мыслит без тела", утверждает Декарт. И это утверждение становится выражением трансцендентального понимания сознания. Хрестоматийно известному представлению о том, что Декарт вводит в онтологию дуализм двух субстанций, М.К. противопоставляет свою интерпретацию картезианскому разделению мысли и тела, которая показывает, что это разделение имеет методологический характер, определяет *метод* мысли Декарта, а не его учение о бытии. Изящность, с какой выстраивает Мераб Константинович свою интерпретацию, блестяще иллюстрирует его тезис чтение философских текстов должно быть таким, чтобы положения этих текстов могли быть приняты и воспроизведены как наши собственные мысли.

Понятие “трансцендентальное” становится центральным понятием новой философии, особенно со времени Канта. Оно характеризует особенность новой философии, которая начинается с Декарта. Поэтому, естественно, что М.К. уделяет характеристике этого понятия такое большое внимание в Шестом и Седьмом размышлениях, хотя сам Декарт этим термином почти не пользуется.

Итак, что же такое трансцендентальное, как его начинает трактовать Декарт.

Во-первых, трансцендентальное “это идеально первичный источник или начало по отношению и к миру, и к человеку (субъекту)” (с.122). В этом понимании трансцендентального мы видим, с одной стороны, продолжение традиции средневековой схоластики в понимании трансцендентального, которую Декарт, конечно же, хорошо знал, и уже отход от этой традиции, с другой. Трансцендентальными в схоластике называли наиболее общие понятия, такие, как бытие, единство, добро, истина, красота и т.п. Это были понятия, обозначающие метафизические начала и мира, и человека. Здесь трансцендентальное тождественно трансцендентному, ибо эти общие понятия выражали сами характеристики бытия как бытия, которые трансцендентны, запредельны по отношению к каждому конкретному бытию. Только после, у Канта, трансцендентное и трансцендентальное будут полностью противопоставлены, хотя и у него это противопоставление не всегда проводится последовательно, и, как замечает Виндельбанд, “он, по старой привычке, употребляет “трансцендентальный” там, где он разумеет “трансцендентный” (см.: Виндельбанд В. История философии нового времени в ее связи с общей культурой и отдельными науками. СПб., 1905. С.41). Но это разделение начинается уже у Декарта, который с трансцендентальным, согласно Мамардашвили, начинает связывать “феномен осознания”, “которое эмпирически [обратим внимание эмпирически, в то время как трансцендентальное схоластики не имело ничего общего с эмпирическим В.К.] случившись в мире, является несомненно достоверным и конечным фактом, не требующим дальнейшего анализа” (с.122. Курсив автора В.К.). Этот феномен осознания (“Я мыслю, что я вижу”, например) становится у Декарта исходным пунктом философского анализа. Понятие трансцендентального конституируется в философии Декарта в результате своеобразного скачка, переноса трансцендентного (того, без чего, как считала средневековая философия, невозможно никакое понимание мира) в конечный мир, мир нашего осознания. Трансцендентальное как особое со-

стояние сознания становится у Декарта тем, без чего невозможно никакое *познание* мира.

Во-вторых, трансцендентальное у Декарта *ego cogito* становится необходимой формой всякой актуальности (с.128), не действительности, не мира, как это было у схоластики, а именно *актуальности* мира, т.е. того, как он дан в *cogito* и для *cogito*. Трансцендентальное в этом случае выступает как *возможность структуры* осознания.

С чем связано рождение в философии такого понимания трансцендентального? М.К. выделяет два момента.

Во-первых, Декарт, как известно, ищет абсолютное основание знания, и таким основанием для него может быть только то, что не выходит за пределы самого знания, за пределы осознания того, что это и есть основание знания. Декарт находит такое основание в самой структуре сознания, которая так организована, что обеспечивает "появление события в мире одновременно ... с актом осознания и исчерпывается этим актом" (с.122). У Декарта это реализуется благодаря врожденным идеям и согласованию протяженной и мыслящей субстанции, а у Канта благодаря трансцендентальному синтезу.

Во-вторых, необходимо не только обосновать знание, но и обосновать возможность осознания знания как истинного знания не только здесь и сейчас, но одновременно и в любой другой точке, куда бы я от этой точки ни пришел. Должна быть достоверность сознания и знания не только для меня, но и для всякого другого, поэтому *cogito* должно означать некое Я-универсальное, а не мое Я. Этим Я и становится Я-трансцендентальное, хотя сам Декарт еще и не употребляет этот термин.

Какие характеристики можно выделить у трансцендентального сознания как носителя всеобщего и достоверного знания?

Первая и основная характеристика *бессубъектность* трансцендентального сознания. Трансцендентальное это "*полное абстрагирование от человека* как некоего особого, частного и случайного в этом смысле" (с.123. Курсив автора В.К.). И это абстрагирование происходит потому, что "анализ феномена осознания показывает, что те акты мысли или осознания, которые внутри феномена осознания осуществляются, не требуют для своего случая и понимания никаких допущений относительно органов чувств человека. Не требуют никаких допущений о каких-либо специальных качествах и способностях какого-либо мыслящего и наблюдающего существа.

Это невероятная абстракция, но она *реализуется*", замечает М.К. (Там же. Курсив автора В.К.).

Обратим внимание, что подобная абстракция от субъекта часто становилась в истории мысли основанием научности знания о феноменах человеческой действительности так возникли социология Конта, исторический материализм Маркса, такова была попытка построения аксиологии у неокантианцев, Г.П.Щедровицкий стремился построить бессубъектную теорию деятельности, наверное, даже психоанализ Фрейда, а потом его модификации у Юнга и Фромма, попадают под этот методологический ход.

Наряду с этой главной чертой трансцендентального сознания бессубъектностью его, можно выделить ряд других черт, которые, по сути, производны от первой.

Трансцендентальное сознание вневременно, ахронологично. "Трансцендентальное есть вертикаль по отношению к причинной линии последовательности и смены, и мы, говорит М.К., "выскочили" туда, в динамически растянутую область какого-то вида "одновременности"" (с.131). Трансцендентальное выступает, я бы сказал, основанием действия нашей психики *a recentiori*. В силу феноменородности трансцендентального мы можем представить его только в образе нашего "Я" психологического (Там же). Наше психологическое "Я" временно, более того, оно есть сама длительность, если следовать Бергсону. Но чтобы оно могло мыслить, необходимо "сопрячь" работу психики с жизнью сознания. Это "сопряжение" связано с "остановкой" работы психики, с держанием ее в постоянном внимании в настоящем, поэтому мышление всегда является мышлением из настоящего *a recentiori*.

Трансцендентальное сознание или феномен осознания сознания всегда дано самому себе, трансцендентальное сознание принципиально рефлексивно. В трансцендентальном сознании совпадает событие и факт концептуального осознания этого события, поэтому оно дано самому себе. Это значит, что у трансцендентального сознания нет объекта, нет референта в мире. И это делает его той конечной реальностью, которую всегда искала философия (см. С.135-136).

Трансцендентальная редукция открывает возможность двух онтологий *онтологии сознания и онтологии мира*.

Онтология сознания появляется как жизнь сознания или "жизнь предметов особого рода тех, в которых феномен мышления *все время мыслит* (в отличие от нас, которые не всегда мыслят), в которых всегда выдерживается внимание и т.д." (с.131. Курсив автора

В.К.). Жизнь сознания как постоянного мышления, или постоянная способность мышления противопоставляется в трансцендентальной философии психике человека, которая не обладает этими свойствами не всегда мыслит, может быть вообще лишена этой способности, в ней происходят вечные изменения, нет постоянства. Поэтому она не может быть *бытием* мысли, ибо бытие, как это известно с древности, не может быть уничтожено. И Декарт, а потом и вся трансцендентальная философия в отношении к сознанию проделывает ту же процедуру, какую античная мысль проделала по отношению к *фюзис* — разделила мир изменчивых состояний и мир подлинного бытия, в данном случае — мир изменчивой психики и мир подлинного, трансцендентального сознания. Сознание, мысль, *когито* для Декарта, показывает М.К., не является абстракцией от конкретных мыслей или сознаний, оно выступает как "некоторое партикулярное или *единичное естество (une nature particuliere)*, принимающее их в себя, т.е. в себе содержащее своим расположением" (Декарт) (с.137 Курсив автора В.К.). Я-мыслящее — это не обобщение мыслей или разных Я, оно присутствует везде как "простое и континуальное" естество. Кант потом будет говорить в этом случае о трансцендентальном единстве апперцепции. И в этом своем существовании оно подобно Богу, выступает исходным пунктом философского анализа. А конкретное психическое Я в этом смысле будет только моделью или наглядной оболочкой видимого нами трансцендентального сознания (с.134).

Благодаря становлению в философии именно такой концепции сознания возникла возможность *знать* физическую реальность в ее объективности. Появляется онтология как такое представление о мире, которое не включает человека и никакие ценностные свойства в характеристики мира. "Трансцендентальный аппарат, позволяющий нам говорить о мире, объективировать в нем содержание наших высказываний, предполагает "ничто"-человека, т.е. фактически пустоту в буквальном смысле этого слова", говорит М.К. (с.143). Человек определяет бытие, но определяет его так, что его, определяющего, нет в этом определении — так работает трансцендентальное сознание. Без трансцендентального сознания, показывает Мамардашвили, не может быть физического описания мира и не могло бы быть современной науки. Понятие "трансцендентальное" — это понятие не физического мира, не какого-нибудь физического явления, а понятие сознания, "и в то же время оно стоит ... в ряду независимых и первичных понятий при описании физических явлений. Не введя его,

мы вообще не могли бы иметь никаких объективных суждений о мире, не говоря уже о сознании" (с.145). Понятие объективности не может быть введено через фиксацию отношения нашего знания к "объективному" предмету вне нас, ибо тогда понадобился бы "третий глаз", который может сравнить наши представления и предмет вне нас. Но без объективности нет науки. И объективность появляется через понятие трансцендентального сознания, через предположение, которое делает Декарт, что структура поля наблюдения такова, "что наблюдение предмета в одной точке равносильно, по содержанию, наблюдению в другой точке, и поэтому возможно сообщение знания" (с.145). Более подробно об основаниях научной онтологии мы поговорим в связи с Восьмым размышлением, где М.К. к этому специально возвращается снова.

Таким образом, введение трансцендентального Я и связанное с этим различие вещи мыслящей и вещи протяженной для Декарта, как показывает М.К., важно не как определенное онтологическое различие, а необходимо как введение определенного метода мышления мышления научного, объективного, оставляющего описываемый физический мир, мир протяженный, абсолютно независимый от сознания, от человека, метода, превращающего человека в "ничто" в этом физическом описании. М.К. даже говорит, что физический мир, появившийся в науке после Декарта – это мир коллапсировавшего человека – нет человека в этом мире. Поэтому такой тип науки и привел, в конце концов, к возникновению цивилизации, вызывающей коллапсирование человека – уничтожение его в атомных взрывах, в газовых камерах, в холоде тундры лагерей Гулага, в отходах промышленности и т.п. Не случайно Гуссерль, один из самых последовательных продолжателей картезианской линии в философии, писал в конце своей жизни, что наука, понятая лишь как эмпирическая наука, которая формирует сугубо эмпирически-ориентированных людей, все больше вызывает нарекания, особенно после окончания мировой (первой!) войны. Ибо наука "ничего не может сказать нам о наших жизненных нуждах. Она в принципе исключает вопросы, наиболее животрепещущие для человека, брошенного на произвол судьбы в наше злосчастное время судьбоносных преобразований, а именно вопросы о смысле или бессмысленности всего человеческого существования" (Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 138. Перевод А.П.Огурцова).

Сам Декарт, очевидно, понимал возможные последствия вводимого им принципа мышления, поэтому раскрывая суть своего учения о мышлении в письмах к принцессе Элизавете (1643-1645 гг.), он предупреждает принцессу, "что размышлениями, которые требуют *чистого ума*, т.е. когда нами движет чистое разумение, а не чувства или воображение, можно заниматься только изредка" (с.121). Что это значит? По-моему, это означает, что *абстрактное* мышление, т.е. мышление абстрагирующееся от человека и от конкретности вещи, не может быть основанием жизни. А после Просвещения оно становится таким всеобщим основанием. Наука применяется везде и всегда. Чем больше математики, тем больше науки, чем больше науки, тем больше порядка, благ и проч. А это-то и приводит к тому, что возникает абстрактная жизнь, безличная жизнь, жизнь в *Man*, по выражению Хайдеггера, жизнь отчужденная, забывшая чувства и воображение.

Итак, понятие трансцендентального сознания строится у Декарта при отвлечении от человека, что стало возможным, потому что феномен осознания и те акты мысли или сознания, которые внутри него совершаются, не требуют для своего случая никаких допущений наличия органов чувств и т.п. Осознание истинной мысли происходит без отсылки к конкретности человека. А есть ли что-нибудь в феномене осознания, анализ чего не позволил бы абстрагироваться от человека? Есть ли что-либо в феномене сознания, что не может вместиться в понятие трансцендентального сознания?

Думаю, что есть. Это такие факты осознания, как утверждение-отрицание, согласие-несогласие. Утверждение (согласие) всегда предполагает, что это делаю Я не как Я-всеобщее, а как Я-конкретное, ибо Я *могу* выдвинуть *свои* (а не только всеобщие) аргументы, в конце концов, могу заявить, что на том стою и не могу иначе, и никакие аргументы от Я-всеобщего меня не соблюют. Наука (трансцендентальное сознание) не отвечает за истины, так как они объективны. Поэтому Галилей мог отказаться от *своего* утверждения, замечая в сторону, что все равно ведь она вертится, буду я это утверждать или нет. А Джордано Бруно не мог отказаться от своего *утверждения*, потому что он не знает трансцендентального сознания, а утверждает трансцендентное, которое требует свидетельства (см. об этом, например, у Ясперса в "Философской вере" // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С.421-422).

Обращение к основаниям "утверждения-отрицания" есть обращение к основаниям Я-индивидуального, а не Я-трансцендентального.

Главное отличие, на мой взгляд, между ними состоит в том, что Я-трансцендентальное строится на тождестве всех Я-конкретных в Я-трансцендентальном и всех предметов в акте осознания, а Я-индивидуальное строится на различии всех Я и всех предметов в акте их осознания: предмет каждый раз другой, и эта *другость* важна для Я-индивидуального. Поэтому осознание, которое совершается Я-индивидуальным, требует разработки аппарата различия. Я думаю, что та методология атрансцендентальной феноменологии, феноменологии Я-индивидуального, которую разрабатывает Мамардашвили, направлена именно на это. Трансцендентальное правило дает "возможность переноса знания из одной точки пространства наблюдения в другую" (с.123), другой наблюдатель будет мыслить так же, как я. Когда же речь идет о Я-индивидуальном и о рождении этим Я мысли, то ситуация другая: каждое Я-индивидуальное рождает мысль, попадая в точку интенсивности, но, хотя набор этих точек в культуре, как считает М.К., и ограничен, для каждого Я-индивидуального она будет своя. Я *мыслю*, когда оказываюсь "перед Богом", а другой в этой же ситуации не обязательно приходит в "состояние мысли", для его мысли значима может быть другая точка. Индивидуальность не переходит от одного Я к другому. Но Я-индивидуальное, как и Я-трансцендентальное, не совпадает с Я-психическим, оно столь же феноменально и символично, как Я-трансцендентальное. Полем его бытия будет не трансцендентальное сознание, а сознание культурное, или ценностное сознание, которое имеет свои собственные "тексты" и, думаю, свой собственный аппарат рациональности.

