

---

## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ М.К. МАМАРДАШВИЛИ

С.А. Нижников

Кафедра истории философии  
Российского университета дружбы народов  
ул. Миклухо-Маклая, 10/2, Москва, Россия, 117198

В статье анализируются три историко-философские концепции, определяемые как *прогрессистская*, *эсхатологическая* и *трансценденталистская*. Отмечается, что третья концепция разрабатывалась М.К. Мамардашвили, который отталкивался в своих построениях от трансцендентализма И. Канта. Вскрывается специфика подхода Мамардашвили к трактовке философии, истории философии и всей духовной культуры. Символ сознания рассматривается им как «пустая форма», трансценденталия, благодаря которой возможно трансцендирование, порождение человека как духовно-нравственного существа. С этой же точки зрения рассматривается вся история философии, — не как изучение философской эмпирики, а попытка принять участие в акте мысли. На этой основе проводится различие между философией «символической» (говорящей на языке символов) и феноменологической, трансцендентальной, — в трактовке Мамардашвили не изучающей и не порождающей символику, а познающей ее работу в сознании.

**Ключевые слова:** мораль, символ, сознание, метафизика, трансцендентный, трансцендирование, трансцендентальный.

Как отмечает Т.И. Ойзерман, «предмет историко-философского исследования — *философия*, проблемы историко-философской науки — *философские* проблемы» [5. С. 9], а философия, в свою очередь, «...и есть, в сущности, историко-философский процесс» [6. С. 9] (1). Как философия, так и история философии носят принципиально плюралистический характер. В силу этого существует множество определений философии, как и несколько историко-философских концепций, исходящих из этих определений.

Первая родилась еще на заре развития самой философии в Древней Греции. Наибольший вклад в нее внес Аристотель. К этой же традиции относится и историко-философская концепция Гегеля. Как Аристотель, так и Гегель полагали, что предшествовавшие философы только подготавливали их философские концепции, являющиеся высшим итогом развития как философии, так и истории философии. Эти имена вписываются в одну модель, которую можно было бы определить как прогрессистскую: «от мифа к логосу», «от *анейрона* к *Нусу*», — и Гегель является в определенном смысле ее завершителем.

Вторую, по аналогии с концепциями исторического развития, можно условно назвать эсхатологической. Она возникает, по сути, в творчестве христианских мыслителей: каппадокийской школе, у Аврелия Августина и др. Отчасти ее отражал и М. Хайдеггер, говоря о деградации европейской метафизической мысли и утрате ею поисков смысла бытия. Русские философы, начиная с Вл. Соловьева и последующих представителей философии всеединства, зачастую эклектически смешивали их в той или иной пропорции.

Представленные концепции носят метафизический характер, хотя они и противоположны логически: первая — прогрессистская, где история разворачивается согласно логике, вторая, можно сказать, инволюционная. Если в первой истина всецело исторична (в силу совпадения логического и исторического в панлогизме Гегеля), то во второй трансцендентна, а значит непосредственно независима ни от пространства, ни от времени. С этой точки зрения Гераклит может выглядеть более глубоким мыслителем, чем, скажем, все тот же Гегель или Хайдеггер. Истина здесь зависит не от исторического времени, а от способности субъекта к трансцендированию, его глубине и высоте, от приобщения к вечному, а не от непогрешимости логического дискурса. При этом вечное постулируется онтолого-метафизически. Если в первой историко-философской концепции абсолютизируется время и логика, то во второй — вечность и экстатика.

Однако возможна и третья концепция, принципиально отличающаяся от первых двух традиционных метафизических конструкций, ибо является не пантеистическо-имманентной (к чему тяготеет первая), и не трансцендентной (как вторая), а *трансценденталистской*. Поэтому в ее основе — идеи Канта и Гуссерля, философия трансцендентальная и феноменологическая. К этой третьей концепции, в качестве ее разновидности, можно было бы отнести и систему взглядов, разработывавшихся Мерабом Константиновичем Мамардашвили (1930—1990), творчество которого в этом отношении совершенно уникально и фактически не имеет аналогов в истории философии, хотя, конечно, оно опирается на все богатство философского наследия. В чем состоит здесь специфика понимания философии, исходя из которой можно попытаться определить и соответствующую историко-философскую концепцию, мы и попробуем установить.

