

# Феноменологическая реконструкция историко-философского текста

*Олег Викторович Зарапин*

*Таврический Национальный Университет им. В. И. Вернадского  
кафедра философии*

**Зарапин Олег Викторович** - закончил философское отделение Таврического национального университета им. В.И.Вернадского в 1999 году, в настоящее время занимается исследованиями в области феноменологии морали.

Работа посвящена рассмотрению проблемы историко-философского текста (его феноменологического уровня существования) с точки зрения возможности самого философского «способа» мышления.

Робота присвячена розгляду проблеми історико-філософського тексту (його феноменологічного рівня існування) з точки зору можливості самого філософського «способу» мислення.

The article is devoted to viewing the problem of historical philosophical text (its phenomenological level of existence) according to point of view of the philosophic way of thinking.

**Ключевые слова:** феномен, символ, текст сознания.

Если и существует проблема историко-философского текста, то по большому счёту она не только историко-философская. Речь идёт о чём-то существенно большем, что затрагивает собою и ставит под вопрос вообще философский образ мышления в той мере, в какой этому образу необходимо сообщается вербальная форма. В этом смысле особенно показательно творчество М. К. Мамардашвили, историко-философские работы которого предполагают предельно широкий контекст понимания. Мамардашвили ставит проблему текста феноменологически: текст читается не на том языке, на котором он написан, ибо то, о чем писалось, предметным образом уже изменилось или вообще исчезло: "...Можно сказать, что, занимаясь историей философии, мы каждый раз обязаны совершать своего рода деструкцию или редукцию любого исторически бывшего предметного языка, чтобы выявить "объективное содержание" философской системы [1,97]". Для Мамардашвили проблема историко-философского текста не методологична, а онтологична, то есть дело скорее не в том, как мы читаем, а в том, что, собственно говоря, мы читаем, когда понимаем текст, как если бы тот или иной текст был всего лишь некоторой линзой, увеличивающей то, что иначе бы мы просто не смогли разглядеть: "Например, что на самом деле думал Декарт? Не то, что он говорил... как он думал и что высказано в предметном языке, ... не совсем одно и то же [1,97]". Восприятие текста в плоскости его языка крайне проблематично, хотя бы потому, что мы думаем уже своим собственным языком. То есть существует феноменальный уровень восприятия текста, на котором он существует как

язык, который мы не можем не знать и который мы читаем, если понимаем текст. Феноменологическое прочтение текста осуществляется в некоторой вертикальной интенции, как если бы мы читали текст вне его самого. В этом смысле мы можем феноменологически владеть текстами, при этом буквально, т.е. филологически не будучи с ними знакомыми. Такое владение текстом Мамардашвили и называется мышлением.

В этом плане нас интересует опыт его мысли как опыт такого феноменологического чтения историко-философского текста. Мы попытаемся концептуально описать прочтение не в методологическом, а скорее, в онтологическом смысле. То есть нам важно будет представить себе не способ, который использует Мамардашвили, а его личность, конститутивно важную для чтения, и неустранимое его личное присутствие, поскольку он читает язык "своей души". Другими словами, нас интересует Мамардашвили, которому удастся читать текст так, как если бы внутри этого акта возникло вдруг время, в которое Декарт все еще пишет свои "размышления", будучи вовлеченным в никогда не завершающуюся непрерывность такого письма. В свою очередь это означает ответить на вопрос о том, каким образом Мамардашвили организует себя так, что в этой организации проступают структуры, являющиеся языком прочтения, например, Декарта и одновременно объективным языком существования самой философии.

Итак, Мамардашвили исходит из невозможности понимания историко-философского текста в плоскости его языка. Здесь обнаруживается следующая проблема: каким образом мы понимаем то, что уже случилось и в этом смысле не может быть как-то по-другому? Ведь понять значит принять участие, совершить некое движение (акт) в том, что мы поняли. Другими словами, как возможно движение в пространстве, которое уже окончательно кристаллизовалось и в этом смысле уже непроницаемо, т.е. является препятствием? Ведь если это движение случилось, то мы понимаем текст вне его языка, как бы в интенции того пути, который ведет к нему. По отношению к языку текста этот путь имплицитен, ибо его интенция необратима в том смысле, что ее нельзя проследить из самого текста, но она ведет только к нему. То есть Мамардашвили пытается ухватить свое собственное понимание историко-философского текста в срезе такого движения или времени, когда язык этого текста еще как бы не стал именно таким, а не другим, когда он еще продолжается.