Обсуждение проблемы трансцендентального приводит М.К. к проблеме рационального, которую он рассматривает в Седьмом размышлении. Трансцендентальное и рациональное неразрывно связаны. "Трансцендентальное сознание — это сознание субъекта, который может быть нами реконструирован в качестве конечного и окончательного источника всех тех знаний, которыми он обладает. То есть тезис декартовского рационализма (или, что то же самое, трансцендентализма), говорит М.К., сводится к тому, что знанием считается только то знание, которое порождается субъектом" (с.158). В трансцендентальном сознании нет ничего, что породилось бы иным целым, вмешательством чего-то отличного от сознания "злого духа" у Декарта, или "вещи в себе" у Канта.

В ходе обсуждения сущности рациональности Мераб Константинович, идя от этимологии слова *ratio* (счет, отношение, соотношение, пропорция), открывает его тайные стороны. Он показывает,



что "рациональная структура или рациональная мысль, согласно Декарту, это *среднее* между тем, что не поддается никакому наглядному выражению или невыразимо вообще (безобъектная мысль), и тем, что поддается выражению и наглядной реализации" (с.156-157. Курсив автора В.К.). М.К. постоянно возвращается к идее о том, что мысль требует от человека усилия, необходимо держать мысль, что "значит постоянно, снова и снова возрождать ее" (с.155). И это возрождение мысли осуществляется не содержанием мысли, не предметным сознанием, а сознанием безобъектным. Безобъектное сознание это сам ход мысли, который не имеет предмета, поэтому его и нужно все время держать. Безобъектное сознание есть условие того, что мы можем понимать то, о чем мы утверждаем в нашем предметном сознании, говорит М.К. (см. Там же).

Откуда же берется безобъектное сознание? "Объективным" основанием "безобъектного сознания", которое вместе с "предметным сознанием" науки конституировало рациональность нововременной науки, явилось, как справедливо считает М.К., декартовское отождествление протяженности и материи. "Если предмет не имеет внутреннего, т.е. вывернут наружу, артикулирован, то он объективно познаваем. А что такое вывернутость наружу? Это - протяжение", говорит М.К. (с.162). И Декарт, как показывает М.К., постоянно это держал в уме, считая, что только пространственно артикулированные вещи доступны познанию. М.К. формулирует трансцендентальное правило (правило рационального рассуждения): "Можно иметь ясные и объективные понятия лишь о таких предметах в мышлении, когда одновременно (вместе с этими предметами) нам дана и нами осознана, доведена до сознания схема их данности сознанию" (с.164). Классическая рациональность научного познания строится на основе схемы пространственности предметов: в этом смысле пространство есть не какое-то физическое явление, а *условие нашего познания* (с.160).

Индивидуальность и ценности, вообще культурные образования не артикулированы пространственно, поэтому они не постигаются мышлением в рамках классической рациональности. В книге "Классический и неклассический идеалы рациональности" Мамардашвили писал: явления сознания "ускользают от нас, от нашего наблюдения, которое сформировано классическими правилами, т.е. от того, которое может быть выделено (отделено от предметов) в качестве *внешнего пространства* наблюдения" (Указ. соч. С.11. Курсив автора В.К.). Значит, то "безобъектное сознание", которое входит состав-

ной частью в рациональность и которое нужно постоянно держать, при мышлении о ценностях и непространственном бытии должно быть другим. Схема данности ценностного бытия сознанию должна быть не пространством, как в случае рационального познания материальных тел, а иной.

Как известно, в философии XX столетия активно обсуждается проблема новой рациональности, которая требуется при познании и понимании предметов неклассического типа. На каких путях может быть найдена эта новая схема мысли? Если вспомнить, что, по Канту, пространство выступает формой созерцания наряду со временем, тогда, возможно, философская разработка временного схематизма может стать методологической базой новой рациональности. Социокультурные феномены — это *временные* феномены, которые раскрывают свое "естество" в возникновении и постоянном возрождении себя. Они артикулированы не в пространстве, а во времени. В уже упомянутой книге М.К. писал: "Речь идет о разработке такого способа обращения с фактами этой реальности, которые предполагают иные метафизические постулаты и допущения, чем те, которые допускались классикой и полагались ею в качестве всеобщих и универсальных, совпадающих с абсолютными чертами самой действительности" (Указ. соч. С.79). Дальше он замечает: "Проблема состоит в построении онтологического пространства мысли, *отличного от так называемого декартова пространства* и могущего послужить лоном обработки идеи, если угодно, изобретения расширенных рациональных форм мысли и объективного описания" (Там же. Курсив мой В.К.). Решение этой проблемы видится философу на путях введения "онтологического принципа неполноты бытия", неопределенного, которое предполагает область, то есть нечто, что не определено *до движения и растянуто*, то есть живет во времени. Концепция метафизического *апостериори*, которую разрабатывает М.К., раскрывает, как представляется, внутреннюю логику бытия времени, если угодно, схему времени, которая определяет бытие утверждаемого порядка. В точке разрыва (в подвесе) нет ничего, что бы мог видеть какой-то разум, там появляется нечто только тогда, когда разрыв заполняется "живыми формами" деятельности. Тогда, на "втором шаге" устанавливается бытие. И поэтому "такой срез анализа и есть срез, в котором "прописана"... проблема нового или новообразований, решающая в области анализов жизни и сознания" (Указ. соч. С.80). Мне лично лестно и приятно, что понимание философии культуры как критики чистой культурной способности способности

утверждать значимое бытие ("affirmo ergo est"), которое мы обсуждали и обсуждаем на нашем семинаре уже в течение ряда лет, находит подтверждение в идеях Мераба Константиновича. То понимание онтологии сознания, которое развивает Мамардашвили, анализируя и интерпретируя Декарта может быть значимо для философии новой рациональности.

Спасибо!

### **Доц. С.И.Голенков**

Хотел бы несколько подробнее остановиться на понятии "врожденных идей". Это понятие появляется у Декарта в Третьем размышлении его "Метафизических размышлений", где, рассуждая о происхождении идей, он пишет, что "из этих идей одни кажутся мне врожденными, другие приобретенными, третьи образованными мною самим: ведь мое понимание того, что есть вещь, что - истина, а что мнения, исходит, по-видимому, исключительно от самой моей природы..." (Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т.2. М.: Мысль, 1994. С.31). По его мнению, врожденные идеи вложены в человека Богом при его создании (см.: Указ соч. С.42-43). Трактовка Декартом природы "врожденных идей" сразу вызывает в памяти платоновское понимание природы человеческого мышления, которое Платон исследует, например, в диалоге "Менон".

Что же такое декартовские "врожденные идеи"? В пятом метафизическом размышлении он говорит о врожденной идее как об образе истинной и неизменной природы (см.: Указ соч. С.54-55). В ответе Гоббсу (Указ соч. С.148) он представляет идею в виде формы какого-то познания. А в "Замечаниях на некую программу" он их определяет как "идеи или понятия кои есть формы мысли" (Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1989. С.472). Итак, "врожденные идеи", по Декарту, вложены в нас Богом, являются образами истинной и неизменной природы, формами познания, формами мысли. Вопрос, является ли идея врожденной, приобретенной или образованной мною, решается развитым самосознанием при помощи рефлексии, когда ум направлен на саму мысль, на ее форму. Если же развитое самосознание отсутствует, например, у ребенка, то этот вопрос о природе идей решить нельзя (см. ответ Бурману. Указ соч. Т.2. С.451).

Однако в чем собственно состоит проблема "врожденных идей"? Мы говорим: "это прямая линия", "это добро". Но откуда у нас идеи "прямой" и "добра"? Ведь в реальном мире, говорит М.К., и с

ним невозможно спорить по этому поводу, нет как таковых ни прямых линий, ни добра. Можно возразить, что если их и нет в реальном мире, то они все-таки детерминированы внешним миром и являются абстракциями, отвлечениями от реальных линий, оценок реальных поступков. Но это возражение лишь затемняет суть дела. Ведь неясен сам механизм абстракции, отвлечения. Как реальная линия порождает идею "прямой линии"? И говоря, что это происходит в результате абстрагирования, словечком "абстрагирование" мы не отвечаем на вопрос, а просто снимаем, обходим его. Это во-первых. Во-вторых, абстракция, отвлечение — это механизм мышления. Значит, идеи "прямой" и "добра" есть продукты мышления. Однако, чтобы механизм мышления что-то продуцировал, нужен "материал". Здесь возможны два варианта. Первый "материал" поступает из внешнего мира. Но тогда сам механизм что-то в этот "материал" привносит, добавляет, то есть идеальность "прямой" черпается из самого механизма мышления. Второй "материал" разуму трансцендентен, то есть задается Богом, Абсолютным разумом и пр. И в том и в другом случае идеи, полученные таким путем, будут "врожденными". Я не могу принять второй вариант образования "врожденных идей", поскольку он означает отказ от познания, ибо трансцендентностью устанавливается познанию абсолютная граница. Тогда остается первый вариант — продуцирование "врожденных идей" является особенностью механизма мышления, познания, разума, и не может быть инспирировано внешним миром. Но это свойство не индивидуального разума. Ведь если признать, что "врожденные идеи" принадлежат индивидуальному разуму, то тогда мы должны признать и то, что есть какие-то генетические механизмы "врождения" идей в индивидуальное мышление. Но это уже не философия.

Как пытается решить проблему "врожденных идей" М.К.? В своей работе "Классический и неклассический идеалы рациональности" он, как мне кажется, дает определенное решение этой проблемы. Воспроизведу некоторые принципиальные положения его решения проблемы "врожденных идей" в этой работе. Декартовская теория "врожденных идей" вытекает из допущения непрерывности сознательного наблюдения, то есть существования сверхэмпирического сознания, которое противоречит очевидности бытия реального сознания как сознания дискретного, ведь "никто не мыслит непрерывно и никто не сознает непрерывно". Но, говорит М.К., принцип "врожденности" имеет в виду другое — "наличие структурных и нелокализованных элементов сознания", которые не сводимы к конечному

времени и конечному пространству "завершаемого опыта (в этом смысле внеэмпирических) и обеспечивающих непрерывность "одного сознания" (Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С.10). Эти структуры и элементы сознания создают собственное пространство и время, ускользающие от нашего наблюдения, которое определяется классическими правилами и фиксируется языком классических терминов (см. Там же. С.11) Мамардашвили пытается выявить это пространство и время, в котором существуют явления сознания, называя последние феноменами и отличая их от явлений материального мира. Он говорит о том, что нам является и нами воспринимается только то из внешнего мира, "для чего есть модели, что смоделировано" уже сознанием. Другими словами, нам является только то, что может нами быть осознано. Наше сознание конструктивно, и явление материального мира сознанию происходит в виде моделей в логическом пространстве. Эти модели сознания и есть "врожденные идеи". Откуда они берутся?

То, что порождает эти модели (как структуры или элементы сознания), М.К. называет по-разному: "феномены", "третьи вещи" (в отличие от реальных вещей и содержательных мыслей), "конструктивные машины" и т.д. Эти модели сознания не идеальные, рассудочные сущности, законы, и не физические тела, а что-то третье. Они не вытекают из законов физического мира. Эти модели являются конструктивными по отношению к нашим возможностям чувствовать, мыслить, понимать. Они суть органы структурирования. Без них мир воспринимался бы нами как хаос. Одновременно, отмечает М.К., они являются и нашим культурным горизонтом (см.: Указ. соч. С.66). (Определение моделей сознания как культурных горизонтов очень для нас важно, поскольку позволяет вскрыть весьма важную особенность "врожденных идей", о которой я скажу ниже). Эти модели сознания существуют не во внутреннем идеальном плане отражения и не в измерении предметов мысли, то есть не в предметном содержании мыслей, а в феноменологическом сдвиге. Феноменологический сдвиг, определяет М.К., это область существования определенных мыслительных содержаний, модус существования этих мыслительных содержаний. Если в этом модусе сдвинуться с содержания мысли на ее существование, то и обнаружатся эти специфические "третьи вещи"

Очень похоже на структуры сознания Гуссерля. И эта аналогия усиливается, когда М.К. говорит о том, что добраться до этих "ве-

щей" можно, лишь совершив процедуру феноменологической редукции, в которой мы расщепляем сращенность мыслительного содержания с его спонтанным и неконтролируемым понимаемым существованием.

Подведем итог понимания М.К. "врожденных идей". Для него феноменами сознания, организующими процесс содержательного мышления, выступают модели сознания ("третьи вещи"), к которым можно подобраться, лишь расчленив феноменологический сдвиг сознания. Эти модели как раз и "отвечают" за структурированность нашего восприятия и осознания предметного мира. Эти структуры действуют спонтанно и не поддаются контролю со стороны содержательного мышления. Именно они и обеспечивают собственную жизнь сознания. И еще важно отметить, что это структуры событий, то есть они определяются нашим бытием в мире. Они "случаются", когда мы актуально мыслим.

Меня интересует в связи с этой проблемой вопрос, чем определяется появление именно тех, а не иных содержаний мышления. Или другими словами, чем определяется сама предметность мышления, то есть почему возникает мысль в виде именно этого смысла, а не иного? Ведь ясно, что этот процесс определяется каким-то механизмом мышления. М.К. пишет: "Раз мы имеем дело с *живым познанием*, то ясно, что в любой произвольно взятый момент в знании что-то происходит, то есть указанные конфигурации [мысли С.Г.] являются событиями. Эти события "мысли", "формулы", "законоподобных высказываний" содержат в себе утверждения об упорядоченности некоего обстояния дел в мире. Только в этом смысле и для этого они и приходят, являясь сами, в свою очередь, *строим* мысли, возникшей по этому случаю *упорядоченной* конфигурацией. И далее

суть этого порядка знания состоит ... в его способности порождать ... или же потенциально содержать в себе новые (подобные себе) упорядоченности, но понятным образом представляющие ход дела в мире и именно потому являющиеся знаниями..." (Мамардашвили М.К. К пространственно-временной феноменологии событий знания // Вопросы философии. 1991. №1. С.79. Курсив автора С.Г.).

О чем идет здесь речь? Назовем эти упорядоченные конфигурации мысли "смыслом" (строй мысли как упорядоченная конфигурация). Сбывание смысла (его становление) есть событие, в котором содержится утверждение об упорядоченности некоего обстояния дел в мире. Но это не говорит, что смысл становится случайным образом. Другими словами, в каждом сбывании смысла, он сбывается та-

ким образом, что в себе содержит новые упорядоченности, то есть в каждый данный момент существуют как бы "разрешенные" и "неразрешенные" конфигурации сбытия мысли, по аналогии с энергетическими уровнями в атомах. Но тогда чем определяется сама эта "разрешенность" (или "неразрешенность")? Здесь нам надо вспомнить о том, что М.К. говорил о моделях сознания как о культурных горизонтах нашего мышления. То есть структурность нашего актуального мышления задана культурой.

Культура задает существование, а тем самым и содержание тех или иных "понимательных структур" (моделей) сознания. Точнее, сама организованность, структурированность культуры, то есть бытие культурных форм, организующих системную целостность культуры, определяет те разрешенные или запрещенные конфигурации мысли (смыслы), которые регулируют сбытие смысла в актуальном мышлении. В мышлении именно культурные формы и предстают как "врожденные идеи", организующие само мышление. Содержательная попытка выявить культурную детерминацию мышления представлена в работах Г.Гачева. (см., напр.: Гачев Г. Национальные образы мира. М., 1988).

