

ФАЙБЫШЕНКО Виктория Юльевна / Viktoriya FAYBYSHENKO  
| Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение |

**ФАЙБЫШЕНКО Виктория Юльевна / Viktoriya FAYBYSHENKO**

Россия, Москва.  
Российский институт культурологии.  
Старший научный сотрудник, кандидат философских наук.

Russia, Moscow.  
The Russian Institute for Cultural Research.  
Researcher, PhD in philosophy.

[vfaib@mail.ru](mailto:vfaib@mail.ru)



## ВСТРЕЧА С ФЕНОМЕНОМ: ВОПЛОЩЕНИЕ И РАЗВОПЛОЩЕНИЕ. О НЕКОТОРЫХ ЧЕРТАХ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ПРОЕКТА М. К. МАМАРДАШВИЛИ\*

Своеобразие феноменологических построений Мамардашвили заключается в представлении опыта символа и опыта феномена как двух типов трансцендирования, в которых разрешает себя проблема личного бытия. Мамардашвили обращается к кантовой генеалогии, когда говорит о законе разума или истории, как свершившемся акте перво-местимости. Он называет его «скандалом фактичности разума», обнаружению коего и служит феноменологическое раскрытие видимого. Символ и феномен не есть репрезентации чего-то иного и именно этим парадоксально обусловлена их способность выводить сознание к радикальной трансценденции.

**Ключевые слова:** М. К. Мамардашвили, феномен, феноменология, символ, превращенная форма, Э. Гуссерль, И. Кант, феноменологическая редукция, эпохе, *Erfüllung*, воплощение, временность, личное бытие

### Encountering Phenomenon: Realization and De-realization: On Merab Mamardashvili's phenomenology

Mamardashvili frequently referred to Edmund Husserl's phenomenology, but interpreted it in his own way. He presented his own phenomenology projects based on Kant's practical philosophy and Marx's analyses of mind. I observe two principle concepts of Mamardashvili's philosophy — that of phenomenon and symbol — and suggest the functional identity of each. These are a sort of media between the individual and the deep immanent source of his/ her personal being.

**Key words:** Merab Mamardashvili, phenomenon, phenomenology, symbol, Edmund Husserl, phenomenological reduction, epoch, *Erfüllung*, realization, Immanuel Kant, temporality

Многие исследователи склонны рассматривать философию М. К. Мамардашвили в феноменологической перспективе<sup>1</sup>. Однако традиционный историко-философский подход, ориентированный на рецепцию и аутентичное усвоение ме-

тогда как норму взаимоотношения с философской традицией, здесь пробуксовывает. Способ работы Мамардашвили с гуссерлевскими (и не только) понятиями не схватывается им, превращаясь в аномалию, в бессознательное «искажение». Между тем, работу Мамардашвили можно увидеть как попытку самостоятельного конституирования феноменологического метода. Феноменология Гуссерля не является здесь первичным производителем «феноменологической аутентичности», а работает в качестве примера опыта мышления, который для Мамардашвили является как философской, так и личностной инициацией.

Автор пытается рассмотреть трансформацию некоторых понятий и идей феноменологии у Мамардашвили не как пример правильного или неправильного применения\перевода,

<sup>1</sup> Из недавних крупных работ, посвященных именно феноменологии Мамардашвили можно указать итоговый труд Н. В. Мотрошиловой «Мераб Мамардашвили. Философские размышления и личностный опыт». М., 2007, и диссертацию Ю. В. Пуцаева «Феноменология и диалектика в творчестве М. К. Мамардашвили и Э. В. Ильенкова». М., 2009. В последнем исследовании анализируются моменты философствования Мамардашвили, тематически близкие нашей работе и подчеркивается осознанная отличность его феноменологического метода, но наши трактовки решительно расходятся и в том, как автор понимает проблемные точки гуссерлевской феноменологии, и в толковании символа у Мамардашвили, связи «усилия» с марксистским пониманием практики и пр.

\* При поддержке РГНФ, грант № 12-03-00498 и № 12-03-00494.



ФАЙБЫШЕНКО Виктория Юльевна / Viktoriya FAYBYSHENKO

| Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение |

но как осмысленное преобразование, работающее на уровне герменевтики и поэтики философского языка.

