

Мераб Мамардашвили: событие мысли и педагогическая практика

Рындин Дмитрий Геннадьевич – аспирант философского факультета. E-mail: witel@bk.ru
Издательство «Рипол-Классик», ведущий редактор
Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия
Адрес: 125993, г. Москва, Миусская площадь, 6

***Аннотация.** В настоящей статье делается попытка проанализировать внутреннее устройство устной философской речи выдающегося философа второй половины XX века Мераба Константиновича Мамардашвили, речи, которая выступает главной отличительной чертой его знаменитых лекционных курсов конца 70-х – начала-середины 80-х годов, посвящённых философии, но читавшихся преимущественно для нефилософской аудитории. Анализ предваряется рассмотрением проекта новой онтологии сознания, осуществляемого Мерабом Мамардашвили в ряде ключевых его работ. Ставится задача выявить существенную взаимосвязь формы философствования (и преподавания философии) Мамардашвили с содержанием его философии.*

В первой части статьи производится экспозиция проблематики события в контексте теории и онтологии познания и возникновения этой темы у Мераба Мамардашвили в связи с критикой классической философии. Осуществляется описание классической рациональности с выявлением её «слепых пятен», а именно – историчности и событийности явлений знания и понимания, не ухватываемых объективирующим взглядом классического наблюдателя. Анализируется двухаспектность понятия «сознание» у М. Мамардашвили в контексте выстраиваемой им феноменологии события. Термин «эпифания» рассматривается в качестве ключевой характеристики события знания.

Во второй части работы в центре внимания – особенности устной философской речи Мамардашвили, понимаемой как одна из стратегий косвенного сообщения, в её отличии от прямой передачи знания в классической модели преподавания философии. Разбираются различные подходы к интерпретации особенностей формы лекционных курсов Мераба Мамардашвили у отечественных исследователей и предлагается интерпретация, исходящая из её специфики как косвенного сообщения события знания.

Ключевые слова: М. Мамардашвили, философская речь, лекции, косвенное сообщение, событие мысли, неклассическая рациональность, эпифания, неклассическая онтология познания

Для цитирования: Рындин Д.Г. Мераб Мамардашвили: событие мысли и педагогическая практика // Высшее образование в России. 2019. Т. 28. № 1. С. 104–118.

DOI: <https://doi.org/10.31992/0869-3617-2019-28-1-104-118>

Введение

Концепт «событие», знаменовавший в философии XX века радикальные преобразования классической картины мира и онтологии познания, можно по праву считать междисциплинарным [1]. Он получил широкое распространение в современной философии,

литературоведении, лингвистике и в других областях гуманитарного знания, в том числе в исследованиях по педагогике и психологии образования. В последних можно отметить смещение внимания от субъекта образования к тому, что можно назвать «событием образования», понимаемым как «объемлю-

щее отношение, не сводимое к субъективной атрибуции или интеракции участников, но определяющее их присутствие в образовании и режим культурного функционирования в целом» [2, с. 4]. Для раскрытия во всей полноте эвристической ценности термина «событие» в психологии образования необходимо учитывать содержащиеся в нём фундаментальные философские импликации, а именно его сущностную принадлежность неклассической онтологии. В этом отношении особый интерес представляет собой философско-педагогическая практика выдающегося философа второй половины XX века Мераба Константиновича Мамардашвили, поскольку в ней не только содержательно раскрываются неклассические онтологические основания «событийности», но и сама она являет собой уникальное «событие образования».

Первое, что обращает на себя внимание при знакомстве с философией Мамардашвили, то, что с порога захватывает, но и то, что прежде всего становится препятствием для анализа, – это сама форма его текстов, а именно форма публичной устной философской речи. Она выступает главной отличительной чертой его знаменитых лекционных курсов конца 70-х – середины 80-х годов, посвященных философии, но читавшихся преимущественно для нефилософской аудитории. Эти курсы до сих пор представляются беспрецедентной и уникальной формой преподавания философии в советском (и постсоветском) пространстве. В настоящей статье делается попытка выявить фундаментальную связь формы философствования (и преподавания философии) Мамардашвили с содержанием его философии, требующим для себя иной, «косвенной» стратегии передачи сообщения, в отличие от классического «прямого» способа передачи знания. В первой части статьи производится экспозиция собственно содержания философии Мераба Мамардашвили как проекта новой онтологии познания, концентрирующейся на описании знания и понимания как события. Во второй части работы в центре вни-

мания – особенности устной философской речи Мамардашвили, трактуемой как одна из стратегий косвенного сообщения.

Феноменология события

В контексте проблемы истории познания Мамардашвили приходит к необходимости построения новой онтологии, которая включала бы в себя сами *акты* нового знания, новой мысли в качестве «свободных явлений, то есть таких, которые в себе же содержат (или сами впервые устанавливают) причины своего случаяния. ...Они свободны в том буквальном смысле, что иначе мы о них и говорить не можем, поскольку, допуская в корпус науки только *новое* и уникально происходящее, мы лишь *после* этого говорим о чём-то в мире в терминах законов (в этом смысле законы устанавливаются, а не пребывают где-то в трансцендентном мире сущностей, ожидая быть познанными)» [3, с. 281]. Онтология у Мамардашвили экспериментальна, она носит не репрезентативный, а конструктивный характер. Это не описание мира как он есть, а конструкция, выстраиваемая в качестве ответа на заданные условия задачи, ответ на вопрос: «Как должен быть устроен мир, чтобы событие под названием “мысль” могло произойти? Как возможен и как должен быть устроен мир, чтобы были возможны этот акт и это событие?» [4, с. 17].

Проблема события напрямую связана с проблемой *непрерывности* и *дискретности*, их совмещения: «суть классической абстракции в том, что рефлексивное воспроизведение предполагает непрерывность <...>. Критика Маркса пересматривает именно эту абстракцию, идёт путем указания на отсутствие такой непрерывности: например, между сознательным мотивом и его несознаваемым объектом, или порождающей структурой... нет непрерывности» [5, с. 106]. В этом проблемном поле и раскручивается мысль Мамардашвили. Главными текстами, посвященными этой теме, являются «Классический и неклассический идеалы рациональности» (1984) и «Стрела познания» (1997). Однако

наиболее адекватной формой... даже не выражения мысли, этот термин здесь не подходит, поскольку предполагает пред-данность мысли её вещественной артикуляции, — как если бы мысль уже содержалась бы в голове и её оставалось бы только облечь в слова, — нет, наиболее адекватной формой *самой мысли*, или аутентичным способом *свершения* мысли Мамардашвили, физической явленности его онтологии, служит устная речь мыслителя, его лекционные курсы. Причём в самом чётком, кристальном виде это усматривается прежде всего на примере курса «Психологическая топология пути» 1984 года, а также курса вильнюсских лекций «Опыт физической метафизики» 1981 года, хотя это относится и к остальным курсам. Однако прежде чем мы перейдем к рассмотрению устной формы мысли Мамардашвили, постараемся помыслить основные ходы его онтологии.