Феноменологическим образом вглядываясь в то, что мы читаем, когда понимаем, Мамардашвили вычленяет саму текстуру понимания так, как если бы это было понимание всякого философского текста. Что значит ухватить свое понимание или суметь увидеть себя внутри акта чтения? Это значит суметь эксплицировать не то, что ты понял в результате чтения, а то как это понимание вообще удалось, как если бы это была одна точка, выделенная и выраженная, того пути, который ведет к языку текста. Эта точка должна быть извлечена из горизонтали пути, иначе мы всегда будем оказываться именно в этом языке именно этого текста. Извлекая эту точку, Мамардашвили становится участником жизни историко-философского текста. Живое по определению есть то, что может быть другим, т.е. то, что еще продолжается. Жизнь философского текста протекает вне того языка, на котором он написан, ибо письмо есть что-то уже случившееся. В этой связи неоднократно подчеркивалось то, что Мамардашвили - "изустно мыслящий философ". Так В.А. Подорога пишет по поводу чтения М. Пруста: "Чтобы говорил М.М., необходимо и Пруста превратить в собеседника... Заставить говорить и запретить писать... Пруст - собеседник уже больше не писатель... Он втянут в беседу...[6,227]". Это замечание справедливо и в отношении Декарта, Канта, Гуссерля. Именно потому, что Мамардашвили беседовал с Декартом,

когда читал его вслух, он не писал текстов. Всякое написанное было бы О Декарте, а важно быть С ним, это возможно лишь в потоке речи, в которой мысль удерживается от того, чтобы быть связанной именно с этим способом ее артикуляции: "Трансцендентализм М. заключался, как мне кажется, в одной операции - операции удержания... т.е. сделать мысль всегда открытой к новому способу выражения... Удержание есть операция, позволяющая сохранить мысль живой [6,235]". Мамардашвили иллюстрирует это следующим образом: то, что думал Декарт, когда говорил "cogito ergo sum" может быть выражено совсем другим языком, применительно к другим вещам. Когда мы сможем это показать, тогда мы мыслим рядом с Декартом, в общении. Для мышления принципиально важно оказаться рядом с кем-то, в пространстве происходящей беседы. Иначе, когда мы говорим о ком-то, мы можем совершать псевдоакты, имитирующие собою мышление. Буквально "на глазах", вслух, Мамардашвили "оживляет" текст, предоставляя ему возможность структурироваться в пространстве своего личного присутствия, тем самым оказывается рядом с Декартом на одной волне мысли, но с другим, эмпирически случайным языком.

Таким образом, существует некий один язык или "код" прочтения историко-философского текста, независимо от эмпирически случайного положения, которое этот текст занимает в темпоральном и культурном пространствах по отношению к нам, читающим его. "Наше мышление есть один человек, мыслящий вечно и непрерывно [3,с.97]". Можно добавить, что этот "человек" мыслит одно и то же, а именно то, чего не может не быть, а есть сразу и само, как если бы оно было всегда. В этом смысле "текст сознания" онтологичен, он "своим "без нас" самодействием" гарантирует свое существование, поэтому он и независим от всякой своей интерпретации.

Мамардашвили, описывая этот язык или "код философской культуры", в числе прочих особым образом подчеркивал следующие моменты: феноменологичность, креативность, избыточность, имплицитность.

Во-первых, сознание есть нечто такое, факт присутствия чего онтологичен. Это означает, что жизнь сознания протекает в "предметах", которые существуют особым образом, а именно на уровне сознательной жизни и только так, как если бы жизнь сознания в то же самое время была бы существованием таких "предметов". Мамардашвили называет их феноменами, подчеркивая то, что они не есть ни результат или следствие деятельности сознания, ни некоторой предметной точкой, в которую сознание приходит в тот или иной момент. Существование феномена есть существование самого сознания, в этом смысле Мамардашвили говорит о его онтологии: "...мы оказываемся тем самым перед вполне определенной онтологией сознательной жизни...[1,с.113]". Дело вовсе не обстоит так, будто сознание обладает содержательным образом своей онтологией. Феномен не есть содержание протекаемой жизни сознания. Можно сказать, что сознание - это его онтология. Этот тезис проясняется из различия онтического и онтологического модусов, в которых протекает жизнь сознания. Такое различие связано со спецификой конституции самого сознания, которое есть нечто по ту сторону своего собственного содержания. Другими словами, сознание всегда есть что-то большее, чем то, что оно осознает, а потому из факта своего содержания вовсе не следует, т.е. в своем содержании сознание не присутствует, не существует. Некоторый онтологический момент относится к онтическому в такой же мере, в какой сознание относится к своему собственному содержанию. То, что мысль есть необходимым образом другое, чем то, что может ею случайно подуматься в тот или иной момент, Мамардашвили называет событием мысли. Таким образом, когда речь идет об онтологии, то подразумевается модус наличия таких "предметов", феноменов, кото-