Своеобразие феноменологических построений Мамардашвили я вижу в представлении опыта символа и опыта феномена как двух типов трансцендирования, в которых разрешает себя проблема *личного* бытия. Личное бытие не есть ни эмпирическое существование, ни чистое трансцендентальное Я, ни субъективность как таковая. По существу это теологическое основание нетеологического универсума, трансцендентное в имманентном. Можно сказать, что схожая перспектива развития феноменологии была задана еще Хайдеггером, но проект, или, скорей, набросок феноменологии, созданный Мамардашвили отличается ярким своеобразием — как по своему генезису, так и по тем философским интуициям, которые он выражает.

Начнем с генезиса. С одной стороны, Мамардашвили объявляет феноменологию моментом всякой философии как бесконечной культурной формы. Поскольку философский опыт выявляет условия возможности личного бытия как бытия личности, феноменология есть акт прояснения начальной включенности, втянутости человека в этот процесс.

Мамардашвили оригинально определяет феноменологическую первопроблему: «Возьмем кантовскую проблему, имея в виду именно этот указанный феноменологический момент. Я сформулирую ее очень грубо: если разумом можно задавать первопонятие, то мы погибли»<sup>2</sup>.

Что это за первопонятие? «Существование в мышлении таких образований, которые суть фактические данные, ниоткуда не выводимые и неразложимые. Например, чистая форма созерцания, которую можно лишь принять. Или — в более широком смысле — то, что называется разумом, поскольку разум есть прежде всего практический разум, согласно Канту».

Именно генеалогия, проводящая «феноменологический момент философии» через практический разум Канта, принципиально важна в том, как разворачивается феноменологический проект самого Мамардашвили: именно этот праксис, а не практика как критерий истины в ильенковском исполнении (тем не менее, бывшая значимым пунктом отталкивания), преобразится у него в эстетический и онтологический — одновременно творящий феномен и иницируемый им.

Оригинальность феноменологического истолкования чуда практического разума заключается именно в том, что Мамардашвили выводит его из гетто моралистики и представляет как онтологический (и даже теологический) парадокс бытия сознания (а это возвращает нас к самой сути кантовской мысли). Имеется в виду парадокс, которым Кант определяет закон практического разума: «Если бы этот закон не был бы дан в нас, мы не могли бы его как таковой выдумать никаким разумом или навязать произволу; и все же этот закон единственное, что дает нам сознание независимости нашего произвола от определения всеми другими мотивами (сознание нашей свободы), а тем самым и сознание того, что за все поступки мы способны нести ответственность»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Мамардашвили М. Феноменология — сопутствующий момент всякой философии // М. Мамардашвили / Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М. 1992. С. 100.

<sup>3</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. / И. Кант / Кант И. Трактаты. Спб., 1996. С. 277.

Есть нечто, что создало мыслящего — или забросило его. Невозможность сконструировать форму создания как контролируемую формулу есть точка, в которой мышление начинает свою тяжбу с бытием. Здесь оно максимально обращено к бытию — как уже случившемуся акту создания и одновременно разрывает с ним — через неотменимость своей однажды случившейся автономии. Однако эта автономия есть не физический факт, а требование воссоздать себя на абсолютном и при том имманентном основании.

Проблема абсолютно имманентного обоснования поступка и проблема сознания — это одна проблема.

Мамардашвили неоднократно обращается к кантовской генеалогии, когда говорит о законе разума или истории, как свершившемся акте первовместимости. Он называет его даже «скандалом фактичности разума», обнаружению коего и служит феноменологическое раскрытие видимого.

Мамардашвили подчеркивает: «то, что я знаю о феноменологии, в смысле проблемы, у меня совсем не из Гуссерля. <...> И это естественно, ибо речь идет о феномене, о феноменальной материи мысли, как она (снова и снова) рождается в собственном воплощающем существовании человека мысли»<sup>4</sup>.

Здесь мы встречаем чрезвычайно важную для Мамардашвили мыслительную фигуру «того же самого» — в некотором смысле, его вариант идеального, который сложным образом оппонировал идеальному Ильенкова и советской философии вообще.

Именно воплощение (или исполнение, *Erfüllung*) оказывается центральным (и весьма противоречивым) предметом феноменологического опыта, как его понимает Мамардашвили. Человек застигнут философским актом уже в состоянии воплощенности; переживание феномена уже есть воплощение.