Спасибо!

**Проф. В.А.Конев**

Дорогие коллеги, приветствую вас в новом учебном году на нашем семинаре по "Картезианским размышлениям" Мераба Константиновича Мамардашвили.

Темой сегодняшнего разговора будет Восьмое размышление. До сих пор М.К. размышлял о возможностях и характеристиках мысли, феномена осознания, в этом Размышлении он выходит "за пределы" мысли, обсуждает проблему бытия, точнее проблему онтологии, которая в кантовском языке будет звучать так: как возможна онтология. Здесь я бы выделил три пункта рассуждений М.К.:

1. Онтология невозможна без факта осознания.
2. Онтология невозможна без осознания существования Я-единичного.
3. Хотя и нет онтологии без осознания и существования мыслящего Я, бытие из мысли не выводится.

Посмотрим, как М.К. развивает эти положения.

1. Уже, как помним, в предшествующих Размышлениях, раскрывая смысл Декартова различения телесной и мыслительной субстанций, М.К. показывает, что это разделение для Декарта имеет не онтологический смысл, а методологический. Это разделение позволяет иметь знание о физических телах как о независимых от сознания объектах мира и тем самым способствует возникновению действительной науки. Начиная новую лекцию, М.К. повторяет эту мысль: "Нет и не может быть никакой онтологии без феномена осознания" (с.165). Феномен осознания, который заключен в "я знаю, что знаю", дает знание вместе с осмыслением того, что оно знание, с тем, как оно получено. Поэтому только там объект знания может быть отделен от знания, где осмыслено само знание, где знание мыслится как "картина мира". В противном случае знание "отождествляется" с объектом, слипается с ним. М.К. говорит, что в этом случае люди наблюдают мир антропологически, психологически, гносеологически или культурно-исторически и не выделяют себя в мире. М.К. понимает становление различения мысли и сознания в философии Декарта как результат расщепления того, что "в действительности является просто сращением динамического чувства сознания с



наблюдаемым событием или предметом в мире" (с.166). Это "сращение" М.К. называет первым экраном сознания, который заслоняет, экранирует возможность видеть бытие само по себе и который Декарт "раздвигает". В связи с этим философ утверждает, что *впервые* онтологическая проблематика и возможная онтологическая позиция человека появляется только при возникновении феномена осознания, снятия, "растягивании слипшегося момента динамического чувства сознания с объектом в некий интервал или окно" (С.167). Таким образом, ни миф, ни религиозное сознание не знают онтологии, их "картины мира", если воспользоваться этим термином (кстати, акад. В.С.Степин, который, как хорошо известно, много занимался проблемой научной картины мира, считает, что не научной картины мира вообще нет, что совпадает с позицией Мамардашвили), не онтологичны, так как не отделяют себя, свое представление от бытия. Такое понимание онтологии ставит интересную проблему: если за термином "онтология" закрепить только такое знание бытия, которое строится на феномене осознания, то как тогда называть "знание бытия", которое есть в мифологии или даже в искусстве. Ведь они конструируют видение мира, то есть дают некое знание мира, бытия. Или видение мира, видение бытия не является онтологией? Вероятно, есть смысл закрепить разведение терминов видение бытия и онтология (тогда можно рядом с онтологией поставить онтохорамия от греч. οραμα (hórama) зрелище, вид, видение, явление).

2. Феномен осознания, как уже говорилось, рождает представление о Я-трансцендентальном, но от Я-трансцендентального, которое только и может знать бытие вещи, нет перехода к самому бытию вещи, а только к ее сущности. Поэтому вторым условием возможности онтологии становится факт существования Я как единичности, открытие места которого в бытии связано у Декарта, как показывает М.К., также с феноменом осознания, с *когито*.

Здесь появляется, по крайней мере, два интересных момента.

Первый, чисто методологический М.К. рассматривает философию Декарта как анализ возможности онтологии, то есть отождествляет ход декартовской мысли с кантианской и тем превращает картезианскую философию в род критической философии, или точнее вскрывает, выделяет критический потенциал философии Декарта. Думаю, что это правильно и с точки зрения историко-философской, ибо возможность критики Канта уже заложена в философии Декарта, и с точки зрения актуально-философской, ибо философия Декарта стала для современности *idée fixe*. Смена культурной парадиг-

мы в современной эпохе осмысливается как смена ньютоновско-картезианской парадигмы на новую (холистскую, аксиологическую и т.п.) (см., например: Capra F. The Turnig Point. Science, Society, and the Rising Culture. N.-Y. 1982). Картезианская философия и картезианское сознание рассматриваются как философия и сознание прошлого, как Просвещенческий проект. И в принципе этот взгляд на философию Декарта как философскую основу просвещенческого рационализма и техногенной цивилизации справедлив. Но М.К. показывает, что Декарт глубже картезианства, и не только потому, что гений, а потому, что как подлинное начало новой философии (или просто, как начало) содержит, точнее держит в себе, все возможные движения мысли будущего. Мы, как философы, мысля, не можем не укоренять свои мысли в ее началах. Поэтому даже сама смена культурной парадигмы и парадигмы философствования, которая, действительно, идет, не может отбросить Декарта, *не должна* отбросить, что требует переосмысления философии Декарта, а это и делает Мамардашвили.

Второй момент анализ понятия Я.

Онтология Я как единичности также вырастает, считает М.К., из феномена осознания и связана с преодолением "второго экрана", экрана видимости, будто есть некое Я как субстанция, которая длится и с которой совмещаются, отождествляются все отличные друг от друга осознаваемые этим Я его состояния. "Декарт же хочет расцепить и *это совмещение* себя с самим собой как отличного от себя в момент времени", говорит М.К. (с.168. Курсив автора.- В.К.). Если удастся расцепить, тогда можно увидеть что-то, что до этого было скрыто. Что?

Во-первых, можно увидеть "незаместимое место "я" в мире, которое потом было бы участником необходимых связей вещей в нем и без указания на которое вообще было бы нельзя обосновать возможность этих связей" (Там же). Теория дискретности времени, из которой исходит Декарт, и о которой мы уже говорили раньше, показывает, что последовательность во времени событий не является основанием причинного перехода от одного события к другому. Это основание необходимой связи событий дается Я-конкретным. На примере культуры это хорошо видно. В культуре нет перехода от одного ее события к другому без усилий Я-конкретного, в культуре вообще порядок и связи устанавливаются благодаря Я, которое находит свое место именно потому, что может "втиснуть" себя "между" событиями культуры, занять определенное место и с этого места опреде-

лить смысл событий и их связи. Это действие упорядочивания бытия культуры совершает каждый, но далеко не каждый сознает, что он это делает и что это есть требование дискретности, "разорванности" времени. Но Гамлет это хорошо знал: "The time is out of joint; O cursed spite, / That ever I was born to set it right!" "Разлажен жизни ход, и в этот ад / Закинут я, чтоб все пошло на лад!" (перевод Б. Пастернака). Человек в культуре своими действиями, своим *утверждением-отрицанием* соединяет распавшуюся связь времен.

Во-вторых, расцепление экрана длительности ведет к выделению невыразимого, "которое должно просто *быть*" (с.169. Курсив автора. В.К.), к различению ненаглядного и наглядного, неуказуемого и указуемого, невыразимого и выразимого. И это разделение также достигается благодаря человеку, который, согласно Декарту, "есть среднее между бытием и ничто" (Там же). В этом месте появляется, на мой взгляд, одно из интереснейших положений философии человека Мамардашвили, хотя отталкивается он от идеи, точнее некоторых высказываний Декарта. Человек это движение, это метафизическая материя. "В мире нет человека-предмета, а есть метафизическая материя, состоящая из движения", говорит М.К. Человек определяется, по Декарту и Мамардашвили, вместе с законами мира (для меня, законами культурного мира В.К.), поэтому, говорит М.К., "он является участником или частью того, что я называл метафизическим апостериори" (С.171). Закон, порядок появляются на втором шаге, в зазоре между первым и вторым шагом, должно что-то двинуться, чтобы *потом* определиться. И Декарт, говорит М.К., "растягивая два момента времени..., помещает между ними метафизическую материю... как следствие того, что в следующий момент времени может замкнуться какая-то связь, которая является необходимой" (Там же). Определенности культурного феномена на одной стороне соответствует определенность человека на другой, и наоборот. Как в примере психологического гештальта: или на рисунке, где границы двух профилей образуют вазу, я вижу два профиля, или вазу. Или для меня есть мир этого произведения, или нет. Или он такой, или другой. И каждый раз здесь есть корреляция. Мир произведения творится не в материи красок, звуков, объемов, а в (из?) метафизической материи, какой является человек. Он есть среднее между бытием и небытием мира (я скажу: мира культуры В.К.).

Но при этом важно, как понимается бытие и небытие. М.К., по сути вслед за Хайдеггером, хотя он вычитывает это у Декарта, но вычитывает, думаю, все-таки благодаря немецкому философу, прибегает к различению существования и бытия для толкования человека как метафизической материи. Существование бытийствует по содержанию, существующее всегда есть *ничто*. Но *ничто* может быть только тогда, когда *есть*. А *есть* не берется в отношении к содержанию, а только в отношении *есть* или *нет*, "то есть существование рассматривается и доказывается только по факту *есть*" (с.172). "К содержанию существования (или бытия), продолжает М.К., мы можем применить термины общего, но если мы берем бытие как акт, который или есть, или нет, то берем его как единичность. Как независимый акт жизни... Что-то производится только тем фактом, что мы живы... Именно этот элемент вводит Декарт в качестве "среднего" или держателя понимания в метафизическом апостериори. Это и значит сказать: *я существую*. Хотя здесь явная тавтология, конечно" (с.173).

Действительно, по отношению в некоему *ничто* сказать еще, что оно *есть*, это ничего к нему не прибавить. Здесь чистая тавтология. Но для культурного *ничто* это совсем не так. Культурное бытие всегда *произведение*, которое не только является *этим* произведением, в отношении которого можно высказать какие-то общие суждения общие потому, что они, хотя культурное произведение всегда определено-уникально (я говорил уже чуть раньше об этом), могут быть высказаны многими конкретными индивидами, но оно всегда *произведение*, так как *всегда* требует своего *про-изведения* из небытия. Культурное произведение приобретает бытие каждый раз, когда ему кто-то конкретный дает бытие своим утверждением. Сказать, например, по отношению к какой-то картине, что она *есть* то-то и то-то, вовсе не означает сказать явную тавтологию, так как это "то-то и то-то" *произведено, утверждено* именно этим зрителем, ибо другой может сказать другое, и так как без этого "картина" останется просто холстом, покрытым красками. Утверждение дает бытие произведению, дает бытие культуре. Утверждение есть возможность культурного бытия. А именно саму возможность сказать "есть" ("я есть") и имеет в виду Декарт, считает М.К. (см. Там же). Утверждение как чистая культурная способность сопряжено с негацией, поэтому утверждение-негация, точнее негация-утверждение всегда стоит за культурным бытием. Это и делает, на мой взгляд, человека *средним* между бытием и небытием, или небытием и бытием. Тогда два шага

метафизического апостериори можно проинтерпретировать так: первый шаг - негация, которая и "повергает" человека в зазор небытия, второй шаг - аффирмация, которая устанавливает лад бытия. Негация - основание оценки, порождение оценки ("Negit ergo valet" - "Решительно отрицаю, следовательно, значит"), а аффирмация - основание бытия ("Affirmo ergo est" - "Утверждаю, следовательно, есть"). Человек есть метафизическая материя утверждения-отрицания, из которой рождается мир культуры как реализация этой способности и как порождение ее. Здесь появляется своя тавтология.

Итак, человек с его *есть* (жизнь), с его *аффирмо* разделяет поток времени своим *есть* здесь и теперь, настоящим, и благодаря этому что-то утверждается. Настоящее необходимо, чтобы хоть что-то было. Я - индекс настоящего, говорит М.К., которое неповторимо. Поэтому Я-конкретное, зная время, знает его дискретность, непреходимость в отличие от Я-трансцендентального, которое знает вечность, постоянную переходимость.

3. Но всякое ли Я-конкретное является индексом настоящего? В связи с этим появляется третий момент в анализе возможности онтологии: хотя нет онтологии без осознания и существования мыслящего Я, бытие из мысли не выводится.

Незаместимое место Я-конкретного может занять только переосмысленное и преобразованное Я, то есть такое Я, которое совершило некое усилие, чтобы посмотреть на свое окружение и на себя как на что-то иное и отказаться от "наличного" "будь то детство, язык, память или же схоластическая сумма всей учености его времени" (с.179). Совершая усилие, преобразуя себя, Я находит себе свое незаместимое место. Это усилие есть усилие бытия, сила бытия (см. с.183). И то, что эта сила бытия делает, нельзя *пытаться* сделать, заменить или возместить актом мысли. "Для того, чтобы действовать, она [сила В.К.] явно должна располагаться в особом пространстве и времени, где может длиться "настоящий" акт, неотделимо от себя *здесь* ангажирующий мою жизнь и воспроизводящий себя *там* (в том числе в других людях...)" (Там же. Курсив М.К. В.К.). Сила бытия для человека действующего (ego cogito, ego affirmo) выступает, с точки зрения Декарта, как очевидность, свойственная самому акту cogito или affirmo, которую не нужно доказывать. Когда бытие случилось (случился акт существования Я в мысли и мыслью), мы не можем вернуться назад, чтобы доказывать, расчленять, разъяснять бытие, доказывать уже ничего не надо, оно есть (см. С.180-181).

В связи с этим появляется еще раз у М.К. интересное рассуждение о связи истины и ясной мысли. Действие силы бытия свободно и активно. "Декарт все время имеет в виду **своего рода адекватно**, которая совершается без участия в ней прикидывающей мысли. Эта **адекватно более точна**, чем та, которую мы получаем посредством доказательства, рассуждения или дискурсивного мышления, ибо в ней участвует само *существование*, невербальная деятельность очевидного, "простая интуиция ума", укорененная онтологически" (с.183. Курсив автора, а выделение мое В.К.). Кроме истины, адекватно которой вещи как-то доказываются, есть еще истинность, адекватно которой не требует доказательства и не исчерпывается им, но заключается в содержании самого доказательства, что придается действующей силой бытия, которую Декарт назвал очевидностью (с.184-185). Это рассуждение российско-грузинского философа о "**своего рода адекватно**", которая "**более точна**", чем адекватно в классическом определении истины, совпадает с переосмыслением польским философом Юзефом Банькой классической дефиниции истины: "Veritas est *adaequatio* rei et intellectus", и заменой ее на новую дефиницию: "Veritas est conceptus actualiter rem *adaequans*", где причастие настоящего времени *adaequans* подчеркивает неразрывность истины и *res*, настоящего, которое всегда слито с бытием (см.: Bańka J. Epistemologia. UŚ. Katowice. 1990). Интересно, что совершенно независимо друг от друга философы употребляют даже близкие термины, когда стремятся показать связь истины, бытия и настоящего.

Итак, внимание М.К. в Восьмом размышлении сосредоточено на выделении в философии Декарта критических (в кантовском смысле) ходов мысли в онтологии. Для меня эти рассуждения М.К. интересны еще и потому, что они крайне плодотворны для философии культуры. Я уже об этом говорил по ходу обсуждения. Сейчас хотел бы отметить еще один момент.

