Проблема события
и внутреннее слово в интерпретации
М.К. Мамардашвили

Статья посвящена проблеме феноменологии события в философии М.К. Мамардашвили. Особое внимание уделяется понятию «внутреннее слово», которое рассматривается в качестве точки пересечения принципов поэтики философской речи Мамардашвили, разрабатываемой им онтологии события и историко-философских аспектов его мысли.

Ключевые слова: Мамардашвили, событие, феноменология, внутреннее слово, Библер, Августин.

В интервью «Как я понимаю философию» 1989 г. Мераб Константинович Мамардашвили определяет свою задачу как философа в том, чтобы описать условия возможности события мысли¹, вкладывая в слово «мысль» очень широкий смысл некоторого качественного изменения в сторону обогащения и усложнения, что также характеризуется как «такое состояние, в котором мы... чувствуем и знаем себя живыми»². Живое, в свою очередь, по определению М.К., есть то, что всегда может стать другим. Речь, таким образом, идет об изменении, становлении иным в смысле «возвышения над самим собой»³. Такого рода события принадлежат, по Мамардашвили, области «реальной философии»⁴, где понятие «философия» также получает расширительное толкование, выходя за пределы значения академической дисциплины и осмысляясь в качестве неотъемлемого элемента жизни каждого человека как человека, в качестве осуществляемых им актов внутреннего различения живого и мертвого, истины и лжи, таких актов, которые предполагают самоизменение субъекта.

В силу определенных онтологических предпосылок, которые в целом можно охарактеризовать как неклассические, М.К. утверждает необходимость мыслить акт различения событийно и в целом в мышлении эпистемологических, онтологических, этических и эстетических проблем исходит из логики событийности. Это,

помимо прочего, подразумевает постоянное удержание в мысли непредзаданности, непредсказуемости, сингулярности актов внутреннего различения (то есть актов мысли в вышеуказанном смысле этого слова). Такие требования, предъявляемые мышлению событийности, вызывают вопрос: каким образом в таком случае можно выявить условия возможности события, если само оно в силу своей сингулярности не может быть представлено для описания? Ответ заключается в изменении самого способа говорения о событии, в устройстве речи, исключаяющей формализующее теоретизирование о своем предмете и предполагающей использование приемов индукции, наведения на мысль, приемов, близких к сократической майевтике. Условия возможности события можно описать только создав эти условия, создав пространство, «чреватое» событием.

Решение этих задач, на наш взгляд, обуславливает особенности устной философской речи Мамардашвили 70–80-х годов. Можно сказать, что в лекционных курсах Мамардашвили 80-х годов выстраивается нечто наподобие феноменологии события – в том отношении, что стратегия мысли Мамардашвили включает в себя по крайней мере три элемента, присущие феноменологическому дискурсу. Это, во-первых, установка не на построение теории, а на дескрипцию определенного опыта. Ведь событие есть опыт *par excellence*, есть то, что с нами случается, а не то, что можно вызывать волепроизвольным усилием. Источником качественного изменения является именно опыт, а не дедукция из первопонятия. Это и имеет в виду Мамардашвили в статье с говорящим названием «Феноменология – сопутствующий момент всякой философии»:

...если разумом можно задавать первопонятие, то мы погибли. ... Если мы можем бытийные определения получать из мышления, из понятий, то эти бытийные определения будут определениями и представлениями одного-единственного мира. Причем такого, в котором будет отрицаться как раз сам факт существования моего живого восприятия меня как мыслящего существа, стремящегося к тому, чтобы осуществить когитальный акт...⁵

Мысль же должна иметь в виду самого мыслящего в качестве способного эту мысль помыслить. Мамардашвили высказывает ту же мысль следующим образом: «...мы в принципе не можем понять такой мир, который не порождает нас в качестве понимающих этот мир»⁶. Мы *должны* – этически и логически – допустить такой мир, в котором возможно событие свободной мысли.

Во-вторых, Мамардашвили имеет дело с феноменом. Однако, чтобы отличить понимание последнего от понятия «феномен»

у Гуссерля, мы заменим его понятием *эпифания*. При выборе именно этого понятия мы руководствуемся прежде всего употреблением этого понятия самим Мамардашвили в «Картезианских размышлениях». Как определяет эпифанию Мамардашвили? Эпифания – это «феномен явленности истины, или реальности, в прозрачном чувственном теле, непосредственно являющемся и пониманием», или «выделенные привилегированные явления мира»⁷. Явленность истины тут *событийна*, и в этом смысле совершенно независима от воли субъекта; это то, что с ним *случается*. Событийность здесь также должна пониматься как совместность, со-бытие: это и не вещь, и не субъект, а нечто *между* тем и другим, *встреча*, случайная встреча.

