
АКТУАЛЬНЫЕ ИНТЕРВЬЮ И СУЖДЕНИЯ

ИДЕЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ И ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ ИНТЕРВЬЮ С М. МАМАРДАШВИЛИ

По поручению редколлегии беседу ведет Ю. Сенокосов.

— Мераб Константинович, в романе «1984» Дж. Оруэлл, характеризуя своего героя, пишет следующее: «Он был одиноким духом, вещающим правду, которой никогда никто не услышит. Но пока он говорит ее, *преемственность* (курсив мой. — Ю. С.) каким-то неизвестным образом сохраняется. Духовное наследство человечества передается дальше не потому, что вас кто-то услышал, а потому, что вы сами сохранили рассудок».

Поскольку это имеет отношение к истории философии как исследовательской проблеме и к нашей принадлежности к философии как традиции профессиональной, то, я думаю, стоит начать наш разговор именно с этого суждения, тем более что проблема «рассудка», здравого смысла, как никогда, мне кажется, актуальна в нашем обществе.

— Добавив к этому замечательному: «Не потому, что вас кто-то услышал», еще и «не потому, что ты услышал кого-то другого до тебя», я думаю, мы получим очень живое, волнующее нас представление о самой внутренней пульсации философской мысли, пульсации, которая как бы захватывает, включает нас в то, что было до нас. И, включая, выявляет какую-то структуру. Иначе говоря, я хочу тем самым подчеркнуть, что существенные, конституирующие акты сознания и нашей духовности происходят всегда на фоне того, что можно было бы назвать опытом сознания. Не сознания о чем-то, а опытом самого сознания как особого рода сущего, онтологически укорененного, в котором имеют место некие очевидности, некое невербальное или терминологически неделимое состояние «я есть, я мыслю», которое на грани предельной индивидуации, когда ничто не допустимо еще до того, как я могу это увидеть и испытать, длит наше (твое, мое) несомненное для нас жизненное присутствие в мире. Но я тут же хотел бы заметить, что на грани этой индивидуации одновременно имеет место и предельная универсализация. Это как бы некая таинственная точка, в которой какой-то вывороткой внутреннего осуществляется абсолютный реализм. Или предельный солипсизм — только на мне, через меня.

Это и есть фактически то, что дополнительно ко всякому логически доказанному содержанию суждений добавлялось классиками философии, или, вообще, первофилософами, в качестве так называемого здравого смысла, о котором они говорили (или предполагали), что он есть самая распространенная добродетель на свете. Имея в виду, что он присущ всем и что каждый раз должна совершаться поэтому проекция любых утверждений на этот здравый смысл. В эту точку очевидного для всех опыта, невербально, лично испытываемого, с любой иерархической ступеньки может быть стянуто все и может быть сказано: это все я, или — это все обо мне и я имею к этому отношение, а не передоверяю, не делегирую кому-то другому — жрецу, царю и т. д.

Следовательно, если мы серьезно и глубоко испытываем опыт сознания, то не исключено, что обязательно помыслим то, что мыслилось другими, до нас, или мыслится кем-то рядом, или будет помыслено после нас, совершенно независимо от заимствований, от каких-либо влияний, плагиата и т. п. Потому что мы имеем здесь дело хотя и с определенным рода «чтением» посредством слов (понятий, терминов), которые могут быть у кого угодно, но с чтением *опыта* сознания. Своей души. И тут могут быть, безусловно, совпадения, и иногда даже буквальные, с тем, что думал, например, когда-то Платон, или подумал кто-то сейчас — за тысячу километров от нас. Неизвестный нам Иванов или Чавчавадзе. Не важно. Эмпирическое указание затем, постфактум на то, что они подумали то же самое, что говорил Платон, не имеет значения. Вопрос о плагиате, повторяю, о влиянии, филиации идей в данном случае, на мой взгляд, не уместен.

— Но тогда это все же некая эзотерическая структура, в которую нужно как-то войти? . .