рые случайно мыслить невозможно, они мыслятся всегда и везде, где есть мысль, так, что их существование есть существование самого сознания.

В отношении феномена некорректна всякая попытка его анализа, поскольку он опережает, превосхищает собой все те структуры, которые мы обнаруживаем аналитическим путем. Феномен необратим в том смысле, что движение, которое мы совершаем в связи с ним, будет всегда ограничено в сторону того времени, когда его еще не было: "...феномен - это все то, о чем я могу говорить лишь постфактум, задним числом... Потом... о том, что уже было [1,с.96]". Итак, во-первых, онтология сознания состоит из "предметов", которые всякий раз уже случились. Во-вторых, такие "предметы" состоят из их понимания, как если бы что-то существовало лишь до тех пор, пока оно понимается, не экплицируясь из понимания ни как что-то предшествующее ему, ни как следующее из него. В-третьих, феномен есть то, что имплицитно собою понимание. Мамардашвили в этой связи говорит о тайне воплощения: "Когда мыслим... всегда есть воплощение чего-то в конкретной форме... феномен - конечное явление бесконечности... и самая великая тайна состоит в том, каким образом бесконечность... может уместиться в конечной форме... Значит, существует тайна воплощения [1,с.120]". Эта тайна касается не только того, что нельзя себе представить время, которое бы предшествовало такому "воплощению", но и того, что каким-то необъяснимым способом всегда уже существуют "предметы", мысль которые, мысль вдруг понимает то, что это она сама, что мыслит она саму себя. В ряду таких "предметов" оказываются добро, число, порядок, красота, Бог и т.д. Мысль о числе и само число есть одно и то же. И в значении такого "воплощения" число является "конкретным чувственным телом", "предметом", состоящим из мысли. Другими словами, феномен это такой "предмет", который имплицитно собою понимание наглядным, конкретным образом.

Во-вторых, текст сознания креативен, а не коммуникативен. В онтологии своего текста сознание не сообщается, а возникает: "Сознание постоянно должно возникать... если нечто коммуницируется, то оно не сознание [6,с.97]". Язык сознания не есть его описание, которое мы можем транслировать, но само сознание - так, что акт такой речи означает что-то "само по себе". То, о чем мы говорим на таком языке, рождается внутри самого акта речи, имманентно ему так, что "предмет" такой речи невозможно эксплицировать из нее самой, как что-то ей предшествующее или следующее, в виде сообщения о нем. Таким образом, порядок этого языка не допускает какое-либо описание. Язык, в терминах которого сознание имплицитно себя необратимым образом так, что оно возникает всякий раз в акте такой речи, феноменален. Т.е. сознание есть тот язык, внутри которого оно возникает. Смысл этого языка не в применении к процессу описания, а в том, чтобы просто быть, поскольку его существование есть существование сознания.

В-третьих, текст сознания онтически избыточен. Это означает, что в каком-то смысле акт языка, внутри которого возникает сознание, отменяет сам себя: "Я как бы не должен был говорить. Следовательно, когда акт речи отменяет саму речь, это есть мышление... Я ведь фактически сказал, что должен был молчать... Зачем же я говорил? [1,с.87]" Вопрос о том "зачем же я говорил...", касается, во-первых, чего-то такого, что не сказать "я" не мог, а, во-вторых, что сказанное таким образом "незаконно". В терминах такого языка ("честь", "совесть", "добро") реально, эмпирически не исполняется никакая вещь, ее свойство, отношения и т.д. Поскольку сказанное не может преодолеть порог своей актуальности, обладая фактическим продолжением в виде того или иного эмпирического случая, постольку акт такой речи отменяет сам себя, как если бы мы вообще ничего не говорили. То есть этот язык невозможно проследить извне, ибо

то, о чем говорится, существует внутри самого акта речи. Молчание нельзя случайно услышать, подслушать, сообщить, обсудить, потому что нечего. Вернее то, о чем умалчивается, существует, но скрыто внутри самого молчания совершенно непроницаемо, как если бы его и вовсе не было.