Что представляет собой эпифания? Это некое чувственно, эмпирически *явленное* тело, которое, однако, 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 есть у него «сознание иного». В вышеприведенной характеристике эпифании как тела, «непосредственно являющегося и пониманием», понимание, на наш взгляд, следует трактовать и негативно – как непонимание, продуктивное непонимание, тайна. Эпифания явлена с очевидностью, радостью узнавания, но эта очевидность *непонятная*, неопределенная, она взывает к определению, к артикуляции формой. Эпифания – феномен интериоризирующий, переводящий экстенсивное в интенсивное; то избыточное, что явлено в нем, явлено индивидуально, необъективно, 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 создается моим телом, моей плотностью, непроницаемостью, и светом, который всегда позади; мы не можем видеть источник света, но наша тень свидетельствует о нем). Эпифания индивидуальна, сингулярна.

И наконец, третий элемент феноменологического подхода в мысли Мамардашвили заключается в том, что для доступа к вышеупомянутому опыту, свободному от заслоняющих его «объяснений», необходимо осуществление редукции и феноменологического эпохэ (которое М.К. предпочитает обозначать понятием Фурье l'ecart absolu⁸). Эту редукцию можно обозначить как редукцию к событию, т. е. как отказ мыслить что-либо в качестве готового и завершеного, а также как отказ от предпосылки

интерпретации явлений в терминах предметности и времени как последовательности. Взамен этого классического понимания темпоральности вводится событийная темпоральность, или темпоральность «тогда, когда»; иными словами, «событийные» явления рассматриваются как существующие только в момент, когда они мыслятся как таковые. Мышление о событии – всегда мышление «ангажированное», участвующее в свершении события, мышление «изнутри» события. Поэтому и речь о событии сама должна быть событийной.

Поэтика «событийной» речи о событии может быть осмыслена через концепцию философского текста как «внутренней речи открытым текстом», разработанную Владимиром Соломоновичем Библером на основе идей Льва Семеновича Выготского о внутренней речи⁹. Специфика собственно философской речи заключается, по Библеру, в ее, с одной стороны, предельной развернутости и артикулированности, и с другой – предельной свернутости в понятие (поскольку она подвижна понятием, имеет в виду понятие, которое невыразимо, во-первых, в смысле необходимости совершения акта понимания, что обусловлено, во-вторых, онтологическим различием мысли и слова), что создает поле напряжения, в котором осуществляется движение от внешнего к внутреннему, от слова к мысли, и наоборот. Таким образом, философская речь самой своей формой являет, показывает, делает видимым движение свершения мысли. По выражению Выготского, «мысль не выражается в слове, но *свершается* (курсив мой. – Д. Р.) в слове»¹⁰.

Центральным понятием будет выступать в данном случае понятие «внутреннего слова» как единицы внутренней речи. Слово внутренней речи – «невербальное» слово, т. е. слово, лишенное своей звучащей стороны и представляющее собой сжатый в пучок ступок значений, предикатов, свернутое в предельной понятности и одновременно неопределенности, непонятности, понятие, которое затем разворачивается во внешнюю речь. Библер высветил философский оборот проблемы внутренней речи как того места, где речь и мысль соприкасаются в своем радикальном, онтологическом отличии друг от друга. Ведь речь – это уже не мысль, она внеположна мысли как предмет, как нечто (в потенции) звучащее или видимое, слышимое или читаемое. И тем не менее речь подвижна мыслью, а мысль движет речь. Каким образом? Библер указывает, что логический субъект внутренней речи, то о чем идет речь, двойственен: с одной стороны, он умалчивается, поскольку уже известен и уже-понятен, с другой стороны, в этом умалчивании он остается неопределенным, невыраженным и непонятным. Эта двойственность и создает движение мысли-речи, необходимость

высказать *нечто* о предмете с тем, чтобы определить, выразить его, и следующим шагом, свершающимся одновременно, – вернуть предмет в его несводимости к высказанному о нем в «инобытие мысли»¹¹.

Возвращаясь к поэтике философской речи Мамардашвили, внутреннее слово представляет собой организующий принцип «событийной» речи, а именно ее умалчиваемый субъект, подлежащее, невыразимое и одновременно удерживаемое в своей невыразимости. Речь, выстраиваемая «вокруг» этого невысказываемого подлежащего, образует как бы пустое пространство, постоянно удерживаемый зазор несовпадения между тем, что говорится, и тем, о чем говорится. Тем самым в речи, полной готовых и предзаданных значений и смыслов, освобождается место для непредзаданного, для рождения новых не-пред-сказуемых смыслов. Как речь превращается в речь обращающую, речь, индуцирующую рождение? Так, что внутрь этой формы помещается разрыв, пустота, зазор тайны и непонимания. Это такая со-держательная форма, которая подразумевает включение себя самого (в смысле своей темноты, своего незнания) в содержание. В речь вносится разрыв, несомый самим говорящим, *имеющим себя в виду* в своей историчности и конечности, разрыв, превращающий речь в речь обращающую, в орган усмотрения того, что к ней несводимо, указывающую на *всегда иное себе*.