Начало всегда исторично. Мы можем начинать только с того, что уже есть. В соответствии с этим Мамардашвили начинает работать с теми формами, которые определяют все современные ему, а во многом и нам, способы мышления. Чтобы «выпасть» из этого определяющего и структурирующего мир мыслительного пространства, необходимо внутри него произвести акт различения, найти точку несовпадения, нетождественности этого пространства с бытием, несовпадения уже как-то понятого мира с самим собой, чтобы возникла сама возможность обнаружения *иного*, пока еще неведомого пространства, иного мира. Это различие приобретает вид историко-философского анализа классического и неклассического идеала рациональности, классической и неклассической онтологии ума, проблематизации тех посылок и допущений, на которых основывается классическая рациональность. Примечателен сам способ работы Мамардашвили с классической «картиной мира». Он не отбрасывает её в качестве ложной, иллюзорной, неподлинной, а вводит в неё ряд элементов, радикально преобразующих её *изнутри*. Этот же способ работы можно

наблюдать и в курсах, посвящённых великим классикам, Декарту и Канту, — в «Кантианских вариациях» 1982 года и «Картезианских размышлениях» 1981 года, представляющих собой неклассическое прочтение классики.

Классическая рациональность задаётся прежде всего Декартом. Заметим, что и его онтология, возникающая в свете открывшегося нового, невиданного и бесконечного мира, задумывалась самим Декартом не как описание некоего «истинного положения дел», а как метод, путь, который, быть может, куда-нибудь да выведет. Декарт использует здесь метафору заблудившегося в лесу. Чтобы выбраться, нужно избрать, произвольно, на свой страх и риск, без каких-либо гарантий, определенное направление и идти, никуда не сворачивая [6, с. 103]. Мы должны сделать допущения — экспериментальные, рискованные, — чтобы у нас появился шанс помыслить что-нибудь истинное. Кроме того, чтобы стало возможным *свободное* движение, мы должны произвести то же внутреннее различение, отличить себя от мира, поставить весь мир под вопрос в свете того, что под вопрос поставить уже нельзя. Этим несомненным у Декарта оказывается акт самосознания: я могу усомниться во всём, но я не могу усомниться в самом акте сомнения, он обладает для меня качеством *самоочевидности*. Тем самым обретается субъект, *cogito, res cogitans*. В качестве абсолютно отличного от мира субъект выносится за пределы мира, представляя собой чистый акт самосознания. Однако теперь перед ним всё равно стоит задача познать мир, каким-то образом вернуть его. Это осуществляется путём *преобразования* мира в объект познания. Как это происходит? Мы должны понять мир в такой его форме, которая будет обладать для нас тем же качеством очевидности. Этим качеством обладают для Декарта, например, математические истины. Таким образом, объект познаётся субъектом в той мере, в какой он подчиняется математическим законам, преобразованным в законы *mathesis universalis*. Объект в смысле особого рода связности и упорядо-

ченности предстаёт в качестве бесконечного гомогенного и непрерывного протяжённого пространства. Гомогенность и непрерывность объекта предполагают друг друга, поскольку объект как *всё* может быть понят только в качестве чего-то *одного*, одной субстанции, субстанции протяжённой, *res extensa*. Всё интенсивное, внутреннее, предполагающее дискретность относительно внешнего, *чтобы быть понято*, должно быть преобразовано в экстенсивность. Знание же об объекте, чтобы быть общезначимым, должно иметь возможность быть транслируемым в любую точку пространства и времени при условии принятия адресатом соответствующих посылок и допущений и прохождения того же, единого, метода по извлечению знания. Эта принципиальная *сообщаемость* знания предполагает в качестве своего необходимого условия ту же непрерывность пространства и нелокализованность субъекта в этом пространстве. Субъект, по сути, один (так же, как и объект), и сообщаемость основывается на том, что сознание у всех одно, и каждый может совершить акт чистого самосознания. Время же понимается пространственно, как последовательность следующих друг за другом моментов. Именно такая форма времени как априорная форма чувственности, как показал Кант, лежит в основе отношения причинности, причинно-следственной связи. Правда, уже Декарт, в силу своей честности как философа, указал на необъяснимость следования одного момента из другого. Ведь из предшествующего момента времени никак не вытекает следующий. Декарт описывает это возникновение с помощью Бога, каждый раз, в каждый момент заново творящего мир: «из того, что мы сейчас существуем, вовсе не следует, что мы будем существовать в следующий момент, если только какая-то причина, а именно та, что первоначально нас создала, не воспроизведёт нас как бы заново, или, иначе говоря, если она нас не сохранит» [6, с. 156]. Этим он не объясняет непрерывность времени, а обозначает её в качестве тайны, в качестве того, что принципиально непостижимо в

той мере, в какой мы следуем предложенному им методу.

Это «темное пятно» классической онтологии, собственно, и выходит на первый план в неклассической онтологии, когда мы возвращаем фигуре наблюдателя его *тело*. Если мы хотим понять феномен историчности и феномен событийности явлений знания и понимания, который не может быть отчуждён от самого наблюдателя и переведён в экстенсивность, в рассмотрение должно быть включено тело. Акт понимания принадлежит «феноменологическому пласту», ускользающему от внешнего наблюдения. «Сознательные явления по определению, накручиваясь как бы сами на себя и создавая собственное пространство и время, ускользают от нас, от нашего наблюдения...» [7, с. 20]. Наблюдатель своим «вторым телом», вещественными объективациями сознания, не им созданными, но от него не отчуждаемыми, локализуется в им же описываемом мире, сцепляется с ним бесчисленными и не прослеживаемыми нитями. Непрерывность рушится. Тут по-новому встаёт проблема времени, уже не как времени объективного, экстенсивного, измеримого, а какого-то совсем другого. «Иначе выступает и проблема времени, когда мы рассматриваем бытие как со-бытийное бытие, а не как нечто завершённое и раз и навсегда случившееся» [5, с. 186]. Эта проблема возникает в связи с тем, что существование непрерывности, полагаемое как данность в классической онтологии, ставится под вопрос введением в онтологию неустранимой дискретности.

Как известно, картезианская картина мира не допускает пустоты. Пустота возникает, когда мы включаем в описание сторону сознания. Ведь для понимания условий случаяния или неслучаяния события знания мы должны брать в расчёт наличие или отсутствие у индивида того или иного знания, т. е. уже наличествующие связности и упорядоченности, внутри которых он находится и которыми он мыслит. Особую роль здесь начинает играть *продуктивное непонимание*, которое есть не просто отсутствие понимания, а нехватка

понимания. Именно эта нехватка создаёт пустое, очищенное от готовых форм пространство, где может случиться событие понимания, которое кристаллизует после себя новые формы, новые связности.

