

СОБЫТИЕ МЫСЛИ И ПРОБЛЕМА
ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ:
ОБ ОДНОМ АСПЕКТЕ ФИЛОСОФСКОГО
ПРОЕКТА М.К. МАМАРДАШВИЛИ

Быкова М.Ф. (Роли, Сев. Каролина)

Сегодня много говорится и пишется о специфике философии М.К. Мамардашвили, которая состоит как в оригинальности подхода и новизне ее проблематики — что становится особенно очевидным в контексте развития отечественной философской мысли советского периода, — так и в самой манере философствования, схожей с сократовской (речевой) моделью философского вопрошания. Предлагаются различные варианты классификации и осмысления проекта его философии — как метафизического, экзистенциального, сотериологического, или феноменологического, — что свидетельствует о многообразии тем и проблем, которыми занимался Мамардашвили, а также философской (теоретической) значимости полученных им результатов.

Цель настоящей статьи не в том, чтобы дать общее изложение философской теории М.К. Мамардашвили или предложить еще один вариант ее интерпретации, попытавшись определить ее место в контексте историко-философской традиции. В равной степени я вовсе не хотела бы отвергать или ставить под сомнение какую-либо из предлагаемых моделей прочтения философских разработок Мамардашвили. Каждая из них является одинаково оправданной — хотя бы с точки зрения выработки целостного подхода и проведения комплексного анализа философского феномена Мамардашвили. Свою задачу я вижу в другом. Я хочу привлечь внимание к одному очень важному аспекту философского проекта Мамардашвили, который, как мне представляется, составляет сам центр напряжения мысли автора, являясь определяющим элементом как его философских исканий, так и сугубо личностных поисков по реализации своего предназначения как человека и философа. Речь идет об интересе Мамардашвили к традиционной философской проблематике трансцендентальной субъективности и том ее нетрадиционном решении, которое он предлагает в своем учении о мышлении.

Как это ни парадоксально, но по замыслу своего философского проекта Мамардашвили в принципе является традиционалистом. Центральный пафос его философских исканий — в его теоретической оппозиции ко всем философским сценариям, которые стремятся выйти за трансцендентальные рамки субъектно-объектных отношений, пытаясь разрушить («деконструировать») эмпирико-трансцендентальное разделение мира¹. В отличие от тех, кто всячески желал избежать трансцендентализма, обнаруживая «сокрытый смысл мироздания» в неразделенной унитарной реальности, Мамардашвили сознательно обращается к сфере трансцендентальной субъективности. Такой на первый взгляд кажущийся странным выбор вовсе не является результатом наивного философского сознания, которое, функционируя в тесных идеологических рамках догматизма советского режима, якобы оказывалось неосведомленным и потому принципиально невосприимчивым к тем изменениям, которые в то время претерпевала мировая метафизическая парадигма². Возьму на себя смелость утверждать, что Мамардашвили был хорошо осведомлен о том, что происходило если не во всей мировой, то уж, во всяком случае, европейской философии того времени и об изменениях в фундаментальных предпосылках метафизики знал не понаслышке. Подобно тому как он прекрасно осознавал причины и последствия такой трансформации для философского мышления и мировой культуры в целом.

¹ Может быть, этим объясняется нелюбовь Мамардашвили к Хайдеггеру с его деструктивным подходом к бытию, которое должно рассматриваться в его первозданном виде еще до метафизического раскола мира на субъект и объект. Хотя, как я попытаюсь показать ниже, влияние Хайдеггера на Мамардашвили было более значительным, чем он сам готов был это признать.

² Я не случайно упоминаю здесь об этом обстоятельстве. Ибо подобный аргумент уже становится общим местом. И это особенно явно проявляется в западной литературе. Почему-то не только считают, что за «железным занавесом» не могла существовать какая-то оригинальная творческая мысль, но и к тому же полагают, что жившие в этом «зазеркалье» пребывали в состоянии наивной неосведомленности относительно того, что происходило в сфере мировой мысли. В действительности и в советскую эпоху в нашей стране была значительная когорта людей — в первую очередь интеллектуалы, — которые прекрасно ориентировались в направлениях развития мировой мысли, в том числе философской. И, как это ни может показаться парадоксальным, ситуация «зазеркалья» создавала для многих из них уникальную возможность наблюдать и осмысливать происходящее в целостности самого процесса, имея порой более широкий, емкий обзор и значительно более глубокое понимание, чем те, кто был частью самого развиваемого дискурса и потому получал доступ лишь к разрозненным деталям. Реальным подтверждением тому является пример жизни и творчества Мамардашвили, чье мышление есть рефлексивное выражение философских поисков той эпохи.