По сути, вся философская деятельность Мамардашвили может быть истолкована как прояснение того, что такое философствование. Последнее он мыслил как пробуждение к ответственности, прежде всего моральной, и как следствие — политической. Мамардашвили был одним из весьма немногих решившихся напомнить о том, что же представляет собой истинная философия, — попытался вернуть ее человеку.

Но, как оказалось, его «размышления вслух» являются предельно актуальными и сегодня, когда всевозможного вида софистика и сциентизм также уничтожают специфику философского познания, как это ранее осуществляла идеология. породить философское вопрошание могут только собственные муки и испытания. Лучше всего — если это муки совести. Действительно философствовать начинают от попадания в ситуацию трагического выбора, моральных коллизий и их осмысления.

Суть подхода Мамардашвили заключается в том, что его не интересует метафизика символов или понятий сама по себе, его интересует не содержание данных представлений о мире, а то, *что* и *как* они производят в человеке, что происходит с личностью, как возникает человек как моральное и ответственное существо. Для Мамардашвили философский текст интересен не теми представлениями, которые в нем отражены, а как след «созидания человеком самого себя»: «тексты

нам родственны по усилию, а не по содержанию представлений, в них содержащихся», поэтому они обладают «вечной современностью» [2. С. 12, 13]. Начиная свои лекции по античной философии Мамардашвили отмечал, что он попытается «рассказать историю философии как историю некоей единой, хотя и растянувшейся во времени, попытки людей философствовать» [2. С. 9]. Философствование Мамардашвили пытается как бы настичь, догнать тот ответ сознания, который породил сам этот процесс, наряду с человеком, а также мифом (религией) и искусством. Философия здесь превращается в теорию сознания, науку о сознании — попытку понять специфику его функционирования. Философия использует аппарат «символов пустых форм», — таковы метафизические понятия и моральные категории (2).

Мамардашвили, в свете сказанного, различает мыслительное содержание философии и ту историческую форму, в котором оно выражено. Если традиционная «эмпирическая» история философии изучает именно метаморфозы этих исторических форм философствования, то его интересует это всегда живое, конструктивное по отношению к человеку объективное (субъектное) содержание. С этих позиций он приходит к парадоксальному выводу: «никакой истории философии нет» [2. С. 11], если мыслить ее так же, как мы мыслим историю вообще. У него речь идет не об *истории* философии, а об истории *философии*, для которой важны лишь акты философствования, а не их эмпирическое, текстологическое и иное обрамление.

Понять какую-либо философию, состоящую в истории философии, мы действительно можем лишь тогда, когда сами воспроизведем этот акт философствования, который мог произойти впервые две с половиной тысячи лет назад. Но в сфере духа пространство и время не являются определяющими. Платон, Аристотель, Декарт, Сократ, Кант — в этом смысле все они наши современники: их мысль выпала в вечность, и если мы тоже вышли на этот уровень, то встретились с ними, воспроизвели те же акты мысли, создали в себе частичку человека.

Необходимо пробудить слушателя к философствованию, к тому, чтобы в нем что-то произошло благодаря мышлению, завязались какие-то смыслы, чтобы «прожить жизнь сознательно и достойно». Поэтому лекции Мамардашвили нельзя просто читать или слушать, необходимо что-то делать с собой. Они требуют какой-то ответной работы, втягивая в «воронку философствования» (Хайдеггер). И в этом смысле это действительно сократический стиль философствования, это реальная майевтика. «Картины мира», конечно, есть в философии, но не в них суть. Это вообще прерогатива науки — вырабатывать взгляд на конкретно-сущее. «Предмет» философии здесь превращается не в противостоящее субъекту объективно-сущее, а в нечто подобное «бытию-для-себя» Гегеля, *Da-sain* Хайдеггера.

