

ЭТИКА ВРЕМЕНИ МЕРАБА МАМАРДАШВИЛИ

Аронсон О.В. (Москва)

Уже в самом словосочетании «этика времени» содержится проблема, которая всегда была одной из ключевых для философии Мераба Константиновича Мамардашвили. По отдельности и «этика», и «время» не были принципиальными сюжетами для его размышлений. При том, что он был вовсе не чужд этической проблематики, а время как философская категория то и дело осмысливается им в самых разных контекстах. Однако именно в таком соединении этики и времени мы обнаруживаем нечто, что, с одной стороны, кажется почти обыденным и провоцирует нас на быстрое понимание «этики времени» как морали, господствующей в ту или иную эпоху, а с другой стороны, предполагает наличие этического измерения у времени, понятного как философская категория. И несмотря на то, что нас в данном тексте будет интересовать именно второй аспект, но и первый нельзя сбрасывать со счетов. Именно в таком взаимодействии обыденного языка и обыденного понимания с устоявшейся философской терминологией и практикой размышления рождается то, что Мераб Мамардашвили называет мышлением или мыслительным усилием. Его интерпретации философских и литературных текстов, а также многих явлений культуры предполагают особый тип работы, который необычен для академической философской среды. И прежде чем мы перейдем, собственно, к основному сюжету, необходимо сказать несколько слов об этом.

Обратимся к словам самого Мераба Мамардашвили, который, определяя жанр своих лекций о Канте, говорит следующее: «Я назвал эти чтения вариациями. Это значит, что мы должны брать слова, термины, выражения Канта только как они звучат в *аккорде*. Лишь в аккорде у него имеют значения такие слова, как “только”, “ведь”, “уже”. Например, когда Кант говорит: ведь пространство и время только идеальны, то предполагается подтекст — только человечесны, то есть относятся к человеческому существу. <...> В отдельном философском термине нет того, что есть в аккорде, в котором мы и должны брать кантовскую мысль, — только тогда она может быть адекватно понята нами»¹.

¹ Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М.: Аграф, 2000. С. 3.

В этом пассаже достаточно прямо сказано то, что было принципом философии Мераба Мамардашвили: философская мысль не принадлежит философии как институции, она независима (или — относительно независима) от сложившейся философской терминологии и не сводится только к работе с философскими понятиями. Для него важнейшей стороной философии является *практика* мышления. Именно практический характер мышления позволяет ему в своей философии соединить такие несхожие друг с другом и, казалось бы, противоречащие друг другу направления западной мысли, как марксизм, феноменология, психоанализ... Именно такая позиция позволяет ему интерпретировать Канта и Декарта не как фигуры, принадлежащие истории философии, но как наших современников, чья мысль нами еще не вполне освоена, чья мысль продолжается, несмотря на все многочисленные академические исследования их творчества.

Способ, каким Мераб Мамардашвили находит этот момент созвучия классических философов современности, а современных писателей — философии, заслуживает отдельного и пристального внимания. Отметим лишь, что его рассуждение об «аккорде» фактически есть способ введения отношения между словами, терминами, понятиями, благодаря которому они приводятся в «новое движение», указывая нам на дистанцию между практикой мысли и разными способами ее выражения.

В центре нашего внимания будет категория времени, использование которой Мерабом Мамардашвили достаточно разнообразно. Чаще всего через тот или иной способ философского осмысления времени Мамардашвили демонстрирует, что именно в этой точке, где время проявляет себя как предмет осмысления, философское усилие выходит на поверхность. В этой точке мы имеем дело уже не только с временем как неким условием возможности познания (как в трансцендентальной эстетике Канта), но, как видно даже из приведенной выше цитаты, чем-то, что позволяет в самой идеальности времени усмотреть ее «человечность», то есть соизмеримость с нашей повседневной практикой существования. И уже в этом можно усмотреть попытку мыслить кантовские трансценденции не как условия восприятия, воображения, понимания, а как условия, рожденные человеческой общностью, то есть по сути — этические. Такого рода смещение фокуса с привычной историко-философской проблематики в сторону тех вопросов, которые