Мы подошли к понятию «сознание» у Мамардашвили, одному из ключевых в его философии. На центральность этого понятия указывает и сам Мамардашвили. На вопрос, в чем состоит его основной философский интерес, он отвечает: «исследование сознания и символических структур сознания» [8, с. 203]. Наше же утверждение о понятии «событие» как ключевом для философии Мамардашвили основывается в том числе на том, что и сознание у него должно пониматься событийно: «сознанием мы называем не сознательные содержания, а *событие* присутствия сознания или субъекта в сознании... событие в мире» [9, с. 219]. При этом введение понятия «сознание» обосновывается в контексте рассматриваемой им проблемы описания явлений знания как событий. Событие предполагает элемент случая, риска; это то, что могло бы и не случиться или случиться иначе. Случай предполагает пустоту, непредзаданность, элемент непонимаемого. Искомая пустота обнаруживается в сознании.

Сознание понимается им двuasпектно. С одной стороны, сознание есть *акт*. Но акт в данном случае *не* следует понимать как классический акт рефлексии или волевой акт. Это неустанно подчеркивает Мамардашвили, говоря, что нельзя захотеть мыслить – и помыслить, нельзя захотеть почувствовать – и почувствовать. Акт в каком-то смысле уже всегда произошел до того, как мы успели его ухватить, причём не в чьей-то голове (и сознание поэтому располагается вовсе не под черепной коробкой индивида, скорее оно действует в его «втором теле», вовне), а *между* вещью и глазом, в событии, со-бытии. Например, нечто *захватило* мое внимание, *отличило* это нечто от других вещей, выделило его из среды. Акт различения («сознание есть одновременно и различение» [10]) уже произошел, до и помимо моей воли. Притом *причина* это-

го различия *неясна*, непонятна мне самому. Всё, что в моих силах, – это *удерживать* эту тайну, не вписывать её в готовые структуры, двигаться на одном месте в собственной темноте, в непонимании.

Незнание тут – не отсутствие информации, а нехватка, нужда, а сознание есть сознание нужды. Незнание – это состояние, но не в смысле статичности, а в смысле предельно интенсивного, напряжённого стремления, которое при этом никуда не движется, стоит на месте, ждёт и удерживает. Стремление в нужде и нехватке – любовное, эротическое, и, по существу, философское. «Я не знаю ничего другого, кроме предметов любовных», говорит Сократ в «Пире» [11, с. 305]. В этом же диалоге обозначается различие между невеждой и философом, различие, имеющее прямое отношение к делу. Невежда не знает, как и философ, но, в отличие от последнего, и *не стремится* узнать, не захвачен Эротом, не испытывает нужды (и в этом смысле внешне неотличим от мудреца как уже знающего; на этом сходстве и играет сократическая ирония). Это эротическое стремление, однако, не есть просто стремление к предмету любви, ведь причина любви мне непонятна; эта непонятность не позволяет отождествить причину с предметом, между ними обнаруживается несовпадение.

Мамардашвили иллюстрирует эту ситуацию многочисленными примерами из романа Пруста, такими как любовь Марселя к Альбертине, любовь Сен-Лу к Рашель, примерами любви как особого рода иллюзии. Иллюзорность здесь – в отождествлении причины и предмета, что то и дело трагически обнаруживает себя в страданиях любящего. Страдание выступает как след различия между причиной и предметом, между некоей завершённой формой (например, конкретного человека с такими-то качествами) и самим по себе стремлением к *другому*, которое с этой формой не совпадает, но было *вложено* в неё, или интендировано, заряжено энергией стремления. Страдание может открыть путь (а может и не открыть) к *обращению* взгляда

от предмета любви к его причине. Мамардашвили не раз вспоминает высказывание Аристотеля о том, что причина любви гораздо важнее, чем её предмет. Обращение взгляда на причину, которая есть само стремление к всегда другому, явившемуся в инородной форме и слившемуся с ней, предполагает изменение нашей естественной оптики, всегда предметной, поэтому обращение не длится само по себе, оно должно удерживаться, заново воспроизводиться.

Это удержание *длит* событие, длит акт различения. Удержание мы понимаем не по аналогии с физическим усилием, а именно как физическое усилие: удержание требует физического труда, требует вещественной формы. Это и есть второй аспект сознания: оно в качестве акта кристаллизует позади себя, не как результат, а, скорее, как отложение, квазивещественные образования, те самые содержательные формы, или превращённые (если брать их со стороны их несводимости к бытию) чувственно-сверхчувственные вещи-органы, составляющие наше «второе тело». Мы всегда имеем дело *исключительно* с этими формами. Так называемое «расколдовывание» форм не представляется возможным, поскольку то, что породило эти формы, мы всегда уже упустили; сам по себе акт рождения не может быть схвачен никакими формами. Единственное, что в наших силах, – это превращение превращённых, порождённых форм в формы порождающие, *обращающие* взгляд на радикально иное по отношению к ним, формы, самим своим устройством указующие на то, что они всегда только формы, *всего лишь* формы.

Как определяет эпифанию Мамардашвили? Эпифания – это «феномен явленности истины, или реальности, в прозрачном чувственном теле, непосредственно являемся и пониманием» [12, с. 113], это «выделенные привилегированные явления мира» [12, с. 129]. К этому определению следует добавить ещё одну характеристику понимания феноменов как эпифаний, а именно – их *непроизвольность*. В этом заключён важный

момент расхождения Мамардашвили с позицией Гуссерля. Непроизвольность как способ явленности эпифаний исключает наличие у наблюдателя свободы выбора в смысле возможности ему избрать – произвольно – тот или иной феномен для описания. Свобода выбора приписывалась наблюдателю ещё Декартом («Свобода выбора (*libertas arbitri*) понятна сама собою» [6, с. 162]), и в этом отношении Гуссерль остаётся последовательным картезианцем. Гуссерль, движимый идеей создания феноменологии как *точной науки*, стремится сохранить классическую фигуру абсолютного наблюдателя, трансцендентального Эго в качестве *гаранта* непрерывности опыта. У локализованного же в мире субъекта Мамардашвили нет и не может быть никаких гарантий, как не может быть у него никакой «внемирной» точки опоры, никакой привилегированной позиции. Единственная привилегированность, о которой здесь может идти речь, – это привилегированность, заключающаяся в полном и ясном сознании своей *непривилегированности*. Явленность истины тут *событийна* и в этом смысле совершенно не зависима от воли субъекта; это то, что с ним *случается*.