Путь к теме «воплощения» у Мамардашвили лежит через «проблематику тела», с которой связано мощный философский поворот современности: «После Маркса (кстати, через Маркса у нас это и шло, у меня во всяком случае) философия сместилась к интуиции «тела», то есть предметно-деятельных структур, «предметностей мысли» как живой /внементальной реальности/ души. Это и означало интуитивное понимание того, что в мире существуют структуры, размерно большие или бесконечно меньшие, чем двумерное целесообразное рациональное действие»<sup>5</sup>.

Мамардашвили начинает свое движение и к символу, и к феномену одновременно — от марксова понятия «превращенной формы»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Мамардашвили М. Феноменология — сопутствующий момент всякой философии. С. 102.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> См., например: «Под “феноменом” Мамардашвили фактически понимает то, что ранее он исследовал в качестве “превращенной формы” сознания. <...> Эти продукты неразложимых взаимодействий, образующие феноменальный слой сознания, не могут быть отделены от “пространства” их наблюдения: они “возмещают” его так, что мы сами как чувствующие и сознающие существа, осуществляющие наблюдение, имеем дело с фундаментальной необратимостью самого наблюдения, самого познания сознательных явлений» — Калинин В. Понятия «классического» и «неклассического» в философии М. К. Мамардашвили / В. Калинин // Встреча с Декартом. М.: 1996. С. 57.



ФАЙБЫШЕНКО Виктория Юльевна / Viktoriya FAYBYSHENKO

| Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение |

«Превращенная форма есть форма существования сознания «внутри как вовне» — сознание, включенное в производство определенной системы социально-культурно-экономическо-мифологических (в общем, вторично-символических) связей, вос-производит свою включенность в их производство как образ собственной познавательной активности. Однако для Мамардашвили концепт «превращенной формы» служит не просто марксистской критике идеологии; через него проходит путь к собственному варианту онтологической феноменологии: феномен оказывается точкой неразложимой включенности сознания в бытийную ситуацию. Но сама эта ситуация — есть событие собственно сознания, обернувшегося на собственное содержание и потому отделившегося от него: «Коперниканский переворот» философского акта осуществляется тогда, когда сознание входит в ситуацию уже осуществившегося смысла (или символизма) и опознает «превращенные объекты (иррациональные выражения, «желтые логарифмы») как знаки, «свидетельства» неустранимого различия между бытием и сознанием, как символы того, что при всей слитости в некотором общем континууме бытие и сознание не могут быть отождествлены»<sup>7</sup>

Важно отметить, что проблема бытия\сознания постепенно выводится Мамардашвили за пределы советско-марксистского теоретического горизонта — то есть за пределы проблематики отражения и любой другой иерархической соподчиненности.

Сложная фигура нераздельности и неслиянности, слитости\различности бытия и сознания возникает на том месте, где их союз должен был бы венчать акт *познания*. Именно на формы и возможности познания было обращено внимание советских «гносеологов», того мыслительного движения, с которым Мамардашвили был лично и поколенчески связан.

В ранних работах Мамардашвили акт познания — предельный опыт, результаты которого формализуются, ассимилируются культурой, включаются в ценностные системы, используются прагматически и пр. Но сам этот акт маргинален по отношению к тому, чем он ассимилируется и в неразрывной связи с чем он выступает в истории. Он погружен в «феномены сознания» — то есть в деятельность сознания, не являющуюся познавательной, хотя и необходимую для него. Центральное для зрелой мысли Мамардашвили понятие «феномена сознания» появляется сперва в контексте марксистской критики сознания: «Дело просто в том, что Маркс открывает феноменологическую природу сознания, его на деле квазипредметный характер и вводит абстракцию, позволяющую анализировать сознание объективно как превращение предметов в квазипредметные образования, отвлеченно от процессов, происходящих во внутреннем мире субъекта. И громадное преимущество Маркса, впервые придавшего понятию «феномен» его современный смысл, перед всеми позднейшими феноменологами состоит как раз в том, что он, как уже ясно из предшествующего, «выходит за феномены», ищет их причинное происхождение, выявляет социальную систему общения, которую феномены сознания обслуживают»<sup>8</sup>. На первый взгляд мы здесь имеем дело с

