

М.К. Мамардашвили об утопическом мышлении: от логики мифа к логике символической

© А.В. Поляков

Саратовский государственный технический университет
имени Ю.А. Гагарина, Саратов, 410054, Россия

Рассмотрены два способа употребления термина «утопия» в философии М.К. Мамардашвили. Проанализирована стратегия интерпретации понятий древнегреческой философии: «топос», «логос», «материя», «созерцание». Исследованы условия, ввиду которых утопическое мышление оценивается положительно или отрицательно. Проведена демаркационная линия между логикой мифа и логикой символа. Сделан вывод об особенностях подхода Мамардашвили к термину «утопия» и выявлены отличительные черты его позиции как философа XX в.

Ключевые слова: Мамардашвили, утопия, сознание, материя, созерцание, миф, символ

Тема данной статьи — утопическое мышление в философии Мераба Константиновича Мамардашвили. В рамках исследования будут рассмотрены два способа употребления понятия «утопия» в творчестве Мамардашвили. Вместе с тем перед автором не стоит задача строгого разграничения, поэтому показано, что утопическое мышление в обоих случаях имеет одинаковую функциональную направленность, но выполняется в разных условиях. Данные условия определяют ту негативную или положительную окраску, которую имеет для нас этот термин. Сам по себе у-топос скорее инструментален, если говорить о нем независимо от психологических склонностей человека.

Первый способ обращения к утопическому мышлению для Мамардашвили подразумевает обращение к некоторой действительности сознания и скрывает за собой ряд вопросов, связанных с философией сознания.

А именно — там, где Декарт говорит про *ego cogito*, там, где Кант говорит о Просвещении, возникает вопрос: что значит самостоятельно мыслить? Как можно самостоятельно мыслить, а не переживать аффекты, т. е. не быть пассивным в отношении стихийно сложившегося чувственного аппарата или последствий личной судьбы?

Такой же вопрос находим и у Пруста: как можно быть писателем, если любой предмет, который я воспринимаю, не убеждает меня в этом? Для того чтобы писать, нужно уже знать, что ты — писатель,

но что же тогда является основанием этого знания? Как пишет Морис Бланшо, Пруст ищет пространство, в котором его существование будет не просто понято и тем самым понятийно «схвачено», но восставлено и пережито. И Бланшо задает вопрос: как он может приступить к поиску данного пространства, если для того, чтобы начать поиск и осознавать его как действительно к чему-то ведущий, он (Пруст) уже должен находиться в этом пространстве [1, с. 11]? Для того чтобы искать в себе Писателя, нужно осознавать, что ты ищешь, т. е. уже им быть.

Сталкиваясь с сознанием, человек всегда сталкивается с некоторым «со-», с сопричастностью месту, которое имеет довольно странный статус. Декарт знает, что он — мыслит, Пруст знает, что он — писатель, и это знание связано приставкой «со-» с основанием, которое не может быть обнаружено эмпирически. «Сознание — это не знание, это — со-знание, это то, в чем мы знаем нечто другое, не зная того, в чем мы это знаем; это то, что сопровождает знание и в чем будет знание (и только там будет, а в другом месте не будет), но [это то,] что мы при этом не знаем. Мы не можем со-знание, то есть частицу “со-” в самом со-знании, превратить в объект» [2, с. 129].

Именно о таком месте можно говорить как об «у-топосе». А в повседневной речи подразумевают такой же смысл, когда говорят об «у-местности». Действительно, что дает человеку понимание того, что его речь в этом разговоре уместна? Отчего художник понимает, что вот этот мазок кистью на полотне будет уместен? Он уже исходит из интуитивного понимания некоего целого, которое только потенциально сложено. Точно так же понимание уместности в разговоре общается не через тему этого разговора, не через персоналии, в нем упоминаемые, не через все то, что может быть понятийно схвачено.