Эпифаническая явленность истины вытекает из нашей неотчуждаемой историчности и сцепленности с миром: истина не открывается, не добывается нами, она может с нами случиться или не случиться. Всё, что мы можем, – это удержаться в ней, «работать, пока свет с нами», чтобы эпифания не прошла бесследно, а кристаллизовала после себя новую форму, новый орган видения и понимания. Сложность в улавливании события состоит ещё и в том, что даже когда мы говорим об эпифании как о физической явленности некоей истины, внутреннее различие, благодаря которому эпифания была усмотрена, уже произошло до неё. Тут мы можем или всё дальше двигаться в прошлое в попытке ухватить само событие, и тогда наш поиск уйдет в дурную бесконечность, или – остановиться и провести линию, перпендикулярную нашему времени как последовательности. Время события ортого-

нально нашему времени, оно — здесь и сейчас, в неподвижной длительности места. Событийность здесь также должна пониматься как совместность, как со-бытие: это и не вещь, и не субъект, а нечто *между* тем и другим, *встреча*, случайная встреча. Итак, что представляет собой эпифания? Это некое чувственно, эмпирически *явленное* тело, которое вместе с тем по непонятным для субъекта причинам выделяется и отличается некоторым образом от *всего*, заключая в себе что-то *другое*, помимо только чувственно данного. Это *другое* и есть истина, или реальность.

Истина у Мамардашвили, в полном соответствии с необходимостью всегда удерживать зазор между мышлением и бытием, определяется исключительно апофатически, как *всегда другое*, а сознание — как «сознание иного» [10]. В вышеприведённой характеристике эпифании как тела, «непосредственно являющегося и пониманием», понимание, на наш взгляд, следует трактовать и негативно — как непонимание, продуктивное непонимание, как тайну, индуцирующую сдвиг в топос. Эпифания явлена с очевидностью, радостью узнавания, но эта очевидность *непонятна*, неопределённа, она вызывает к определению, к артикуляции формой. Эпифания — феномен интериоризирующий, переводящий экстенсивное в интенсивное; то избыточное, что явлено в нём, явлено индивидуально, не объективно, оно вступает в сообщение с собственной темнотой индивида, собственным незнанием, которое не может быть коммуницируемо (Мамардашвили использует образ тени: тень всегда только моя, она неотчуждаема и создаётся моим телом, моей плотностью, непроницаемостью, и светом, который всегда позади; мы не можем видеть источник света, но наша тень свидетельствует о нём).

Здесь мы можем наблюдать совмещение классической и неклассической картин мира; Мамардашвили сохраняет объективное пространство наблюдения, но преобразует его в соответствии с учетом феноменологического пласта. В этом состоит его проект «расширенной онтологии» [7, с. 12], такого описа-

ния, которое выходит за пределы феноменов к пространству объективных законов и каузальных связей и позволяет выявить эффекты, возникающие на стыке двух пространств, двух взаимодополнительных способов описания. «Феноменологический сдвиг понимания позволяет нам видеть, что есть не просто мир, а еще мир рождений, которого мы не видим, поскольку видим предмет» [13, с. 35].

Парадокс события в том, что когда мы начинаем искать его, зависаем в напряжённом ожидании его, всматриваемся вперед в надежде его обнаружить, мы пропускаем тот момент. Само наше состояние ожидания и поиска, нужды и нехватки указывает на то, что искомое событие уже произошло (оно и послужило причиной его поисков). След события и есть эта нехватка, пустота, которая не есть простое отсутствие, а след бывшего присутствия. Акт различения между есть и нет, между бытием и небытием, уже провёл незримую границу; опыт этой границы помещает в разлом, раскол между всегда уже названным, понятным и иным, неведомым и невыразимым. Известная загадка Платона (и всей философии): в поисках истины как её узнать? Ведь узнавание означает, что мы уже как-то знали истину ещё до её поисков. Встреча уже состоялась, мы её всегда уже упустили. *Кто* упустил и *кто* встретил? Разлом здесь между мной и мной же самим, между мной встретившим и мной упустившим. Признание этого раскола, несовпадения себя с самим собой является условием возможности мышления о событии: «... проблема расширения сознательной жизни и вообще установка на сознательную жизнь в конечном счёте сводится к тому, чтобы настроить себя камертоном как инструмент сознательной жизни, в которой могут случиться какие-то новые сознательные опыты, какие-то новые события, и одной из посылок такой настройки является отказ от важнейшей установки европейской культуры, установки на сохранение последовательного и постоянного тождества себя с самим собой, установки вечно сохранять и не потерять себя в потоке смены состояний со-

знания во времени и их разнообразия в пространстве» [5, с. 104].

Косвенное сообщение и поэтика философской речи

Мамардашвили вспоминает характеристику языка, данную Гумбольдтом через аристотелевское различие эргона и энергеи: «язык есть не только эргон, то есть продукты, но и энергея – деятельность, то есть всегда живая, длящаяся деятельность. Язык не есть набор слов и прочих элементов, которые могут быть выделены в языке, а есть продолжающаяся деятельность, а продолжающаяся деятельность содержит в себе возможность порождения все новых и новых смыслов» [14, с. 204]. Что есть событие пробуждения? Как описывает его Гераклит: «Смерть есть всё то, что мы видим проснувшись» (перевод В.В. Бибикина). Мы видим смерть, то, что уже не сможет стать иным, мы видим «окаменелые формы», готовое, завершённое, ставшее – эргон. И прежде всего это касается языка. Проснувшись, мы обнаруживаем себя в мире, где всё уже названо, именовано, заполнено готовыми значениями. Пробуждение же *беременно иным*, новым, своим, оно несёт в мир рождение, требует для него места. Где и как найти это место в мире готовых форм и значений? Онтология события Мамардашвили, о которой у нас шла речь до сих пор, является не столько ответом на этот вопрос, решением задачи, сколько способом очерчивания и держания этого *места рождения*, в-мещения этого места в мир – не какого-то конкретного нового явления знания, мысли, чувства, а самой *возможности рождения иного в мире*, места для возможного события, места для *всегда другого начала*. Этот способ не содержится у Мамардашвили в виде инструкции или пошагового метода, а *физически практикуется* им в его устной речи, актуализирующей второй аспект языка как «всегда живой, длящейся деятельности».