ставятся в современной философии и на которые почти никогда нет ответов, характерно для Мераба Мамардашвили. Потому для него кантианские пространство и время оказываются синонимами человечности, а картезианское *cogito* — синонимом мужества и достоинства. Такого рода прочтение могло бы выглядеть волюнтаристски, если бы не та тщательная мыслительная работа, которую демонстрирует в своих лекционных курсах Мамардашвили. Увы, но для большинства его коллег воспринималась в штыки сама избранная им лекционная форма, в которой он обращался к зачастую совершенно неподготовленной аудитории, переводя сложную философскую проблематику на «человеческий» язык, выводя ее за рамки институциональной тайны. С другой стороны, неопиты видели в нем харизматического мудреца, автора блестящих метафор и афоризмов. К сожалению, оба эти способа восприятия Мамардашвили господствуют и до сих пор, что мешает пониманию его идей, которые не просто находятся в контексте современной европейской философии, но затрагивают ключевые сюжеты философской полемики XX века. Попробуем подступиться к ним через категорию времени, которая, как уже было сказано, не является принципиальной для Мераба Мамардашвили, но помогает понять, как устроена его мысль.

Сам Мамардашвили говорит об этом так: «...В философии всегда имеет место косвенное применение терминологии. Слова... заимствуются из нашего обыденного языка. <...> И вот я говорю «история» или я говорю «время», и я говорю «историчность». Но у нас есть несколько смыслов этих слов, обычных смыслов и даже научных. Но в действительности во всех этих фразах, где я употребил слово «время» или «история» <...> я говорил не об этом. Я говорил о времени как условии времени, об истории как условии истории»¹.

Итак, мы отмечаем это «время как условие времени», которое только и интересует Мамардашвили и которое дистанцировано от всех тех образов времени что мы имеем в повседневной жизни, в науке и даже в истории философии. Что же это такое? Это то время, которое лежит в основании любого образа времени и обращаясь к которому мы можем установить не просто ограниченность любого представления о времени, но и его

¹ Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 284.

«ложность». Другими словами, можно сказать, что образы времени — «превращенные формы» времени. Это такие материализации времени, *пред-ставления*, которые для чего-то служат, выполняют те или иные социальные, познавательные, религиозные функции. И всякий раз, попадая в тот или иной образ времени, мы теряем из виду само время как условие подобных образов. Само же время для Мамардашвили принадлежит не фактическому миру, миру наличностей и представлений, а миру сознания. Однако парадокс образа времени (как парадокс любой превращенной формы, указывающей нам на господство идеологии, то есть, по Марксу, «ложного сознания») состоит в том, что без них невозможно прорваться к времени как трансценденции (времени как условию времени).

Приведем пример некоторых образов времени, к которым периодически обращается Мамардашвили. Они разнообразны и зачастую несводимы друг к другу, но то, что их объединяет — все они имеют косвенное отношение к трансценденции времени, времени как условию самого себя, и противостоят тому, что он в «Стреле познания» называет «машинами времени», аппаратами по производству исчислимого линейного времени познания. Это и феноменологическое время сознания в точке «здесь и сейчас» (то, что Мамардашвили называет «миг» или «мгновение»). Это и универсальное время Канта, время, которое, в отличие от пространства (и в этом его универсальность), есть формальное условие *a priori* всех явлений, и представлений внешнего мира, и внутреннего созерцания¹. Кроме того, в «Лекциях о Прусте» мы находим отсылающее к Бергсону тождество времени и памяти. Ну и наконец, почти во всех своих курсах Мамардашвили приводит один и тот же пример из Паскаля, где время дано в бесконечной, повторяющейся из дня в день агонии Христа. Последний пример также имеет непосредственное отношение к тому, что Ницше называл «вечным возвращением».

¹ На абсолютности кантовского времени как единственного условия трансцендентальной способности воображения настаивает Хайдеггер. Для него именно в кантовской формулировке время оказывается непосредственно связано с вопросом о сущности субъективности, а кантовская «трансцендентальная эстетика» становится выявлением онтологического эстетизиса как априорное раскрытие бытия сущего. Все это позволяет ему усмотреть в кантовском трансцендентализме провозвестника своей онтологии времени бытия-к-смерти (см.: Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. С. 26–28.)

Мы видим, что разные понимания времени, сложившиеся в философской традиции, в разных своих аспектах, одновременно соучаствуют в понимании времени у Мамардашвили, звучат аккордом: миг оказывается тем моментом длительности мыслительного усилия, в котором запечатлевается («воплощается») полнота памяти, создавая ситуацию бесконечного повторения *события*.

