

Мераб Мамардашвили: опыт феноменологического прочтения

Н.В. Мотрошилова. Мераб Мамардашвили. Философские размышления и личный опыт. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. — 320 с.: ил.

Книга Нелли Васильевны Мотрошиловой «Мераб Мамардашвили. Философские размышления и личный опыт» вышла летом прошлого года в издательстве «Канон+». В основу ее легли статьи и тексты выступлений, посвященные философу Мерабу Константиновичу Мамардашвили, которые были написаны автором в разные годы.

Особенность данного издания, можно даже сказать его уникальность, — прилагаемый к книге диск с архивной записью двух лекций М.К. Мамардашвили из курса лекций о Канте, который он прочел весной 1982 года в Институте психологии. В печатном виде этот курс известен как «Кантианские вариации». Но сейчас заинтересованный читатель получил возможность встречи с «аутентичным» Мамардашвили: кому-то, возможно, удалось ухватить авторскую интонацию, почувствовать ритмику произносимой речи, а кто-то неожиданно обнаружил редакторские привнесения в изданном ранее тексте лекций.

Особого внимания заслуживают представленные в книге малоизвестные фотографии М.К. Мамардашвили из семейного архива, предоставленные для издания Е.М. Мамардашвили, дочерью философа.

Публикация имела несомненный успех — достаточно большой для интеллектуальной литературы по нынешним меркам тираж разошелся в считанные месяцы.

Книга составлена из статей, написанных в разное время по разным поводам, однако читателя не оставляет ощущение цельности представления образа главного персонажа, его философии, личной позиции, индивидуальности. Текст каждой статьи тщательно проработан (что, впрочем, можно сказать о любой публикации автора — это своего рода фирменный стиль Нелли Васильевны) и, кажется, целиком посвящен всестороннему раскрытию мысли Мамардашвили, ее полемичности, яркости, уникальности.

Собранные под одной обложкой комментарии практически к каждой публикации курсов лекций или сборников интервью Мамардашвили составляют своеобразный путеводитель по изданному наследию Мераба Константиновича. Читатель, к сожалению, не найдет здесь комментариев к более ранним работам Мамардашвили, таким как «Формы

и содержание мышления (К критике гегелевского учения о формах мышления)» или написанной совместно с А.М. Пятигорским книге «Символ и сознание». Но и сама Нелли Васильевна не склонна переоценивать полноту представляемого материала: «...я выделила только то, что за прошедшие годы меня глубоко заинтересовало, “зацепило” и что оказалось доступным моему уразумению, вчерашнему и сегодняшнему. Немало интересного, однако (пока), оказалось для меня за порогом более или менее ясного понимания»¹.

Без сомнения, книга «Мераб Мамардашвили» глубоко личная. «...[М]ой образ личности и дела Мамардашвили сугубо субъективен, — признается Нелли Васильевна. — И не только в том смысле, в каком неизбежно субъективным является всякое описание и осмысление любого предмета, включая предметы историко-философские. Я открыто признаюсь в том, что мой подход к жизни, творчеству, наследию Мераба Константиновича не просто субъективен, а пристрастен»². И все же заявленные Нелли Васильевной субъективность и пристрастность особой пробы. В их истоке – уникальное событие жизни автора: «...удача со-бытия с миром идей и миром личности Мамардашвили» и, конечно же, «неоценимый дар многолетней дружбы...»³

Мы не найдем в книге пространных воспоминаний о прошедших годах. Нелли Васильевна избегает этого. И это осознанный личностный выбор. «Остерегаться этого углубления в самодовольство, — приводит она, обсуждая тему воспоминания в статье о Прусте, слова Мамардашвили, — в свою способность воспоминания, потому что, когда мы так вспоминаем, мы радуемся тому, какие мы понятливые. Мы переживаем не смерть любимого существа»⁴ и в скобках замечает: «Не так ли и мы, вспоминая о самом Мерабе, “углубляемся в самодовольство ума” и “предаемся слабости”?»⁵

В фокусе внимания автора – главным образом философия Мамардашвили, рассматриваемая как «философия феноменологического типа». С такой характеристикой философии Мераба Константиновича трудно спорить. Сам Мамардашвили указывал, что феноменология – своего рода «сопутствующий элемент всякого философствования»⁶. Но он при этом скорее вписывает феноменологию в более широкий контекст философской деятельности таких мыслителей, как Декарт и Кант, чем наделяет ее особым статусом. «Часто открытие онтологической стороны явлений, или феноменов, приписывается Гуссерлю. Это не так. Во многом то, что есть глубокого и истинного в философии ХХ

¹ Мотрошилова Н.В. Мераб Мамардашвили. Философские размышления и личностный опыт, с. 317–318.