Исходим из того, что только потенциально сложено. По словам А.М. Пятигорского, здесь необходимо отказаться от употребления глагола *can* и ввести в оборот глагол *may*. В лекционном курсе по философии буддизма он говорит об этом так: «И тут великий комментатор... скажет: “Нет, знаете что? Меньше энтузиазма и радости. Будда — это не гарантия. Это возможность”. И более того (вот моя единственная серьезная претензия к русскому языку, что в нем нет глагола *may*, английского, это возможность не в смысле, что я могу, а в смысле, запомните: ну, если ты пойдешь по пути, то может случиться, что ты достигнешь этого состояния, а может случиться, что и не достигнешь...» [3]. А Мамардашвили использует концепт «возможного человека». «Что есть в мире такого, что могло бы породить догадку, мысль о вечности? Откуда эта мысль? Она из человеческого мышления — в той мере, в какой оно человеческое, а не в той, в какой оно “человеческое, слишком человеческое”; человеческое в той мере, в какой оно — пространство возможного человека, которого

никогда не было и не будет, который сейчас» [4, с. 31]. Когда герой романа Пруста испытывает впечатление, глядя на куст боярышника, его сознание направлено на феномен, который «у-топичен» и только возможен, поскольку вне самого события впечатления нельзя найти то основание, ввиду которого оно происходит. И акт письма для Пруста сопровождается усмотрением фигуры Возможного Писателя, которая обнаруживается только в самом акте письма. Человек, находясь в сознании, имеет для этого только возможные основания — поскольку обнаруживает он их только в самом событии сознания, не имея шанса придать им статус существования, что заставило бы их «продублировать» и представить в виде некоторого гаранта.

Все это указывает на хрупкость и случайность оснований, на которых держится сознание. Мы не имеем гарантий, но именно в этом негарантированном у-топичном пространстве сбывается человек. «Так вот, оказывается, несуществующие места, или утопосы, — весьма существенная конститутивная часть нашей души, нашей способности переживать что-то иначе, чем позволила нам природа» [5, с. 285]. Такой подход определения сознания через его избыточное участие в у-топичном пространстве характерен для философского проекта Мамардашвили. По словам Пятигорского, он ведет нас в какую-то неведомую булочную, в то время как людям нужен хлеб. И подчеркивает, что философия никогда не может начаться там, где людям нужен хлеб, т. е. там, где сознательная жизнь индивидов определяется через нужду в гарантах и независимых от этой сознательной жизни основаниях.

В данном контексте Мамардашвили обращается к термину Платона *χορα* в лекциях по античной философии. Вспомним, что Платон в диалоге «Тимей» определяет материю как являющуюся «будто в грезах» [6, с. 455]. Речь идет не о материи изменчивых и пребывающих предметов, но об «интеллигибельной материи». «Например, я называл небо материальным предметом, но я назвал это понимательной материей, интеллигибельной материей, то есть такой, которая своей материей дает идею... самой себя» [7, с. 151–152]. Как подчеркивает Т.Ю. Бородай, если проследить концептуальную связь между диалогами «Тимей» и «Парменид», то интеллигибельная материя будет материей идеи, самой ее способностью отличаться, или, если использовать терминологический аппарат Парменида, Иным идеи. «Если материя “Тимея” то же самое, что “иное” Парменида или “беспредельное Филеба”, то материален будет не только “видимый и осязаемый” мир, но и мир идеальный: ведь идей много, значит, они включают принцип “беспредельного”, и они отличаются друг от друга» [8, с. 11].

Мамардашвили использует этот мотив, указывая на материальность у-топического пространства, в котором только схватывается отличие

идеи от других идей. Вспомним пример, приведенный ранее — художник при выборе мазка может указать на то, что, действуя иначе, он разрушит некоторое целое, которое он только интуитивно предвосхищает. Перед ним нет формы идеи, но есть ее материя, которая определяется только через отрицание, т. е. через осознание того, как любой другой мазок кистью будет неуместен. Но вместе с тем именно здесь можно говорить о самостоятельности мышления, о сознании, поскольку эта материя идеи сейчас усматривается только им и только как возможная, потому что не может быть «продублирована».

Следует вспомнить о том, что если для Аристотеля материя есть *παύσιμος*, то для Платона — *αδύσιμος*. Данный момент также очень важен для Мамардашвили. Раскрывающееся у-топическое пространство не может быть истолковано в терминах материальной причины. Для Мамардашвили имеет большое значение принцип необратимости, который выражается через то, как схватываемый в интеллигибельной материи феномен обладает свойством уникальности. Вместе с тем этот феномен не может быть описан через указание на способность. Нельзя описывать данный процесс следующим образом: «желаю мыслить и уже мыслю» или «желаю гулять и уже гуляю», как это делает Аристотель. Феноменологический проект Мамардашвили, в котором он опирается на Платона, отличается от проектов Гуссерля и Хайдеггера. Как подчеркивает Н.В. Мотрошилова, в случае Мамардашвили сталкиваемся с особой феноменологией, феноменологией Пруста. «Мераб утверждал, что настоящая феноменология — феноменология прустовского типа: когда мы находимся в поле живой работы с феноменом и, следовательно, как только пропадает неповторимость ситуации, невозможна и феноменологическая работа [9, с. 276]». И описываться процесс обнаружения феномена будет именно прустовским способом: «я пишу роман о том, что не могу написать роман». Так в у-топическом пространстве обнаруживается некоторая а-возможность (*αδύσιμος*).