На основе этого методологического подхода можно выделить два типа философствования.

Первый — «символический» или «символьный», т.е. использующий язык символов. Понимание такой философии сводится к интерпретации используемой ей символики, для чего необходимо быть внутри этой символической системы.

Философствующий и стремящийся его понять должны находиться в одном «символическом пространстве», быть связанными «общим клеем символов» [3. С. 14]. Если же содержания символика не совпадают, то понимание будет невозможным. Такое философствование направлено на передачу некоторого духовного состояния и становится похожим на проповедь.

Второй тип философствования, напротив, стремится не выразить свое или всеобщее через определенную символику а рассматривает ее как неизбежное искажение подвергающейся интерпретации истине. Этот тип философствования, — исходя из феноменологической традиции, а еще ранее от Канта, трансцендентальной философии, — стремится исключить все символическое: выйти не столько к общему содержанию символов, сколько к «чистому сознанию», которым априорно обладает каждое разумное существо. Задача понимания такого философствования заключается не в проникновении в душу другого, не в «психоанализе», не в расшифровке символической речи, а в «преодолении трудности своего собственного слабоумия», так как задача здесь — познать «аналитическое выражение понятной и ясной мысли» [3. С. 14]. В этом и заключается «научность» метода Канта, как его понимал Хайдеггер и Мамардашвили.

К символическим картинам мира данная философия относится как к определенному роду иносказаниям, т.е. именно как к символическим. В этом случае важны не символы сами по себе (не в них истина), а в той функции, которую они выполняют. Так выглядит, например, постулат о бытии Бога. Кант его относит к практической вере. Так же мыслит и Мамардашвили, поясняя, что такие постулаты служат, прежде всего, для того, чтобы организовать нашу жизнь, а не для того, чтобы описывать объективный или еще какой-нибудь мир. То же касается и постулата о бессмертии души: это не физический предмет и потому ей не могут быть присущи определения эмпирического мира. Мамардашвили так поясняет эту мысль: «Но, тем не менее, скажет Кант, я исхожу из того, что душа бессмертна, то есть я исхожу из этого в том, как я определяю свою моральную ответственность» [3. С. 86—87]. Понятия Бога, бессмертия души и т.д. Мамардашвили называет метафизическими, т.е. не подлежащие опытной верификации. Они относятся им не к существованию (существуют чувственно воспринимаемые предметы), а к бытию. Понятия, относимые им к бытию, характеризуются тем, что не описывают мир и его устройство, наличие в нем тех или иных предметов, а характеризуют *бытие, высказывающего такие мысли*. Эти символы, метафизические понятия как «пустые формы» необходимы для порождения определенного человека, для второго, духовного рождения, а не описания действительности.

Вспомним опять в этой связи Хайдеггера, который определяет метафизику, — ядро философии, — апофатически: у него она уже не наука в традиционном смысле понимания науки, не описание мира и не мировоззренческая проповедь. Метафизическое мышление — это «мышление в предельных понятиях, охватывающих целое и захватывающих экзистенцию» [7. С. 81, 82, 89]. В этом мышлении раскрывается Вот-бытие (*Da-sein*). И далее Хайдеггер строит свою экзистенциальную метафизику *Da-sein*. Мамардашвили же воздерживается от всяких метафизических

построений, всецело оставаясь на почве понимания метафизических понятий как регулятивных, а не конститутивных, как практических, а не онтологических, — т.е. не выходит в данном аспекте за границы философствования, намеченного Кантом.

Отличая терминологически два вышеуказанных типа философствования, Мамардашвили первый определяет как устремленный к описанию «трансцендентного мира», а второй — как исходящий из «трансцендентального сознания». Первый тип склонен трактовать символы в качестве предметного существования и скатывается к вульгарно понимаемой религии, натурализму и материализму (вспомним, что материализм у Канта столь же догматически-метафизичен, как и идеализм). Второй тип запрещает высказываться о духовных реалиях как предметах: трансцендентальная философия «отсылает к предмету, которого нет, который никак не определяется...» [З. С. 286]. Но это «отсылающее» трансцендирование порождает в человеке человеческое: духовное, нравственное, социальное и правовое.