Обращение самого Мамардашвили к проблематике трансцендентальной субъективности было обусловлено его неудовлетворенностью местом человека в современной картине мира, где ему отводилась роль бесстрастного «интеллектуала-наблюдателя», лишенного каких-либо индивидуальных переживаний и самоощущений, что создавало для него возможность «схватывать» мир «как он есть», в его наиболее объективной и рациональной форме. Такая чисто объективистская концепция субъекта была ориентирована на деиндивидуализацию внутреннего опыта сознания, что вело к выхолащиванию, уничтожению самой субъективности. Поэтому неслучаен интерес Мамардашвили к Декарту с его принципом *cogito*, а также к Канту, с его критическим анализом оснований возможного опыта, обнаруживаемых в структуре сознания и ни к чему не сводимых внутренних интуициях. Несмотря на существенные различия в философских концепциях Декарта и Канта, ни тот ни другой, по мнению Мамардашвили, никогда не теряли из вида реальную субъективность. Для них «Я» не чисто рациональный принцип, лишенный каких-либо внутренних переживаний, а «реальное событие в мире», которое возможно только как рефлексивный опыт сознания. Мамардашвили не только признает значимость такого подхода, но и выдвигает программу по актуализации декартовского и кантовского принципов трансцендентальной субъективности.

Интерес Мамардашвили к трансцендентальной субъективности уже явно артикулируется в тройственной статье¹, где впервые намечается тема различения между классическим и неклассическим типами рациональности, а также закладываются основания его философского проекта онтологии сознания. Цель этого проекта состояла в анализе бытия сознания, «прояснении сознания, “заброшенного” в наличный социальный мир, претерпевающего его массированное воздействие»². Обращение к внутреннему опыту сознания, его открытость для рефлексии восстанавливала утраченную субъективность и тем самым открывала перспективы для понимания как реального места человека в социальном мире, так и роли самого мира в его жизни.

¹ См.: Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления) // Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб.: Азбука, 2010. С. 125–154.

² Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Там же. С. 222.

И здесь метафизические интуиции философии Мамардашвили тесно переплетаются — а порой и совпадают — с чисто экзистенциальными настроениями и переживаниями. И последние приобретают для мыслителя не только философское, но и личностное содержание.

Поиски собственного «Я», стремление к самопознанию и самореализации — эти и другие экзистенциальные мотивы образуют тот идейный центр философии Мамардашвили, который непосредственно связан с осмыслением и осуществлением в том числе и его собственного проекта жизни. В этом смысле предпринятое им реконструирование таких классических концепций, как «субъект» и «трансцендентальное эго», может быть адекватно понято только в контексте реализации его собственной программы жизни, программы философствующего индивида, избирающего метафизику в качестве единственного средства осознания самого себя в мире. И такой метафизикой становится для него метафизика трансцендентальной субъективности.

Здесь следует подчеркнуть, что проблематика субъективности являлась центральной для мировой философии XX века. Именно в это время были предприняты различные попытки новой интерпретации субъекта и субъективности, которые возникли в качестве реакции на пресловутую «смерть субъекта», провозглашенную постмодерном. В этом смысле Мамардашвили не был уникален, и его попытка реконструкции классической метафизики в форме трансцендентальной субъективности должна быть понята и оценена в контексте теоретических поисков мировой философии, что, кстати, еще раз подтверждает тезис об актуальности его философии и ее включенности в мировой философский дискурс. По своему проблемному замыслу метафизика субъективности Мамардашвили во многом созвучна идеям М. Фуко. Сформулированные Фуко основные характеристики современной эпистемы¹ легко опознаваемы в антропоцентричной метафизике философа, выступая в качестве ее фундаментальных принципов. Здесь я имею в виду не только саму «человеко-центрированность» философской парадигмы Мамардашвили, но также и комплексное представление о человеке как единстве трансцендентального и эмпирического — как о субъекте и постигающем эмпирическое содержание, и осмыс-

¹ См.: Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. М., 1966.

ливающем его в культурном контексте исторического времени. Но, несмотря на внешнюю схожесть и даже созвучие основных идей, подход к субъективности, развиваемый Мамардашвили, принципиально отличался ото всех других современных типов переосмысления субъективности.