Для Мамардашвили важен еще один термин Платона — *θεωρία*. Сознание он описывает через созерцание идеи Блага. «Сознание этого, т. е. ухватывание этого (а ухватывание этого есть сознание), — это сознание есть трансцендентальное сознание, или идея, платоновская идея идей. Она будет в разных частях философии Платона называться по-разному, иногда Солнцем, источником света, но чаще всего будет называться Благом» [7, с. 163]. Как подчеркивает А.-Ж. Фестюжьер, созерцание идеи, которая является источником всех других идей, требует изменений в понимании Логоса. В таком случае и диалектика рассматривается лишь как подготовительная ступень: «Вся подготовка философа находит свое выражение в диалектике, самой последней стадии обучения. Выше можно только *θεωρεῖν*, но это — совершенно другой уровень» [10, с. 163]. Мамардашвили следует этой

интуиции, когда усматривает функцию диалектики в наведении: «Диалектика есть такое состояние натяжения между противоположным, лишь внутри которого, не вытекая ни из одного, отдельно взятого, натяжения, может вспыхнуть явление, которое само не является выводимым членом, или элементом, какой-либо непрерывной причинной связи» [7, с. 36]. В таком случае диалектические построения становятся только изображением пути к тому, что у-логосно (или у-топично). Здесь фиксируется лишь некоторое прикосновение, которое, по мнению Мамардашвили, сопровождается верой в то, что прямая и окружность все-таки пересекаются только в одной точке. Такое же прикосновение обнаруживается при взгляде на «квадратные» яблоки Сезанна или на полотна Пикассо периода кубизма. «Скажем, картина создается не для того — возьмем для примера натюрморт Сезанна, — чтобы изобразить яблоки, а для того, чтобы в пространстве натюрморта породить, увидеть в мире яблок то, чего нельзя увидеть и что не произошло бы без этой конструкции» [11, с. 219].

Последний момент, на который следует указать в рамках первого подхода, — это момент «вдруг» (εξαίφνης), который описан в диалоге «Парменид» [12, с. 394]. В интерпретации данного момента проявляется специфика подхода Мамардашвили к наследию Платона: в моменте «вдруг» идея обретает свое бытие, т. е. форму. И Мамардашвили не допускает интеллектуального созерцания этой формы. Сознание есть то, из чего человек всегда исходит, оно дается как событие, и нельзя указать на форму, которая предшествовала бы этому событию. Поэтому созерцание, о котором следует говорить в рамках философии сознания Мамардашвили, есть созерцание, направленное на у-топос Иного идеи, но не на Единое. Сознание всегда направлено на то, что у-топично, возможно, воображаемо, потенциально сложено. По словам Мамардашвили, сознание есть «возможность большего сознания» [13, с. 63]. А форму имеем на уровне уже случившегося события, которое одномоментно усмотрению феномена в у-топосе.

В рамках второго подхода Мамардашвили придает смысл термину «утопия», рассматривая ситуации, в которых у-топос описывается не в терминах возможности, а в терминах существования. Попытки таких описаний всегда связаны с желанием внести в мир человека некоторые гарантии, гарантированные основания, по которым, как предполагается, выстраивается событие сознания. И сознание здесь всегда рассматривается через нужду: поскольку у-топос описан в терминах существования, сознание ставится в позицию функциональной подчиненности этому у-топическому элементу. Создается пространство некоторого «движения без движения»: с одной стороны, главной характеристикой сознания является его автономность, с другой — эта автономность описывается через основание, которое имеет незави-

симый от события сознания статус. Сознание направлено на у-топос, однако у-топос, описываемый в терминах существования и ввиду этого имеющий определенность вне события сознания, всегда уже «занят». Сознание описывается как движение, в котором оно лишается своей главной характеристики — автономности, или самостоятельности, самоосновности.