Значение способа философствования Мамардашвили, избранного им стиля настолько велико, что некоторые его коллеги, например

М. Рыклин и В. Подорога, в тексте «Третья возможность метафизики» ставят под вопрос вообще саму возможность адекватного понимания философии Мамардашвили вне контекста его так называемой «телесной дидактики» (в большей степени этот тезис принадлежит М. Рыклину [15]; Валерий Александрович допускает возможность анализа расшифровок лекций Мамардашвили именно как текстов, абстрагируясь от их вторичности, стенографичности). Среди критиков этого весьма радикального тезиса стоит прежде всего упомянуть Владимира Калиниченко и его текст «Об одной попытке “децентрализовать” Мераба Мамардашвили» (в нём, помимо тезиса о первичности «телесной дидактики», оспариваются другие утверждения вышеупомянутых авторов, приписываемые Мамардашвили и вступающие в противоречие с его собственной позицией, как, например, утверждение об «универсальной рефлексивной дублируемости всех фактов культуры» и их принципиальной «расколдовываемости») [16], а также болгарского философа Д. Деянова. Последний в статье «Мамардашвили и европейская философия XX века» выдвигает следующие контраргументы по отношению к позиции Подороги и Рыклина: тезис о преобразовании Мамардашвили из философа пишущего в философа говорящего, произошедшем в 1970-х гг., является следствием «ретроспективной иллюзии», поскольку до того, как в конце 70-х – начале 80-х гг. его лекции стали записывать, он «был пишущим философом, который на лекциях обговаривал ранее написанное им»; кроме того, «аналитические инструменты, используемые Мамардашвили в 1980-х гг., идентичны тем, что были разработаны им в 1970-х», а Мамардашвили 70-х гг. «поддается пониманию без какой бы то ни было “телесной дидактики”» [17, с. 372]. Первый аргумент представляется нам весьма спорным. Хотя устным текстам Мамардашвили предшествовали как черновые письменные записи (в настоящее время для ознакомления доступны архивные фрагменты записей к лекционным курсам о Прусте, по своей тезисной

форме более близкие тексту «Стрелы познания», чем тексту самих курсов), так и статьи, а также трактаты («Стрела познания» и «Символ и сознание»), это не снимает бросающегося в глаза различия устной и письменной форм. Это различие релевантно в отношении вовсе не всех философов. Например, известно, что лекции М. Хайдеггера, как, кстати, и В.В. Бибихина, представляли собой чтение заранее написанного. В этих случаях значение звучащего слова для понимания смысла написанного аналогично ситуации, когда мы слышим стихотворение в исполнении автора: это может способствовать пониманию, ухватыванию ритма, тех или иных авторских акцентов, ударений, однако не является обязательным и необходимым условием понимания текста.

В случае же с текстами лекций, выступлений и интервью Мамардашвили их первоначальная форма *устной философской речи* неотчуждаема и имеет *прямое* отношение к *содержанию* его философии. Мы согласны с Д. Деяновым в том, что аналитические инструменты Мамардашвили 1970-х и 1980-х гг. идентичны, более того – мы считаем, что как письменные, так и устные его тексты, как ранние, так и самые поздние могут быть рассмотрены как разработка и углубление одной и той же Темы (с большой буквы). Её можно сформулировать как «историчность начала», в дальнейшем она уточняется как тема «событийности начала». С этой позиции весь корпус текстов Мамардашвили можно анализировать как единое целое (правда, живое, то есть свободное, целое, которое внутри себя способно на непредвиденные скачки и непредсказуемые повороты и трансформации). Однако такой анализ должен быть дополнен анализом специфики стиля Мамардашвили уже как «говорящего философа».

Устная философская речь Мамардашвили как образец собственно философствования может быть рассмотрена и со своей универсальной, общезначимой стороны – в качестве философской речи *как таковой*, и со стороны авторской, персональной, уникальной – как явление оригинальной мысли. И ту, и дру-

гую сторону можно соединить фразой Выготского «мысль не выражается в слове, а свершается в нём», то есть, иными словами, *речь есть место события мысли*, а точнее, может стать таковым. Каковы условия возможности превращения речи в место события мысли?

У Мамардашвили этого превращения требует сам *предмет* разговора. Здесь вступает в силу основное требование философии: требование автореференции. Речь о событии сама должна быть событийна, она должна отвечать, со-ответствовать предмету. Однако этот предмет, событие, как мы уже знаем, неуловим формой, то есть прежде всего словом; событие не есть форма, форма возникает всегда *после* события. Слово – всегда *след* уже свершившегося события. Но это значит, искомое событие с нами уже произошло, раз у нас уже есть слово. В слове заключён тот разлом, о котором говорилось выше, разлом в самом говорящем – между мной встретившим и мной упустившим. Эта нетождественность говорящего самому себе переворачивает всю проблему речи, как речи всегда к кому-то *обращенной*, речи как со-общения.

Как мы помним, классическая рациональность подразумевала – через допущение непрерывности – полную и универсальную сообщаемость знания как знания объективного, общезначимого. Позиция абсолютно-го наблюдателя – это позиция знающего, с которой безо всяких усилий знание может быть транслируемо незнающему независимо от его расположения в пространстве и времени. Этому соответствует классическая форма лекции: лектор есть фигура авторитета, носителя «естественного света разума», транслирующего знание ex cathedra непросвещённым массам. Это речь-монолог, последовательное рациональное воспроизведение механизма того или иного явления, восприятие которого адресатом гарантируется единым, одним для всех и прозрачным для самого себя сознанием. В этом смысле лекции Мамардашвили – вовсе не лекции в классическом смысле, о чём он и сам неоднократно говорит. Речь Мамардашвили, внешне похожая на монолог,

насквозь диалогична. Однако это диалог не столько с аудиторией, сколько с самим собой. Речь тут возникает в разрыве, в несовпадении говорящего с самим собой, и обращена она прежде всего к самому себе.

В лекциях Мамардашвили мы то и дело встречаемся с ситуацией, когда говорящий как бы наталкивается на невидимое препятствие, признаётся в сложности, граничащей с невозможностью описания и артикуляции рассматриваемого феномена. Можно было бы спросить: почему же Вы, Мераб Константинович, не потрудились заранее сформулировать и записать то, что Вы хотели сказать? Но в том-то и дело, что это противоречило бы поставленной задаче: поставить себя перед лицом тайны, с риском своего собственного непонимания попытаться удержать зазор между собой *незнающим* и собой же как *возможным* знающим, тем знающим, которого незнающий сам *не знает*. В одном месте Мамардашвили описывает структуру личности через понятие *Luft*, зазор, в котором темнеет «лик, наведенный пустотой» [18, с. 635], возможный человек. Именно этому лику адресована речь Мамардашвили как не знающего самого себя. Событие, как мы помним, возможно только в зазоре, в темноте и пустоте непонимания, которое образует место, где может случиться или не случиться событие. Этот зазор *провоцирует* речь, вызывает стремление высказать, воплотить в слове и тем самым обрести предмет стремления. Такая речь не может быть заранее записана, она рождается здесь и сейчас из глубины собственной тени. Поэтому речь Мамардашвили по сути автобиографична (при этом для понимания этой автобиографичности вовсе не обязательно знать подробности личной жизни Мамардашвили), рождается из личного опыта, из всегда своих и непередаваемых эпифаний. В лекциях о Прусте (мы сейчас берём оба тбилисских курса как одно целое) Мамардашвили движется от символов (например, второго рождения, смерти, пробуждения, чудовища обмана Гериона, кругов Ада Данте и т.д.) к эпифаниям Пруста

и обратно. Движение это, по существу, бесконечно, поскольку непонимание никогда полностью не устраняется.