постоянным ходом марксистской философии — феноменальный порядок мира дезавуируется через «противоречие»: противопоставление видимости и причины этой видимости. Но у Мамардашвили это отношение заменяется гораздо более сложным: Маркс «описывает не закономерности познания, а механизм, сознания подчиняющийся соотношению между его первичными и вторичными образованиями»<sup>9</sup>. И наконец, «Маркс совершенно определенно формулирует принцип несводимости бытия (в том числе бытия сознания) к знанию»<sup>10</sup>. Именно несводимость становится предметом философского внимания Мамардашвили. И именно эта несводимость и открывается в узрении феномена. Смысл символа так же раскрывается отнюдь не в его значении. Символ и феномен не есть репрезентации чего-то иного и именно этим парадоксально обусловлена их способность выводить сознание к радикальной трансценденции.

Философский акт выводит познающего из совпадения с содержанием превращенной формы собственного сознания. Демистификация феномена есть необходимый момент самой встречи с ним. Но «победить» феномен нельзя. Демистификация возвращает познающего к нему самому, чтобы это «самому» не значило. «Познай самого себя», которым оборачивается узрение феномена, есть основание философской аскезы, мужества, как говорит Мамардашвили. В некотором смысле, никакого другого знания феномен не дает. Но это знание-незнание или отрицательное знание — не последнее, что мы извлекаем из встречи с феноменом, потому что из феноменального сращения человек выходит с опытом самоотвержения — неравенства собственной психико-биографической данности.

Об этом самоотвержении написаны «Лекции о Прусте» — пример феноменологической мысли и мысли о феноменологии одновременно. Здесь автор вновь и вновь проходит круг понимания, который сам описывает: феномен — это только инвестиция сознания в случайную форму — но форма не случайна, потому что в ней уже просияло событие сознания, на миг ослепленного, расколотого молнией внутри себя, и потому обернувшегося бытием:

«И ценность восприятия зависит, следовательно, от того, что извлечешь из себя, от степени и градиента преобразования, а не от материи. <...> Он (Пруст — В. Ф.) имеет в виду, что и в том и другом случае одинаково имеет место дискретный луч впечатления, уникальный, как мучительно вспоминаемое лицо, подвешенный перед нами вне причин и их содержанием не разрешаемый и прямо по нам ударяющий. Вот почему-то куст боярышника нас взволновал. Нет причин для волнения — он ничем не отличается от тысячи других таких же кустов. Но если совершился этот жизненный акт — волнение, требующее разрешения (как и «мысль» у героев Достоевского), то значит там был какой-то удар, прямой контакт с истиной, реальностью, как она есть на самом деле, в отличие от ожиданий или логических возможностей. «Живой синтаксис», как говорил Пруст. <...> Т. е. это глубокое ощущение устройства мира, такого, что он есть, существует, если только мы пошевеливаемся в зоре — молнией, на одну секунду открывшегося лада»<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Мамардашвили М. Превращенные формы (о необходимости иррациональных выражений) / М. Мамардашвили // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М. 1992. С. 281.

<sup>8</sup> Мамардашвили М. Анализ сознания в работах Маркса / М. Мамардашвили. // Мамардашвили М. Форма и содержание мышления. М.: 2011. С. 226.

<sup>9</sup> Там же: С. 240.

<sup>10</sup> Там же: С. 234.

<sup>11</sup> Мамардашвили М. Литературная критика как акт чтения / М. Мамардашвили // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М.:



ФАЙБЫШЕНКО Виктория Юльевна / Viktoriya FAYBYSHENKO

| Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение |

Всякий раз, когда Мамардашвили объясняет, что такое феномен, он прибегает, обычно не называя его прямо, к описанному Шкловским приему остранения (тут важно, что у Шкловского остранение — органон живого, еще не стершегося приема, его образующая сила). Чтобы увидеть феномен, надо его остранить — именно так Мамардашвили понимает действие феноменологической редукции. Мы видим феномен, когда он перестает быть для нас знаком чего-то иного. Феномен (как и символ) начинается с момента деавтоматизации знака и самой знаковости. Разрушение акта означивания выводит нас однако не к чистой видимости, не к абстрактной интенсивности пятна, как у Шкловского, но неожиданно к смыслу. Феномен как исполнение смысла делается доступен только через крах значения, через крах «картины мира» и именно в силу того, что мы начинаем созерцать ее художнически как картину. Мы видим не распад интенциональной формы, не пугающую или отталкивающую материальность как Наташа Ростова в опере, а то, что Мамардашвили назвал «нижними структурами сознания» — спонтанность смыслообразования, еще не отвердившуюся в вещи — способ, которым сознание встречается с собственной участностью, избегая ее.