Итак, текст сознания есть такой язык, который умалчивает собою то, о чем он говорит так, что оказывается неизбежным вопросом: "...зачем же я говорил?".

Текст сознания скрыт от нас постольку, поскольку мы воспринимаем его онтически, как если бы красота была качеством или свойством вещи, число - количеством чего-нибудь и т.д. До тех пор, пока мы воспринимаем феномен онтически, структура нашего понимания будет нарушена так, что, собственно говоря, мы не сможем отличить знания от ложного знания, вещь от мнения по поводу нее... Другими словами, мы живем в окружении множества самых различных предметов, осуществить свой опыт понимания - значит различать в некоторых из них самого себя, а именно то, что они существуют только потому, что существуешь сам: "Понимание этого обязательства... закодировано в нашем языке, поскольку наш язык есть продукт долгой эволюции и содержит в себе... такое, что отдельным... усилием... ума, мы не можем раскрутить, но тем не менее невольно раскручиваем, когда употребляем слова [1,с.215]". То есть существуют некие конструкции языка, которыми мы описываем те или иные эмпирические случаи, но которые суть описания нашего присутствия в мире, потому все, что мы говорим, когда их используем, мы говорим о себе. В этом смысле эти конструкции не исполняются в мире, будучи текстом самого сознания об этом мире: "Существует какая-то подвижная конструкция... составленная из элементов языка, но это и не язык и не отсутствие языка. Что же это? [1,с.244]"

Итак, текст сознания есть нечто такое, что всегда уже есть в нашем языке, но в онтическом режиме своего исполнения, как если бы он все еще требовал соответствующего ему онтологического прочтения, чтобы внутри этого чтения возникнуть именно как текст сознания, а не эмпирически случайной вещи, ее свойств, отношений и т.д.

В строгом смысле слова, для Мамардашвили не было проблемы чтения текста, которую бы он методически и последовательно решал. Опыт феноменологического чтения специфичен в том, что его нельзя задать и получить как результат, он должен состояться сам. Только на фоне этой автономности текст обнаруживает проблематичность своей онтологии, а именно то, что эта онтология трансцендентна по отношению к плоскости языка самого текста. То есть проблематичность текста фиксируется в качестве рефлексивного вывода из опыта феноменологического прочтения. С другой стороны, случайно такой опыт возникнуть не может, как если бы требовалось некоторое усилие, на острие которого вдруг сама собою случилась мысль в топосе возникшей здесь интеллигибельной реактивности. Мышление, будучи чем-то всякий раз ускользающим от какого-либо обеспечения, требует относительно себя некоторой предварительной работы, которая бы санкционировала собой интенционально свободное движение не в смысле того, чтобы к этому движению оказывалась неприменимой та или иная вещь, ее свойство или отношение (что является производным эффектом и существенным образом не характеризует интенционально автономное образование), а в смысле того, что объекты, получающие интенциональное выражение, обеспечиваются порядком протекания последовательности, организующей движение актуальным образом в качестве сейчас происходящего (именно этим моментом характеризуется интенциональная автономия). Мышление как эффект интенциональной автономии есть что-то конкретное, а именно - онтологическое исполнение текста сознания, в ходе которого эксплицируется "культурный код философии", размыкающий

собой онтологическое поле того или иного историко-философского текста. То есть "культурный код" есть то, что допускает нас в срез того времени, когда текст только еще пишется, когда возможна беседа с ним самим, а не разговор о нем. Если нам удалось онтологическое исполнение "текста сознания", то мы уже внутри мышления, в пространстве теперь происходящего собеседования.