— Здесь идет речь, когда я говорю об опыте сознания, о каком-то отношении или соотносительности в сознании всего мира, о какой-то связности его до любого содержания, до любой предметной кристаллизации и, следовательно, до предметных утверждений об объектах. Или, скажем так, эта связность первична по отношению к любым предметам в поле мысли, ее возможным кристаллизациям. Последние оказываются предметными просто в силу, если угодно, определенного сгущения названного мной поля.

Возьмем для иллюстрации то, что я называю связностью, отношением, чтобы завязать саму мысль о преемственности.

Мы допустили, что некто говорит что-то, и совершенно независимо от того, что его услышат, сохраняет преемственность. И более того, уверен в этом. Что это значит? Это значит, что в таком случае происходит нечто помимо эмпирического факта контакта, т. е. эмпирически мы можем не наблюдать встречу между тем, кто «вещает» сегодня, и тем, кто будет завтра, или был вчера. Собственно, поэтому я и ввел понятие предшествующей, предварительной связности, которая совершенно меняет всю проблему далекого и близкого. Вопреки их эмпирической совместности или

разделенности. Иначе говоря, структура сознания делает нас независимыми и инвариантными относительно любой эмпирически возможной (случайной) встречи. Например, я могу никогда не прочитать, не встретиться с *моей* книгой. Допустим, по какой-то близости мысли книга Платона моя. Читая ее, я читаю в своем собственном опыте и тем самым ничего не заимствую. Но ведь может оказаться так, в силу бесконечности человеческого пространства и нашей истории, что она никогда и не попадет мне в руки. Точно так же, как, скажем, я могу не встретить и самого близкого мне человека. Или, встретив, пройти мимо. Не узнать. Структура же самого опыта сознания открывает нечто удивительное. Она позволяет эмпирически далекому стать близким, а близкое связать с будущим и т. д. Сближение точек при этом происходит поверх эмпирии. Не случайно такие чувствительные люди, как, например, Мандельштам, говорили в этой связи о дальнем собеседнике, имея в виду, что условием поэтического акта является обязательно общение (т. е. та же преемственность), но общение как бы вне непосредственного участия в диалоге или беседе. Его поэзия и в самом деле обращена к дальнему собеседнику, но неизменно близкому с точки зрения структуры сознательного опыта человека.

И это не вопрос психологии, как иногда кажется. Вся проблема дальности и близости завязана здесь на то, что я назвал бы предпосылочным отношением. Предпосылочным к любым содержаниям, которые могут возникать и которые являются некоторыми реализованными мыслительными возможностями.

— То есть проблема предпосылки здесь главное?

— Да. И в этой предпосылке мы видим одну интересную черту. А именно, что сам акт мысли в той точке, в какой он осуществляется (и если осуществляется), неизбежно предполагает, инкорпорирует в себе другого как равноправного агента мысли. Ну, например, если теоретически утверждают, что человек есть «темное» существо, не способное что-либо помыслить, и мыслят за него, то тем самым та связка, о которой я говорю, естественно, нарушается, исчезает, а значит, и твоя мысль как мысль не может осуществиться. Она не может никем быть помыслена как мысль. Ибо помыслено, после акта мысли, может быть только то, что в самом акте предполагает и допускает тебя, способного это помыслить. Следовательно, вся проблема и в отношении того богатства мысли, которое мы находим в истории философии, также состоит в том, что оно может быть преемственно только в той мере, в какой я могу воспроизвести это богатство как возможность своей собственной мысли. Что *это* — я могу сейчас помыслить в совершенно других «современных» предметах. Не просто текстуально воспроизвести некое содержание, а помыслить, что я могу это помыслить.