Можно было бы предположить, что «незнание» Мамардашвили, его оговорки, остановки, бесконечные отклонения в сторону есть всего лишь игра, инсценировка. Что ж, так и есть, это действительно игра. Но игра вовсе не означает обман, ложь. Игра задаётся правилами, в данном случае – правилами философского вопрошания, и эти правила должны неукоснительно соблюдаться. Постановочность, инсценировка состоят в намеренном, искусственном создании условий для постановки себя самого в ситуацию необходимости и одновременно невозможности говорить. Эта ситуация искусственна и противоестественна в той же мере, как искусственно все человеческое бытие, которое никогда не просто есть, а создается и удерживается усилием.

В.А. Подорога в тексте «Проект и опыт: Г. Щедровицкий и М. Мамардашвили. Сравнительный анализ стилей мышления» подмечает один часто совершаемый Мерабом Константиновичем на лекциях жест, как бы упреждающий возможную интерпретацию его мысли слушателями и отбрасывающий её в качестве ложной, обыденной, естественно-психологической словами: «я не о том...» [19, с. 213]. Рискнём предположить, что этот жест адресован опять же не слушателям, а себе самому, а точнее, он приостанавливает присутствующий всякой речи автоматизм, сразу же подставляющий на место подразумеваемого готовые, сложившиеся значения. В этом смысле философская речь является борьбой с языком, аналогичной заявленной Мамардашвили и Пятигорским борьбе с сознанием: «борьба с сознанием означает, что стремлением человека сознание перестаёт быть чем-то спонтанным, относящимся к природе, автоматически функционирующим... мы исходим из того несколько безумного предположения, что в этот момент, сейчас, в то время, когда мы рассуждаем о проблеме сознания, когда, как мы говорим, “мы работаем с сознанием”, мы уже в некотором роде его как какой-то спонтан-

ный, естественный процесс исключаем» [5, с. 21]. Речь и мысль не сводимы друг к другу, между ними должно быть удержано напряжение, создающее диалогическую пульсацию речевого мышления. «Когда акт речи отменяет саму речь, это и есть мышление, или философствование» [12, с. 87].

Каким образом может быть передано то, что передано быть не может, а именно внутренний акт, событие, которое может только случиться или не случиться с тобой лично, но по определению не может быть как-то гарантированно организовано (ведь случайность исключает какие бы то ни было гарантии)? Здесь применима концепция косвенного сообщения, разработанная Кьеркегором, именовавшим себя субъективным мыслителем, то есть мыслителем, имеющим дело с внутренним, личным, сингулярным. Требование, которое субъективный мыслитель должен к себе предъявлять, есть требование осуществления двойной рефлексии. Под этим подразумевается, что форма сообщения мысли должна включать в себя, иметь в виду и давать место самому мыслящему как способному эту мысль помыслить. Какому мыслящему? Такому, который абсолютно уравнен в положении со всеми остальными, для которого не существует позиции абсолютного наблюдателя и который так же, как и все, должен самостоятельно, без каких-либо гарантий на успех совершать акт. «Форма сообщения должна художественным образом содержать в себе столько же рефлексии, сколько содержит в себе ...сам мыслитель, продолжающий существовать внутри своего мышления» [20, с. 81]. Мамардашвили для иллюстрации этого момента прибегает к сонету из «La Vita Nuova» Данте, которому божество говорит: «Я подобен центру круга, от которого равно отстоят все окружающие его части; ты же не таков» [21, с. 50], призывая его занять положенное ему место вместе с остальными. Кроме того, следуя Сократу, Кьеркегор как субъективный мыслитель должен создать диалогическое напряжение, поле вопрошания, обозначить апорийное,

непроходимое место того парадокса, который представляет собой в случае Кьеркегора парадокс веры. Веру роднит с пониманием её непередаваемость, её определение в качестве личного, неотчуждаемого внутреннего акта.

Акт понимания есть событие усмотрения целого, «гештальт-переключение» («Переключение “гештальта” – неструктурное событие» [3, с. 87]). Усмотрение этого целого переживается как очевидность, каковой, например, является математическая очевидность $2 + 2 = 4$. Особенность этого переживания заключается в том, что она как бы «заслоняет» себя тем, что переживается в качестве очевидного, и создает иллюзию предданности этой очевидности в вещах. Однако если мы вернёмся к приведённому примеру, ни в одной двойке самих по себе не содержится «4», оно требует дополнительного акта мысли, усмотрения понятия числа «4», которое включает в себя и разложимость числа 4 на 2 и 2, и получение его путём их сложения. Мамардашвили пишет: «логос (т.е. собрание) – это не 2 и 2 равное 4, это то, что заставляет сказать, что $2 + 2 = 4$ (и что неотделимо от актуальности, особой убедительности (т.е. очевидности. – Прим. наше) формальной и эффективной причины)... Сами 2 и 2 – просто механические части, и в них самих по себе нет того, в силу чего мы приходим к 4... Но мы приходим, и это – тайна, как и связь тела и души!» [18, с. 833]. Понятие числа 4 ещё можно определить через родовидовое различие, это сложное понятие, в отличие от лежащего в его основе понятия «числа вообще», без усмотрения которого мы не можем говорить ни о каких конкретных числах. Причём под усмотрением последнего не подразумевается некое абстрактное представление о нём, а, например, усмотрение одного и другого яблока в качестве двух яблок, то есть усмотрение некоторого *числа*, в самих яблоках не содержащегося.

Прямая передача знания состоит в передаче обучающемуся носителем знания элементов содержания в порядке причинно-следственной связи. Однако если целью передачи

знания является понимание, на основе которого уже может выстраиваться объяснение тех или иных явлений (к примеру, понимание основ физики для объяснения физических процессов), то одной передачи содержания становится недостаточно. Оно должно завершиться дополнительным к содержанию актом собирания его в целое, который должен быть самостоятельно произведён принимающей стороной, самим обучающимся. И в этом случае успех обучения изначально не гарантирован, поскольку само осуществление или неосуществление акта понимания со стороны обучающегося неподконтрольно преподавателю. «Сама истина не может быть получена как конечное звено вывода или доказательств, она лишь может быть (как ещё Сократ понимал и Платон практиковал) в определённом смысле индуцирована... навешана. Нужно так заморочить человеку голову, чтобы он просто от отчаяния сам *перескочил* (курсив наш. – Д.Р.) в истину» [14, с. 194].