Помимо того что внутреннее слово является принципом поэтики философской речи Мамардашвили, оно также может быть рассмотрено как точка пересечения поэтики Мамардашвили с его феноменологией. Внутреннее слово – память об эпифании, запечатленный и удерживаемый опыт *иного*. Это то умалчиваемое, невысказываемое, непонятное и таинственное, которое тем не менее как-то *явилось*, было дано, как-то все целиком понято; предельная понятость и непонятость, сжатая в одну точку. Внутреннее слово заключает в себе двойственность эпифании: эпифания явлена с ощущением очевидности, ясности, радости, но эта очевидность и ясность непонятны, неопределенны, таинственны для меня самого. Здесь и амбивалентность события как уже свершившегося и как должного еще быть свершенным.

Интересно, что, с одной стороны, упомянутая редукция к событию, осуществляемая Мамардашвили, и попытка описания универсальных условий возможности события ведут к признанию существования некоторых первичных формальных структур, в которых стираются все различия между разными событиями; тогда возникают такие утверждения М.К., как «все наше мышление есть один человек, мыслящий вечно и непрерывно»¹², или в ответ на вопрос о различиях между событиями философии и событиями

художественного произведения, что различие есть, но его невозможно провести «на уровне события»¹³. Эта же установка позволяет Библеру утверждать, что для Мамардашвили «всякое средневековое, античное бытие и мышление проваливаются до исходных, абсолютных, одинаковых, обобщенных начал, характерных для *любого* мышления. Поэтому в его философских построениях нет возможности всерьез понять *новое*, то, что я не знал и не понимал...»¹⁴. Тем самым событие, понятие по определению имеющее отношение к историчности, становится чем-то а-историчным, вечно повторяющимся и воспроизводящим себя. Однако, с другой стороны, истоки логики события исторически локализируются Мамардашвили в европейской культуре и привязываются к Возрождению в знаменитом выступлении «Европейская ответственность». Можно сказать, что здесь мы имеем дело с тем, что Мамардашвили называет «метафизическое апостериори»: структура события *есть*, потому что *случилось* событие Возрождения. В описании этой локализации мы неожиданно вновь встречаем понятие «внутреннее слово» (а точнее, «внутренний голос, или речь»¹⁵, что в данном контексте является синонимичным «внутреннему слову»), на этот раз в качестве характеристики христианского элемента Возрождения.

Возрождение у Мамардашвили характеризуется как длящееся событие вечного рождения Европы. При этом в Возрождении парадоксальным образом сосуществуют два начала: греко-римский мир и Евангелие¹⁶. Первое характеризуется идеей формы, прежде всего гражданско-правовой, второе – тем самым «внутренним словом». Возникает серьезный вопрос: как уживаются вместе эти два начала, за которыми стоят радикально различные онто-логики (если воспользоваться терминологией Библера), как в событии Возрождения, по мысли Мамардашвили, удерживается одновременно два иных друг другу мира, мир Афин и мир Иерусалима? Несмотря на то что сам М.К., по видимости, не видит в этом соседстве проблемы, она обнаруживается как раз в указанной двойственности события: с одной стороны, в понятии события заложена идея «чреватости» новым, небывалым, революционным, т. е. собственно идея историчности, берущая свое начало с возникновением христианства, с другой же – событие у М.К. являет себя как вечное возвращение того же самого, платоновский анамнезис.

Решение, возможно, заключается в том, как Мамардашвили мыслит соотношение формы и внутреннего слова. Природа этого соотношения угадывается еще по ранней работе «Формы и содержания мышления», в которой отчетливо проступают две темы, лейтмотивом проходящие через все творчество М.К.

1. Тема вещей-органов, исторически возникающих в результате человеческой деятельности особых форм, которые, с одной стороны, являются эмпирически воспринимаемыми вещами, с другой же – они тем или иным образом организуют и собирают наше мышление и видение так, что мы *посредством них* понимаем и видим тем, а не иным образом. Эти вещи образуют область «второй природы», второго, искусственно созданного тела человека, совокупность органов нашего ориентирования в мире. Однако сами по себе эти формы мертвы, пусты, предстают как нечто готовое, ставшее, завершенное, – а живое, как мы помним, есть то, что всегда может стать *иным*. В качестве ставших формы могут быть диалектически расчленены и анализируемы, однако в них не содержится никакой жизни, становления, изменения, для их оживления необходим дополнительный, второй элемент, а именно...