Особенно показательна в этом отношении интерпретация Мерабом Мамардашвили знаменитой формулы Декарта *cogito ergo sum*: Он говорит: «Декарт считает: мир есть, если есть мое участие в нем, если я все время *подставлен*, возрожденный заново, в каждый данный момент, творимый Богом, под все восприятия, поступки и т. д. Это не мир представления и не картина мира, а мир непрерывного участия, которое мы и называем бытием-особым термином, отличным от термина «существование»¹. Итак, обратим внимание на то, что для Мамардашвили бытие — это *непрерывное участие в мире*, и этот мотив он постоянно ищет и находит у Декарта. И далее продолжение цитаты: «Между “я мыслю” и существованием нет интервала, нет еще какого-то времени, ибо это и есть *само время* (курсив мой. — О.А.)»². Здесь возникает некоторая трудность, поскольку сначала бытие отделяется от существования, а потом утверждается, что между мыслью (которая и есть «бытие» для Мамардашвили и Декарта) и существованием нет интервала. Перед нами, очевидно, один из тех моментов, когда, пытаясь говорить с минимумом терминологии, Мамардашвили в своем размышлении сначала пытается отделить некое бытие мысли («участие в мире») от повседневного существования, а затем говорит уже, собственно, о том «существую» (*ego sum*), которое является уже собственно декартовским, которое и есть сама мысль. *Ego cogito* и *ego sum* — это одно и то же, и это тот момент, когда мы выходим за пределы повседневного, рутинного, обыденного существования, за рамки стереотипов и социальных предписаний. Именно в этот момент мы проявляем свое участие в мире и... обнаруживаем в этой точке время не как некоторую абстракцию, а как то, что сотворено самим событием мысли.

Собственно, когда речь идет о времени как условии времени, то это и есть ситуация некоторой невозможности образа

¹ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Культура, 1993. С. 134.

² Там же.

времени. Именно это и есть событие, сингулярное событие, тот самый миг, в который мы оказываемся в пространстве сознания. А в пространстве сознания действуют не наглядные образы-представления, согласно Мамардашвили, а символы. Именно символические структуры (они же — трансцендентальные) указывают на деятельность сознания. Деятельность же эта, однако, может быть проявлена, воплощена только в тех знаках и значениях, в превращенных формах, в языке, обнаруживающем перед лицом символа свою недостаточность. Потому для Мамардашвили важно внести в устоявшиеся термины и понятия и даже в слова новую динамику, некоторое смещение привычного значения, в котором может угадываться актуальная бесконечность смысла. Это и актуальная бесконечность бергсоновской «полноты памяти», данной в длительности мгновения, и бесконечное повторение Вечного возвращения. Все эти вариации призваны дать нам понять, что актуальная бесконечность обнаруживает себя в каждый момент нашего существования, указывая нам на границы собственного «я», на границы субъективности. То есть «время» — это и есть ощущение человеческой конечности, данное нам в ощущении и обладании бесконечностью. Говоря иначе, там, где «я», где субъект восприятия или субъект познания, там только образы времени (наглядности), там только знаки, отсылающие к своим референтам («знаки чего-то»), там только превращенные формы. Но там, где время («время как условие времени»), там пространство, где нас нет, там нет никакого «я», там то, что Мамардашвили и Пятигорский называют «сферой сознания»¹, к которой мы оказываемся причастны посредством символов (особых знаков без референта). Такие знаки обретают смысл только в бессмысленном повторении того же самого (наподобие символов бессознательного у Фрейда). Одним из них и является время.

Итак, «время» — это парадоксальная символическая структура, которая указывает нам на материальную, физическую сторону любой абстракции, оставаясь при этом безосновным. Эту бессубъектность трансцендентального порядка («условие самого себя») мы, вслед за Мамардашвили, можем обнаружить не только у Декарта или Канта, но и в спинозианской *causa sui*, и в Лейбницевой «предустановленной гармонии», и в Гуссерлевой

¹ См.: Мамардашвили М.К., Пятигорский А. Символ и сознание. М.: Прогресс-Традиция; фонд Мараба Мамардашвили, 2009. С. 37.