Развиваемые в эпоху модерна теории субъективности можно разделить на три основные категории, в соответствии с той концептуальной идеей, которая являлась для них основополагающей.

Первая — это идея «реставрации» или восхождения к истинному («аутентичному») «Я». Она предполагает наличие противоречия между подлинным «Я» и внешними социокультурными структурами, которые воспринимаются в качестве отчуждающих факторов, разрушающих изначальную идентичность и целостность «Я». В истории мысли можно обнаружить как разнообразные модели отчуждения, так и многочисленные сценарии их снятия. Основными представителями данного направления являются Гегель, Маркс, ранний Хайдеггер, а также Фрейд и Юнг. В соответствии с развиваемыми ими идеями, достижение истинной человеческой природы возможно только на пути освобождения ото всех — чаще всего внешних — факторов, оказывающих разрушительное и отчуждающее воздействие на человека, искажающих его реальную сущность. В этом случае работа философа подобна работе художника-реставратора, который очищает многолетние наслоения, снимая слой за слоем с поверхности картины с тем, чтобы добраться до ее самого глубокого слоя, собственно «подлинника», запрятанного под весьма неприглядными темными наслоениями пятен и пыли.

Вторая идея ассоциируется с метафорой созидания, делания самого себя. Предпосылкой этого проекта является предположение непредзаданности «Я» и отсутствия predetermined человеческой природы или изначально данной идентичности. Поэтому основной стратегией объявляется стратегия (само)созидания, «творения» «Я» *ex nihilo*. Иллюстрацией данного подхода могут служить различные историко-философские модели, такие, как модель само-образования, развиваемая Просвещением, различные опыты творения и созидания самого себя, сформулированные в романтизме, а также проекты субъективности, разработанные экзистенциализмом.

И наконец, третья идея, которую наиболее точно можно описать в терминах «собирания» и «само-удержания» «Я» в его це-

лостности. Именно эта идея и является центральной для той модели субъективности, которую отстаивает и развивает Мамардашвили. С помощью данной идеи он стремится разрешить традиционное размежевание между внутренним, рассматриваемым в качестве субстанциального, сущностного и подлинного, и внешним, выступающим как акцидентальное, являющееся и неподлинное. Согласно Мамардашвили, путь к восстановлению разрушенной «материи человеческого» лежит через «трансцендирование человека к человеческому в нем же самом»¹. Ибо только сам человек обладает тем искомым целым, которое, собственно, и определяет его идентичность. Последняя непосредственно связана с глубинными интуициями и уникальными переживаниями сознания конкретного человека. Это, однако, не означает, будто человеческое состояние задается от природы или человек существует как замкнутая внутренняя структура. «Большая часть человека — вне его»², в артикулированном пространстве присутствия того реального мира, в материале которого человек открывается самому себе и где реализуются его усилия стать человеком. Человек не только «идет к себе издалека»³, но это весьма длительный и сложный процесс развития многообразия человеческих событий, который не происходит без участия сознания и который закрепляется в живом акте мысли.

Для Мамардашвили мысль — это тот центр, в котором сходятся воедино «два пересекающихся плана»: онтологический и реальный, всеобщий принцип *cogito*, понимаемый как активная, деятельная укорененность «Я» в мире, некий «топос мысли»⁴, и умение жить в соответствии с этим принципом, сознательное участие «Я» в собственном самоопределении. Материей мысли является бытие, которое «есть форма всякого собранного субъекта».⁵ Только «испытание» мыслью, или, как говорит Мамардашвили, «удержание [себя] в мысли» может привести к

¹ Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация // Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. СПб.: Азбука, 2011. С. 23.

² Мамардашвили М.К. Европейская ответственность // Там же. С. 31.

³ Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация // Там же. С. 9.

⁴ Для Мамардашвили очевидно, что, хотя *cogito* и допускает объективное описание, оно может быть реализовано только как субъективный принцип, и всегда на индивидуальном уровне, предполагающем вовлечение самого субъекта: «...принцип *cogito* утверждает, что возможность способна реализоваться только мной при условии моего собственного труда и духовного усилия по своему освобождению и развитию...» (Там же. С. 12)

⁵ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Прогресс. С. 305.

освобождающей собранности. Ибо «мысль... по определению, есть все-общественность, множественная данность самой себя сразу на многих точках, между которыми проходил бы ток жизни... и на которых... люди совместно воссоздают и реализуют свои взаимопроникающие *существования*, органически выросшую общую действительность»¹.