Таким образом, здесь возникает следующая связка: мы живы в том акте, который выполняем сейчас, если держим *живыми*, а не умершими в тексте, своих предшественников. Если жив Кант,

если мысленно я держу Канта живым, то жив и я. И, наоборот, если жив я, если я могу помыслить нечто кантовское как возможность моего собственного мышления, а не учености, то жив и Кант. И это есть бесконечная длительность сознательной жизни. Ее бессмертие. . . Бессмертие личности в мысли. А элементами такого предпосылочного отношения, предпосылочной связности являются, конечно, такие вещи, как, например, любовь и память. Именно они — не в качестве метафоры, а некоей живой, очевидной реальности — условие нашего включения в непрерывное поле значений и смыслов. И одновременно структуриации себя посредством этих значений и смыслов. Организации своего, в общем, спонтанного психологического потока представлений, благодаря чему и возникают, случаются события мысли. Тем самым здесь как бы дается возможность нашим эмпирическим состояниям проходить через какие-то существующие уже «машины времени», позволяющие упорядочивать, структурировать их. И такого рода преемственная структуриация, на что я хотел бы обратить особое внимание, необратима. Ведь мы не можем сегодня мыслить так, как если бы не было, скажем, Декарта или Канта. Выполнение логической операции еще не означает выполнения акта мысли. Это может быть и псевдоакт, лишь похожий на мысль, имитирующий ее. Лишь после спонтанного возникновения таких автономных образований, которыми являются философские изобретения, появляется сама возможность помыслить то, что я мыслю. Сама возможность определенных, а не других каких-то чувств, мыслей и т. д.

Так что в каком-то смысле, когда я говорю о структурах, или внутренних структурах, вовсе не совпадающих с тем, что может быть записано под книжной обложкой в виде мнений философов — Платон думал то-то, Кант то-то и т. д., — то я говорю о чем-то, что является структурой и в то же время порождает структуры.

— Хорошо, я согласен, что именно это обстоятельство может быть источником интереса к истории философии и, если угодно, лично твоего желания воссоздать некую целостную картину движения европейской философской мысли. Твой интерес к таким фигурам, как Платон, Декарт, Кант, Маркс, Гуссерль, мне понятен. Обращаясь к ним, ты стремишься выявить некоторые исходные принципы философствования, или существования философии как таковой. Я согласен, что традиция, в том числе и философская, это не просто механическая передача опыта. Ее значение и место в культуре намного шире. . .

— Здесь можно было бы сказать еще следующее — это уже относится к проблеме целостности европейской философии, хотя, разумеется, эта проблема не обязательно европейская, но и любой другой философии. Ведь, как я сказал, речь идет о структурах, а не о мнениях.

Так вот, я бы подчеркнул следующее. Когда мы имеем дело со структурами сознания, благодаря которым случается, конституируется философская мысль, то мы имеем дело с состояниями и структурами, которые независимы от предметного языка. Язык

может быть разный. В разных культурах он не только разный, но и к тому же меняется. От предметного, объектного языка и интерпретации все это не зависит, поскольку, повторяю, есть некие теоретические структуры мысли (и они самые интересные в истории философии), которые фактически свободны, причем в том числе и от интерпретации их самими изобретателями структур. Приведу пример. Ну, скажем, тот, кто сказал «*cogito ergo sum*», сказал нечто, что может быть помыслено, понятельным, осмысленным образом помыслено, в совершенно других терминах, в других словах и применительно к совершенно другим предметам, нежели у Декарта. Или, например, тот, кто писал о синтетических суждениях априори. Когда это было помыслено Кантом, то было помыслено в предположении, что существуют некие, логически независимые, особые формы суждения, называемые синтетическими суждениями априори. Но это может быть помыслено и совершенно независимо от того, существует ли такой тип суждений. Ведь его может и не быть.

— Когда мы говорим о преемственности, о традиции, то нужно идти до конца в нашем осознании того, что ничего предметного передать нельзя. Вернее, передать-то можно, но никогда нет гарантии, что это будет воспринято, понято. Что нечто, как это ни парадоксально, передается лишь тогда, когда передавать, транслировать, в сущности, нечего. Это то же самое, как со свободой. Какую свободу мы исповедуем. . .