Однако можно спросить о том, почему феноменологических средств самого "кода" недостаточно для адекватного ему онтологического исполнения. Ответ заключается в следующем: средства феномена есть средства достижения импликации и "воплощения" сознания, а онтологическое прочтение предполагает обратное, а именно экспликацию понимания из феномена. Это означает, что средства онтологической реализации феномена, собственно говоря, не феноменальны. Мамардашвили говорит в этой связи о символе. Символическое описание феномена означает открытие, доступность "культурного кода" и реализацию тех моментов, которые Мамардашвили указывал в качестве всегда уже существующих в философии конститутивным для нее образом независимо от той или иной интерпретации, достигаемой посредством какого-либо историко-философского текста. В этом смысле символическая реализация феномена есть начальная точка того пути, в конце которого язык становится именно этим и именно в этом тексте.

В силу тех средств, которыми обладает феномен, а именно средств "воплощения" и импликации, он получает онтически имплицитное исполнение так, что в кругу вещей выделяется особым образом. В принципе невозможно сказать, что именно это есть совесть или число, а не что-то другое. То, о чем мы говорим, употребляя слово "совесть", каким-то образом сцеплено с самим словом. В этом смысле мы вынужден строить свой текст, внутри которого эта сцепленность была бы преодолена. Этот текст должен состоять из элементов, которые, во-первых, не являются средством достижения описания, а, во-вторых, имеют смысл только теперь так, что это время "теперь" особым образом подчеркивается и выражается. Только в выраженном таким образом времени "теперь" в качестве семиотического пространства текста, в некоторой незаданной точке личное, жизненное присутствие сознания будет совпадать с самим текстом. Если такое совпадение произошло, то "текст сознания" онтологически разрешился некоторой артикуляцией мышления: "Дело в том, что, пока вы этого не сделали, вы не знаете, что вы думаете или что вы чувствуете. Ибо это можно узнать, только начав писать или говорить и соотнесясь с этим, как в зеркале, в предположении, что возникает пространство резонанса, в котором как бы некий шарик будет кататься от меня к зеркалу и обратно. И он накачает силу, и эта сила станет наконец понятой мною, моей мыслью [1,с.237]". Другими словами, текст сознания адекватным образом реализуется лишь внутри другого текста, который мы должны создать сами: "...некоторый онтологический закон...: текст (а... код есть онтологический текст сознания)... может читаться только текстом... чтобы прочитать то, что есть в коде, нужно самому строить текст [4,с.101]".

Существуют такие феномены (любовь, вера, память, число, линия, красота, Бог и т.д.), которые своими феноменальными средствами реализуются лишь онтически. Мамардашвили приводит пример: вера есть некоторого рода движение, такое же как и любовь, память, понимание. Онтическим образом мы мыслим себе движения нашей сознательной жизни по примеру движений, наблюдаемых нами реально в мире. В этом смысле движение организуется в своей последовательности и задается пунктом, которому оно адресуется. Принцип онтически устроенного движения состоит в том, что оно протекает, будучи организованным самим объектом этого движения (интенционально неавтономным образом), как если бы в мире существовали объекты, своим

существованием инициирующие веру в них или любовь. То есть в онтическом смысле объект веры предшествует ей самой, инициируя ее протекание, оставаясь при этом как бы независимым по отношению к акту веры в качестве причины такого движения в нашей сознательной жизни. Декартовский путь радикального сомнения перечеркивает онтический дискурс о вере и ее объектах.

Сознательная сфера адекватным образом может быть описана лишь онтологически. Онтологический принцип (*cogito*), раскрывающий собою "природу" веры, памяти, любви и т.д. заключается в следующем: движение сознательной сферы обладает своей онтически неисполнимой траекторией, а именно объект веры не инициирует собою веру, а сам инициируется в своем бытии в момент или в ходе протекания такого движения как вера (которая в качестве интенционально автономного акта есть событие мысли). Онтологическим образом объект веры возникает в ходе движения самой веры, осуществление ее интенции вдруг обнаруживает нечто такое, во что невозможно не верить. Так в ходе любви возникают объекты, которые невозможно не любить. То есть объекты движений нашей сознательной сферы не инициируют собою акты по поводу них, а обнаруживаются в ходе последовательного развития самих этих актов. Другими словами, объект веры не предшествует ей самой. Размышление над онтической неисполнимостью веры, а именно над тем, как она возможна, если в мире нет вещей, которые бы своим существованием причиняли бы веру в них, организует наш язык так, что появляются термины и текст, внутри которого мы читаем о вере, о том, что она такое. Текст онтологического исполнения веры по Мамардашвили звучит так: "Свойство безосновности", или "не могу не знать на себе, если подумаю", или "в виде образа движения - такого, что пойду и тогда установится...". Если мы подставим сюда веру, то не обнаружим никакой подмены, ибо речь идет о ней самой, хотя сами рассуждения оказываются вовсе не о той вере, которая была до этого. То есть в акте своего прочтения вера оказывается чем-то другим, чем была до этого.