В повседневном употреблении слово «мыслить» обычно используется как синоним слова «рассуждать», обозначая способность формулировать обоснованные утверждения, опираясь на логику и знание фактов. Хотя такое использование термина концептуально оправдано, оно является весьма ограниченным. Здесь не учитывается важнейшая экзистенциальная цель мышления и его роль в становлении человека как мыслящего существа. Именно эта человекосозидающая характеристика мышления и привлекает внимание Мамардашвили. Он убедительно описывает наличие особого состояния «какой-то прозрачности и почти что звонкой ясности»², которое в то же время является «саднящим», отчуждающим, но одновременно ностальгическим и светлым; это момент «высокого страдания», когда «все сходится в одной точке» и сам человек оказывается непосредственным участником этого события, которое Мамардашвили называет событием мысли. И это событие мысли есть проявление мышления как конструктивной созидательной силы.

Мышление как фундаментальная проблема всегда было центром исследований Мамардашвили. В отношении мышления его, по существу, интересовал тот же вопрос, что и Хайдеггера в его анализе бытия. При этом, несмотря на различия объектов исследования и самих подходов к их анализу, их выводы оказались удивительно похожими. Подобно Хайдеггеру, обратившему внимание на недостаточность нашего знания о бытии, Мамардашвили с горечью констатирует тот факт, что мы, по существу, пребываем в полном неведении относительно сущности и природы мышления. Мы не только не знаем, что такое мышление, но и не можем объяснить, как оно возможно. Следствием чего является наша неспособность «быть самими собой». И в этом он видит истоки той антропологической катастрофы, которая выражается в необратимых процессах, разрушающих основания

¹ Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. С. 10.

² Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. С. 340.

цивилизованных форм жизни¹. При всей явно идеологической (противосоветской) направленности этих формулировок, они имеют и более универсальный, общечеловеческий смысл и могут быть применены ко всей современной цивилизации в целом. Ибо, говоря об антропологической катастрофе, Мамардашвили ведет речь о нашем пренебрежении собственной ответственностью как существ, наделенных разумом, и нашей неспособности (а иногда и нежелании) следовать фундаментальным законам, которые определяют человеческое существование. Единственный выход из этой ситуации Мамардашвили видит в «выполнении акта мысли», к которой «мы можем прийти, только изменившись, перестав быть прежними»². И здесь явно обнаруживается пересечение двух центральных для Мамардашвили проблематик: его интерес к проблеме мышления совпадает с его философским проектом трансцендентальной субъективности. И речь здесь идет не только о том, что экзистенциальные переживания антропологической катастрофы определяют его отказ от признания реальности Ничто и бессознательного и выбор в пользу разума и сознательных «установок ума». Что еще более значимо, Мамардашвили задается вопросом о том, как человек может осуществиться — стать, совершиться — в событии мысли. В этом смысле его философский проект может быть более точно понят и описан в терминах кантовской постановки вопроса о возможности мысли в ситуации отсутствия тех условий, которые необходимы для ее функционирования. Сам Мамардашвили формулирует эту идею в более парадоксальной форме как сознание «должного» «перед лицом невозможной возможности»³. При этом он подчеркивает, что именно в «мужестве невозможного» и рождается мысль.

Нет нужды объяснять, что речь здесь идет о самопознании человека, о необходимости того пути, который должны пройти мы сами, чтобы реализовать свою «главную страсть» — «быть, исполниться, состояться»⁴. И как убежденный персоналист Мамардашвили уверен, что мыслить и познавать самого себя может только конкретный человек, а не его абстрактный «двойник».

¹ См.: Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М., 2001. С. 10. См. также: Мамардашвили М.К. Мысль в культуре // Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. С. 104.

² Мамардашвили М.К. Мысль в культуре // Там же. С. 104.

³ Мамардашвили М.К. Если осмелиться быть... // Там же. С. 75. См. также: Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. С. 340.

⁴ Мамардашвили М.К. Если осмелиться быть... С. 60.

Именно это было предпосылкой его трансцендентальных вопросов об истоках мысли и природе самого феномена человека. Для понимания новизны и постановки вопросов, и предложенных подходов к их решению следует прежде всего уточнить, как философ понимает мысль и ее роль в созидании человеком самого себя.