2. ...«Продуктивная деятельность мышления, постоянно трансцендирующая культуру, любые свои отложения и кристаллизации в ней»¹⁷. Свободная деятельность преобразует формы и рождает новые, что не позволяет отождествить формы с самим бытием, между тем и другим всегда должен оставаться зазор, который дает место свободному акту, рождающему иное, непредрасчетное и непредзаданное. «Существование этого “зазора” – условие развития познания»¹⁸. И – можно добавить – условие бытия мышления.

Форма есть эргон, продукт, отложение, кристаллизация деятельности, ставшая ей инородной. Задача свободного исторического действия – в разрушении кристаллизации и возобновлении живой деятельности, ее породившей, что в свою очередь рождает новые кристаллизации, и т. д. Свободное историческое действие же движимо внутренним словом как тем, что актуализирует структуру событийности. Внутреннее слово есть то, что скрывается за словом внешним, т. е. внешней формой. Событие, как мы уже знаем, неуловимо формой, т. е. прежде всего словом, событие не есть форма, форма всегда возникает *после* события. Слово – всегда *след* уже свершившегося события. Но это значит, что искомое событие уже с нами произошло, раз у нас уже есть слово. В слове заключен тот разлом, о котором говорилось выше, разлом в самом говорящем – между мной встретившим и мной упустившим. Этот разлом и есть то, что Мамардашвили обозначает как «внутреннее слово». Событие, как мы помним, возможно только в зазоре, в темноте и пустоте непонимания, которое образует пустое место, место, в котором может случиться или не случиться событие. Этот зазор *провоцирует* речь, вызывает стремление высказать, воплотить в слове и тем самым обрести предмет стремления. И каждый раз, в силу различия между внутренним и внешним словом, эта попытка

артикуляции, воплощения предмета стремления – иная, что и позволяет совместить Платоновскую идею воспоминания, то есть возврата и повторения, и христианскую идею «нового неба и новой земли», то есть возникновения нового, ранее не бывшего.

Эту неизбежную инаковость понимания великолепно выразил Ганс-Георг Гадамер: “Man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*”¹⁹ (если вообще понимается, то понимается иначе). Что касается понимания слова, Гадамер также указывает на различие, введенное Августином между *das äußere Wort*, «внешним словом», и «словом внутренним», словом сердца – *verbum cordis*. Внешнее, звучащее слово не указывает на свое истинное бытие²⁰. Истинное же слово, *verbum cordis*, не может быть озвучено и является отражением и образом Слова Божьего. Последнее и есть то, что нужно понять: «Так зовешь ты нас к пониманию Слова-Бога, пребывающего с Богом» (XI; VII)²¹. Возможно, эта глубинная связь понятия «внутреннего слова» с христианской мыслью может пролить свет на загадочную дневниковую запись Мамардашвили 1980-х годов: «При ближайшем рассмотрении оказывается, что событие имеет структуру откровения»²².

Примечания

- ¹ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 17.
- ² Мамардашвили М.К. Метафизика Арто // Мамардашвили М.К. Беседы о мышлении. М., 2015. С. 725.
- ³ Мамардашвили М.К. Мысль в культуре // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 148.
- ⁴ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 23.
- ⁵ Мамардашвили М.К. Феноменология – сопутствующий момент всякой философии // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 104.
- ⁶ Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики. М., 2008. С. 109.
- ⁷ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М., 2001. С. 113.
- ⁸ Фурье Ш. Теория четырех движений и общих судеб. Проспект и анонс открытия // Фурье Ш. Избр. соч.: В 3 т. Т. 1. Л., 1938. С. 36.
- ⁹ Библер В.С. Понимание Л.С. Выготским внутренней речи и логика диалога // Библер В.С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков. М., 1997.
- ¹⁰ Выготский Л.С. Мышление и речь. М., 2012. С. 294.
- ¹¹ Там же. С. 235.
- ¹² Мамардашвили М.К. Идея преемственности и философская традиция // Мамардашвили М.К. Интервью с Ю. Сенокосовым. [Электронный ресурс] URL:

- <http://www.mamardashvili.com/archive/interviews/continuity.html> (дата обращения: 26.12.2015).
- ¹³ *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. С. 23.
- ¹⁴ *Библер В.С.* «Метафизические размышления» Декарта // Библер В.С. Замыслы: В 2 кн. Кн. 2. М., 2002. С. 909.
- ¹⁵ *Мамардашвили М.К.* Европейская ответственность // Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. СПб., 2011. С. 29.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ *Мамардашвили М.К.* Формы и содержание мышления. К критике гегелевского учения о формах познания // Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. СПб., 2011. С. 124.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Tübingen, 2010. S. 302.
- ²⁰ *Ibid.* S. 424.
- ²¹ *Августин А.* Исповедь. М., 2003. С. 213.
- ²² *Мамардашвили М.К.* Философские наблюдения и заметки. Записи в ежедневнике (начало и середина 80-х) // Мамардашвили М.К. Необходимость себя: Лекции. Статьи. Философские заметки. М., 1996. С. 190.