Философия культуры, обсуждающая конечные основания культурного бытия, по сути выступает подлинной критической онтологией тогда, когда она анализирует чистую культурную способность как возможность культуры. Философская онтология никогда не была критической, так как для нее за бытием нет ничего, нет никаких условий, которые бы критика могла выявить. "Критическая онтология" Н.Гартмана не является критикой бытия как бытия, а является критикой учений о бытии (истории философии, наук о природе), "извлекающей" фундаментальные категории, которые рассматрива-

ются как принципы бытия. Для самого Н. Гартмана критика означает "сознательный отказ от любой предвзятой точки зрения, установление в содержании проблем исходного пункта исследований" (Hartmann N. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. 2. Aufl. Berlin, Leipzig, 1925. S.8). Поэтому "критическая онтология" Гартмана критична постольку, поскольку она знает свои основания, но не основания бытия как своего предмета. М.К. показывает, что для Декарта также стоит вопрос о возможности *знания* бытия, но не самого бытия. Для философии же культуры это и оборачивается критической онтологией, так как знание, смыслы, ценности и проч. являются фрагментами бытия культуры. Их критика и становится критикой культурного бытия. Поэтому сам анализ движения мысли к бытию, причем не к истине *о* бытии, а к истине собственного *бытия*, который проделывается Декартом, что прежде всего и вычленяет М.К. в своем анализе философии Декарта, это материал для философии культуры как критики культурной способности. И это такой материал, части которого термины, ходы мысли могут эмерджировать, говоря словами М.К., в структуру философии культуры. К чему и надо нам стремиться.

Спасибо!

**Вопрос.** Осознавание можно понимать как отождествление с мыслью. Осознавание происходит в выделенной точке. Кто-то находит себя в одной точке, кто-то в другой (например, Ницше или какой-то святой). Тогда есть множество онтологий. Что может быть основой согласования онтологий?

**Ответ.** Думаю, что исходя из рассуждений М.К., можно было бы сказать так. Если эти онтологии говорят о жизни человека, то основой согласования будут "точки интенсивности", "идеи абсолютов", которые есть в данной культуре и которые так или иначе формируют культурные интуиции людей. Если эти онтологии касаются бытия как бытия космоса, природы и т.п., то основой согласования будет, с одной стороны, достоверность "силы бытия", которая дается нам как очевидность, с другой — доказательства и обоснования, которые предоставляются разными сферами культуры, в том числе и наукой.

**Вопрос.** Есть ситуации осмысленности и есть механизмы для осмысления. Например, есть ситуация счета и есть некий механизм, правило счета, что считать нужно: "1, 2, 3 ...", а не "1, 2, сапоги, 3, самовар и т.д." По Мамардашвили, культура это и есть опреде-

ченность ситуаций осмысленности. Совпадает ли это с тем, что Вы понимаете под культурой?

**Ответ.** И да, и нет. Конечно, культура наполнена опредмеченными ситуациями осмысленности. Каждое явление культуры несет в себе подобную ситуацию. Но культура, по моему, не сводится к этому. Чтобы опредмеченная ситуация стала действительной ситуацией жизни, необходима сила движущая, усилие человека по утверждению этой ситуации своим живым сознанием и действием. Поэтому я и считаю, что для философии культура предстает как акт утверждения-отрицания бытия. Произведения культуры потому и произведения, что они *производят нечто*, а не потому, что *их произвели*, на что прежде всего обратили внимание в XVIII веке, когда ввели слово "культура" в оппозиции к слову "натура"



Доц. С.И.Голенков

Коллеги!

Девятое размышление начинается с очень трудного места, поскольку в нем и это характерно, как мы уже имели возможность убедиться, для лекций М.К.Мамардашвили в определенном срезе представлены результаты предыдущих размышлений. Но здесь завязка всего сюжета Девятой лекции, а потому надо сказать несколько слов о том, что представлено в этом абзаце.

Из того, что бытие не является предикатом (мысль, как известно Кантовская), что оно не выводится ни из чего мыслью, поэтому возможно достоверно познающее существо. Бытие есть, и все. А раз есть, то это *есть* открыто. А раз открыто, то должно быть существо, которое открывает его. Если акт думания *действительно* выполнен, обрел бытие, стал действительностью, то он открывает возможность самого мира. Он (акт думания) есть в таком случае событие, то есть бытие сбывающееся, не покоящееся, а беспокойное, поскольку "я мыслью" (с.188). Отсюда можно понять и все остальное. Бытие есть, если есть мысль, или мысль есть, если есть бытие (продуктивная тавтология). Бытие есть то, что высказывает себя в мысли, то есть не я, индивид, высказываю, а бытие через меня высказывает себя в мысли. Это высказывание бытия и есть невербальное состояние акта деятельности, не мыслимое логически. Когда бытие высказалось, для нас возник феномен мысли.

Сюжет Размышления построен вокруг понимания мысли как *события* и разворачивается как бы в трех планах.

Первый план рассматривает мысль как живое состояние, *событие*. "Мысль есть акт, а не (психологический или идеальный) факт" (с.189). Поэтому мысль и бытие тождественны мысли свойственно бытие, а бытие открывает себя впервые в состоянии, акте мысли. Это живое состояние "упирается в волю". Причем воля понимается также не в психологическом смысле. Мысль опирается на волю, на живое "могу", "хочу", "держу", как на некое усилие. Воля как стремящееся усилие. Вот это усилие (у Декарта — сомнение, но не как чисто интеллектуальный акт, а одновременно и как акт волевой) и

открывает для меня зазор, в котором Я находит свое независимое существование, находит себя в мысли. Тогда понятным становится и утверждение М.К. о том, что "я существую в мысли, а не она во мне" (с.189). Я здесь лишь участник метафизического апостериори, актуальный участник.

Жизнь мысли в качестве живого организма задается формой самой мысли, которая является дополнительным актом, не представленным в предметном содержании самой мысли. Но этот акт как раз и определяет саму возможность думания. "В момент, когда мы думаем, говорит М.К., то есть сопряжены с формой этого думания как такового, существует то-то и то-то, неизбежно и неминуемо" (с.190). Именно форма и задает мысли бытие. А потому понятна и неопределимость мысли обычным способом. Мы понимаем, что такое мысль, только находясь в состоянии мысли, и другими средствами, по мнению М.К., ее действительную жизнь не-ухватить. Мысль есть живое, невербальное, внутри и в момент акта существования совершающееся событие. Акт выполнен, отложился в состояние, и мысль исчезла, умерла. А потому-то очень трудно ее фиксировать как обычный объект познания. Этот момент М.К. обсуждал в статье "Сознание как философская проблема" (Вопросы философии. 1990. N 10). Все эти рассуждения позволяют М.К. сделать вывод о том, что мысль – это бытийствующее сознание, живая точка соприкосновения бытия и сознания, являющая онтологическую укорененность последнего в первом (см. С.191).

Из этого положения вытекает важный гносеологический постулат, сформулированный Декартом, о различии между percepцией и суждением: если воспринято, то воспринято все и сущность и явление сразу. Вывод, к которому в XX веке пришел Гуссерль. Отсюда становится понятным и то положение картезианской метафизики, которое говорит о существовании двух субстанций мыслящей и протяженной, являющимися лишь различными измерениями, модулями, планами одного и того же (см. С.194). Нет двух разных миров материального и идеального, есть лишь две разные позиции во взгляде на один мир. Мысль как раз и является тем нечто, которое содержит в себе извлечение себя. "Действенная мысль это бесконечно себя моделирующая действительность", говорит М.К. (с.196). Потому действительной проблемой философии выступает проблема личности, "проблема лика, проблема бытия, которое *само*", так как "понятие мысли содержит в себе понятие личности как онтологическое представление" (Там же). Проблема, над которой в

XX веке размышлял А.Ф.Лосев (см., напр., его "Самое-само" // Лосев А.Ф. Миф Число Сущность. М., 1994).

Второй план задается размышлением о том, кто такой тот Я, который в мысли и через которого мысль обретает бытие. Размышление над "собранным субъектом" как принципом достоверности мысли. Момент собранности, стояния, о-существления переводит субъекта из области побуждений, возможности в область существования. Что есть Я как "собранный субъект"? "Собранный субъект это субъект, собранный вокруг когитального принципа: я принимаю лишь то, что извлеку из себя" (с.197). Сознание в этом случае выступает, по Мамардашвили, как страсть, собирающая и преобразующая субъекта, что превращает Я в самобытие и определяет ему его место "мое место". А мое место это как раз место мысли, то есть место, где нечто извлекает себя и где соединены оба модуса бытия, это место неустойчивого состояния между двумя пропастями (пропастью мысли и пропастью вещей). В этом месте я как собранный субъект нахожусь "всегда, когда мыслю". И в этом месте: 1) я соприкасаюсь с вечностью, так как мыслью извлекается нечто вечное, и 2) мною в этом месте вечное нечто пребывает, держится в мире. Этим ощущением вечности как некой длительности М.К. выделяет онтологическое измерение "сознания как страсти" (см. С.202).

Третий план открывается вопросом: почему есть нечто, а не ничто?

В этом плане точка "живой мысли", или точка "собранного субъекта" является как точка "врожденных идей" или "понимательных структур" М.К. снова возвращается к обсуждению врожденных идей, чтобы показать смысл и роль этого понятия в философии Декарта. Врожденные идеи, показывает М.К., это не прирожденные мне идеи, а со-рожденные с моим рождением, но не как биологического организма. Это идеи, которые рождаются вместе со мною, когда я становлюсь мыслящим, культурным существом. Они эти врожденные идеи составляют поле моего сознания, которое структурировано врожденными идеями как структурами понимания. А потому движение мысли в этом поле совершается не по произвольным, а только по вполне определенным направлениям. Структура понятности обеспечивает в этом поле определенность движения мысли. Эта структура и является знанием до знания, тем дополнительным актом, срабатывание которого обеспечивает возможность события знания.

Подводя итог, можно сказать, что в Девятом размышлении Мамардашвили вычленил те условия рождения мысли как события, которые объясняют ее бытие, а именно: 1) мысль с-бытие мысли, форма существования мысли, жизнь мысли; 2) наличие собранного субъекта, через который с-бывается мысль; 3) наличие врожденных идей (структур понятности), обеспечивающих саму возможность события мысли как *этой* мысли. Все эти условия рождения мысли для М.Мамардашвили и выступают той ноогенной машиной, производящей мысль, речь о которой пойдет в следующем размышлении.

Спасибо!

### Проф. В.А.Конев

Коллеги, хотел бы включиться в обсуждение вопроса.

Вопрос, который обсуждает М.К. в Девятом размышлении, что такое мысль как мысль, что такое мысль как событие, может быть, самый фундаментальный для современной философии, хотя он поставлен уже Декартом, более того, им дан и определенный ответ на него. И в этом ответе Декарта, который есть свершившийся акт мысли, есть все, что относится к мысли, что касается мысли, ибо если акт мысли полностью свершился, то в нем есть все, говорит М.К.. При этом М.К. делает интересное замечание: "И если мы предположили, что Декарт что-то познал и акт мысли свершился, то в описании этого акта есть, очевидно, и *та теория, которой он не знал, но которую знаем мы*" (с.195. Курсив мой В.К.). Мамардашвили, анализируя концепцию мысли Декарта, одновременно раскрывает и ход мысли самого Декарта, усматривая в мысли французского философа не только то, что тот выражал своей теорией, но и то, что может видеть в ней теория мысли самого М.К. Хотел бы обратить внимание именно на это и заодно проинтерпретировать некоторые положения Мераба Константиновича на диалекте (помните, М.К. говорит "на диалекте Декарта это звучит так..."), который звучит на нашем семинаре.

Итак, мысль. Она переплетена с бытием, о чем уже говорил С.И.Голенков, она акт, а не факт, поэтому она не определима обычным образом. Мысль "не может быть дана или получена определением..., не может быть сообщена определением или через определение усвоена" (с.191). Мысль, как и бытие, должна быть испытана, тогда она становится *понята*. Но когда мы испытываем мысль, мы "находимся" *внутри* индивида, "полнота которого исключает возможность увидеть его со стороны, *через какое-то сравнение или*

*подведение под что-то более общее и т.д.*" (Там же. Курсив мой В.К.). То есть индивид в своей полноте (личность) также не определяется обычным - через подведение под общее, через отождествление с чем-то - образом. Поскольку "понятие мысли содержит в себе понятие личности как онтологическое представление" (с.196), постольку определение мысли совпадает с принципом определения личности.

Следует отметить, что определение человека совершается как бы в двух плоскостях - плоскости бытия и плоскости мысли. Человек должен определить (*о-предѣл-ить*) себя в бытии, заняв там свое незаместимое место, и после этого он становится доступен для определения мыслью, может определить себя, давая себе имя или принимая другие определения. Декарт и проделывает эти процедуры: сначала он находит себе-человеку место в бытии *есмь как мысль (когито)*, потом находит определение *мыслящая вещь*. М.К., развивая декартов когитальный принцип определения человека, говорит о принципе собранности как принципе определения человека: только собранный субъект имеет определенность и только он является носителем достоверной мысли, и вообще, всякой достоверности - например, можно достоверно знать, что следует ожидать от этого человека. "Собранный субъект, говорит М.К., это субъект, собранный вокруг когитального принципа: я принимаю лишь то, что извлеку из себя" (с.197). Дальше, интерпретируя Декарта, М.К. указывает, что сознание как страсть собирает и преобразовывает субъекта, что страсть есть некое пассивно-активное состояние, где неразличимы *passion* и *action*, и это состояние дает возможность, *заставляет* нас попасть в оставленное для нас в мире место, где мы можем быть лицом (личностью). Для этого необходимо переосмысление и преобразование самих себя в горниле сомнения-отрицания (Там же). Собираение себя в точку через *отрицание* всего вокруг, что не выдерживает силы сомнения, через отталкивание, а не через отождествление с миром - это определение себя по *принципу Дантовых*, а не Декартовых координат.

Декартовы координаты вырастают из тех "структур понятности", которые обоснованы Картезием и основаны на его различении телесной и мыслящей субстанций. Помните, М.К. изящно обосновал и показал, что это различение несет в себе *метод* мысли о телах протяженных. Этот метод находит свое прямое воплощение в принципе определения вещи в пространстве Декартовых координат - это принцип отождествления, принцип отнесения, сравнения познаваемого с

заданным для сознания полем значений. Введение в геометрию неизменных координатных прямых, или системы прямоугольных координат стало одним из великих открытий Декарта и одновременно математическим воплощением его философского разделения тела и мысли. Теперь каждая точка обретала свое "лицо" значение координат, определяющих ее положение, со-порядок с другими. А это дает возможность определить каждую вещь через придание данной вещи характеристик уже известной вещи, или уже известного "естества" (см.: Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С.144). Но этот принцип не приложим к мысли, к человеку, что уже видел сам Декарт, потому что протяженность и мысль несовместимы, не приложим он вообще к любым культурным образованиям как образованиям уникальным, образованиям "собранным", если воспользоваться выражением Мамардашвили.