Итак, у нас, с одной стороны, имеется вера, а с другой - текст, в котором она возникает и внутри которого она существует. Этот текст представляет собою то, как мысля веру, мысль обнаруживает, что это она сама. Онтологическое исполнение феномена - это экспликация понимания из него и превращение его в символ понимания. Вера, число, Бог - это символы мысли, вернее объекты такого "свободного движения", которое в ходе своего протекания продуцирует их в качестве того, к чему применима интенция этого движения так, что в результате интенционального применения движение как бы сцепляется со своим объектом, в каком-то смысле воплощаясь в него. Символ есть нечто противоположное феномену, а именно то, присутствие чего обнаруживает (т.е. эксплицирует) мысль, которую мыслят все и всегда: "...символ... является... "собственностью" только самого носителя символа. Но и ему... он недоступен... не могу ни передать другим того, что не знаю сам, ни отделаться от этого... символ бесконечно договаривается другими... вместе с ними... и я [1,с.244]". Символы сознания, полученные за счет снятия феноменальной импликации, есть код философии, допускающий нас к пониманию всякого по-философски устроенного высказывания, поскольку это высказывание является текстом, в котором феномен читается символически. Если нам удастся построить свой текст, в котором феномен исполняется символическим образом, то мы в состоянии прочитать всякий другой такой текст, вне зависимости от того, кто и когда его написал. Мамардашвили строит свой текст о вере так, что внутри его вера является лишь символом мышления, именно поэтому он одновременно читает аналогичный текст Декарта: "Скажем, на уровне... сознательной жизни, вера есть вера. А на уровне теории эквивалент этого состояния обозначен у

Декарта... мудренным словосочетанием "естественный свет" [1,с.114]". Невозможно установить такое эквивалентное отношение "естественного света" к вере. Только тогда, когда мы будем онтологически знать то, как исполняется вера символическим образом (посредством своего текста), мы обнаружим, что отношение веры к "естественному свету" установилось само. Такое установление эквиваленции и есть опыт феноменологического чтения, когда текст понимается вне его языка, а как бы на пути к нему. Или пример смерти. Смерть является символом момента "теперь", т.е. такого среза во времени, который обладает своим содержанием. На теоретическом уровне языка Декарта текстом, внутри которого смерть читается символически, является идея дискретного времени, каждый момент которого не предполагает то, что было до него и будет после. Если мы уже заранее не будем в символической форме обладать знанием о смерти, то мы никогда не прочитаем текст Декарта о времени, ибо из самого этого текста нельзя вычитать символ.

Символ в одной точке концентрированно содержит то, что эмпирически имеет вид как история философии (поскольку мысль необходимым образом отмечена символом), поэтому он есть место, где в мышлении непосредственно встречаются Декарт, Кант и Мамардашвили, оставаясь при этом вне текстового пространства. Так Н.В. Мотрошилова вспоминает: "...порой вызывало даже подозрение - а владеет ли Мамардашвили немецким языком и читал ли он Гуссерля в подлиннике [7,с.34]". В своей статье Мамардашвили ей как бы отвечает: "...то, что я знаю о феноменологии, в смысле проблемы, у меня совсем не из Гуссерля. Очевидно, живое существо мысли не зависит от этого: знаю ли я ее текстологически или нет... т.е. как раз филологически его нельзя прочитать. Очевидно, я тоже строил какой-то свой текст и должен был неминуемо его строить, чтобы таким образом прочитать то, что уже есть в философии [4,с.102]". При том, что мышление оказывается связанным глубоко личным значением символов, оно в то же самое время остаётся только себе идентичным событием. Например, мыслить о смерти можно лишь глубоко своё, то, от чего нельзя отступить и дистанцировать таким образом в виде субъективного представления. Другими словами, смерть в качестве объекта мысли приходит в необратимое сцепление с самим мышлением, запечатлевая его так, что между ними отсутствует всякая последовательность или зазор, который можно было бы усилить, чтобы в результате такого увеличения смочь подумать о смерти без удивления перед лицом её потусторонней фактичности, как если бы она была чем-то само собою разумеющимся и понятным. Мамардашвили подчёркивал, что мысль приводится в движение удивлением, укореняясь в его "подвешенности" так, что не в состоянии трансцендировать свою почву, оказывающуюся в таком качестве его стихией. То есть мысль запечатлевается символическими объектами, например смертью, удивительным образом не потому что так случилось, а потому что мышление, пребывая в таком феноменологическом (элементарном, далее неразложимом) сцеплении, оказывается не только нашим собственным, но ещё и интересубъективным мышлением кого-то другого. Речь в данном случае идёт о таких вещах, составляющих собою онтологический срез сущего, мышлением о которых невозможно владеть, поскольку оно трансцендирует пределы всякого обладания, распространяясь трансубъективным образом в качестве никому не принадлежащего. Этим мышлением нельзя распорядиться и манипулировать, ставя его на службу решения каких-то задач, поскольку оно занято только собою. В то же самое время идентичность мышления означает то, что оно не допускает в отношении себя различий. То есть существует одна мысль о смерти, остающаяся собою (одной и той же) независимо от того, кому она принадлежит эмпирическим образом. Следовательно, мышлением нельзя владеть и пользоваться, его можно только разделять