феноменологической редукции. Нечто похожее он находит не только у философов, но и у Марселя Пруста. Свой курс лекций, посвященный роману «В поисках утраченного времени» Мамардашвили открывает цитатой из него, которая гласит, что жизнь есть усилие во времени¹. Эта фраза выглядела бы просто излишне задумчивой и метафоричной, если бы не все сказанное нами ранее. То, что читателю может казаться чистым поэтизмом, включено для Мамардашвили в «аккорд» из других слов, высказываний и суждений. То, что Пруст называет «жизнью» и «усилием во времени» коррелирует с картезианским *cogito* как «участием в существовании». И только ощущение этого отношения между различными высказываниями позволяет интерпретировать подобную фразу через особый трансцендентализм Мамардашвили, где «усилие во времени» превращается в бессубъектный «труд времени», который и есть само *время*, которое и есть *мысль*, та, что никогда мне не принадлежит, но куда я попадаю, как в некий топос, обнаруживая этим свою человечность. Таким образом, прустовская фраза превращается в своеобразный аналог (повторение) формулы *cogito ergo sum*, но на другом языке, в иных терминах. И такого рода повторения и вариации характерны для самого Мамардашвили. То и дело мы встречаем у него пассажи, в которых на месте «усилия во времени» или «участия в существовании» стоит «удержание мысли» и даже «труд мысли». Создается ощущение, что говорит некая форма, в которой все слова взаимозаменяемы. Как такое возможно? Только в том случае, если и время, и мысль, и жизнь — одно и то же. Это, говоря языком Мамардашвили, понятия тавтологические. Перед нами тавтология, но не тождество. Тавтология как раз нарушает закон тождества. Обнаруживая себя, она говорит о некотором достигнутом мышлением пределе (сродни герменевтическому кругу), о попадании в трансцендентальное поле. Для Мамардашвили существует целый ряд таких «тавтологических» понятий, которые являются условиями самих себя, или — порождением сферы сознания. Таковы для него «достоинство», «честность», «справедливость», «закон», «любовь», «гордость», «свобода» и даже «вежливость»... Все эти вещи неопределимы в рамках культуры (сколько бы определений им ни давали), но порождены некоторой практикой, которая только и придает им

¹ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути: М. Пруст. «В поисках утраченного времени». СПб., 1997. С. 7.

смысл, которая при этом не имеет для себя никаких мотивов. Нельзя быть достойным «для того, чтобы». Нельзя любить, преследуя какую-то цель. Нельзя быть справедливым в отдельные моменты. И так далее. Каждый раз мы имеем ситуацию, когда обнаруживаем невозможность абстрактного описания этих не слов, не терминов или понятий, а именно — топосов, в которых рождается действие, их же и определяющее. Это то, что Мамардашвили называет «метафизическим апостериори» (одно из ключевых понятий его трансцендентальной философии), указание на некоторые вещи в мире, которые мы застаем «всегда уже» случившимися, а мы их можем только повторять. Для него «мысль» и «время» оказываются в ряду вышеперечисленных вещей, и тогда становится понятно, что значат эти *действия* — «труд времени» и «усилие мысли».

Итак, «время» неожиданно оказывается в ряду категорий, которые обычно проходят по разряду моральной философии. Но в том-то и дело, что для Мамардашвили это не моральные категории, а некие априорные формы (он иногда говорит о «формах форм»), в отличие от тех «превращенных форм», которыми в современном мире стали расхожие образы свободы, любви, справедливости... И подобно тому, как время не сводимо ни к одному из образов времени, так и этика несводима к моральным предписаниям и установлениям. Когда любовь, свобода или мужество мыслятся как априорные формы, то это априорные формы «общего чувства» (*sensus communis*), находящегося за рамками нашей субъективности. Этот мир находится по ту сторону ясности сознания в пространстве «*темноты действия*». Перефразировав самого Мамардашвили, можно сказать так: либо мы марионетки (спиритуализированные механизмы), когда мы следуем правилам общества, либо мы свободны. Но тогда мы существуем в темноте действия. Так он подводит слушателей к пониманию загадочной прустовской формулы «Законы существуют только для свободных людей»¹. Только в трансцендентальной темноте и обнаруживает себя законодательная безосновная (свободная) мысль.

У Мераба Мамардашвили есть одна устойчивая формула, с помощью которой он описывает любую из тех трансцендентальных, которые были приведены выше. Формула эта такова: в этом мире ничто не указывает на то, что мысль необходима. На месте

¹ См.: Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Лекция 15.