Принцип собирания себя в точку через отталкивание является, как я хотел показать в своей статье и о чем мы говорили на нашем семинаре, принципом Дантовых координат (см.: Конев В.А. Декартовы и Дантовы координаты (или проблема определения человека) // Философия культуры '95. Самара: Изд.-во "Самарский университет", 1995). Понятие Дантовы координаты введено на основе анализа ряда эпизодов "Божественной комедии" Данте. Дантовы координаты задают специфическое пространство, в котором определяется ценностное бытие. В отличие от Декартовых координат, в пространстве которых вещь протяженная определяется через отождествление с их значениями, Дантовы координаты требуют воздержания от отождествления с ними, отрицания их значения (как герой "Божественной комедии" в начальном эпизоде Первой песни "Ада" отрицает, избегает встречи с рысью, львом и волчицей, олицетворяющими человеческие пороки прельщение радостями жизни, гордость и алчность). Апофатическое пространство Дантовых координат требует активности человека, простейшей формой которой и выступает воздержание (*epoche*), сомнение. Первый *modus operandi* человека в пространстве Дантовых координат, который можно выразить формулой "Если не то, не то, тогда...", ведет к осмыслению ценности, ибо, как я уже говорил в прошлый раз, значимость, ценностность определяется в отрицании "Negit ergo valet". Фундаментальным свойством человека, выделяющим его в особый мир, является свойство негации, действие воздержания, остановки. Именно это делает его онтологически суверенной реальностью, реальностью, имеющей свое лицо ("лик", говорит М.К.). Ситуация человека рождается в

результате трансценденции, как показал Э.Фромм (см.: Фромм Э. Ситуация человека ключ к гуманистическому психоанализу // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С.443-482), она полна внутренней конфликтности (см.: Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. С.65). Эта ситуация человека разворачивается в историю и культуру, где онтологическая фундаментальность акта отрицания, рождающего апофатическое пространство, находит свое воплощение и проявление в феномене прехождения (история), запрета и ценности (культура).

Однако человек, определяясь через отрицание, через нетствование, не оказывается небытием, а получает определенность бытия, причем бытия значимого. Эта определенная значимость есть вера. "Бесконечное самоотречение — это последняя стадия, непосредственно предшествующая вере..., ибо лишь в бесконечности самоотречения я становлюсь ясным для самого себя в моей вечной значимости, и лишь тогда может идти речь о том, чтобы постичь наличное существование силой веры", писал С.Кьеркегор (Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С.46). Но если датский философ имел в виду веру религиозную, то, говоря о вере как значимой точке Дантовых координат, фокусирующей в себе все нетствования, я имею в виду веру как состояние, в котором индивид отождествляет себя с самим собой благодаря "абсолютному отношению к абсолюту" (Там же. С.60), и не обязательно к религиозному абсолюту, а к абсолюту как пункту самотождества. Абсолют и есть эта точка самоотождествления. Но, повторю, чтобы она возникла, должна вначале произойти негация. Абсолют возникает как результат, как момент остановки негации. Вспомним, что и у Декарта концом сомнения оказывается Бог. Конечно, негация может не останавливаться, но в таком случае она перестает быть продуктивной. Но если она становится продуктивной, тогда она заканчивается утверждением самодостаточности Я, или культурным абсолютом. Основанием определенности в этом случае выступает второй *modus operandi* Дантовых координат: "Если А, то уж А", который ведет к утверждению индивидуальности и не является только действием в идеальной сфере, а обязательно включает акт бытийной аффирмации — реальный поступок ("Affirmo ergo est"). Мамардашвили, как помним, говорит в Размышлении, которое мы обсуждаем, что индивидуальность, личность — это не то милое наше достояние, о котором мы все печемся, не эмпирическое существо, а то, что *самс* — самодостаточно, то есть некий абсолют (см. С.196). в

другом месте: "Не случайно у меня "я" и Бог оказались в одном ранге символичности" (с.191).

Оказавшись в точке утверждения (или точке веры, или точке абсолюта, или точке индивидуальности), возникающей в апофатическом пространстве в результате отрицаний, индивид оказывается в смысло-временном пункте. Вспомним, что Гегель, и на мой взгляд справедливо, писал: "Положенная ... для себя ... отрицательность есть *время*" (Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.2. М., 1975. С.51. Курсив Гегеля В.К.). И М.К. также определял время как отличие предмета от самого себя (см. С.167). Время рождается в "экзистенциальной пространственности" (Хайдеггер) Дантовых координат и формально, и содержательно. Формально, потому что негация и аффирмация — это разные *состояния*, которые могут быть как разделены в своем свершении, так могут и совпадать в своем свершении (т.е. во времени). Содержательно потому что, совершая некий акт негации (воздержания, *erosche*), индивид обнаруживает для себя ценности, которые он *уже* знал или *еще* не знал. Так в смысло-временной структуре Дантовых координат появляется *начальная* точка как место катафатической ценности. Таким местом проявления катафатической ценности становится та позиция, которую утверждает человек, тот фокус, куда сходятся отрицания, где отрицание осознается как отрицание, т. е. осознается его основание. В ситуации Первой песни "Ада" эту позицию олицетворяет Вергилий. *Modus operandi* в отношении катафатической ценности Дантовых координат может быть выражен формулой: "Теперь, когда..." Теперь, когда я занял свое место, мир определился, возник лад, порядок, за который Я отвечаю, поэтому: "На том стою и не могу иначе". Именно здесь появляется то "метафизическое апостериори", о котором говорит М.К.

Таким образом, проблема "построения онтологического пространства мысли, отличного от так называемого декартова пространства", о которой писал М.К. (см.: Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С.79), может быть решена, как мне представляется, на путях исследования "нетленной геометрии" Дантова пространства, или пространства Дантовых координат. Принцип архитектоники "нетленной геометрии" — уйти, чтобы прийти, отказаться, чтобы получить, воздержаться, чтобы насладиться, наконец, спуститься (в Ад), чтобы подняться (в Рай, к вечному свету).



Пространство Дантовых координат это культурное пространство, в котором удерживается мысль, значение, смысл. Как помните, М.К. говорит, что содержание мысли не требует сохранения, дления ("содержание [мысли] не содержит признака дления или воспроизводства"), но мысль требует усилия сохранения, требует времени. Поэтому декартовское ощущение длительности, считает М.К., "есть не что иное, как выделение *некоего онтологического измерения* (Курсив мой В.К.), в котором дление не есть дление нашей реальной психологической жизни" (с.201), а есть измерение, в котором проходит интенсивное существование Я "в зазоре между двумя временными моментами, которые не вытекают один из другого" (с.203). Это онтологическое измерение есть, по-моему, область Дантовых координат, теоретически представляющих онтологические связи и отношения в культурном бытии. Дантовы координаты это координаты времени, онтологическое измерение, где точки, определяющие мое "само"-бытие, возникают (определяются) тем, что Я *вначале* отказалось от того, того и того, *потом* себя определило. В этих-то координатах и можно говорить "теперь, когда...", "тогда, когда..." Это онтологическое измерение выступает тем полем, континуальными свойствами которого выступают "врожденные идеи", рождающиеся, когда рождается Я, и вместе с ним (см. С.204).

Заканчивая Девятое размышление, М.К. говорит: "Декарт считал, что до начала движения "наращивания знаний" [скажем, вообще до начала любого культурного движения В.К.], во-первых, должно произойти своего рода *обращение*, попадание преобразованного или заново рожденного "я" [через сомнение, через отрицание В.К.] в поле, имеющее структуру понятности, трансцендентальное поле актуальности, в котором все происходит "здесь и сейчас", *in actu*, все целиком... И во-вторых, Декарт приписывал этому полю смысл конечности [там всегда будет абсолютность, законченность индивидуальности В.К.]. В зазоре между умственными моментами А и Б стоит субъект *когито*, должен стать" (с.210). Этот субъект в такой ситуации неизбежно свободно (свободно и необходимо!) генерирует мысли, становится некой ноогенной машиной. Я думаю, что структура такой ноогенной машины и есть строение Дантовых координат, как структура Декартовых координат была и есть реогенной (генерирующей вещи *res*) машиной.

Спасибо!

Проф. В.А.Конев

Коллеги!

Три дня назад, 25 ноября, исполнилось пять лет со дня смерти Мераба Константиновича. Помолчим минуту в память о человеке, мысль которого живет с нами...

Предметом нашего сегодняшнего разговора будут Десятое и Одиннадцатое размышления М.К. Мамардашвили. Оба эти Размышления посвящены одной и той же теме — как работает "ноогенная машина", как мыслится мысль (новая, так как мысль всегда новая мысль). Причем Одиннадцатое не продолжает Десятое — вот лектор кончил предыдущую лекцию на том-то, а следующая с этого места продолжает дальше движение мысли. Нет, Одиннадцатое по-своему, в новом языке варьирует ту же тему, придает ей другую аранжировку. Это происходит потому, что М.К. обсуждает такую проблему — рождение новой мысли, или акт творения, которая не только не решена, но по отношению к которой еще и не создан язык рассуждения, хотя само состояние творения всем ясно.

М.К. несколько раз, с разных сторон указывает на эту ясную-неясную проблему. В Десятом размышлении он говорит: событие познания не совпадает с его содержанием и с экспликацией этого содержания, потому что экспликация содержания всегда совершается на уровне обратимых логических связей мышления (с.220). То есть событие познания не может быть описано в логике, которая действует на уровне содержания самого мышления. В Одиннадцатом он говорит: существует что-то в мышлении, что мы не придумываем и что оказывается для нас самым темным и непроницаемым моментом мышления. Декарт, говорит М.К., объясняет какое-то содержание мысли действием "естественного света", но для него нет света, который бы осветил сам "естественный свет" (с.240). Наконец, указание на эту ясно-неясную проблему задает своеобразную кольцевую композицию наших двух Размышлений, что показывает их единство. В начале Десятого размышления М.К. напоминает постулат Декарта "Бог не видит и не знает небытия", что для нашей задачи, говорит М.К., означает, что пребывание в мышлении (или бытийное мышле-

ние) всегда рождает мысль как мысль истинную (с.213). А в конце Одиннадцатого он снова возвращается к той же мысли, но уже с учетом всего обсужденного говорит, что утверждение "Бог не видит и не знает небытия" относится к знанию в следующем смысле "познающий акт мышления должен быть построен и строится таким образом, чтобы, исходя из самого его построения, мы не зависели бы от незнания. Потому что в данный момент мы не знаем всего... Незнание это то, что я узнаю потом, после совершения акта мысли" (с.256-257). Незнание, ложные представления могут быть моментом рассуждения, но важно, чтобы само рассуждение строилось "правильно", на основе определенных предположений и допущений, в том числе интеллигибельных, неизменных форм, задающих характер предельной понятности (см. С.259). И поясняет это следующим примером из истории науки. Теория эволюции Дарвина вызвала в свое время большой скандал. И причиной скандала были не религиозные предрассудки, как обычно объясняют учебники, а то, что теория Дарвина нарушила фундаментальные интеллектуальные привычки тогдашнего способа научного мышления. "Люди не могли, говорит М.К., принять факт *исчезновения существующих* и появление *новых* форм... Потому что мыслить о них невозможно! Наш язык описания таков, что мы можем в нем мыслить предмет и высказывать в нем законосообразные научные суждения лишь в той мере, в какой этот предмет есть максимальное или предельное выполнение некоторого понимания... Мы можем понимать эмпирические вещи лишь в той мере, в какой мы можем представить их в топосе полного бытия и тем самым представить эмпирическую вещь как выполняющую, своей эмпирической событийностью, некоторое предельное понимание" (с.258. Курсив автора. В.К.). Исчезновение не отдельных предметов, *форм* было разрушением языка парменидианской парадигмы мышления, которая умеет говорить о предметах в поле бытия, но не умеет говорить законосообразно о вещах, которые рождаются и умирают, поэтому дарвиновская теория вызвала интеллектуальный бунт. Она отказывается от одного языка описания, но не дает другого. И мы его не имеем до сих пор, замечает М.К.

Поэтому проблема рождения новой мысли, которая обсуждается философом в Десятом и Одиннадцатом размышлениях, становится не только проблемой выявления механизма работы "ноогенной машины", но и проблемой разработки нового языка языка, способного сказать о творении. Эти проблемы связаны друг с другом, но не

тождественны. Мысль М.К. движется в русле обсуждения декартовской философии, но М.К. рассматривает философию Декарта в ее связи с его жизнью, он анализирует теорию познания французского философа и одновременно саму мысль философа. Поэтому в рассуждениях М.К., и особенно в этих двух Размышлениях, органично сочетаются термины и положения Декарта с собственными идеями Мамардашвили. Точнее даже сказать, что термины и положения декартовской философии органично вплетены в собственную концепцию сознания и познания российско-грузинского философа.

Итак, как работает "ноогенная машина", как мыслится новая мысль?

Прежде чем приступить к рассмотрению концепции М.К., нужно еще раз припомнить, что новая мысль, как уже об этом мы говорили, не может быть "предсказана", ибо она не порождается предшествующим состоянием мысли в силу дискретности времени. Поэтому, когда речь идет о механизме возникновения новой мысли, то обсуждаются и выявляются условия ее возникновения, именно *механизм* работы сознания, который порождает мысль как событие, а не как содержание.

Мамардашвили начинает свое рассуждение с различения мышления по стереотипу, которое не порождает своей мысли, и мышления, которое ведет к мысли. Именно второе, по М.К., является мышлением в собственном смысле, а первое, подобно пляске св. Витта, оказывается только конвульсиями сознания, а не мышлением. Поэтому познание, движение к мысли начинается, как и учит Декарт, с сомнения, со срезания слоев "учености", слоев заранее заданных стереотипов в сознании (с.216), с отрицания не тобой утвержденного. Необходимо увидеть, что *уже* существующее знание, *уже* существующие способы движения мысли не объясняют того, что мы хотим узнать, познать и выразить в мысли. Здесь появляется проблема, о которой М.К. уже говорил раньше — мы можем узнать, что наличное знание не отвечает нашим требованиям, но какое знание отвечает? Если бы мы знали какое, то мы бы *уже* имели знание, а если не знаем какое, то как узнаем его? Для Декарта этот вопрос решался с помощью понятия врожденных идей и "естественного света" ума. И М.К. вслед за Декартом говорит об "упечатленной" душе человека, но привносит в это понятие несколько иной смысл. "Упечатленная" душа — это душа, в которой "отпечатался" опыт бытия, или живет опыт бытия, или где бытие и душа просто совпадают. "Срезая" слой "учености", то есть то, что не стало "твоим", не вошло в "собрание"

твоего Я, ты превращаешься в *собранный субъект*, который стоит там, где производятся события. А событие всегда там, где есть позитивное действие усилия человека, которое, именно как усилие, требует, чтобы человек знал себя, сосредоточился на себе. Опыт усилий и создает "упечатлившуюся" душу, в которой, говорит М.К., лежат как бы "завязшие", отяжелевшие образы, то, что мы в действительности уже знаем сами из себя, что и есть основное в познании. Но эти образы должны всплыть, освободиться от наростов, от утяжеленности — это и совершает процедура "срезания", процедура прохождения экранов (с.216-217). И тогда появляется тема *усиления* образов упечатленной души, которую М.К. "извлекает" из текстов Декарта, усиливая ее так, что она приобретает совершенно оригинальное звучание.