ВМЕСТЕ с тем, кто уже когда-то мыслил или помыслит в будущем. Если допустить, что мышление есть нечто одно, не имеющее экземпляров, то можно сказать, что оно принципиально не допускает одиночества, приводя к ясности, что эта мысль уже была фактом чьего-то опыта и необходимым образом будет им в будущем:" ... некто говорит что-то, и совершенно независимо от того, что его услышат, сохраняет преемственность[3,с.93]". Мышление о символически значимых объектах уже больше не является нашим собственным, будучи интерсубъективным мышлением кого-то другого, кто уже помыслил или ещё нет, в этом смысле структурой его единичности является интерференция:"... если мы действительно помыслили какую-то мысль, например Декарта, то окажется, что это мысль и Сократа, и Платона, и Витгенштейна, и Гуссерля. ...закон состоит в том, что если кто-то когда-то выполнил акт философского мышления, то в нём есть всё, что вообще бывает в философском мышлении. В этом смысле в философии нет ничего нового, никаких изобретений. ...если мыслим, то мыслим то, что уже помыслено. И поэтому Декарт будет похож на Канта, Кант будет похож на Сократа и т.д.[1,с.80]".

Таким образом, внутри своего текста, когда возникают символы нашего мышления, мы имеем дело с какими-то интерсубъективными структурами, являющимися объективно значимым языком, внутри которого возникает и существует мышление независимо от того, какое эмпирически случайное исполнение будет иметь этот язык. Мамардашвили стремился своей речью запечатлеть эти структуры (смерть, вера, число и т. д.) именно как независимый, свободный, общечеловеческий язык нашего мышления, на котором строится всякий философский текст, будучи в смысле возникающих интерференций историческим. Одновременно это означает, что некоторому акту мышления сообщается уровень философской рефлексии лишь в той мере, в какой внутри него оказывается возможным канал такого развития, в ходе которого его исходные феноменологические величины доступны для символического прочтения. И именно это прочтение оказывается философским способом мышления.

---

## Литература

1. Мамардашвили М.К. Идея преемственности и философская традиция // Как я понимаю философию. - М.: Прогресс, 1990.-С.91-100.
2. Мамардашвили М.К. "Картезианские размышления". - М.: Прогресс, 1999-350с.
3. Мамардашвили М.К. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии). - М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.-304с.
4. Мамардашвили М.К. Феноменология - сопутствующий момент всякой философии.// Как я понимаю философию. - М.: Прогресс, 1990.-С.100-107.
5. Мотрошилова Н.В. Цивилизация и феноменология как центральная тема философии М.К. Мамардашвили. // Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили. - М.: Прогресс, 1999.-С.31-71.
6. Подорога В.А. Начало в пространстве мысли. Мераб Мамардашвили читает Марселя Пруста //Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. - М.: "Ad Marginem", 1995.- С.226-272.

7. Пятигорский А.М. Мамардашвили М.К. Три беседы о метатеории сознания // Пятигорский А.М. Избранные труды. - М.: Школа "Языки русской культуры", 1996.-С.61-107