² Там же, с. 317.

³ Там же, с. 48.

⁴ Мамардашвили М. Лекции о Прусте. М.: «Ad Marginem», 1995, с. 140.

⁵ Мотрошилова Н.В. Указ. соч., с. 169.

⁶ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М.: «Прогресс», 1990, с. 100.

века, — лишь воспоминание и осознание действительных идей классической философии. Если, конечно, идеи классической философии отличать от их культурных эквивалентов, шаблонов, которые получили хождение в широкой философской культуре в XVIII и XIX веках. Действительное содержание мышления Декарта и Канта было ими скрыто, и вот под видом так называемой модернистской философии происходит вглядывание и вычитывание, восстановление некоторых глубинных смыслов классической философии. Это происходит, конечно, уже в других терминах, на другом языке и потому кажется открытием — но таковым не является. Не являются открытиями ни экзистенциальная философия, ни феноменология Гуссерля. Они просто своего рода возрождение некоторых элементов классики, способ ее жизни, ее длящееся существование»⁷.

И все же исследование, начинающееся со сравнительного анализа феноменологии Мамардашвили и классической гуссерлевской феноменологии, позволяет выявить ряд принципиальных особенностей мышления Мамардашвили, в частности обостренное внимание последнего к уникальному, событийному, неповторимому.

Но главное отличие феноменологии переживаний Мамардашвили от классической феноменологии Нелли Васильевна видит в неприятии методологического и теоретического ригоризма Э. Гуссерля⁸. Мамардашвили не вдается в подробности процедур и тонкости описания феномена, разрабатываемые Гуссерлем: методика описания феномена занимает его лишь в той мере, в какой она позволяет фиксировать неповторимость переживания.

«...Мамардашвили... — считает Нелли Васильевна, — больше всего волновали не те слои феномена, которые хотел исследовать Гуссерль, а те, которые последний “сбрасывал” в результате редукции: это оболочка переживания, оболочка мысли, оболочка историчности и т.д.»⁹. Продвигаясь к понятиям «событие», «неповторимость», он «подбирается к самому краю полухудожественного и художественного восприятия»¹⁰; само философствование Мамардашвили следует понимать скорее как феноменологию любви, жизни и смерти, заключает автор. Не случайно статья, посвященная Прусту и занимающая центральное место в книге, называется «Феномены воспоминания о смерти и любви».

В то же время сама Нелли Васильевна исходит из того, что в философии, даже когда она строится как феноменология, существуют свои законы и, описывая феномены,

⁷ Мамардашвили М. Кантианские вариации. М.: «Аграф», 1997, с. 298.

⁸ См.: Мотрошилова Н.В. Указ. соч., с. 161.

⁹ Там же, с. 86.

¹⁰ Там же, с. 87.

мы так или иначе вынуждены их типологизировать, продвигаясь от «окказионального, событийного» к «теоретически-нормативному»¹¹.

Есть в книге и другое объяснение неприятия Мамардашвили ригоризма классической феноменологии, правда не получившее на ее страницах столь заметного развития как предыдущее, связанное с интересом к уникальному, неповторимому. Это ссылка на то, что Мамардашвили «смутила и раздражала» бесконечность гуссерлевской аналитики. Мераб Константинович стремился к обладанию феноменом «здесь и сейчас». Созвучна такому объяснению и сдержанная оценка гуссерлевской феноменологии, высказанная еще в книге «Символ и сознание»: «...ошибка [представителей аналитической философии] (как, по-видимому, и ошибка Гуссерля) в том, что они принимают идею неинтерпретирующего описания как некоторого абсолютно существующего метода. На самом же деле, это один из рядовых способов, который по существу сводится к тому, что мы описываем некоторую истину, но помимо того, что мы описываем эту истину (только описываем), мы рефлексируем это в качестве разновидности лингвистического (или – логического) подхода и тем самым получаем возможность грамматических и семантических трактовок (не истины, конечно, а способа ее описания)»¹².

В целом можно сказать, что выбранный автором историко-философский подход – при всем безусловно личностном тоне – позволяет сохранять взвешенный, аналитически точный стиль обсуждения. В то же время указанные особенности определяют и другую характерную черту книги. Вплетение философских рассуждений Мамардашвили в широкий феноменологический контекст зачастую позволяет автору уклониться от прямой дискуссии с обсуждаемыми идеями, предоставляя возможность определить собственное философствование Мераба Константиновича в отношении той или иной философской позиции по линии особенного, уникального или дискуссионного.