Что такое знак и знаковость, от которых мы уходим в таком восприятии? Знаковость — род темпоральности. Это такое связывание воспринятого, которое поддерживается действием нашего психического механизма и обеспечивает его непрерывность. Это мир уже случившегося, воспроизводящий себя в цепочке мнимых причин и следствий. Здесь настоящее примыкает к прошлому, так что однажды сцепленные вещи продолжают отсылать друг к другу. Это мир непрерывности, в которой нет случившихся, оформивших себя событий, потому что нет разрывов.

Видение феномена — разрыв этой цепочки. Поэтому видение феномена есть акт основания человеческой свободы и одновременно мира, который имеет в этой свободе условие собственного существования — то самое, что Мамардашвили называет актом первоуниверсальности.

Соответственно встреча в феноменом есть воплощение, включающее в себя развоплощение. Под эту задачу Мамардашвили трансформирует термины и формулировки гуссерлевого феноменологии. Преображение гуссерлевского *Erfllung* хорошо показывает общую смену феноменологической оптики у Мамардашвили:

«Есть такая вещь, которая у Гуссерля называлась *Erfllung*, то есть выполнение, заполнение, восполнение (приходится для этого [слова] применять несколько русских отглагольных существительных) Что это такое? Это некоторый тип работы смыслового восприятия, когда то, что мы видим, не есть видимое нами, а есть выполняющее значение. [*Erfllung*] — это очень редкий случай восприятия, и пример к нему я могу привести такой (взяв его из гуссерлевских примеров): можно видеть город Кельн, а можно видеть его, выполняя значение «город Кельн». Попытаемся разобрататься, в каком смысле пример, который я хочу раскрутить, поясняет и то, что я сказал о срезании верхних структур сознания, и выплескивании нижних структур сознания. Вот я приезжаю в город Кельн и вижу город Кельн, то есть я вижу некоторую реальность. Это восприятие. Но если город мне знаком, если я в нем

жил или если в нем что-то случилось, у меня есть какое-то смысловое отношение к этому городу. Скажем, он для меня почему-то одет в туман [или] в нем произошли для меня какие-то ужасные, неприятные события, какая-то любовная или финансовая драма, то есть кроме города, который я вижу своими глазами, есть некоторая смысловая оценка этого города, какое-то смысловое образование в моем сознании, неважно наверху оно сознания или в самых глубинах моего отношения к городу. Представьте себе, что я вижу сон, в котором мне снится город Кельн, но [в нем] не воспроизводится реальное восприятие пространства и времени, а я вижу каким-то образом деформированные дома, какой-то организованный монтаж из кирпичей, улиц, фонарей, которые не есть реально видимые здания, а есть выполнение в кирпиче, фонарях и тумане моего отношения к городу Кельну, но которое выступает передо мной как совершенно зримое материальное видение. Во сне я ведь вижу зримо, чудовища, которых я вижу во сне, зримо, то есть они выполнены из материи, из тела, — они есть телом и «мясом» *выполнение* (отсюда и термин) моего смысла города Кельна, то есть того, как я его понимаю»<sup>12</sup>.

Для того, чтобы точнее увидеть различие между феноменологическими проектами Гуссерля и Мамардашвили, приведем исходный фрагмент «Логических исследований»: «Образцом для интерпретации отношения между значением и созерцанием было бы таким образом отношение значения собственного имени к восприятиям, которые ему соответствуют. Тот, кто знает *Кельн* непосредственно и вследствие этого имеет истинное собственное значение слова *Кельн*, обладает в каждом действительном переживании значения тем, что точно соответствует [любому] будущему подтверждающему восприятию. Это не есть собственное отражение восприятия, как, например, соответствующая фантазия; а так, что в восприятии присутствует сам город (подразумеваемый), и таким образом, согласно предыдущему рассмотрению, собственное имя *Кельн* в своем собственном значении подразумевает «прямо» тот самый город, какой он есть. Простое восприятие здесь, без [помощи] дальнейших построенных на нем актов, являет предмет, который подразумевается интенцией значения, именно *так*, как он ею подразумевается. Интенция значения находит поэтому в простом восприятии акт, в котором она выполняется вполне соразмерно»<sup>13</sup>.