Мысль, согласно Мамардашвили, это не вещь и не простой акт мышления как проявление «высшей психологической функции». Она не может быть сведена ни к ее логическому содержанию, ни к ее чисто психологическим характеристикам. В отличие от дуалистической модели внешнего и внутреннего, которая во многом опиралась на понятие времени (сам процесс раскрытия внутреннего содержания осуществлялся во времени, чем подчеркивался его длительный и процессуальный характер), для «собираательной» модели *cogito* Мамардашвили характерны пространственные интуиции. И дело не только в том, что «публичное пространство является условием самой мысли», ибо она «существует только в исполнении, в пространстве, не занятом никакими предрассудками, запретами»¹. Мысль одновременно является формой связи, модусом нашего упорядоченного положения в пространстве, что, собственно, недостижимо в нашем эмпирическом мире с господствующим в нем хаосом и тенденцией к расчленению². Поэтому мысль, по Мамардашвили, не может быть описана в терминах постоянного состояния *cogito*, и ясное понимание не является сущностным атрибутом человеческого духа. «...В смысле наших обыденных представлений, мы не можем продолжением наших сил, нашего физического, предметного видения прийти к мысли. Для этого нужно... отказаться от проецирования самих себя (прежних) в следующий момент времени»³. В отличие от Декарта, для которого *cogito* является субстанциальной частью человеческого бытия и потому легко доступно каждому, для Мамардашвили *cogito* — это крайне редкое, уникальное состояние человеческого сознания, тот идеал, к которому необходимо стремиться и который если и может быть реализован, то только в результате упорного и продолжительного труда духа в его стремлении превзойти самого себя и свою укорененность в эмпирической реальности. В этом контексте становится ясной используемая Мамардашвили

¹ Мамардашвили М.К. Мысль в культуре. С. 113.

² См.: Там же. С. 105–106.

³ Там же. С. 106.

метафора «собираения» или «удержания» в мысли. Он подчеркивает, что «...умение мыслить не привилегия какой-либо профессии. Чтобы мыслить, необходимо мочь собрать не связанные для большинства людей вещи и держать их собранными». И далее: «чтобы держаться в мысли, нужно иметь «мускулы мысли»¹, которые только и позволяют удерживать внутреннюю гармонию, единство «Я» в мысли.

В философской теории Мамардашвили мысли предстают как нечто единое и неразделимое. Одновременно они наделяются определенным онтологическим статусом. В этом смысле само требование «удержания» является Сизифовым усилием по сохранению данных когнитивных единств, которые в каждый конкретный момент разрушаются под давлением эмпирической реальности. В этом, собственно, и состоит сущность пространственной коннотации самой метафоры «собранности»; этим также объясняется та важная роль, которую в систематике Мамардашвили играет вечность и момент пространственной совместимости.

Понимание невозможности рефлексивного отстранения, обращения к реальности мысли («заглядывание вовнутрь» своего собственного мышления) в эмпирическом мире, парадоксальный статус мысли как «невозможной возможности»², приводит Мамардашвили к необходимости исследования проблемы трансцендентального субъекта, который он анализирует в рамках неклассического подхода. То, что отличает подход Мамардашвили ото всех предшествующих попыток философского обоснования трансцендентальной субъективности — это его концепция «трансцендентального эго». В отличие от Декарта, для которого в качестве субъекта рефлексии выступает сам человек, для Мамардашвили это является принципиально невозможным, ибо человек оказывается не в состоянии сознательно контролировать («удерживать» в рефлексии) все многочисленные и разнообразные по своей сложности этапы своего длительного движения к самопознанию. Сохраняя декартовскую терминологию, он по-новому интерпретирует само понятие движения (длительного пути), которое по своему содержанию ближе к концепции пути, развиваемой античной философией. Для Мамардашвили путь или движение предшествует Его, и их отношения могут

¹ См.: Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. С. 18.

² Мамардашвили М.К. Если осмелиться быть... С. 75.

быть описаны в терминах процесса и результата. Если «Я» как трансцендентальное Его понимается как «связность» сознания, единство, которое может осознаваться самим носителем этого сознания (субъектом рефлексии), то данная «связность» не может быть предопределенной, ее нельзя предсказать, ибо она образуется в результате самого движения и появляется только в конце пути, а не в его начале. Кроме того, и само Его есть нечто иное, как «побочный» продукт этого длительного движения, суть которого — в познании самого себя. Именно на это обстоятельство указывает Мамардашвили, напоминая, что «...человек не весь в человеке. Мы идем к себе издалека. Весьма издалека...»¹.