Тем более интересно, на мой взгляд, обратиться к тем страницам книги, где автор все же вступает в непосредственную полемику с суждениями Мамардашвили. Скажем, к сделанному вскользь, незначительному, но в то же время убедительному возражению Нелли Васильевны на сетования Мамардашвили по поводу тотального непонимания коперниканского переворота, «который, как известно, — отмечает автор, — сам Кант вменил себе в заслугу».

«У Мамардашвили получается вот что, — пишет Нелли Васильевна. — Подобно тому как коперниканская революция означала “децентрализацию человека и Земли”¹³, так

¹¹ Там же, с. 77–78.

¹² Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание. Иерусалим: Иерусалимский магазин русской книги «Малер», 1982, с. 117.

¹³ Мамардашвили М. Кантианские вариации, с. 259.

и революционизирующее коперниканство у Канта заключалось в “освобождении от нас”, от привязанности картины мира и познания к земному субъекту. “Так нет, — посетовал Мераб, — все говорят о Канте так, будто он совершил не коперниканскую революцию, а птолемеевскую контрреволюцию, объясняя, сведя все якобы к тому, как это выглядит для субъекта или отражено в субъекте. И почтенный Рассел это говорил, да я вообще не знаю автора, для которого Кант не был бы Птолемеем”¹⁴».

«(Тут можно спорить, — замечает Нелли Васильевна, — не в почтенном Расселе дело, это *сам Кант* в Предисловии ко второму изданию “Критики чистого разума” сказал: “Коперник... отважился, идя против показаний чувств, но следуя при этом истине, отнести наблюдаемые движения не к небесным телам, а к их наблюдателю”¹⁵. Итак, Кант — о коперниканской революции — по-птолемеевски?)»¹⁶

Вопрос риторический, с очевидностью предполагающий утвердительный ответ и, следовательно, необоснованные претензии к сэру Бертрану со стороны Мамардашвили. Настораживает, правда, чрезвычайная эмоциональность, с которой в «Кантианских вариациях» Мамардашвили говорит о непонимании Канта: «...Кант не маленький дурачок, который не понимает, что говорит и что делает. История мысли не детский сад. И приписывание глупости или “непоследовательности” мыслителю — это просто удвоение собственной глупости»¹⁷.

Но возможен ли иной ответ на поставленный Нелли Васильевной вопрос?

Попробуем прояснить значение некоторых понятий, которые использует Кант в приведенном Мотрошиловой замечании из Предисловия. Например, о каких «наблюдаемых движениях» он говорит? Чем они отличаются от «показаний чувств»?

Вряд ли можно усомниться — поскольку речь идет о Копернике, — что подразумеваемые здесь движения связаны с Солнцем, планетами, звездами. Может быть, тогда речь идет о «наблюдаемых движениях» Земли вокруг Солнца? Но можно ли эти представляемые движения назвать «наблюдаемыми»? Видел ли кто-нибудь из нас, как Земля вращается вокруг Солнца? «Земному» наблюдателю, когда бы он ни жил, кем бы он ни был — Коперником или Птолемеем, какими бы наблюдательными аппаратами он ни пользовался — полагаясь ли на собственное зрение или подобно Галилею смотря в окуляр телескопа, — доступны только одни «наблюдаемые движения»: видимые движения Солнца (планет, звезд) по небосклону относительно неподвижной Земли.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Кант И.* Сочинения в 6-ти тт. Т. 3. М.: «Мысль», 1964, с. 90–91.

¹⁶ *Мотрошилова Н.В.* Указ. соч., с. 99.

¹⁷ *Мамардашвили М.* Кантианские вариации, с. 259.

Другое дело, как мы ими распоряжаемся (возможно, в силу привычки, даже не осознавая этого). Если такие «наблюдаемые движения» мы принимаем за «показания наших чувств», которые сообщают нам «реальное» положение дел, т.е. «относим к небесным телам», то приходим к птолемеевской картине мира, к *явлению* неподвижной Земли и движущихся вокруг нее по эпициклам Солнца, планет и звезд. Если же мы отдаем себе отчет в том, что «наблюдаемые движения» – всего лишь *наши* наблюдения, т.е., говоря словами Канта, «относим их к наблюдателю», мы получаем возможность «расцепить то, как мы прилепились к миру, считая, что наши человеческие представления и есть мир сам по себе (что и происходит в данном случае в птолемеевской картине мира. — *А.П.*)»¹⁸. И лишь расцепив нашу «прилепленность к миру», редуцировав существующую культурную связку, мы имеем шанс следующим шагом создать новую концепцию или теорию «реального» положения дел. Например, Копернику удастся развить гелиоцентрическую концепцию, описывающую *явление* движения Земли вокруг Солнца. При этом осуществленное Коперником расцепление нас и мира вновь оказывается скрытым за абстрактным знаково-предметным полем нового явления. Фактически Кант вменяет Копернику осуществление своего рода «феноменологического сдвига» – переход от птолемеевского *явления* движения Солнца по эпициклам к *феномену* движения Солнца по небосводу и через него к новому (но опять же) *явлению* движения Земли вокруг Солнца.