Усиление, или *амплификация* образов ведет к тому, что образы, живущие в сознании и "упечатленные" в нем благодаря опыту, как бы увеличиваются, разрастаются, как при увеличении фотографии, в них выявляются и прорисовываются все более мелкие детали, они становятся все более определенными для сознания. Амплификация выступает, считает М.К., событием познания, машиной мышления, благодаря действию которой вообще может образовываться новая мысль или извлекаться опыт (с.220). Особенно важно последнее, так как опыт прозрения нового сам расширяется, накапливается и усиливается как способность собранного субъекта совершать "событие познания". Событие познания как событие не совпадает с его содержанием, с содержанием появившегося в ходе познания знания. Это несовпадение выражается в том, что содержание познания (знание) существует на уровне обратимых логических связей мышления, а событие познания необратимо. Поэтому оно обладает иными характеристиками, чем уже ставшее знание, и его работа совершается по какой-то иной логике.

Усиление (амплификация) как механизм совершения события познания совершается в своем пространстве и времени — пространстве "естественного света" разума. М.К. говорит, что это пространство как бы вертикально к пространству содержательного рассуждения, в нем *когито* представлено "в целости всех своих моментов" и выступает как феномен осознания (с.222). Я думаю, что М.К. говорит о том пространстве, которое я назвал дантовым пространством. Пространство содержательного движения мысли — это декартово пространство, которое определяет принципы мышления о протяженных телах и где действует обратимые связи мышления. А дантово про-

странство это пространство события познания, где нет обратимости, ибо как только совершилось событие знания, уже нельзя вернуться к состоянию, когда его не было. Дантово пространство это пространство зоны из "Сталкера" Андрея Тарковского, там, как помните, нельзя было дважды пройти одним и тем же путем, а прямая не была кратчайшим расстоянием между двумя точками.

Какими же характеристиками обладает механизм амплификации?

1. Амплифицирующее устройство, усиливая до внятности и умопостигаемости одни образы сознания, тем самым, как волной, стирает другие возможности в сознании, другие образы, которые могли бы всплыть в сознании. Таким образом, амплификация как бы отсекает (отрицает, как требует дантово пространство) в сознании другие варианты развития мысли, превращая одну возможность в ту мысль, которая "естественно освещает" нашу душу (см. Там же).

2. Усиление идет в двух направлениях: в сторону сверхэмпирического непрерывного сознания и в сторону "новых чувств" воображения, или, как говорит М.К., в Одиннадцатом размышлении и вверх, и вниз.

Уровень сверхэмпирического сознания, или по-другому уровень непрерывного континуума сознания, уровень "врожденных идей", уровень некой мощной интеллектуальной способности, охватывает в одно мгновение все точки наблюдаемого сознания, работает как своеобразный резонатор, усиливающий даже самые "слабые звуки" (или неясные образы), попадающие в наше ухо, до оглушительного грохота (или до отчетливых представлений) (с.223). Движение в этом направлении дает возможность моему сознанию опереться на силу более мощную, чем мои представления, и благодаря этому увидеть в неясных образах значимое. Но если я вижу уже значимое для сверхэмпирического сознания, то какой смысл в этом? И тут вступает в силу второе направление.

Одновременно с движением в сторону топоса всеобщего, топоса законов, амплификация движется в сторону эмпирии, но не фактов, которые как бы уже есть, а в сторону эмпирии, которая являет себя эмпирией, это движение, говорит М.К., *под* эмпирию, или под то, что станет эмпирией в топосе законов (с.247). Это движение *под* эмпирию, которое как бы выталкивает в поле восприятия то, что и становится эмпирией, выступает работой воображения. Для Декарта, отмечает М.К., воображение является "настоящей частью тела", которая возникает только тогда, когда мы установились и амплифицировались (с.253-254). Это то воображение, которое Кант затем назо-

вет "продуктивной силой воображения", силой, которая порождает природу как эмпирию, а Маркс в "Тезисах о Фейербахе" назовет эту силу "практически-критической" деятельностью, которая дает предмет познания теоретическому мышлению. Декарт, как отмечает М.К., связывает проблему становления эмпирии, той *новой* эмпирии, которая и становится всегда предметом познания, с проблемой узнавания нового. Новое, говорит Декарт, не имеет в предмете телесных следов, то есть нет чего-то, что было бы указанием на новизну как таковую, поэтому новое может обнаруживаться только актом "чистого концепирования", прозрения, внимательного всматривания.

3. Чистое концепирование может воспринять новизну, открыть новую эмпирию при условии предпонимания в "чистом концепте", то есть слияния движения вверх и вниз. Поэтому существенно важно для амплификации, что составляющее ее движение вверх-вниз принципиально неразложимо. Оно совершается *одновременно* в этих противоположных направлениях. М.К. постоянно подчеркивает, что если мы двинулись в мысли, то двинулись сразу и вверх, в направлении всеобщего, и вниз, в направлении эмпирии. Амплификация действует, не зная закона противоречия, это позволяет воображению сцеплять между собой самые различные представления, выдвигать самые разнообразные предположения, не связывать акт познания здесь и сейчас с тем, окажется ли рожденная сейчас мысль истинной или ложной завтра. "Простое введение какой-нибудь модели в качестве начала, фиксирующего принципиальные *возможности* вообще что-либо воспринимать и соединять в интуиции, позволяет, независимо от преходящего наглядного содержания, осуществить акт мысли здесь и сейчас, осуществить его в его полноте независимо от всего остального мира" (с.22<sup>с</sup> Курсив автора В.К.). И это не просто факт психологии. Это факт методологии познания или даже философии знания, которые хотят увидеть механизм вращающейся эмпирии в сознание. Без воображения, которое может сцепить друг с другом самое невероятное и в любой последовательности, этот механизм не работает. Как не вспомнить здесь знаменитое стихотворение А.Ахматовой:

Когда б вы знали, из какого сора  
Растут стихи, не ведая стыда,  
Как желтый одуванчик у забора,  
Как лопухи и лебеда.

Сердитый окрик, дегтя запах свежий  
Таинственная плесень на стене...  
И стих уже звучит, задорен, нежен,  
На радость вам и мне.

Амплификация неделима в своем движении одновременно вверх и вниз, поэтому М.К. называет ее *атомом* мысли, единицей ума (с.248-249). Эта концепция атомарности ума, построенная М.К. в ходе интерпретации картезианского рассуждения о том, что познание состоит из единиц измерений, что вещь строится из размерностей (см. С.250-251), крайне интересна. Атомы ума это те "кирпичики", из которых строится осмысленная мысль, как, по Сезанну, из куба, конуса и шара строится всякая форма в живописи, а из круглого и прямого красота у Платона. Но хотя единицы ума конституируют мысль, сами они не осмысляются и не видятся умом. М.К. не раскрывает природу единиц ума в этой своей работе, отмечая только, что "атомарность нашего видения означает *предельную различенность* (или "индивидуальность")" (с.249.Курсив автора-В.К.), то есть, как я понимаю, они определяют разрешающую способность понимания. Представляет огромный интерес исследование типов "единиц ума" и основание их происхождения, ибо непрозрачность их для ума не означает недоступность их для теории деятельности ума.

Думаю, что это изучение будет связано с выявлением культурных корней (истоков) единиц ума. Причем существуют, вероятно, разные атомы мысли, определяющие различные типы движения мысли в культуре: есть свои атомы художественной мысли не по содержанию, а именно, по характеру строения художественных смыслов, свои в религиозной мысли, в нравственном мире и, конечно, свои в научной мысли. С другой стороны, существуют, вероятно, единицы культурной мысли, которые определяют способы смыслопорождения, свойственные той или иной культуре. Клод Леви-Стросс искал такие единицы культурного мышления в оппозициях, Мишель Фуко в эпистемах, Жак Деррида в "следах" письма. Все это способы *различности*, о которой говорит М.К.

4. Амплификация, усиливая мысль до внятности, доводит мысль до выражения. М.К. замечает, что когда мы выражаем мысль, то нам представляется, что "есть как бы заранее некое, аналитически ясное для нас, содержание нашего сознания или нашей мысли, и мы даем ему языковую форму, пользуясь языком как инструментом для выражения предданного содержания мысли" (с.236). Но это не так. На самом деле процедура выражения мысли это сама декартова



процедура усиления мысли, которая совпадает со "словом", с оформлением мысли. Поэтому, отмечает М.К., и было сказано: "В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог" Это "слово" не означает здесь слова в лингвистическом смысле, а представляет материальную языковую конструкцию, я бы сказал материальную культурную форму, которая оказывается порождающим пространством, пространством резонанса мысли (Там же). Эта материальная языковая конструкция является в то же время как бы некой сущностью, которая может возникнуть только в культурном пространстве, в котором мы многократно отразились, то есть многократно актуально проявлялись (Там же). Амплификация совпадает с именованием, но таким, когда через имя "накачиваются" силы культурного пространства. Именование, оформление мысли есть и ее прояснение, и проявление, поэтому только "сказав", можно знать та эта мысль или не та отсюда бесчисленные черновики рукописей писателей, ученых и эскизы художников, которые искали мысль. "Не то, не то..." или "Вот оно..." возможны только после совершения неделимого шага, который получил оформление.

5. Амплификация снова выводит М.К. к его концепции метафизического *апостериори*. Атомарность движения *когито* "вверх-вниз", от неопределенности к определенности, от неясности к ясности является неопределенностью, неделимостью "первого шага". Первый акт усиления-выражения-зарождения мысли просто *есть*, но он не прозрачен для самого ума. М.К. ссылается на Декарта, говоря, что тот ввел гениальный принцип [NB: "просто диву даешься, на каком уровне совершенной медитации он должен был получить это понимание" (с.245)], на котором построена вся его философия: первоакт не определен (Там же). Для Декарта, действительно, он не определен и он считает, что не нуль чо гадать о его смысле, замысле и о том, что хотел сделать Бог, ибо именно его акт есть первоакт. *Fiat!*, как мы уже говорили, свободное действие утверждения бытия, которое несет в себе свое оправдание и определение. После его свершения устанавливается эмпирия, определенность, которая выявляется вторым шагом, шагом воспроизводства. Что-то сделалось, и тогда это истина. Словечко "сделалось", говорит М.К., ведет нас к интуиции, с одной стороны, и к миру, с другой (с.246). Поэтому амплификация и может оказаться механизмом рождения истин.

Интуиция состоит в осознании того, что как сделали, так и должны держаться. "Интуиция, определяет М.К., есть сознание себя в том, о чем говорится; ведь ты участвуешь в делании, поэтому это

осознание себя. Так сделали, и не может быть иначе, это и надо осознать. Сознание себя в содержании есть интуиция, она как бы держит все это" (с.233). Интуиция не какое-то конкретное прозрение, а сознание себя как носителя определенного знания и содержания. Поэтому развитие в себе интуиции заключается в культивировании рефлексии, дающей представление о том, что твое мышление является источником знания, что мысль (дух) возможны при таких-то условиях своего собственного воспроизводства и повторения. Интуиция говорит мне о возможности "еще раз" попасть в мысль, в состоящие мысли. Если угодно, то интуиция это опыт мысли, или "мое знание" о становлении мысли, которое, как только мысль стала, дает мне так же и знание о соотношении ставшей мысли с миром.

Такие основные характеристики амплификации как механизма работы *индивидуального* сознания в процессе порождения мысли можно выделить в анализе Мераба Константиновича.

Для Декарта, для его теории познания, как показывает М.К., этот механизм не прозрачен, не определен. Вся картезианская философия исходит из принципа первоакт не определен и не определим, то есть определению, науке доступны только результаты творения. Поэтому акты творчества в традиции картезианского мышления оказались вынесенными за скобки научного анализа, что, в конце концов, привело к иррационалистическому толкованию творчества. Философия же Мамардашвили, которая представляет собой философию новой рациональности, стремится этот механизм описать и определить. Философия метафизики апостериори, на мой взгляд, открывает новый философский горизонт для анализа продуктивного акта. Классический философский горизонт ограничивал взгляд бытием, которое всегда есть и всегда есть в своей полноте. Можно даже сказать, пользуясь трактовкой понятия атома, которое дает М.К. в Одиннадцатом размышлении, что бытие в парменидианской парадигме атомарно. Поэтому продуктивный акт в собственном смысле этого слова как порождение *нового* бытия из *небытия* в классическом философском горизонте просто не виден. Он был осмыслен только в горизонте религии, но осмыслен на уровне признания феномена. Метафизика же апостериори раздвигает рамки философского горизонта, включая в него видение небытия.

Проблема продуктивного акта упирается в антиномию бытия и небытия, которая может быть словесно выражена по-разному: антиномия *бытия-небытия*, антиномия *бытия* небытия, антиномия *небытия* бытия. Гегель, как известно, эту антиномию "снял" (это "сня-

тие" здесь имеет и чисто гегелевский смысл *Aufhebung* прекращение-хранение-поднятие, и смысл русского слова "снял" как "снял вопрос") в категории становление, показав тем самым, с одной стороны, что всякое ставшее *ничто* есть на грани бытия и небытия, но, с другой стороны, он все категории *ничто* объявил категориями *бытия* и тем самым исключил небытие из категориального анализа. Однако для теоретического понимания продуктивного (творческого) акта необходимы обе категории и категория бытия, и категория небытия.

Я уже говорил на наших семинарах, что *небытие* должно быть понято как *причина* творчества, причина продуктивного акта. Должна возникнуть идея *нехватки*, нужно увидеть *нет* чего-то, то есть бытие должно быть разорвано небытием, должно оказаться *неполным*. М.К.Мамардашвили в своей книге об идеалах рациональности писал о необходимости введения "онтологического принципа *неполноты бытия*... [снятия] классической посылки полного бытия-знания, то есть предположения такого мира, где все "в себе" уже есть, дано, а истина есть реализовавшееся и актуализированное соответствие мысли пред-данному обстоянию дела" (Мамардашвили М.К. Классический и неклассические идеалы рациональности. С.79-80. Курсив мой В.К.). Введение этого онтологического принципа необходимо, считает М.К., для понимания природы феномена сознания, который "покоится на предметно-деятельном механизме, бытийные корни которого переплетены с элементом (принимаемом как постулат) неизмеримого и свободного независимого действия" (Указ соч. С.73). Здесь мысль М.К. перекликается с идеями Сартра, который, как помним, в "Бытии и небытии" писал, что человек постоянно проводит "пропасть ничто" между собой и миром, что становится основой творческого действия. "Что это дыра в бытии, писал Сартр, это восхождение "бытия-в-себя" к самости, посредством чего утверждается бытие "для-себя"" (Sartre J.-P. L'Être et le Néant, Paris, 1960. P.121). Если нет "дыры в бытии", то нет необходимости в продуктивном действии, вот почему небытие выступает причиной творчества. Но как быть тогда с тем, что из ничего ничего не возникает?