Если стоит задача передать акт понимания – задача по определению напрямую невыполнимая, – то это в первую очередь требует, чтобы сам текст, призванный передать сообщение, был устроен таким образом, чтобы *задавать условия возможности свершения этого акта*. Ведь кто бы ни создавал этот текст, он не может претендовать на большее, чем на возможность, а осуществится она или нет – это уже не в его власти. Если мы вспомним тексты, принадлежащие истоку философии (а прежде всего в философии ставится вопрос о понимании самого понимания), а именно тексты диалогов Платона, то увидим, что они построены как раз по вышеуказанному принципу. Платоновский Сократ не передаёт никакого содержания, то есть никакого готового знания, а задаёт вопрос о том, что значит знать. Он не выступает носителем знания, наоборот, он играет роль невежественного простеца, пристающего к окружающим, на первый взгляд, с самоочевидными вопросами. Он сбивает с толку, выбивает собеседника из привычно занимаемого им места – куда? В поле про-

блематического, зыбкого, где ещё ничего не решено и ничего не понятно. Главное для Сократа – не решить проблему, а поставить ее, не передать знание, а навести, привести собеседника в то место, где возможно рождение понимания. При этом наведение осуществляется путем диалога, что предполагает совместное, равное участие обоих собеседников: они равны по занимаемому ими положению, никто из них не обладает преимуществом, никто из них не знает больше другого относительно обсуждаемого предмета (другое дело, что кто-то может думать, что он обладает этим знанием; задача Сократа в том числе состоит в том, чтобы рассеять это заблуждение). А это значит, что и Сократ должен совершить те же шаги, что и собеседник, приложить столько же усилий, чтобы оказаться в том же месте, куда он ведёт своего «ученика». А главное, сама форма диалога, а также *маска* невежды и простака, надеваемая Сократом, и есть то, *как совершается акт мысли*. Форма тут неотделима от содержания. Сократ-невежда – это тот Другой Сократа, которого он создает для смещения себя самого с позиции уже-все-знающего и уже-все-понимающего. Диалог же создает постоянное напряжение между двумя Сократами, то есть это прежде всего диалог Сократа с самим собой, он разыгрывает его на публике, привлекая других участников и показывая, демонстрируя свершение акта мысли. Эта демонстрация пройдет мимо, если нет зрителя-участника, активно вовлекаемого в драматические перипетии мысли и попадающего в проблематическое поле – топос события мысли, который может теперь быть назван «разговором души с самой собой». Вот что говорит о текстах Платона сам Мамардашвили: «он [Платон] – один из первых создателей такого текста – философского текста, – в котором может произойти событие, в котором событие индуцируется самим текстом» [22].

Предметом сообщения становится, таким образом, «сам механизм сообщения, и он (предмет) тем самым отсылает к самому себе,

существует как то, о чём в данный момент говорится, т.е. как нечто индуцированное состоянием, в котором происходит говорение или мышление» [5, с. 35]. Задача Мамардашвили состоит в том, чтобы передать мысль так, чтобы её понял слушатель, то есть чтобы могло произойти событие мысли. Иными словами, уникальность педагогической стратегии Мераба Мамардашвили состоит в выявлении условий возможности события мысли через *форму* выстраиваемого им текста как философской речи, в которой событие мысли свершается, *являет себя*. Тем самым на лекционных курсах Мамардашвили в напряжённом держании философской речи создаётся пространство *возможной мысли*, могущей, в зависимости от ответного личного усилия, случиться в головах слушателей.

Литература

1. Давыдова Е.А. Событие: история и понятие в философии и языке // Вестник ОГУ. 2010. № 11 (117). С. 112–116.
2. Полонников А.А. Дискурс-анализ событий образования. Критическое исследование. Минск: БГУ, 2013. 343 с.
3. Мамардашвили М.К. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии). М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 303 с.
4. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1992. 415 с.
5. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. 317 с.
6. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. М.: Академический проект, 2011. 335 с.
7. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2010. 288 с.
8. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. 272 с.
9. Мамардашвили М.К. О сознании // Мамардашвили М.К. Необходимость себя (Лекции. Статьи. Философские заметки). М.: Лабиринт, 1996. 432 с.
10. Мамардашвили М.К. Проблема сознания и философское призвание. Доклад, сделанный в Институте философии АН СССР в декабре 1987 г. URL: <http://www.psychology.ru/library/00005.shtml> (дата обращения – 14.05.2018)
11. Платон. Диалоги. СПб.: Азбука-Классика, 2009. 448 с.
12. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Прогресс, 2001. 352 с.
13. Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 304 с.
14. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. 315 с.
15. Рыклин М. К., Подорога В.А. Третья возможность метафизики (беседа об одном философском опыте). URL: <http://dironweb.com/klinamen/dunaev10.html> (дата обращения – 19.07.2018)
16. Калинин В.В. Об одной попытке «децентрализовать» Мераба Мамардашвили. URL: <https://www.mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/opyty-chteniya/vladimir-kalinichenko/ob-odnoj-popytke-decentralizovat-meraba-mamardashviliob-odnoj-popytke-decentralizovat-meraba-mamardashvili> (дата обращения – 10.11.2018)
17. Мераб Константинович Мамардашвили. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009. 438 с.
18. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Т. 2. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. 1232 с.
19. Подорога В.А. Проект и опыт. Г. Щедровицкий и М. Мамардашвили. Сравнительный анализ стилей мышления // Апология политического. М.: Изд. дом ГУ-ВШЭ, 2010. 288 с.
20. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к философским крохам. М.: Академический Проект, 2012. 607 с.
21. Данте Алигьери. Новая жизнь / Пер. с ит. А. Эфроса. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. 160 с.
22. Мамардашвили М.К. Мысль под запретом. Беседы с Анни Эпельбауэн, 1991. URL: <https://www.mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/avtobiograficheskoe/mysl-pod-zapretom.-mesto-filosofii-v-sovetskoj-sisteme1> (дата обращения – 10.11.2018)

Статья поступила в редакцию 04.11.18

После доработки 24.11.18

Принята к публикации 07.12.18

Merab Mamardashvili: Event of Thought and Pedagogic Practice

Dmitry G. Ryndin – Doctoral student in philosophy, senior editor of “Ripol-classic” Publishing House, e-mail: witel@bk.ru

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Address: 6, Miusskaya sq., Moscow, 125993, Russian Federation

Abstract. The concept of event has been widely disseminated in various fields of human sciences, including the psychology of education and pedagogics. If one seeks to explore the full heuristic potential of the concept, it is necessary to take into account its essential affiliation with non-classical ontology. The article presents an attempt to analyze the inner structure of Merab Mamardashvili's oral philosophical speech, that can be considered a distinctive feature of the series of lecture courses, which he held in the late 70-ies – beginning of 80-ies mainly for the audience of non-philosophers. The article deals with the research of essential connection between form and content of Mamardashvili's philosophy. In the light of this connection the article reviews the project of the non-classical ontology of cognition, that Mamardashvili develops in some of his main works.