В последних лекциях курса под названием «Очерк современной европейской философии» Мамардашвили рассматривает такой утопичный проект, как социальная алхимия, задача которой состоит в создании идеологии, гарантирующей за счет своей простоты, что общественное устройство всегда будет справедливым. Укажем на экзистенциальные и феноменологические измерения этой проблемы, анализируя тексты Мамардашвили. В докладе «Язык осуществившейся утопии» он подчеркивает: с одной стороны, «мы воспринимаем то, что воспринимаем. Или видим то, что видим. И потом уже сам предмет невозможно отличить от видения. То, что видит глаз, — нельзя отличить от глаза. А с другой стороны, если кто-то извне наблюдает предмет, который виден глазом... если кто-то видит поле предметов, видимых глазом, то в этих предметах нет ничего такого, почему или на основании чего можно было бы понять или заключить, что их видит глаз» [11, с. 312]. Таким образом, желая определить жизнь сознания, человек пытается вытащить себя из воды так, как это делал барон Мюнхгаузен. Это незаконная процедура, так как для анализа сознания необходимо уже быть в сознании. Не учитывая этого, человек пытается посмотреть на сознание извне, опираясь на некоторое мифологическое и утопичное не-сознание. И такой взгляд извне может предполагать то, где сознание имело место быть, но не может усматривать того, имеет ли человек дело с ним сейчас.

Здесь самый отточенный формализм всегда будет следовать за неопределенностью, о которой писал Юм. И, собственно, именно так в своей ранней работе «Формы и содержание мышления» Мамардашвили описывает формализм Гегеля: «Эмпиризм в подходе к исследованию логических форм здесь вплотную смыкается с формализмом: один переходит в другой» [14, с. 96, 97]. В целом можно отметить, что такая логика мифологизации внутренне присуща немецкому романтизму и продолжается в трудах Ницше и Хайдеггера. Например, Мамардашвили, как и Александр Койре, рассматривает диалог Платона в качестве драматического произведения, которое вновь и вновь должно быть актуализировано человеком, т. е. разыграно как часть его судьбы. Хайдеггер интерпретирует диалог Платона как мифопоэтическое произведение, которое должно быть истолковано в рамках герменевтической процедуры [15, с. 232]. Как замечает Д.Э. Гаспарян, Хайдеггер исходит из уже осуществленного отождествления со-

знания и мира: «Если сознание и мир не разделены, как это полагалось в дуалистических моделях, но взаимообусловлены, то сознание уже нельзя считать противоестественным для мира, его существование также приуготовлено миром, как мир приуготовлен сознанием. В такой логике сознание по-прежнему может сохранить свою трансцендентальность (как это и происходит у Хайдеггера) — сознание (мышление) родственно миру, оно всегда уже по поводу мира, однако оно не находит себя в мире на правах сущего» [16, с. 37].

Данный вопрос также связан с моментом идеализации исторических эпох прошлого. «Для той духовной атмосферы, из которой вырастает философско-историческая концепция Хайдеггера, характерно прежде всего противопоставление современного общества романтически идеализированному античному полису или средневековой общине, противопоставление, восходящее к традиции романтиков XVIII — начала XIX в.» [17, с. 76]. В этом контексте философия Декарта полагается как рубеж, в котором в наиболее явном виде выражается суть «забвения истока». Но, может быть, проблема состоит не в том, что появляется открытый дискурс о сознании, которое человек пытается чему-либо подчинить, но в том, что сознание так и не стало тем, о чем он умеет говорить? Может быть, проблема не в самом наличии сознания, но в том, что его мало?

Рассматриваемые проблемы в философии закрепились на уровне терминов «пантеизм», «монизм», «монологичность». Но проблема, с которой столкнулся Мамардашвили, гораздо шире. Например, автор статьи сейчас находится в своей квартире, пишет статью, сидя за столом, и имеет данный факт как факт его личной судьбы на уровне описания. А вместе с тем действительность его состояния в этом описании упускается — через описание автор имеет знание, но не со-знание. У-топос, которому это знание должно быть «со-», здесь упущен. Но автор может выстраивать свое мышление так, будто усмотрение у-топоса уже случилось, и это усмотрение дается ему только в виде своих последствий. Подкупающая простота данного мыслительного хода и есть, пожалуй, то, что всегда настораживало Мамардашвили.