Изначально Гуссерль ставит вопрос о соответствии акта, интендирующего значение, и акта, значение осуществляющего, о том, «как должно быть понято исполнение полного свидетельства, одновременно с тем, что выступает сверх его «материи», т. е. здесь сверх нарицательного термина». В качестве крайнего отправного пункта он избирает имя собственное, заключающее в себе минимум формы, — Кельн (а уже затем следует более сложный пример с именем нарицательным — «белой бумагой»). Речь идет о непосредственном исполнении интенции значения, без реализации логической структуры общего имени, в чистом соответствии: «Кельн» — тот самый город Кельн, что дан в моем восприятии: «интенция значения

<sup>12</sup> Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. / М. Мамардашвили / М.: Прогресс-Традиция, 2010. С. 237–239.

<sup>13</sup> (Там же, в пер. Э. Сагетдинова). Автор статьи участвовала в редакционной работе над данными лекциями Мамардашвили и, обнаружив оригинальный пример Гуссерля, удостоверилась в неслучайности решительного отклонения Мамардашвили от его смысла.



ФАЙБЫШЕНКО Виктория Юльевна / Viktoriya FAYBYSHENKO

| Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение |

находит поэтому в простом восприятии акт, в котором она выполняется вполне соразмерно»<sup>14</sup>.

То, что пустое означивание может быть доведено до полноты в созерцании «того самого» — принципиальный момент философии Гуссерля, гарантирующий «подлинность» феноменов. Попросту: в *Erfüllung* Гуссерля созерцание полностью раскрывает — воплощает — смысл, в *Erfüllung* Мамардашвили смысл деформирует созерцаемое.

Для примера Гуссерля принципиально, что названное может быть дано в непосредственном знании, для Мамардашвили — что оно есть *кристаллизация*<sup>15</sup> на имени непредсказуемых сцеплений личного опыта. Исполнение города Кельна есть акт непреднамеренного искусства, как бы спонтанное создание «поэмы Кельна», а отнюдь не его нозмы. Город Гуссерля существует в совпадении восприятия и значения слова — «тот самый город Кельн», город Мамардашвили — читаемый сознанием и одновременно пишущийся им текст Кельна, который, в свою очередь, создает место, в которой сейчас находится сознание — точку воплощения.

(Интересно, что если мы от «Логических исследований» перейдем к «Картезианским медитациям» и монадологии Эго, разрыв между Гуссерлем и Мамардашвили сократится).

Но «тот самый» город Кельн, понимаемый как сновидное чудовище моего отпущенного на свободу опыта Кельна, это еще не полностью пройтой феномен.

Феноменологическая редукция подразумевает экспликацию тех рамок, в которых созерцание феномена дает себя. Само узнавание феномена как собственно феномена уже подразумевает редукцию, представленную у Мамардашвили как острашение, но это не последний акт эпохи. Субъект должен вернуть себя к собственной ответственности за созерцаемое: «Следовательно, человек, который способен фиксировать себя как деятельное событие в мире, венчающее свободу, должен быть способен одновременно к феноменологической редукции. То есть к придерживанию всех своих актов с тем, чтобы избавиться от конкретных определений того или иного мира — психологических, социологических и т. д.». Именно так феноменологическая редукция выступает как акт практического разума в кантовском смысле.

Полное видение феномена — это событие, то есть просвет во времени. Событие же всегда есть событие формы. Более того, главным содержанием события и является обнаружение его формы, активности формообразования, вдруг отделившегося от своей материи. С другой стороны, сама материя феномена как бы перерождается в форму — экзатичность переживания как раз и достигает вершины в обесценивании его материального содержания, но благодаря редукции субъект сам оказывается материей, в которой исполняется форма феномена. Можно сказать, что в событии время, содержательность которого была определена последовательностью сцеплений опыта, вдруг расцепляется на созерцающем субъекте.