Разрешение этой антиномии М.К. находит на путях разведения события познания и содержания познания. М.К. обсуждает это в связи с вопросом Декарта, откуда в нашей голове появляется идея хитроумной машины, которая еще не существует. Для содержания познания (сама идея хитроумной машины) нет аналога в восприятии, ее *небытие* требует ее создания, но идея не может просто са-

мозародиться, ибо ничего из ничто не появляется. И тем бытием, в котором порождается идея хитроумной машины становится событие познания, работа усиления. "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... Идея будет генерирована накаченным полем сил", говорит Мамардашвили (с.230-231. Курсив автора В.К.). Реальной действующей причиной того, почему в моей голове могут быть идеи, является способность держания вместе условий своего собственного воспроизводства и повторения, держание условий события познания. "Хитрая" машина возникла не из ничего и не из какого-то содержания предмета, а из неэмпирического сознания. Это неэмпирическое, М.К. говорит даже, *нереальное* (!) сознание (см. выше) включает в себя то, что древние называли "семена вещей", Декарт "врожденными идеями", Рассел "предметами", Витгенштейн "фактами", М.К. "элементами языка", или в другом месте он говорит "третьи вещи, произведения" (см.: Классический и неклассический идеалы рациональности, С.66-68), все это то, что "накачивается" в сознание активным и реальным усилием самого человека (вспомним, что М.К. говорит в Десятом размышлении о невозможности существования "внутренней свободы" и "неофициальной подпольной культуры" не может быть какой-то "внутренней свободы", если ты вообще не проявляешь ее). "Источник мысли, заключает М.К., это организация накачивания сил или создания акта мысли, который потом сам породит действительно! сам породит, потому что, конечно же, не мы породили то, что породится в пространстве резонанса" (с.238). Пространство резонанса и есть, по М.К., порождающее пространство мысли.

Пространство резонанса — это пространство силовых линий культуры, которые возникают как связи доминант культуры, как "зацепления" полей смыслов различных культурных значений, которые ("зацепления"), собственно, и составляют "тело" смыслов. Оно, это пространство резонанса, обладает особым бытием, оно и *есть*, и *нет* одновременно, ибо его нет, если нет каких-то определенностей, пусть самых неясных образов-смыслов, которые, как коряги, лежат на дне нашего сознания, значит, оно *есть* как эти определенности. Но не сами определенности составляют резонанс, в результате которого объявляется мысль, а те отношения, связи, сцепления определенностей, которые могут *возникнуть*, *стать* только благодаря уси-

лиям собранного субъекта, как говорит М.К., или Я-индивидуального.

Пространство резонанса мысли организовано и существует как неделимость и невыразимость индивидуального, символом которого выступает "Я" "Я" неотделимо от рефлектирующего субъекта и недоступно ему. "Это и есть истинный индивидуализм, "индивидуальность", указывает М.К., не могу ни передать другому того, что не знаю сам, ни отделаться от этого, трепетно моего" (с.244). Но Я существует на уровне постоянного усилия, которое одинаково доступно, если оно есть и порождено, всякому Я. М.К. Мамардашвили в метафизике апостериори строит философию Я-индивидуального, которое усилием "первого шага", утверждением *Fiat!* (Да будет!) конституирует порядок мира и себя в мире. Я думаю, что так, как у Декарта, *структура понятности* сорождена с *когито*, и начальным принципом его и всей трансцендентальной философии выступает *знание себя знающим* (см. С.206, 236), так в метафизике апостериори *структура утверждения* сорождена с *аффирмо*, и начальным принципом нетрансцендентальной философии выступает *держание себя в состоянии начала*. Для Декарта "Я знаю себя знающим А и знаю А". Для метафизики апостериори "Я утверждаю себя утверждающим А и утверждаю А" Структуры понятности, конечно, должны быть интегрированы в структуры утверждения, и М.К. в анализе амплификации этот момент прослеживает, но это требует еще проработки, как и дальнейший анализ самих структур утверждения-отрицания. Поэтому еще раз повторяю, что метафизика апостериори открывает путь к разработке принципов новой рациональности.

Новая рациональность это рациональность теоретического мышления (понимания) и деяния в сфере инноваций. "Обычно, писал М.К., строят такого рода теории об устойчивости, которые относятся к устойчивым, повторяющимся и обратимым явлениям, и затем на фоне этого в качестве добавки, уточнения и т.д. начинают говорить о тех условиях и особенностях, которые связаны с появлением в мире инноваций, нового. Но очевидно, имело бы смысл поступить наоборот начинать с введения каких-то понятий для строения мира и законов именно с учетом и в разрезе инноваций, а остальное, т.е. обратимые, устойчивые и повторяющиеся в полноте бытия процессы рассматривать уже как частный случай на фоне концептуальной проблемы рождения, развития и исчезновения новых форм, регулируя утверждения о последних принципом соот-

*ветствия. Важно иметь концептуальные средства для фиксации независимых и динамических изменений в строении и топологии объектов, способных завязаться в новых возможных законах"* (Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. С.80-81. Курсив мой - В.К.).

Я убежден, что с этим направлением связано развитие современной философии, более того, развитие культуры.

Спасибо!

## Семинар 9

16 января 1996 г. Вторник. 16.00.

Проф. В.А.Конеv

Коллеги!

Позвольте поздравить вас с началом нового 1996 года и объявить начало работы нашего семинара в новом году. Первый семинар 1996 года будет последним семинаром по книге М.К.Мамардашвили "Картезианские размышления".

Сегодня я хотел бы обсудить некоторые проблемы, связанные с последними четырьмя Размышлениями книги М.К. (с Двенадцатого по Пятнадцатое). Несмотря на то, что перед нами сразу четыре лекции М.К., моя сегодняшняя беседа будет краткой, потому что последние Размышления во многом повторяют те проблемы, которые М.К. рассматривал в предшествующих лекциях. В этих Размышлениях М.К. обращается к проблемам сознания и человека в связи с обсуждением трактата Декарта "Страсти души" и, прежде всего, показывает методологию анализа Декартом психики, что было, несомненно, интересно его слушателям психологам, которым и читались лекции. Нам эти вопросы менее интересны. Но зато, мне кажется, интересно посмотреть на примере анализа М.К. этого трактата еще раз на то, как он читает Декарта.

Если, как говорит М.К., любимыми словечками Декарта были слова "теперь", "теперь, когда мыслю", "теперь, когда говорю" и т.п., то любимым словечком самого Мераба Константиновича в лекциях о Декарте выступает слово "странный": "странное утверждение Декарта", "в странном философском понимании", "странная вещь", "очень странная мысль", и т.д., и т.п. Это "остранение" текста позволяет М.К. высветить подлинный дух и смысл декартовских положений, мимо которого обычно проходили исследователи.

Различение духа и буквы картезианства проводится М.К. на материале трактовки Декартом философии человека. В начале Двенадцатого Размышления М.К. говорит, что во все энциклопедии и учебники вошло представление о том, что Декарт рассматривает человека как "мыслящую вещь" "Но *весь смысл и дух* декартовской философии, говорит М.К., *построен так*, что этой фразой на самом деле говорится следующее: я есть вещь, но мыслящая" (с.262. Курсив мой В.К.). Чуть дальше М.К. снова отмечает: "Он [Де-

карт] говорит, *не текстуально, а всем смыслом своей философии*, что раз мы пошли, уже имеем прошлое..." (с.266. Курсив мой В.К.). И такого рода замечания рассыпаны во всем тексте книги, но наиболее часто они встречаются в последних размышлениях, посвященных "Страстям души". И это не случайно. Трактат Декарта "Страсти души", если на него смотреть глазами привычного учебника по истории философии, — это, конечно, типичное произведение картезианства. Здесь Декарт, как помните, говорит, что он хочет рассматривать человека с точки зрения физики, а не с точки зрения метафизики, а поскольку физика знает (умеет говорить) только тела протяженные, то душа как вместительница страстей должна быть включена в термины протяженности. И Декарт придумывает для души нечто подобное движениям тела — особые движения "животных духов", "надутия", "вспучивания", которые и дают страсти. С точки зрения буквы — это типичные механистические представления о психике, за что всегда Декарта поругивали в марксистских и не только марксистских учебниках, тем более что последователи французского философа, действительно, превратили эту букву Декарта в дух картезианства. И человек у последователей Декарта, которые пытались преодолеть пресловутый дуализм учителя, все более и более превращался в вещь среди вещей, в машину, в механизм, который прочно включен в порядок и законосообразность мира.

В связи с этим в горизонте картезианской философской традиции совершенно искаженно предстает проблема свободы. То определение свободы, которое дает Спиноза, а затем подхватывает Гегель и которое переходит к марксизму — свобода есть познанная необходимость, — на самом деле не определяет свободу, а устраняет ее. Нет свободы, есть только необходимость, познанная или непознанная. И Лейбниц это четко проводит: все определено и решено заранее. Не только человеческое тело, но и человеческая душа является автоматом, потому что мир, по Лейбницу, завершен и закончен, в нем определились все причины и все механизмы. У человека есть только иллюзия свободы, реальная, но иллюзия, так как восстановление всех причин действия потребовало бы бесконечного анализа, на который конечный человеческий ум времени не имеет. Поэтому нам представляется, что мы свободны. Раз мы не знаем всех причин, то мы свободны (см. С.315). Не случайно Лейбниц писал: "У Декарта я согласен только с самим методом, ибо, как только дело дошло до приложения последнего, Декарт совершенно позабыл свою строгость и сразу запу-



тался в каких-то удивительных гипотезах" (Лейбниц Г. Избранные философские произведения. М., 1908, С.15).

Так вот Мамардашвили стремится показать, и это, на мой взгляд, очень интересно и важно, что сам Декарт в картезианстве не виновен. Конечно, Декарт порождает картезианскую формацию в мышлении, но философия самого Декарта, стоящего у истоков этой формации, несет в себе гораздо больше возможностей развития и интерпретации, чем их сумела реализовать история. Здесь появляется интереснейшая методологическая проблема изучения истории — история как возможность. История может быть рассмотрена как постоянное возвращение к своим неиспользованным возможностям. Исток, начало содержат всегда больше возможных направлений, чем их реализует то или иное русло, которое из этого истока вышло. И если ты хочешь, например, перейти в новое русло течения мысли, то необходимо начинать снова от истока, от тех нереализовавшихся возможностей, которые в нем были. Тогда развитие становится органичным, а не напоминает искусственный поворот рек. Мне кажется, что интерпретация М.К. декартовской философии имеет именно такой характер. Современная философия все больше ориентируется на обсуждение проблем человеческого бытия, а не бытия вообще, конкретного и ценностного бытия, а не бытия безликого, индивидуального, нетривиального, творческого и свободного действия, а не действия всеобщего, заданного законом и необходимого и т.д. Развитие философской парадигмы "existenz", разработка идеалов новой рациональности, поиски "нового сознания" свидетельствуют об этом. В связи с этим родилось противопоставление картезианско-ньютонической парадигмы мышления новому видению действительности, которое становится в наше время (см. об этом в уже упоминавшейся книге Фритц-офа Капра "Точка поворота"). М.К. всем своим анализом Декарта и, в частности, чтением "Страстей души" показывает, что декартовская мысль может быть понята сейчас как один из источников нового сознания и философии человека.

В "Страстях души" перед Декартом встает проблема конкретного человека, в котором сращены душа и тело. И это "сращение", которое практикуется человеком ежедневно и ежечасно, для декартовской философии является проблемой, хотя она отчетливо и ясно знает, что такое душа и тело по отдельности. М.К. еще раз подробно обсуждает декартово различие мыслящей и телесной субстанций, снова показывая, что это разделение для Декарта имеет, прежде всего, методологический характер, указывающее на два разных

способа понимания. Тело может мыслиться только как то, что артикулируется в пространстве и потому способно испытывать воздействия извне, а мысль как то, что способно знать себя и определять себя и не может испытывать никаких воздействий извне. Мысль, идея, по Декарту, это не "причиненный" ей (сознанию) образ чего-то, а форма нашей мысли, благодаря которой мы непосредственно узнаем свои мысли (с.264-265). И дуализм Декарта, отмечает М.К., означает только то, что невозможно перейти от материи к сознанию.

Но разделенные на уровне метода мысль и тело объединяются на уровне человека, который как мыслящая вещь состоит из тела и души. И здесь слово "тело" выступает у Декарта в двух разных обликах. Есть мое тело, которое представляет внешнюю реальность по отношению ко мне самому. Тогда оно чисто внешнее тело и может изучаться по принципам пространственной артикулированности. Но есть тело и в другом смысле, это лично мое тело. Оно тоже "тело", хотя и представляет собой соединение "тела и души". У Декарта, замечает М.К., проскальзывает иногда даже название "третья субстанция" (с.303). Признание субстанциальной связи на человеческом теле "двух субстанций" для Декарта имеет смысл указания на своего рода непостижимость единства души и тела в человеке. В письме к принцессе Елизавете Декарт писал, что путем изучения и философствования, то есть на основе его метода, нельзя постичь единство души и тела, но это единство легко постигается чувствами, жизненным опытом и обыденными разговорами (с.305. См.: Декарт Р Соч.: В 2т. Т.2. С.492-493). Обратим внимание на эту мысль: научным методом, который вводит Декарт, нельзя человека познать, но именно это пытаются потом делать все картезианцы, а затем и наука XIX века, и социология XX века, и от чего отказывается экзистенциальная линия в философии, утверждающая, что человеческую жизнь нельзя познать, а можно только прожить, пережить. И Декарт уже знал это! "Союз" души и тела дается в "жизненном опыте" прямо зародыш экзистенциального метода.

Таким образом, есть тело, которое я наблюдаю извне. Это физическое тело. И есть мое тело, где душа движет телом. Это тело в другом смысле. Через физическое тело нельзя выйти к сознанию, так как между ними субстанциальные различия. А через мое тело можно, и тогда на сознание распространяется систематическое объективное описание, которое позволяет различить тело и душу на новом уровне и понять порядок своих собственных внутренних движений и душевных явлений (с.305).

Различение, которое здесь появляется, различение и разведение *механизмов* и *свободы* (моральной свободы), того, что потом Спиноза и Лейбниц снова сведут вместе, так как оставят только механизмы. "Причем и в этом все дело, замечает М.К., выделение последней [свободы В.К.] оказывается объективным, а отделение от механизмов избавлением от субъективного, иллюзорного, от "зависимого" фантомного сознания, от интеллектуального и морального рабства человека, от всего "не-научного", "не-философского" (с.305-306). "Механизмы" это своеобразные "конвульсии движений", которые сложились в теле или сознании как автоматизмы, но которые могут даже приниматься за сознательный выбор. Декарт в своих письмах приводит пример такой конвульсии: он заметил в себе страсти к женщинам с косоглазием, что можно было бы посчитать следствием определенных "душевных качеств" носителя этого чувства, но он припомнил, что в детстве был очень привязан к своей кухне, которая слегка косила, и это чувство замкнулось на образ девушки с косящими глазами. С того момента, когда я понял это, пишет Декарт, я перестал испытывать влечение исключительно к таким женщинам (см.С.307). Произошло освобождение от "рабства значимых чувств" Любить "слегка косящих дам" не значит, в случае Декарта, сделать выбор в их пользу, а значит подчиниться случайно сцепившимся обстоятельствам, быть не свободным, быть игрушкой в руках случая. Как же стать свободным? Нужно переключиться на "другое", интерпретирует М.К. ход мысли Декарта, используя образы романа Пруста. Страсти (пассьон) пассивны, страдательны, они порождаются чем-то (Декарт говорит действиями "живых духов"), над ними человек не властен и потому в отношении них не свободен. Нельзя их вызвать по своей воле, нельзя от них и избавиться по своей воле (нельзя полюбить или перестать любить по желанию). Но человек волен, более того, он, как человек, именно должен осмыслить свою страсть. Нужно расцепить завязавшиеся случайно связи. А расцепить можно только то, что выявил, что понял. Для этого мыслить надо! "Поэтому первый шаг расцепления, говорит М.К., это выявление и отделение "конвульсий" от интенсивностей, качеств сознания, состояний, идеалов, ценностей. А потом зацепление того, что есть действительно, на другую его возможность и форму движения" (с.309). Осознав свое чувство и переключив его, мы отделяем чувство от предмета и себя от чувства, и тогда не чувство владеет нами, а мы им. Человек, по Декарту, конечно, вещь, но мыслящая вещь, то есть, в отличие от других вещей,

он может изменить свое поведение. Он может выйти, "выпрыгнуть" из причинно-следственных связей.