Между тем, поясняет Мамардашвили, в слово «„трансцендентальный“» входит корневое слово „трансценденция“, хотя «философское рассуждение исключает трансцендентные предметы». Видимо, имеется в виду то, что в трансцендентальной философии осуществляется трансцендирование, но нет трансцендентного объекта. Трансцендирование осуществляется в ней «не к чему, а к форме, к символу». Трансцендентное имеет здесь *только* знаковый смысл, т.е. не утверждает, что нечто, обозначаемое понятием-знаком, существует. Но если есть направленность на такое понятие, если есть трансценденция, то «по эту сторону направленности что-то возникает; это возникающее нечто есть бытие» [З. С. 209]. Получается некое беспредметное, безобъектное трансцендирование.

То, что в «символьной», «трансцендентной» философии (философии о символах и в символах о трансцендентном) кажется предметом, в трансцендентальной расценивается как понятие, лишенное определенного содержания и называется «пустой формой». Это некий символ без символизируемого, демифологизированный символ. От просто знака, видимо, он отличается только своей конститутивной по отношению к человеку мощью.

Мамардашвили так поясняет позицию Канта, из которой, как явствует анализ его текстов, исходит и сам: «Кант имеет в виду, что верить в справедливость не означает ожидать или основывать свою веру на наличии действительной справедливости в мире». Такой справедливости, как и других, так называемых «совершенных объектов» (веры, любви и т.д.) не может быть в принципе. Они являются «граничными состояниями»: «границы индуцируют определенный мир, но внутри мира граничных объектов вы не можете найти»: «границы границы не существуют или граница границы равна нулю». Вера в определении Мамардашвили, исходящего из кантовской установки, есть «вера в то, чего не существует». Поясняя свое понимание, он ссылается на высказывание Тертуллиана «Верую, ибо абсурдно», однако понимает его не так, как Тертуллиан, для которого абсурдность понимания веры для языческого разума не уничтожает ее онтологичности в сознании христианина. У Канта же и Мамардашвили абсурдность означает как раз отсутствие онтологии. Для него «верить можно только в то, что нуждается в вере

и существует только в зависимости и по мере сил самой веры». Это, по сути, вера в то, что должно было бы быть по законам человечности, а не то, что онтологически есть: вера в справедливость «означает не ожидание осуществившегося случая справедливости закона, а некое конституирование и кристаллизацию внутри самих актов веры. Другими словами, все целое справедливости само присутствует в акте веры, и только в этом динамическом отношении»; «о вере я говорю как о состоянии сознания, которое существует как целое в акте такого рода...» [4. С. 351—352].