Следует отметить, что антиутопия выражается не в тираническом режиме, который описывается в романах Хаксли, Брэдбери, Замятина, Оруэлла. Антиутопия — это экзистенциальный акт, который человек выполняет, освобождая себя от участия в у-топическом пространстве. И как продолжение такого мышления имеем миры, описанные упомянутыми выше писателями. Сам Мамардашвили почти не обращался к писателям жанра антиутопии. Попытки описания мира с опорой на не-сознание для него связаны с именем Кафки. Именно в господах Замка и судьях, которые устраивают Процесс, воплощается наивысшее проявление человеческого существования, ко-

торое в качестве наивысшего определяется как не-сознание. «Такие ситуации инородны собственному языку и не обладают человеческой соизмеримостью (ну как если бы недоразвитое “тело” одной природы выражало себя и давало бы о себе отчет в совершенно иноприродной “голове”» [18, с. 19]. Здесь происходит смешение границ двух областей, о которых писал Кант: области явлений и области вещей в себе. Основание человеческого существования полагается как трансцендентное (вещь в себе), но на это основание указывают как на причину (т. е. как на явление). Так образуется утопическое пространство в негативном смысле: имеется непроходимость ввиду того, как сознание остается трансцендентным, но описывается не в терминах события (которое «здесь и сейчас», по словам Мамардашвили), но в терминах явления. Возникает вопрос: кто является субъектом этого явления? Господа Замка и судьи процесса. Отсюда сновидческий характер, сюрреализм романов Кафки.

Следует обратить внимание на то, что, имея дело с сознанием, нельзя говорить о нем как об индивидуальном. При внимательном рассмотрении структуры события сознания необходимо увидеть сознание как надындивидуальное. В событии сознания идея обладает своей формой — и эту форму Мамардашвили называет онтологической, противопоставляя ее различным психологическим формам, которые, по сути, есть только способы переживания аффектов и всегда связаны с личной судьбой конкретного индивида. У-топос интеллигибельной материи как Иное идеи не связан с психологическими коннотациями, а значит, не связан с негативными или положительными его оценками.

Однако вместе с тем стоит вспомнить, что Фестюжьер описывает созерцание идеи Блага как событие осуществления души, как событие приведения ее к онтологической форме. Мамардашвили также настаивает на психологическом опыте участия человека в априорных онтологических структурах. Данный опыт он обозначает в виде «метафизического апостериори». «Обычно метафизика располагается на уровне априори, а тут у нас метафизика апостериори, но метафизика, хотя она и эмпирична. Все Божественные законы предполагают уже совершенный, сделанный шаг; это какое-то эмпирическое движение, и лишь потом они есть» [19, с. 76]. Таким образом, здесь обнаруживается психологический опыт восприятия надындивидуальной формы. Исходя из этого опыта, можно иметь четкие представления о добре, красоте, справедливости. Если опыт описывается через мифологическую интерпретацию как всегда предшествующий, отчетливость данных представлений будет обнаруживаться как недостаточная, неподлинная.

Таким образом, оценки утопического мышления связаны скорее с психологическим опытом участия в априорных структурах. Там, где его нет, у-топос оценивается негативно. Там, где опыт есть, исходя из

самого события сознания у-топос оценивается как нечто необходимое для удержания этого события, т. е. положительно. Говоря иначе, оценивая у-топос негативно, человек только подчеркивает факт отсутствия опыта его восприятия. Такова основная интенция философии сознания Мамардашвили: он отказывается оценивать у-топос эстетически, но предлагает исходить только из самого события сознания. Методологически он оформляет эту интуицию в виде операции срезания «третьего глаза», в которой происходит отказ от того видения, которое было рассмотрено ранее: человек отказывается исследовать акт зрения извне, тем самым упуская событие усмотрения феномена в у-топосе.

Исходя из этого, можно распределить позиции в отношении у-топоса и иметь определенность в сфере онтологии (идея Блага), этики (идея Справедливости), эстетики (идея Красоты), несмешивания представления об у-топосе с негативными оценками антиутопии.

При этом следует отметить, что для философии сознания Мамардашвили важен момент обращения к символу. «Очень часто в античных текстах, в том числе у Платона, встречается такое странное слово — “человек-символ”, не символ человека, а человек-символ» [2, с. 179]. Здесь концепт «возможного человека» сопрягается с концептом «человека-символа». Символ как *сυμβολον* буквально обозначает две части предмета, которые могут быть сложены только одним уникальным образом. Эта уникальность, которая была отмечена ранее в связи с особой «прустовской» феноменологией Мамардашвили, так же потенциально сложена, как и в случае «возможного человека». И поскольку здесь имеем дело с Иным идеи, можно говорить о снятии любого рода психологической данности, а значит — о чистой мысли, чистой воле, чистой вере. «Для начала я скажу, что чистое есть нечто, на что человек не способен, — поэтому существуют символы; сопрягаясь с ними, мы можем давать рождаться в себе определенным состояниям, которые естественным путем в нас как в человеческих существах не могли бы родиться» [2, с. 228]. Таким образом, символическая логика не позволяет определять у-топос в терминах способности и действительности. Нельзя рассматривать у-топос как существующее, естественное место, в котором гарантированно сбывается «человек-символ». В противном случае элиминируются важные характеристики события сознания: уникальность усматриваемого феномена и «нестественность» у-топоса.