— Да, и можно сказать так, чтобы завершить тему преемственности. Действительно, ситуация, в которой мы находимся, в каком-то смысле особая, она обладает как бы неклассическими чертами, является неклассической ситуацией. Бывают такие «блаженные» периоды или состояния в истории, когда нити преемственности ткуются механически, так как люди продолжают развивать идеи по их содержанию. То есть чисто предметно. А бывают ситуации, когда от содержания как раз нужно отказаться и перейти на иной уровень. Отсюда, между прочим, вся проблема так называемого модернизма, идет ли речь о соответствующем искусстве, музыке и т. д., которые, казалось бы, порывают с прошлым, с традицией. Ничего подобного! Просто в этом случае приходится неклассическими средствами, т. е. совершая некоторые дополнительные акты, в содержании самой мысли не присутствующие, решать фактически ту же классическую задачу. Задачу самостоянья человеческой души на острие вот той очевидности или «здорового смысла», о чем мы говорили вначале. В благоустроенном классическом мире, благоустроенность которого достигалась за счет отсутствия в культуре весьма многих сфер человеческого существования, недопущенности к ней многих категорий людей, выполнение содержательной личностной задачи осуществлялось на острие невербальной очевидности. У нас же другая ситуация, но она не должна вводить в заблуждение. Это то же самое, только требующее учета тех сложностей, которые просто не предполагались классическим типом философствования.

И когда мы начинаем отдавать себе в этом отчет, то начинаем понимать, что преемственность, в том числе и в философии, осуществляется совершенно независимо от того, насколько те, кто делят ее, что-то знают, филологически владеют текстами самой традиции, посвящены в нее и т. д.

— Это возможно?

— Безусловно, поскольку это заложено в самих характеристиках сознательного опыта, а не сознания об опыте. Ведь мы согласились, что связность сознания, как некоего пространства для мысли, предпосылочна по отношению к содержанию мысли. Кстати говоря, именно из этого исходил когда-то Декарт, когда говорил, что в идеале, хотя это звучит явно парадоксально, наука должна была бы быть построена одним человеком, а Паскаль выражался примерно так — более доступно: наше мышление есть один человек, мыслящий вечно и непрерывно. Но если это так, если проблема связки состоит в том, чтобы помыслить нечто в качестве возможности своего мышления, когда, с одной стороны, чтобы был жив я, я должен держать живым Декарта, а с другой стороны, если жив я, то жив и Декарт, и, следовательно, допустив все это (а мы допустили), 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. Например, что на самом деле думал Декарт? Не то, что он говорил, хотя говоримое в общем неотлично от думаемого. Ведь то, как он думал, и что высказано в предметном языке, в существующих текстах, не совсем одно и то же. Поэтому здесь и необходима редукция, благодаря которой мы получаем совершенно другое пространство и время. Мы получаем не хронологическую последовательность, а некую вертикаль, или веер, створки которого располагаются не линейно, а сосуществуют. Это как бы не ускользающая, а скользящая точка одновременности. Какое-то вертикальное, или веерное, сечение, позволяющее нам соприсутствовать с Платоном, с Декартом, с Буддой и т. д. Это точка, где прошлое соприсутствует с будущим, а будущее с прошлым.

— Или «вечное настоящее».

— Ну, условно, это можно назвать и «вечным настоящим», или динамической вечностью. И этот переход нашей мысли о философах, бывших до нас, или существующих рядом с нами, и это измерение является, на мой взгляд, самым существенным актом в нашем отношении к истории философии.

— Занимаясь историей философии, ты вместе с тем не считаешь это занятие, подобно, например, Ясперсу, единственной философской задачей, доставшейся современности. Об этом ты писал еще в середине 60-х годов в статье «К проблеме метода истории философии». Хотя история философии сыграла в твоём становлении огромную роль, ты полагаешь...