Без подобного феноменологического сдвига (или, говоря словами Нелли Васильевны, «о коперниканской революции — по-птолемеевски») никакая «коперниканская» революция невозможна.

В свое время Анри Пуанкаре придумал в качестве наглядной иллюстрации к своим штудиям по проблемам пространства и времени модель фантастического мира двумерных существ, живущих на плоскости. Мамардашвили не раз обращается в своих лекциях к этой модели.

Ее суть в следующем: на ограниченной плоскости живут некие двумерные существа — Мамардашвили называет их «существами Пуанкаре», — которым в деле освоения их мира доступны лишь пространственные измерения в двух направлениях, причем мерой измерений им служат их собственные тела. Кроме того, Пуанкаре наделяет этих двумерных существ свойством сокращаться под воздействием холода. Если температура поверхности по мере приближения к ее краю, скажем, понижается, то при движении «существ Пуанкаре» к краю своего мира меры их пространственных измерений будут сокращаться. Нетрудно представить условия, при которых существам никогда не

¹⁸ Там же.

удастся достичь границы своей поверхности и они вынуждены будут думать, что их мир безграничен. Возможно, со временем существования смогут сделать свои измерения более точными, но никакое совершенство измерений не откроет им ограниченность их мира.

Проблема «существ Пуанкаре» в том, что им не даны изменения их состояний. В их мире не происходит того, что можно было бы назвать, следуя Мамардашвили, восприятием или извлечением знания, извлечением опыта. «Восприятие не есть нечто само собой разумеющееся, оно *должно случиться в качестве эмпирического события в мире*»¹⁹. Иными словами, мир должен вместить в себя не только содержание восприятия, но еще и эмпирический факт самого восприятия. Так, существо должно не только претерпевать изменение, но и о нем знать. А мир «существ Пуанкаре» целиком занят измерениями пройденного расстояния, измерением содержания восприятий – в нем не оказалось места для существования самих восприятий.

Как мог бы осуществиться акт восприятия для этих существ? Восприятие состоялось бы, если бы они, допустим, увидели себя в точке своего взаимодействия с миром. Это было бы возможно, обладай они внешним их миру зрением, неким «косвенным взглядом». Но их мир этого не допускает.

Что можно было бы назвать восприятием в обсуждавшейся нами выше ситуации Коперника? У Коперника нет зрения, внешнего миру. Такое восприятие открывается Кеплеру в переживании феномена движения Солнца по небосводу относительно неподвижной Земли.

Интересно, что все эти возможности рассуждений разбросаны по книге как варианты развития главной темы, но не получают полного звучания.

Быть может, дело в бесконечной гуссерлевской аналитике? Но это вопрос, пожалуй, требующий специального обсуждения и исследования.

И в заключение несколько замечаний редакционно-издательского порядка.

Для научного издания было бы предпочтительней, если бы материалы сопровождалось указанием выходных данных их первой публикации, что позволяло бы при желании проследить развитие той или иной сквозной темы.

Вместо перекрестных ссылок на статьи, представленные в данной книге, приводятся ссылки на публикацию этих же материалов в других изданиях.

Не во всех статьях указаны источники цитирования.

Встречаются и ошибки в цитатах, приводящие иногда к смысловым искажениям. Приведу лишь один пример. На страницах 120–121 приводится цитата из «Кантианских

¹⁹ Там же, с. 39.

вариаций»: «...существуют оформленно сцепившиеся усилия многих, называемых в силу этого *гражданскими*. Безотносительно к тому, какие существуют между ними различия; не имеет значения, что одни бедные, а другие богатые. Бедность и богатство — мировая судьба»²⁰. В оригинале последнее предложение звучит иначе: «Бедность и богатство — это человеческие случайности, а форма — мировая судьба»²¹.

Впрочем, подобные технические придирки не могут изменить общего впечатления от книги, тем более что эти недочеты можно будет исправить в очередном издании, которое, я уверен, появится в ближайшее время.

²⁰ Мотрошилова Н.В. Указ. соч., с. 120–121.

²¹ Мамардашвили М. Кантианские вариации, с. 94.