Поэтому для Мамардашвили важно отказаться от любой мнимой «понятности», «уже-истолкованности» места сознания в мире. И здесь важным становится философский жест внесения у-топоса в мир в противовес естественной включенности сознания в мир, которую гарантирует структура мифа. В одной из лекций по античной философии Мераб Константинович отмечает, что у-топос, или интер-

вал мира, «мы обнаруживаем, снимая напластовавшиеся на него культурно-знаковые человеческие системы, в частности систему мифа» [7, с. 130, 131]. Этот момент важен именно потому, что попытка описания мира с опорой на мифологическую структуру, которая гарантирует включенность сознания в мир, элиминирует проблему сознания. И внимание переключается на те онтологические основания, которым сознание подчинено и которые существуют независимо от человеческого сознания. Для Мамардашвили сохранение проблематики сознания (и в целом — его актуальности) происходит только через внесение в мир неестественных у-топичных структур. «Миф, ритуал и т. д. отличаются от философии и науки тем, что мир мифа и ритуала есть такой мир, в котором нет непонятого, нет проблем. А когда появляются проблемы и непонятое — появляются философия и наука. Значит, философия и наука, как ни странно, есть способ внесения в мир непонятого» [20, с. 11].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что для Мамардашвили переключение между двумя подходами в понимании утопического мышления связано с переключением от логики мифа к логике символа. Именно символическая логика с опорой на уникальность потенциально сложенного целого обеспечивает человеку понятность мира за счет участия в событии сознания. Такова парадоксальность философии сознания — в удержании «понимания непонятого» (т. е. в удержании феномена в у-топосе). В противном случае имеем дело с обозначенным выше «движением без движения».

При этом речь идет не только об историко-философских пристрастиях, но также и о выборе позиции при интерпретации текстов Античности. С.А. Гашков в статье, посвященной творчеству Касториадиса и Мамардашвили, отмечает: «Критика у Касториадиса и Мамардашвили во многом близка: Хайдеггер не понимает трагичности (о которой пишет и П. Вернан) античной культуры, пытается построить свое видение Античности на духовной и физической мощи греков, загнать древнегреческую цивилизацию в Прокрустово ложе безупречной предшественницы немецкой философии. Касториадис отмечает, что Хайдеггер хочет применить к античности онтологическую дифференцию (различение бытия и сущего), совершенно чуждое всем греческим философам, не делавшим такого различия, и делающее непонятым определение “первой философии” Аристотеля как науки о сущем (бытии?) как таковом. Касториадис видит в таком наложении наследие позднейшей теологии» [21]. Как было отмечено, интерпретация Хайдеггера предполагает именно мифопоэтическое истолкование античных текстов. За счет этого утверждается онтологический проект, в котором античные тексты имеют несимволический статус, но должны пройти через герменевтическую процедуру

истолкования. И в данной процедуре обнаруживается онтологическое основание, по отношению к которому сознание занимает подчиненное положение.

Это различие в подходах к античному наследию отчетливо наблюдается в следующем. Хайдеггер «увидел в греческой философии не просто начало, но забытую современностью открытость (Αληθεια) бытия сущего, которую древние греки умели слышать через язык» [21]. Мамардашвили, напротив, элиминирует одно из самых важных понятий герменевтики — понятие истока. В третьей лекции по античной философии он так высказывается о бытии: «Само оно не имеет происхождения; в том, как мы об этом говорим, мы его допускаем, чтобы понять нечто другое» [7, с. 45]. Для Мамардашвили важен момент допущения того, что только потенциально сложено. И он отказывается говорить об этом только возможном у-топосе в терминах существования. Он опирается именно на символическое мышление, в рамках которого удерживается уникальность акта усмотрения символа в вещи или событии.