Возможно такое потому, что Декарт, как постоянно показывает М.К., трактует сознание всегда как знание себя, как сознание сознания, как то, что содержит внутри себя отношение. Сознание, для Декарта, заключается в способности осознавать и узнавать мысли, что дает возможность сознанию не только иметь "мысли о...", описывать что-то, но и "знать реальность". Здесь М.К. соединяет рассуждения о сознании, познании, науке, научном описании мира, как все это выглядит в свете декартовской философии, с жизнью конкретного человека, страсти души которого рассматривает Декарт в своем трактате.

Обратите внимание на то, как это делает М.К. "Теперь я должен сделать заключение, говорит М.К. в конце Тринадцатого размышления, что, действительно, в каком-то принципиальном смысле *наука* или объективное описание вообще есть *только язык* и она завершена (как мысль) до *реальности* только внутри философии, если под "философией" понимать реальное состояние того, кто *знает*, состояние его как личности, решающей в своей жизни задачу освобождения и возрождения, в частности переключения "косоглазием с юности"... и т.п." (с.310. Курсив автора. В.К.). Наука дает описание, сознание содержит представления о предметах, в душе живут страсти, все это объективное содержание сознания, над которыми само сознание не властно. Но завершенное научное знание, то есть такое знание, которое знает свое место среди других знаний, свое отношение к реальности и которое готово к своему ограничению — это то знание, которым обладает субъект, конкретный и живой. Так же, как оформившаяся страсть — это страсть, которая в душе живого и конкретного субъекта не только находит свое место, не заполняя собой, не захлестывая всю душу, но и может проявить себя во всем своем содержании, всех своих тонкостях и ипостасях. Работа по этому завершению и оформлению всякого феномена сознания и есть, по М.К., работа философии, и есть сама философия, которая *одновременно* есть становление собранного субъекта, *одновременно* есть жизнь личности, *одновременно* есть открытие реальности. Конечно, такая трактовка философии принадлежит самому Мамардашвили, но я бы согласился с тем, что зародыш такого понимания философии, во всяком случае, возможность его в декартовском философствовании есть.

Итак, в процессе собирания себя, о котором говорил М.К. в первых Размышлениях, происходит если не познание себя как единства тела и души, то, по крайней мере, умение распоряжаться собой как особым миром. И здесь в поле рассуждения Мераба Константиновича входит идея культуры. Сначала М.К. не употребляет слова "культура" и говорит о мире культуры, не называя его, ибо и Декарт не знал этого слова, хотя он уже "нащупывает" этот мир и затрагивает его в своих размышлениях. Приведу большую цитату из Тринадцатого размышления, где М.К. вводит идею культуры, не называя ее. "Декарт, говорит М.К., придерживался очень четкого понимания того, что есть некоторые вещи, которые мы говорим о мире и которые объективны, потому что так построен наш язык, но это только язык. Но если, скажем, в онтологическом доказательстве невербальной очевидности предметов на уровне *когито* этот язык дополнен философией, взглядом изнутри, то мы имеем дело с *реальностью*, а не только с объективным описанием [Это мы только что обсуждали, но вот дальше В.К.]. Предполагается, следовательно, *определенным образом организованное состояние субъекта* [Курсив мой В.К.], знающего и употребляющего язык... Эти состояния не совпадают с содержанием языка. *Состояние* [Курсив автора В.К.], в котором я высказываюсь и правильно употребляю язык, *внелогически предполагая* [Курсив мой В.К.] существование феноменальной "материи" сознания, которое и "доказывается" онтологически в "я мыслю, я существую", в самой способности человека сказать это о себе... это состояние не есть содержание языка. *Речь не идет о какой-то психологии или дополнении логики и научного взгляда свойствами и субъективными состояниями человека. Отнюдь, речь идет о порядке (в смысле порядка порядков). А если речь идет о "состояниях", то о мировом состоянии, единственном и индивидуальном. И мы, понимающие и правильно судящие, внутри этого состояния, сродственны ему, соразмерны и через него* [Выделено автором В.К.] *соразмерны другим людям* [Курсив мой В.К.]" (с.310-311). Это "состояние порядка", которое как состояние *порядка* всеобщее, но которое одновременно *единственно и индивидуально*, есть не что иное, как культура (мы ее так понимаем и рассматриваем), в связях которой человек обретает свое бытие именно как *этот* конкретный человек, как личность. Да и у М.К. вырывается слово "культура", когда он обсуждает тон и форму трактата Декарта, которые определены, как считает М.К., его адресатом (трактат обращен к принцессе Елизавете), конкретностью ситуации (см. С.337).

Но все-таки, как мне представляется, настоящее обсуждение сущности культуры в лекциях М.К., и, особенно, в последних, идет тогда, когда философ настойчиво возвращается к мысли о том, что метафизика "конструирует человека в мире". "Утверждение о том, что есть какие-то особые состояния или особые объекты, обладающие в мире свойствами порядка, в отличие от обыденных предметов. Это утверждение, говорит М.К., взятое в качестве метафизического, означает только одно — что соотносительность с этим опытом [речь идет о собственном опыте страстей и мыслей в его соотносительности с метафизическими матрицами — врожденными идеями или чистым концептированием В.К.] и порождает в человеке качества, которые мы потом называем *человеческими*" (с.348. Курсив мой -В.К.).

Мне представляется плодотворным интерпретировать в рамках философии культуры выделение М.К. особой среды в предметном языке, которая невыразима в этом предметном языке, потому что элементы этой среды являются условиями данного предметного языка, условиями того, что мы вообще что-то можем описать, выразить, но сами они не могут стать элементами предметного языка описания. "Это как бы живая метафизика, которая нас просто породила и все", восклицает философ (Там же). Но эта среда не какой-то особый мир рядом с действительным, это конструктивный мир. Культура в ее подлинном смысле и есть не просто набор тех или иных норм, значений и ценностей, то есть содержательно-предметных проявлений, а, прежде всего, она есть то, что все эти предметности порождает, что их конституирует. Поэтому философия культуры должна быть метафизикой такого бытия, в котором находят свои основания содержательно-предметные проявления культуры. Такое бытие открывается в аффирмации. *Аффирмо* определяет на одном полюсе Я как собранного через *негацию* субъекта, на другом предметность культуры, которая только благодаря *аффирмо* и есть, то есть принцип *аффирмо* вводит бытие "человека в мире", или бытие-несуществующее-без-человека. Та интерпретация принципа *когито*, которую дает М.К. особенно в связи с декартовским анализом страстей, на мой взгляд, ближе к принципу *аффирмо*, как я его понимаю. Страсти, говорит М.К., обращаясь к трактату Декарта, имеют для человека значение не сами по себе, а как их переживание, как пройденный опыт. Это переживание есть "*волнение, приподнятость, особый чувственный жар внимания и принятия уникальной (никому другому не видимой) очевидности, имеющей особую чувственную ткань*" (с.343. Курсив автора В.К.). "Нас нет без страсти, продолжает

М.К., "нет" в метафизическом смысле... И мы без нее не знаем. Да и знать нечего, ибо до движения и предметы пусты (без "качеств") и мы пусты (без сил, без "возможностей")" (с.343-344). В другом месте он говорит: мир непрерывного участия мы называем особым термином - *бытие*, отличным от термина "существование" (с.276).

При анализе декартова учения о страстях Мамардашвили снова развивает концепцию метафизического апостериори, ибо нас нет "до" страстей (с.342), о точках интенсивности, которыми и выступают страсти (с.327), о знании как сложном явлении, событии в мире (с.318), о роли сомнения для преодоления проблемы "следов погасших звезд" (с.321) и о дискретности жизненного времени. Последняя идея - особое переживание длительности, которое Декарт, говорит М.К., хранит в глубинах своей онтологии, проходит в последних лекциях, как, впрочем, и во всей книге, одной из главных сквозных тем. М.К. извлекает это понимание длительности из глубин онтологии Декарта и актуализирует его. Непрерывность, длительность держится у Декарта и у М.К. на постоянном воспроизводстве акта творения. Если бы мы жили в мире, где все действия уже совершены, а наша жизнь состояла бы только в испытывании "следов" этих свершенных действий, как мы воспринимаем свет угасших уже звезд, то мы были бы только механизмами, функционерами, а не личностями. Если "все уже есть", то зачем Я? А если я есть, то не затем, чтобы повторять, а затем, чтобы действовать, и в действиях утверждать бытие, к которому я причастен. Без такого понимания длительности, которую нужно держать, чтобы впереди образовывались свободные, но неизбежные состояния, невозможно понять значимое, культурное бытие. Декарт, как показывает М.К., потому больше картезианства, что он видит, хотя и не выражает это явно в понятиях, этот мир культуры.

Особое переживание длительности, которое живет в глубинах онтология Декарта, и приводит его, говорит М.К., к формулировке того, что можно назвать одним из основных исторических законов (с.334). Что это за закон? Всякая порождающая форма, всякая культурная форма конечна, так как она может породить только одно то, для чего она создана, что в ней установлено. Необходимо постоянно "размыкать" исторические формы, чтобы двинуться дальше, чтобы свершилась действительная история. Так вот, Мамардашвили берет Декарта как историческую форму, которая реализовалась в картезианство, и "размыкает" ее. Декарт по исторической форме - это картезианство, это сциентизм, рационализм сциентист-

ского типа, который реализовался в ньютоновско-картезианской формации мышления и действия. Но историческая форма вобрала в себя далеко не все, что было в мысли, жизни и выражении Декарта как личности и философа. Размыкание исторической формы (картезианской философии) означало для Мамардашвили прочтение текстов Декарта в контексте всей его жизни, о чем М.К. и говорил, начиная свои лекции-размышления. То, что историческая форма не вобрала в себя, М.К. извлекает на свет Божий в своих Размышлениях, тем самым вовлекая великого философа Франции XVII века в движение философской мысли конца XX столетия.

Спасибо!

**Вопрос.** Как, с точки зрения Декарта, сознание дается мне как исследователю? Непосредственно или опосредовано?

**Ответ.** Для него сознание дается каждому непосредственно, так как сознание всегда есть сознание сознания, всегда рефлексивно. Но в этом случае сознание знает себя, но не исследует, так как научное исследование требует представить предмет в форме протяженности, а сознание не протяженно. Тогда же, когда в "Страстях души" Декарт делает страсти объектом исследования, он, говоря нашим языком, строит модели, опосредующие страсти как проявления сознания. Поэтому для исследователя сознание должно быть представлено опосредовано, в моделях. Мамардашвили строит свои модели опосредования сознания это "зазор", "точки интенсивности", "собранный субъект" и т.п. Исследователь не может работать на уровне интроспекции.

**Вопрос.** Это знание сознанием самого себя существует в исторических формах или нет?

**Ответ.** Рефлексия структурный элемент сознания. Она должна быть всегда, когда есть сознание. Если нет сознания своего сознания, тогда мы говорим, что человек лишен сознания, умалишенный, хотя какие-то психические процессы в его "голове" протекают. Но способ проявления сознания как структурного элемента сознания, наверное, историчен. И разные культуры, вероятно, разрабатывают свои механизмы, свои машинки, ставящие человека в ситуацию рефлексии. Если не будет такой машинки, тогда культура не будет иметь способа различения нормы сознания от ненормального сознания. Это интересная проблема, она, в конце концов, связана с проблемой представления в культуре Я. Когда человек накладывал отпечаток своей руки на стены своего дома в древности, он со-



вершал своеобразный акт рефлексии. И этот жест можно интерпретировать как историческую форму бытия сознания своего сознания.

**Вопрос.** Насколько все-таки Мамардашвили привнес себя в Декарта, насколько он домыслил Декарта?

**Ответ.** Мамардашвили не домысливает за Декарта его мысли. Он обращается к текстам Декарта. И в текстах выражена мысль Декарта. Она там есть в тех понятиях, которые потом пошли жить как историческая форма и которые были подхвачены философией. Но там есть и мысль, выраженная Декартом, но не вошедшая в исторические формы, а потому она и не существовала для последователей Картезия. Они эту мысль, эти мысли просто не выделяли. А М.К. обращает внимание на те слова, выражения и т.п., которые не вошли в историческую философскую форму, и заставляет звучать мысль Декарта по-новому.

Насколько М.К. привносит себя в Декарта? Я бы сказал так: книга Мамардашвили о французском философе — это портрет Декарта, написанный Мамардашвили. И так же, как всякий художник, который пишет чей-то портрет, воссоздавая облик портретируемого, выражает и себя, так и здесь. Нельзя сказать так, что книга М.К. это и есть аутентичный Декарт, что надо учить Декарта по "Картезианским размышлениям". Это не учебник по декартовской философии. Но если ты будешь учить Декарта только по Куно Фишеру или по Ляткеру (прекрасные книги о Декарте) и не возьмешь Мамардашвили, то ты Декарта не будешь знать как собеседника в XX веке. Если ты сам не сделаешь ту работу, которую уже сделал М.К.

**Вопрос.** Значит, М.К. увидел в Декарте то, что он хотел там увидеть?

**Ответ.** Сказано: ищущий, да обрящет. Кто ищет, тот всегда находит. Дело в том, чтобы найти то, что пробудит твою мысль. Для этого читаются книжки, а не для того, чтобы сдавать экзамены. М.К. читал так, что у него пробудилась *его* мысль. И когда она пробудилась, она заставила его читать так. Прямо по концепции метафизического апостериори.

Думаю, что чтение книги М.К. пробуждало и у нас свои мысли. В обсуждениях это было видно. Приобщение к мысли Декарта, которая расцветилась новыми красками, пройдя через призму филигранной интерпретации Мераба Константиновича Мамардашвили, было для всех нас бесполезно и доставило минуты интеллектуального удовольствия. Спасибо всем за работу!

## СОДЕРЖАНИЕ

|                                       |          |
|---------------------------------------|----------|
| <b>Предисловие</b> .....              | <b>3</b> |
| <b>Семинар 1</b>                      |          |
| 2 февраля 1995г. Вторник. 16.00.....  | 5        |
| <b>Семинар 2</b>                      |          |
| 21 марта 1995г. Вторник. 16.00.....   | 17       |
| <b>Семинар 3</b>                      |          |
| 11 апреля 1995г. Вторник. 16.00.....  | 26       |
| <b>Семинар 4</b>                      |          |
| 23 мая 1995 г. Вторник. 16.00. ....   | 35       |
| <b>Семинар 5</b>                      |          |
| 20 июня 1995г. Вторник. 16.00. ....   | 46       |
| <b>Семинар 6</b>                      |          |
| 17 октября 1995г. Вторник. 16.00..... | 64       |
| <b>Семинар 7</b>                      |          |
| 24 октября 1995г. Вторник. 16.00..... | 73       |
| <b>Семинар 8</b>                      |          |
| 28 ноября 1995г. Вторник. 16.00.....  | 82       |
| <b>Семинар 9</b>                      |          |
| 16 января 1996г. Вторник. 16.00. .... | 95       |