В так понимаемом узрении феномена нет пути к гуссерлевским актам идеирования: переживание куста боярышника не

даст в варьировании «мое переживание куста», и далее «мое переживание предмета вообще». И куст, и город, и соната Вентейля возвращают нас к одному и тому же — к «тому же самому» — но к чему же? К платоновскому Единому? Или к изначальной темпоральности сознания? К жизни монадического Эго?

Несмотря на продемонстрированные выше решительные расхождения двух феноменологий, эти гуссерлианские ответы сохраняют, хотя и модифицируют свой смысл.

Действительно, тот круг, который сознание описывает вокруг феномена, есть круг самоконструирования. Он образует петлю времени, которую Мамардашвили вновь и вновь описывает под именем законов истории.

Напомним, что Мамардашвили часто называет «Я» символом (а иногда и псевдоструктурой) сознания. В текстах Мамардашвили постоянно происходит размножение определенной семантической фигуры: она распадается как на разные виды подлинного, так и на подлинное и мнимое (как сказал бы Платон) или на исполняющееся в двух разных временностях, скажем мы.

Феномены — это события формы. «Форма» предполагает законченность, завершенность события. И действительно Мамардашвили отличает время события от вечно длящегося времени знаково-психической темпоральности. Сама форма двоится на воплощенную и ту, что не достигла воплощения, но производит *бесконечное подобие* первой. Каждая из них имеет собственную темпоральность.

Видение может протекать как в том, так и в другом времени. Есть внутренняя вневременность акта узрения, который дискретен, но подхватывается другими актами «того же самого».

Одновременно утверждается, что «того же самого» не бывает, и бесконечное сцепление вещей во времени ничего не прибавит к однажды случившемуся и не откроет истины о нем. Розовый куст и соната Вентейля — одно и то же. Не тем, как они переживаются, а тем какую временность они основывают собой.

Временность феномена возвышенна, то есть на постлиотаровском языке — самопротиворечива, она как бы смыкает собственную предметность. Кажется, она структурно подобна той никогда не достигающей явленности (то есть не достигающей своей сцены) призрачной постисторической и псевдоисторической жизни, которая стала важной темой позднего Мамардашвили и лежит в основании его анализа советского исторического опыта. Но в подлинной встрече с феноменом видящий в итоге обретает некую новую разновидность «Ego cogito», исполненную не в акте познания (пусть даже и самопознания), но в обнаружении неотменимости своего присутствия, участности в бытии. То есть форма оказалась не формой феномена, но формой, вызывающей феномен к бытию.

Итак, феномен обладает единственно важным свойством, которое раскрывается в событии встречи с феноменом и состоит в самой способности приводить индивида в состояние встречи.

Но именно эта способность определяет и другое важное для Мамардашвили понятие — символ.

«Символ» Мамардашвили в отличие от привычной интерпретации символа — не семантичен и не является привелегированной разновидностью знака:

«К чему же, по существу, сводится абстрактный анализ любого символа? — Прежде всего к тому, чтобы показать, каким

<sup>14</sup> см.: Husserl E. Logische Untersuchungen. II. Band, 2 Teil. / E. Husserl / Halle: Max Niemeyer, 1922. S. 130.

<sup>15</sup> Кристаллизация — ключевое понятие феноменологии Мамардашвили, заимствованное им у Стендаля.



ФАЙБЫШЕНКО Виктория Юльевна / Viktoriya FAYBYSHENKO

| Встреча с феноменом: воплощение и развоплощение |

образом любая содержательность символа выступает как совершенно пустая оболочка, внутри которой конституируется и структурируется только одно содержание, которое мы называем «содержательностью сознания»<sup>16</sup>.

«Случайно или неслучайно мы оба оказались убежденными в том, что символы — это вещи, а также и в том, что наши психики — это тоже вещи»<sup>17</sup>. Но символ — парадоксальная вещь — прерывающая, останавливающая вещьность психики. Только вещь может положить предел вещи. Но, положив этот предел, символ обращается во что-то совершенно иное. Знаки — это не-вещи, которые обслуживают вещьность психики — замкнутую на себя, но абсорбирующую все вокруг работу психических механизмов. Символ может быть истолкован как знак, то есть как репрезентация, но тогда он теряет свою способность быть в отношении к сознанию.