Такое философствование не может вылиться ни в какой догматизм, фанатизм и идолопоклонство. Вместе с тем оно обладает характером незавершенности. Трансцендентальная философия хороша своим критическим запалом, разрушением всяческих мифов разума, каковыми представляется докантовская догматическая метафизика. Однако невозможно остаться только в этих критических границах: человек нуждается в позитивном мировоззрении, в картине мира. Понимая это, Кант утверждал в конце жизни, что истинная философия есть метафизика, и что она неуничтожима, присуща человеческому разуму [1. С. 288]. В итоге практический разум востребовал всю ту метафизику, которую отказывался признать разум теоретический. Но в кантианстве, несмотря на тезис о примате практического разума, теоретический остается незыблемым в своих антиметафизических установках и выводах. У Мамардашвили же нет философской системы, но есть философствование, которое носит всецело открытый и эвристический характер.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Огромный труд с таким же названием опубликовал и Василий Васильевич Соколов (*Философия как история философии*. М.: Академический Проект, 2010. 843 с.). Как Теодор Ильич Ойзерман (род. в 1914), так и Василий Васильевич Соколов (род. в 1919 г.) являются фронтовиками Великой Отечественной, многие десятилетия трудятся на философском факультете МГУ им. М.В. Ломоносова, подготовив уже не одно поколение историков философии. Стоит отметить, что В.В. Соколов защитил докторскую диссертацию в год рождения автора данной статьи (в 1962 г.), а М.К. Мамардашвили был аспирантом Т.И. Ойзермана.
- (2) См. подробнее об этом статьи автора: «Преобразование метафизику в творчестве М.К. Мамардашвили» (*Вестник РУДН. Серия Философия*. 2013. № 2. С. 147—158); *Symbol as a means of cognition of consciousness in the works by M.K. Mamardashvili* // *Bulletin of Peoples' Friendship University of Russia. Series Philosophy*. 2014. № 1. P. 15—23; «Философия экзистенциального события М.К. Мамардашвили» (Электронное научное издание *Альманах Пространство и Время*. 2014. Т. 7. Вып. 1. Стационарный сетевой адрес: 2227-9490e-aprov\_r\_e-ast7-1.2014.23. URL: [http://j-spacetime.com/actual%20content/t7v1/2227-9490e-aprov\\_r\\_e-ast7-1.2014.23.php](http://j-spacetime.com/actual%20content/t7v1/2227-9490e-aprov_r_e-ast7-1.2014.23.php)

#### ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Кант И.* Логика // Соч. В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994.
- [2] *Мамардашвили М.К.* Лекции по античной философии. М.: Прогресс-Традиция, Фонд М. Мамардашвили, 2009.
- [3] *Мамардашвили М.К.* Очерк современной европейской философии. М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2010.

- [4] Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2011.
- [5] Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. 2-е изд. М.: Мысль, 1982.
- [6] Ойзерман Т.И. Философия как история философии. СПб.: Алетейя, 1999. С. 10.
- [7] Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Что такое метафизика? М.: Академический проект, 2007. С. 24—43.

## HISTORICO-PHILOSOPHICAL CONCEPT OF M.K. MAMARDASHVILI

S.A. Nizhnikov

History of Philosophy Chair  
Peoples' Friendship University of Russia  
Miklukho-Maklay str., 10/2, Moscow, Russia, 117198

In the article analyses three historico-philosophical concepts determined as *progressive*, *eschatological* and *transcendental*. It is marked, that the third concept was developed by M.K. Mamardashvili who made a start in his constructions from Kant's transcendental philosophy. Opens specificity of Mamardashvili's approach to treatment of philosophy, a history of philosophy and all spiritual culture. The symbol of consciousness considers by him as «the empty form», something transcendental, due to which the process of transcending is possible, generation of the person as spiritual-moral being. From the same point of view all history of philosophy investigates not as studying philosophical empirical facts, but as attempt to take part in the act of producing ideas. On this basis carries out distinction between philosophy "symbolical" (speaking on language of symbols) and phenomenological, transcendental. In Mamardashvili's understanding the latter does not study and create symbols but studies their work in consciousness.

**Key words:** morality, symbol, consciousness, metaphysics, transcendental, transcending, transcendental.

### REFERENCES

- [1] Kant I. Logika // Soch. V 8-mi t. T. 8. M.: Choro, 1994.
- [2] Mamardashvili M.K. Lekcii po antichnoj filosofii. M.: Progress-Tradicija, Fond M. Mamardashvili, 2009.
- [3] Mamardashvili M.K. Oчерk sovremennoj evropejskoj filosofii. M.: Progress-Tradicija, Fond Meraba Mamardashvili, 2010.
- [4] Mamardashvili M.K. Jestetika myshlenija. M.: Moskovskaja shkola politicheskikh issledovanij, 2011.
- [5] Ojzerman T.I. Problemy istoriko-filosofskoj nauki. 2-e izd. M.: Mysl', 1982.
- [6] Ojzerman T.I. Filosofija kak istorija filosofii. SPb.: Aletejja, 1999. S. 10.
- [7] Hajdegger M. Chto takoe metafizika? // Chto takoe metafizika? M.: Akademicheskij proekt, 2007. С. 24—43.