Принципиальная сложность философского обоснования трансцендентальной субъективности состоит в нахождении того места («топоса»), где должен пребывать эмпирико-трансцендентальный двойник человека, а также в обосновании реальности этого пространства. Предложенное Мамардашвили решение данной проблемы является весьма парадоксальным, но одновременно и чрезвычайно простым. Согласно Мамардашвили, такой реальности просто не существует, ибо всякая реальность, которая поддается представлению и опыту, является эмпирической. Вне-опытный и вне-воображаемый характер трансцендентальной реальности оказывается для него вне позитивного знания. Отсюда и его весьма специфическая концепция «трансцендирования без трансцендентного», которая порой ошибочно интерпретируется в традиционно метафизическом смысле как выход за пределы эмпирической реальности в реальность «вне-временного мира».

Мамардашвили не отрицает, что бытие человека также включает в себя некие абсолютные или универсальные измерения, принципиально отличающиеся от тех, которые могут быть описаны в терминах индивидуального опыта. Более того, он подчеркивает, что эти «абсолютные установки» являются неотъемлемой частью процесса становления человеком. Ибо только они позволяют «поставить себя во все-связь», в культурную и историческую «традицию», без чего человек не может состояться². Иными словами, он признает существование некоего трансцендентального пространства, которое оказывается существенным

¹ Мамардашвили М.К. Мысль в культуре. С. 113.

² См.: Мамардашвили М.К. Если осмелиться быть... С. 78.

измерением бытия конкретного человека¹. Однако его концепция трансцендентального пространства принципиально отличается по своему содержанию от традиционных теорий трансцендентального.

Сама проблематика трансцендентального приобретает у Мамардашвили новые нетрадиционные коннотации. Для него «трансцендентальная реальность» не противопоставляется эмпирической и не описывается в терминах внеопытного или внеобъективированного существования. В систематике Мамардашвили тема трансцендентального напрямую связана с проектом самосозидания человека. Философ указывает, что формирование человека в качестве «существующего существа» осуществляется посредством «постоянного сознания себя в актах мышления». Такое абсолютное состояние является предельным для человека, неким идеалом, лишь устремляясь к которому и по которому оценивая свои поступки и действия, человек способен создать себя, совершиться в качестве человека. В данном контексте «трансцендентальное пространство», о котором ведет речь Мамардашвили, есть нечто иное, как сфера бытия, свободная от стихийной инерции представлений и других чисто природных проявлений человека; это тот «топос», в котором все связи уже установлены и все предметы и явления уже имеют свои имена и значения и где человек поэтому получает возможность «вглядеться» в себя и что-то понять о самом себе. Несмотря на опору Мамардашвили на Канта, трансцендентальное для него — это не вещь-сама-по-себе, но также и не пустое пространство, характеризующееся отсутствием вещей. Это, скорее, специфический модус человеческого сознания, когда оно «открывается» самому себе, собственной рефлексии, обнажая свою исконную сущность, которая в повседневной реальности «замутнена» данными от природы интуициями и представляющей инерцией естественного языка. Поэтому «трансцендирование» отнюдь не предполагает существование абсолютной сверхопытной реальности, а, напротив, означает «выход человека за данную ему стихийно и натурально ситуацию... за свои

¹ Мамардашвили открыто заявляет, «что имеют место и некоторые первоакты или акты мировой вместиимости (абсолюты), относящиеся к кантовским интеллигибилиям и декартовскому *cogito sum*. Именно ими и в них... человек может вместить мир и самого себя как его часть, воспроизводимую этим же миром в качестве субъекта человеческих требований, ожиданий, моральных и познавательных критериев...» (Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. С. 14).

собственные природные рамки или границы»¹. С точки зрения Мамардашвили, это «выхождение» человека за пределы чисто природного, соотнесение себя с чем-то «не в природе лежащим» осуществляется в мыслительных актах, которые требуют значительного усилия каждого конкретного человека. Выступая как «бесконечная форма всякой актуальности», трансцендирование обеспечивает тот вневременной горизонт, в котором происходит осмысление человеком онтологического устройства бытия и собственного статуса в этом бытии.