слова «мысль» может быть и «свобода», и «любовь». У Пруста он находит подобную же фразу: «Ничто в этом мире не располагает к тому, чтобы быть вежливым». Действительно, мы то и дело подменяем мысль знанием, свободу — правом выбора, закон — конституцией или уголовным кодексом, любовь — браком или мелодраматическим жанровым клише, вежливость — политкорректностью, этику — моральными нормами. Это своего рода подпорки, наглядности, спасающие нас от той пугающей бессубъектной темноты, в которую эти категории погружены и попадание куда всегда связано с ощущением безосновности (это то, что для Мамардашвили и есть «начало» мысли, на которую надо решиться) и риском. И важно понимать, что темнота эта такова, что все, что мы можем видеть, — только ложные видимости идеологии, превращенные формы. Но только через них, через осознание их ложности лежит путь к сознанию. Это уже совсем не то сознание, с которым имеет дело феноменология. Для Гуссерлевой феноменологии, напомним, сознание — это всегда сознание *чего-то*. И это «что-то» как раз и есть та самая феноменологическая вещь, являющаяся в интенциональном акте. Все те вещи, которые составляют трансцендентальный план в философии Мамардашвили (от «любви» до «закона», от «гордости» до «времени»), не интенциональны, а даже, пользуясь терминологией Эммануэля Левинаса, *контринтенциональны*. Собственно, для Левинаса это и есть тот этический пласт, который предшествует любой возможной онтологии. Только этика эта (как и в случае с Мамардашвили) лишена морализма, находится по ту сторону сформировавшейся морали.

Вот что Жак Деррида пишет по этому поводу: «...Не будем забывать, что Левинас не предлагает нам законов или правил морали, что он желает определить не какую-то одну мораль, а сущность этического отношения вообще. Но это определение дается не как теория Этики, речь идет о некоторой Этике Этики. И в этом случае должно насторожить то, что эта Этика не может дать места какой-либо определенной этике, каким-либо определенным законам, не отрицая и не забывая саму себя. К тому же эта Этика Этики — действительно ли она по ту сторону всякого закона? Не является ли она сама Законом законов?»¹ Но не находим ли мы ответы на эти вопросы у Мамардашвили, когда

¹ Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 667 (пер. с фр. А. Ямпольской).

См.: Derrida J. Adieu to Emmanuel Levinas. Stanford University Press, 1997.

он говорит о «законе законов» или «форме форм»? И не должно смущать то, что мы практически не сталкиваемся в его текстах и лекциях с категорией Другого, столь важной для всей этической проблематики Левинаса. По сути, эта тема присутствует в его философии имплицитно, поскольку сама и сфера сознания, и жизнь (часто они взаимозаменяемы) описываются им как бес-субъектные, как зоны инаковости и друговости по отношению к «я». «Жизнь есть возможность всегда быть другим»¹. Конечно, эту фразу Мамардашвили нельзя соотносить с левинасовским Другим напрямую. Мы лишь указываем на некий этический вектор размышлений, характерный для обоих².

Зачастую приходится слышать о морализаторстве Мамардашвили, о моральной стороне его философии. Такое впечатление может создаваться, когда мы нерелексивно относимся к риторическому пласту высказывания. Те слова, которые для нас связаны в обычной жизни с вопросами морали, и те термины, которые мы привыкли встречать в текстах по проблемам этики, Мерабом Мамардашвили используются иначе. Перед нами редкий пример трансцендентальной этической философии, которая не призвана объяснять или описывать моральную сторону жизни, но для которой сама жизнь проявляется прежде всего в этическом аффекте, законодательном акте, совершенном в моральной темноте. Для такой философии время перестает быть категорией познания, обнаруживая свое неустранимое этическое измерение. Оно перестает быть абстракцией, указывая на то, что Мераб Мамардашвили назвал «действительностью настоящего», когда за впечатлением или представлением мы открываем событие, которое его вызвало к жизни и которое и было самой жизнью.

¹ Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики: Вильнюсские лекции по социальной философии. М.: Прогресс-Традиция; фонд Мераба Мамардашвили, 2009. С. 58.

² Эта тема заслуживает отдельного рассмотрения. Ограничимся здесь лишь замечанием Деррида из поздней работы, посвященной памяти Левинаса, где в левинасовских «стыде», «ласке», «прощении» он усматривает материальную сторону законодательной справедливости («Когда Левинас говорит “справедливость”, мы должны также слышать “закон»» (см.: *Derrida J. Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford University Press, 1999. P. 33). Такой «закон» и есть Закон законов, находящийся вне закона, всегда актуализуемый поступком, свершающимся, говоря словами Мамардашвили, в «темноте действия».