— Да, именно так. Поскольку то отношение к философам прошлого, о котором я говорю, совпадает в данном случае с тем

отношением человека к миру, к предметам, из чего вообще философия рождается. Как ни странно. Философия ведь рождается, как утверждали и знали еще древние, из удивления. А тут у нас — как бы на втором этаже — к философам такое отношение. То есть удивленный, радостный восторг или энтузиазм перед тем, что вот *само*. Это так! Не то, что я мог бы сложить, или доступным мне образом конвенционально представить, а само! «Как незаконная комета в кругу расчерченном светил», — выражаясь языком Пушкина. Радость, которой не должно было бы быть, она незаконна, а она есть.

Почему? Потому что философы предстают перед нами в качестве феноменов. То есть сами мысли есть феномены. Не мысль о феноменах, а сами мысли — феномены, свидетельствующие всегда об ином, о другой реальности, чем любые конвенциональные, культурные, психологические представления. Это и означает, что мы способны вспоминать. Ведь когда говорится о платоновской теории памяти, то речь идет не о той памяти, в которой мы якобы что-то должны хранить. Какие-то культурные достижения. Мы не это вспоминаем. Мы вспоминаем всегда иное, но на уровне оригинала. Оригинала мысли.

Таким образом сами философы, представленные феноменально в тексте, взятом как оригинал, суть свидетельства иного. И если вся философия это один человек, мыслящий вечно и непрерывно, то это и есть необходимый и возрождающий нас к жизни акт вспоминания. Он возрождает нас к жизни, поскольку чаще всего в каждый данный момент наше текущее сознание не есть жизнь. Но если в нас достаточно силен пафос начала философствования, то тогда в зазор этого пафоса могут войти вспоминания. То есть живые мысли. Мысли Платона, Декарта, Канта, Маркса. В своем собственном-личном присутствии, а не в виде филологического резюме, механической формулы, штампа, которые можно было бы просто повторять и тиражировать.

В этом смысл и содержание истории философии, отличающие ее, например, от истории науки. Присутствие оригиналов и упакованность в них структур сознания, которые распаковываются, если я прихожу в точку, где продельваю *опыт* сознания. Тогда они распаковываются через возможности моего мышления, понимания и что я не смог бы сделать простым продолжением своих естественных дарований. Своих логических способностей. Их проекцией я ничего этого не достигну. Она будет уходить в дурную бесконечность. А когда это распаковывается через меня, то тогда я что-то увижу, пойму. Это и можно, если угодно, назвать прогрессом в истории философии. Но это другой вид кумулятивности, нежели в науке.

— Или в богословии.

— Да, или в богословии, которое также поддается закреплению в определенном рода образцах и затем их тиражированию. А философия не поддается этому.

— И это самое трудное, несомненно, в плане постижения того, что такое философия.

— Потому что в ней есть необратимость. То есть существуют в самих структурах какие-то ограничители, накладывающие определенные запреты и в тоже время требования моего включения в эту пульсацию непрерывного поля философствования.

Следовательно, занятие историей философии, конечно, не может быть единственной философской задачей. Но при этом может возникать иллюзия — в силу того, что духовное производство стало массовым и философия обросла мыслеподобными, квазимыслительными образованиями, — что это не так.

— И к тому же оказалась разрушенной личностная очевидность, утрачен здравый смысл.

— Да, и поэтому приходится восстанавливать исходный жизненный смысл философствования, который совершенно исчез в известное время в системе университетской, академической передачи знаний и был подменен, так сказать, самокручением терминологической машины, которая безусловно должна существовать. Но при этом, повторяю, не должен исчезать изначальный жизненный смысл философии как таковой с ее отвлеченным языком, создающим пространство, в котором воссоздается *мыслящий*. Воссоздается личность, способная самостоятельно думать, принимать решения и т. д. Другими словами, воссоздается классическая мужественная душа.