В этом контексте становится ясна роль истории и культуры в становлении человека и его собственном освобождении от внутренних оков стихийных представлений и образов. История и культура выступают в качестве того универсального «трансцендентального» пространства — или, как Мамардашвили любит говорить, «связного пространства агоры», — которое становится полем для свободного эксперимента и индивидуального опыта самопознания². Поэтому-то он и определяет историю как «орган жизни», присущий человеку³. И в этом трансцендентальном измерении нашего бытия нет никаких протоптанных троп или размеченных дорог. Каждый ищет свой собственный путь и прокладывает его как бы на ощупь, часто руководствуясь методом проб и ошибок. Этот путь к самому себе извилист, сложен и очень длителен, но каждый должен пройти его сам. И никто и никогда не сможет проделать тот путь за него. По своему реальному смыслу это есть не что иное, как процесс восхождения ко «все-связи живого сознания», к самому «току» жизни⁴. И такое приобщение к «целому», осознание абсолютного измерения своего бытия, осуществляется через реальный опыт конкретного человека, живущего и действующего не в потустороннем мире иллюзий и идеальных форм, а в эмпирической реальности собственного существования.

Таким образом, постулирование универсального и абсолютного измерения трансцендентального позволяет Мамардашвили объединить и представить в единстве индивидуально-личностный аспект (модус субъективности) и исторические измерения человеческого бытия. Суть этого «единения» — в

¹ Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. М.: Лабиринт, 1994. С. 18–19.

² См.: Мамардашвили М.К. Если осмелиться быть... С. 79.

³ См.: Мамардашвили М.К. Европейская ответственность. С. 29.

⁴ См.: Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. С. 8.

восстановлении того, что Мамардашвили называет человеческой материей, и определении условий возможности истинного самопознания человека, которое является неотъемлемым элементом самого проекта человека быть, состояться. С точки зрения Мамардашвили, такие условия нужно искать в трансцендентальном. Ибо познание человеком самого себя — это не обычное позитивное знание о себе как эмпирическом индивиде, а некоторое «трансцендентальное» знание, понимаемое как «задание» себя во всей полноте своего бытия, во всем многообразии онтологических характеристик своего существования, которые при всей своей реальности могут оставаться невидимыми для человека. И здесь становится еще более понятной центральная для систематики Мамардашвили метафора «собираения». Дело в том, что искомая полнота бытия не нечто данное и изначально определенное; она «рассыпана в осколках зеркал», в которых, собственно, и отражаются наши интуиции, идеи, поступки, мы сами в своем всепроникающем существовании. И задача человека — «собрать» все эти отражения с многочисленных и разнообразных осколков зеркал и поставить в связь, с тем чтобы «увидеть», «ухватить» себя всего целиком, а не в качестве разрозненных представлений. Сам акт «собираения» предстает у Мамардашвили как свобода самоосуществления. Последняя в качестве принципиального условия трансцендирования не есть выбор; данная свобода суть «движение, путь человека к самому себе». А человек, как любил повторять Мамардашвили, «идет к себе издалека, из многомерного и протяженного объема»¹. И сумеет ли он пройти этот путь до самого конца и стать доступным самому себе, во многом обусловлено тем, насколько ему удастся погрузиться во «все-связь живого сознания», состояться в мысли.

Данное утверждение может показаться парадоксальным и даже противоречивым, но оно имеет важное реальное содержание. Речь идет о том, что мысль как специфическое состояние человека онтологически вплетена в его существование. Мышление неразрывно связано с природой человека и есть неотъемлемая часть его (человеческого) опыта. Когда случается мышление, мы сразу же узнаем об этом, причем узнаем на уровне чувств, даже если еще не можем вербализовать свое ощущение или дать определение тому, что мы испытываем. Поэтому Ма-

¹ Там же. С. 9–10.

мардашвили ведет речь о мышлении не как о психологическом акте, а идентифицирует его с действием, поступком мысли. Наши мысли неподвластны нашей воле, они возникают спонтанно, на основе импульса, когда что-то происходит в нас самих, что заставляет нас трансцендировать за пределы своей собственной природы, а также собственных представлений и образов. Иными словами, мысль — это не просто часть нашего бытия, но именно та его часть, которая ответственна за наше внутреннее пробуждение и стремление к самоосуществлению. Собственно, поэтому «лишь на черенке “я мыслю, я существую” прививаем мир, в котором... можно иметь свободную мысль-поступок, выбор и решение, исполняться»¹. Состояться означает удержаться во все-связующем усилии мысли, направленной на осуществление бытия.

¹ Там же. С. 10.