Символ — это разновидность искусственного органа, артефакта, воссоединяющий человека с законом истории. Но это совсем не привычная нам разновидность культурного опосредования. Символ открывает индивидуальный психический механизм сознанию — не индивидууму и не психологическому. Такой символ следует отличать от форм вторичной символизации, претерпевших культурно-идеологическое отчуждение.

Историческое существование есть понимание символа. Это понимание не равно верной интерпретации и истолкованию. Понятый символ оказывается онтологическим переключателем — так что сознание вступает в ситуацию, где оно уже есть — то есть где оно может обратиться на условия своего чудесного (беспричинного) появления. Такой символ не тождественен ничему, но его реализация может расцвести в любом имени исторической единственности — например, в имени Эдип.

Переживание символа соединяет единичное, «личный опыт», и всеобщее — то есть «здесь и теперь» и «то же самое» как полюса одного исторического существования.

Главное и неустранимое свойство символа — косвенность. Он указывает на ситуацию, недоступную рефлексивному схватыванию и повторению. Именно косвенность символа делает его конкретное содержание случайным. Возможно, символ есть перформатив — он не называет, но вызывает то что, не будучи вызванным, уходит от контакта.

Но именно косвенность оказывается и тем, что остается у нас от феномена. Вся плотность феноменальной материи развоплощается, если мы понимаем конкретное переживание феномена как результат процесса кристаллизации. Феномен всегда в случайном отношении к тому, что в нем просияло, но именно этот «бросок костей», это сцепление факта и наших возможностей приводит к образованию того мира, который «выпадает в осадок».

<sup>16</sup> Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание. / М. Мамардашвили, А. Пятигорский / М.: Прогресс-традиция, 2009. С. 73.

<sup>17</sup> Там же. С. 19.

Демистификация символа, как и редукция феномена, есть необходимый момент философского мышления — поскольку симуляция тотальности и непрерывности состояния «здесь и теперь» является признаком призрачного псевдоисторического бытия.

Но не превращаются ли и символ, и феномен просто в повторение мамардашвилевского (или ницшеанского) «того же самого»? — вечного вос-просизводства личной и человеческой истории, главное свойство которой, по Мамардашвили, — невозпроизводимость? Это было бы так, если бы бытие как символа, так и феномена заключалось бы только в разворачивании их семантики, которая образовывается некоторой чередой однократных событий — сцеплений.

Достоинство личного бытия требует расцепить случившуюся череду сцеплений — однако это расцепление, неожиданно говорит Мамардашвили, будет основано не на окончательном и радикальнейшем *эпохе*, а на новом сцеплении, новом акте кристаллизации, «новой растроганности».

Человек оказывается искусственным органом переживания того, что не искусственно хотя бы потому, что не существует как таковое. Это «то в нас, что от нас не зависит» — как Мамардашвили называет свободу, но свобода тоже только имя для этого случающегося избытка.

Видеть феномен и действовать символом — и то, и другое инициирует самообнаружение личного бытия, или бытия лица. В нем пресекается не имеющее начала и незавершенное время означения. Видящий оказывается втянут в акт формообразования, а формообразование возможно только с «феноменальной материей», то есть материей, которая уже и есть форма. Именно ее мы видим, совершив *эпохе*, то есть отказываясь отделить материю от формы.

Она же в другом аспекте оказывается материей когитальной, ею образуется «универсальная душа», та, что пребывает вне и между индивидуальными душами, понимаемыми как психические события. Эта душа знает, что бессмертна, именно потому что смерть есть, смерть есть символ бессмертия<sup>18</sup>, полноты общения, встречи сознания с тем «самим собой», которого ни в каком другом смысле не существует. Личное бытие — бытие, запущенное неким уникальным событием. В свою очередь, само это событие оказывается указанием на совершенное им трансцендирование.

Феноменологическая процедура используется Мамардашвили, чтобы обнаружить кантовское «чудо практического разума», утверждение трансцендентного в имманентном, которым увенчивается встреча с феноменом. Тот же путь проделывает исторический человек в понимании символа.

<sup>18</sup> «И "роль" языковой оболочки для аскета выполняет первичный символ чистого сознания. Смерть для него — не событие, а исчезновение этой последней "вещи", символа, именуемого нами "смерть"». Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание. С. 209.