The first part of the article contains an exposition of the problem field of “event” in the context of history and ontology of cognition, as well as reconstruction of the genesis of this theme in Mamardashvili's philosophy. Mamardashvili describes the classical type of rationality and its “blind spots” – that is, historicity and “evental” character of phenomena of cognition, which cannot be seen in the objectifying gaze of the classical observer. An attempt is made to analyze Mamardashvili's concept of conscience in the context of his phenomenology of event. The term “epiphany” is interpreted as a key characteristic of events of cognition.

The second part of the article deals with the uniqueness of Merab Mamardashvili's oral philosophical speech, that is interpreted as one of the strategies of indirect communication. Indirect communication is distinguished from direct communication of knowledge, the central model of classical pedagogics. The article studies several different approaches to interpretation of Merab Mamardashvili's teaching strategy and proposes the approach that is based on the concept of indirect communication of event of cognition.

Keywords: Merab Mamardashvili, oral philosophical speech, event, phenomenology of event, non-classical ontology, epiphany, teaching strategy

Cite as: Ryndin, D.G. (2019). [Merab Mamardashvili: Event of Thought and Pedagogic Practice]. *Vysshee obrazovanie v Rossii = Higher Education in Russia*. Vol. 28. No. 1, pp. 104-118. (In Russ., abstract in Eng.)

DOI: <https://doi.org/10.31992/0869-3617-2019-28-1-104-118>

References

1. Davydova, E.A. (2010). *Sobytiye: istoriya i ponyatiye v filosofii i yazyke* [Event: History and Concept in Philosophy and Language]. *Vestnik OGU = Vestnik of the Orenburg State University*. No. 11 (117), p. 112-116. (In Russ.)
2. Polonnikov, A.A. (2013). *Diskurs-analiz sobytiy obrazovaniya. Kriticheskoe issledovanie* [Discourse-analysis of Education Events. Critical inquiry]. Minsk: Belarusian State Univ. Publ. 343 p. (In Russ.)
3. Mamardashvili, M.K. (1997). *Strela poznaniya (nabrosok estestvennoistoricheskoi gnoseologii)* [Arrow of Cognition (A Draft of Natural-Historic Gnoseology)]. Moscow: Shkola «Yazyki russkoi kul'tury» Publ., 303 p. (In Russ.)
4. Mamardashvili, M. K. (1992). *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How I Understand Philosophy]. Moscow: Progress; Kultura Publ. 415 p. (In Russ.)

5. Mamardashvili, M.K., Pyatigorsky, A.M. (2011). *Simvol i soznanie* [Symbol and Consciousness]. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus Publ., 317 p. (In Russ.)
6. Descartes, R. (2001). Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and of Seeking Truth in the Sciences. (Russian Translation: Moscow: Academic Project Publ. 335 p.)
7. Mamardashvili, M.K. (2010). *Klassicheskiy i neklassicheskiy ideali ratsional'nosti*. In: *Klassicheskiy i neklassicheskiy ideali racional'nosti* [Classic and Non-Classic Types of Rationality]. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus Publ. 288 p. (In Russ.)
8. Mamardashvili, M.K. (2004). *Soznanie i tsivilizatsiya* [Consciousness and Civilization]. Moscow: Logos Publ., 272 p. (In Russ.)
9. Mamardashvili, M.K. (1996). [On Consciousness]. In: Mamardashvili, M.K. *Neobhodimost' sebya* [The Necessity of the Self]. Moscow: Labirint Publ. 432 p. (In Russ.)
10. Mamardashvili, M.K. (1992). [The Problem of Consciousness and Vocation for Philosophy]. In: Mamardashvili, M.K. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How I Understand Philosophy]. Moscow: Progress; Kultura Publ. (In Russ.)
11. Plato (2009). *Dialogi* [Dialogs]. St. Petersburg: Azbuka-Klassika Publ. 448 p. (In Russ.)
12. Mamardashvili, M.K. (1993). *Kartezianskie razmisbleniya* [Cartesian Reflections]. Moscow: Progress; Kultura Publ. 352 p. (In Russ.)
13. Mamardashvili, M.K. (2008). *Opyt fizicheskoy metafiziki* [Attempt of Physical Metaphysics]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ. 304 p. (In Russ.)
14. Mamardashvili, M.K. (2009). *Leksii po antichnoi filosofii* [Lectures on Ancient Philosophy]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., Merab Mamardashvili Fund Publ., 315 p. (In Russ.)
15. Riklin, M.K., Podoroga, V.A. *Tretya vozmognost' metafiziki (beseda ob odnom filosofskom opyte)* [Third Possibility of Metaphysics: Conversation about One Philosophical Experience]. Available at: <http://dironweb.com/klinamen/dunaev10.html> (accessed 19.07.2018) (In Russ.)
16. Kalinichenko, V.V. *Ob odnoy popytke "detsentralizovat" Meraba Mamardashvili* [On One Attempt to Decentralize Mamardashvili]. Available at: <https://www.mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/opyty-chteniya/vladimir-kalinichenko/ob-odnoj-popytke-decentralizovat-meraba-mamardashviliob-odnoj-popytke-decentralizovat-meraba-mamardashvili> (accessed 10.11.2018) (In Russ.)
17. Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (2009). *Merab Konstantinovich Mamardashvili*. Moscow: ROSSPEN Publ. 438 p. (In Russ.)
18. Mamardashvili, M.K. (2014). *Psikhologicheskaya topologiya puti* [Psychological Topology of the Path]. Vol. 2. Moscow: Merab Mamardashvili Fund Publ. 1232 p. (In Russ.)
19. Podoroga, V.A. (2009). [Project and Experience. G. Shchedrovitsky and M. Mamardashvili. Comparative Analysis of Thought Styles]. In: *Apologiya politicheskogo* [Apology of Political]. Moscow: Higher School of Economics Publ. 288 p. (In Russ.)
20. Kierkegaard, S. (2012). *Zaklyuchitel'noe nenauchnoe posleslovie k filosofskim krokkam* [Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments]. Moscow: Academic Project Publ. 607 p. (In Russ.)
21. Dante Alighieri (2012). *Novaya gizn'* (New Life). Transl. from Italian. St. Petersburg: Azbuka, Azbuka-Attikus Publ. 160 p. (In Russ.)
22. Mamardashvili, M.K. (1991) *Mysl' pod zapretom. Besedi s Annie Epelboin* [Forbidden Thought. Interview with Annie Epelboin]. Available at: <https://www.mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/avtobiograficheskoe/mysl-pod-zapretom.-mesto-filosofii-v-sovetskoj-sisteme1> (accessed 10.11.2018) (In Russ.)

The paper was submitted 04.11.18

Received after reworking 24.11.18

Accepted for publication 07.12.18