Таким образом, путь, по которому Мамардашвили следует от логики мифа к логике символа, прослеживается и в его отношении к греческой философии, и в том, какую позицию он занимает как философ XX в. Одним из самых важных моментов феноменологического проекта Мамардашвили является уникальность феномена, который усматривается в у-топичном пространстве. Эта уникальность выражается через символическое мышление, которое раскрывается в только возможном интервале двух шагов (Иного идеи и ее Единого). Находясь в этом интервале, человек имеет тот смысл, который принадлежит событию сознания и не может быть усмотрен извне. И только исходя из этого события, исключая мифологические структуры, не принадлежащие ему, можно иметь осмысленные высказывания о мире и человеке.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Blanchot M. *Book to come*. Stanford, Stanford University Press, 2003, 267 p.
- [2] Мамардашвили М.К. *Беседы о мышлении*. Москва, Фонд Мераба Мамардашвили, 2015, 816 с.
- [3] Пятигорский А. *Четыре лекции по философии буддизма. Лекция третья*. URL: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/lekcii/chetyire-lekcii-по-философии-буддизма/lekciya-tretya/> (дата обращения 30.05.2021).
- [4] Мамардашвили М.К. *Возможный человек*. Москва, РИПОЛ-Классик, Панглосс, 2019, 495 с.
- [5] Мамардашвили М.К. *Психологическая топология пути*. Москва, Фонд Мераба Мамардашвили, 2015, 1232 с.
- [6] Платон. *Собрание сочинений. В 4 т. Т. 3*. Москва, Мысль, 1994, 654 с.
- [7] Мамардашвили М.К. *Лекции по античной философии*. Москва, Фонд Мераба Мамардашвили, 2016, 214 с.

- [8] Бородай Т.Ю. *Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*. Москва, Изд. Савин С.А., 2008, 284 с.
- [9] Мотрошилова Н.В. *Отечественная философия 50–80-х годов и западная мысль*. Москва, Академический Проект, 2012, 376 с.
- [10] Фестюжьер А.-Ж. *Созерцание и созерцательная жизнь по Платону*. Санкт-Петербург, Наука, 2009, 497 с.
- [11] Мамардашвили М.К. *Необходимость себя*. Москва, Лабиринт, 1996, 432 с.
- [12] Платон. *Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2*. Москва, Мысль, 1993, 528 с.
- [13] Мамардашвили М.К. *Как я понимаю философию*. Москва, Прогресс, Культура, 1992, 416 с.
- [14] Мамардашвили М.К. *Формы и содержание мышления*. Санкт-Петербург, Азбука, Азбука-Аттикус, 2011, 288 с.
- [15] Ямпольская А.В. Истина в политической философии Платона: интерпретации Койре и Хайдеггера. *История философии*, 2015, т. 20, № 1, с. 232–252.
- [16] Гаспарян Д.Э. Необъективируемая природа сознания в трансцендентализме Мераба Мамардашвили. *Антиномии*, 2019, т. 19, вып. 2, с. 25–44.
- [17] Гайденок П.П. *Экзистенциализм и проблема культуры*. Москва, Высшая школа, 1963, 120 с.
- [18] Мамардашвили М.К. *Сознание и цивилизация*. Санкт-Петербург, Лениздат, Команда А, 2014, 384 с.
- [19] Мамардашвили М.К. *Картезианские размышления*. Москва, Фонд Мераба Мамардашвили, 2019, 496 с.
- [20] Мамардашвили М.К. *Введение в философию*. Москва, Фонд Мераба Мамардашвили, 2019, 656 с.
- [21] Гашков С.А. Проблема интерпретации древнегреческой цивилизации. Касториадис и Мамардашвили: между герменевтикой и структурализмом. *Философская мысль*, 2018, № 8, с. 8–20.
DOI: 10.25136/2409-8728.2018.8.24197

Статья поступила в редакцию 06.05.2021

Ссылку на эту статью просим оформлять следующим образом:

Поляков А.В. М.К. Мамардашвили об утопическом мышлении: от логики мифа к логике символической. *Гуманитарный вестник*, 2021, вып. 3.
<http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2021-3-720>

Поляков Александр Валерьевич — ассистент кафедры «Философия, социология, психология» Саратовского государственного технического университета имени Ю.А. Гагарина, аспирант кафедры «Теоретическая и социальная философия» Саратовского национального исследовательского государственного университета им. Н.Г. Чернышевского. e-mail: waywomaki@gmail.com

M.K. Mamardashvili on utopian thinking: from the logic of myth to the symbolic logic

© A.V. Polyakov

Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, Saratov, 410054, Russia

The paper describes two approaches to the term “utopia” in the philosophy of M.K. Mamardashvili. Within the study, the author analyzes the strategy of interpreting the concepts of ancient Greek philosophy, such as “topos”, “logos”, “matter”, “contemplation” and investigates the conditions under which utopian thinking is evaluated positively or negatively. At the same time, a demarcation line is drawn between the logic of myth and the logic of the symbol. The conclusion is made about the Mamardashvili's special approach to the term “utopia” and the distinctive features of his position as a philosopher of the twentieth century are revealed.

Keywords: Mamardashvili, utopia, consciousness, matter, contemplation, myth, symbol

REFERENCES

- [1] Blanchot M. *Book to come*. Stanford, Stanford University Press, 2003, 267 p.
- [2] Mamardashvili M.K. *Besedy o myshlenii* [Conversations about thinking]. Moscow, Fond Meraba Mamardashvili Publ., 2015, 816 p.
- [3] Pyatigorskiy A. *Chetyre lektsii po filosofii buddizma. Lektsiya tretya* [Four lectures on the philosophy of Buddhism. The third lecture]. Available at: <https://alexanderpiatigorsky.com/ru/teksty/lektsii/chetyre-lektsii-po-filosofii-buddizma/lektsiya-tretya/> (accessed May 30, 2021).
- [4] Mamardashvili M.K. *Vozmozhny chelovek* [A possible person]. Moscow, RIPOL-Klassik, Pangloss Publ., 2019, 495 p.
- [5] Mamardashvili M.K. *Psikhologicheskaya topologiya puti* [Psychological topology of path]. Moscow, Fond Meraba Mamardashvili Publ., 2015, 1232 p.
- [6] Platon. *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. In 4 vols., vol. 3. Moscow, Mysl Publ., 1994, 654 p. (In Russ.).
- [7] Mamardashvili M.K. *Lektsii po antichnoy filosofii* [Lectures on ancient philosophy]. Moscow, Fond Meraba Mamardashvili Publ., 2016, 214 p.
- [8] Boroday T.Yu. *Rozhdenie filosofskogo ponyatiya. Bog i materiya v dialogakh Platona* [The birth of a philosophical concept. God and matter in Plato's dialogues]. Moscow, Savin S.A. Publ., 2008, 284 p.
- [9] Motroshilova N.V. *Otechestvennaya filosofiya 50–80-kh godov i zapadnaya mysl* [Domestic philosophy of the 50s-80s and Western thought]. Moscow, Akademicheskii Proekt Publ., 2012, 376 p.
- [10] Festugière A.J. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Vrin, 4th ed., 2003, 494 p. [In Russ.: Festugière A.J. *Sozertsanie i sozertsatelnaya zhizn po Platonu*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2009, 497 p.].
- [11] Mamardashvili M.K. *Neobkhodimost sebya* [Need for yourself]. Moscow Labirint, 1996, 432 p.
- [12] Platon. *Sobranie sochineniy* [Collected Works]. In 4 vols., vol. 2. Moscow, Mysl Publ., 1993, 528 p. (In Russ.).
- [13] Mamardashvili M.K. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How do I understand Philosophy?]. Moscow, Progress, Kultura Publ., 1992, 416 p.
- [14] Mamardashvili M.K. *Formy i sodержание myshleniya* [Forms and contents of thinking]. St. Petersburg, Azbuka, Azbuka-Attikus Publ., 2011, 288 p.

- [15] Yampolskaya A.V. *Istoriya filosofii — History of Philosophy*, 2015, vol. 20, no. 1, pp. 232–252.
- [16] Gasparyan D.E. *Antinomii — Antinomies*, 2019, vol. 19, no. 2, pp. 25–44.
- [17] Gaydenko P.P. *Ekzistentsializm i problema kultury* [Existentialism and the problem of culture]. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1963, 120 p.
- [18] Mamardashvili M.K. *Soznanie i tsivilizatsiya* [Consciousness and civilization]. St. Petersburg, Lenizdat, Komanda A Publ., 2014, 384 p.
- [19] Mamardashvili M.K. *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesian meditations]. Moscow, Fond Meraba Mamardashvili Publ., 2019, 496 p.
- [20] Mamardashvili M.K. *Vvedenie v filosofiyu* [Introduction to philosophy]. Moscow, Fond Meraba Mamardashvili Publ., 2019, 656 p.
- [21] Gashkov S.A. *Filosofskaya mysl — Philosophical thought*, 2018, no. 8, pp. 8–20. DOI: 10.25136/2409-8728.2018.8.24197

Polyakov A.V., Assistant, Department of Philosophy, Yuri Gagarin State Technical University of Saratov, post-graduate student, Department of Theoretical and Social Philosophy, Saratov State University. e-mail: waywomaki@gmail.com