

Гаспарян Диана

## Философия сознания Мераба Мамардашвили



*Рецензент (к.ф.н. Файбышенко В. Ю.)*

Книга представляет собой первую в истории философии попытку систематического изложения взглядов выдающегося российско-грузинского философа Мераба Мамардашвили на природу сознания. Текст настоящего русского издания является переводом книги, выпущенной на английском языке в США в 2011 году. В работе представлены главные вехи творчества философа и раскрываются ключевые пункты его исследовательской работы, непосредственно посвященной философии сознания. Рассматриваются следующие идеи философа: критика возможности создания позитивных теорий сознания, созданных по образцу естественнонаучных моделей, критический анализ классического понимания рефлексии и указание на невозможность ее субъект-объектной интерпретации, символичный и трансперсональный характер сознания и мн. др. Книга

будет интересна философам, историкам философии, а также всем кто интересуется творческим наследием Мераба Мамардашвили.

## Оглавление

<i>Символы сознания (вступительная статья В.Э. Файбышенко).....</i>	
<i>Обращение к русскому читателю .....</i>	
<i>От автора .....</i>	
<i>Предисловие .....</i>	
<i>Глава 1. Знакомьтесь, Мераб .....</i>	
<i>Глава 2. Говорить о сознании на языке самого сознания .....</i>	
<i>Глава 3. Кто мыслит во мне? .....</i>	
<i>Глава 4. Сознание вопреки.....</i>	
<i>Глава 5. Сознание как свет и символ. ....</i>	
<i>«Сознание и Цивилизация», вместо Заключения.....</i>	
<i>Библиография .....</i>	

## Символы сознания\*

За последние двадцать лет о философии Мераба Мамардашвили уже многое сказано. Однако преобладающие способы чтения Мамардашвили можно разделить на три потока: экзистенциальное проговаривание близости — биографической, исторической, коллегиальной; историко-философское испытание на прочность, превращающее его тексты в историко-же-философскую порой сомнительную авантюру; и, наконец, опрокидывание в историю философии уже и самого дела философа — с вписыванием его в местный и мировой горизонт наследования, влияния и сопротивления таковым.

Все эти подходы (даже и самый далекий от существа вещей второй) полезны и плодотворны, однако явно ограничены.

Книга Дианы Гаспарян предьявляет новую и обнадеживающую возможность чтения, спровоцированную, в том числе, далекостью контекста, из которого автор рассматривает мысль Мамардашвили, его остранивающими возможностями (об обстоятельствах создания книги можно узнать из «обращения к российскому читателю»).

Гаспарян применяет к хорошо знакомым нам текстам подход, привычный для англо-американской философии. Она ориентируется на выявление интеллектуальной проблемы, отделяя ее от личного и исторического «идиостиля», и рассматривает способы ее постановки и разрешения избранным автором так, чтобы максимально полно перевести их на «естественный язык», на «язык здравого смысла», при этом, однако, выключая автоматизмы «само собой разумеющегося» обыденного опыта. Автор, на мой взгляд, делает это блестяще.

При этом сама проблематика претерпевает интересные изменения, которые собственно и позволяют нам увидеть соотносимость языкового и

---

\* Статья выполнена при поддержке РГНФ в рамках работы по проекту «История субъективности как репрезентация иного», № 12-03-00498.

метаязыкового планов, тот избыток или остаток, который, возможно, составляет смысл индивидуального философствования.

Главным пунктом интереса закономерно оказывается сознание. Барьером, преграждающим путь к его постижению — натуралистически решаемая психофизическая проблема, и вообще все типы вольной и невольной объективации сознания.

Фундаментальной установкой марксистской теории была тотальная зависимость сознания от конституирующей его социальности. Отталкиваясь именно от этого пункта, Мамардашвили начинал думать о сознании — создав собственную версию теории «превращенной формы». В настоящей книге проблема частично вписана в горизонт современной «mind philosophy», и оспаривается прежде всего возможность описывать сознание извне — как физический процесс.

Важнейшим ходом Мамардашвили оказывается демонстрация непереносимости языка объективности на то, что собственно говорит этим языком — на сознание. Сознание не может быть описано как объект. Парадоксальность ситуации заключается в том, что сознание, будучи всегда интенциональным, само провоцирует иллюзию объективизации.

Сознание живет, овеществляя, но оно не вещь. Более того, сознание не равно сознающему Я. «Я» — не хозяин сознания, и даже, как говорит Мамардашвили, не его структура. У этого положения множество метафизических и этических следствий.

Можно сказать, что первые две главы являют собой апофатическую философию сознания, которая не может быть превращена в доктрину (ибо не имеет собственно объекта описания), но только исполняет *ситуацию сознания*, оборачивающегося на самое себя, но не обладающего «собой», в той же степени в какой не обладает собой его мнимый субъект.

Но Гаспарян пытается эксплицировать это неуловимое «себя» сознания и так определяет его рефлексивный предел: «После того, как некое нерефлексивное (немыслимое) все-таки становится предметом мысли (хотя бы в

анализе, предпринятом самим Мамардашвили или мной сейчас, излагающей его позицию) не означает ли это, что немислимое является вполне мыслимым, поскольку оно, по меньшей мере, заявлено, почти определено и почти объяснено? Речь идет, конечно, не о том, что нам становится понятным *содержание* нереллексивного, а только лишь о том, что мы сугубо формально понимаем, что где-то в глубинах сознания скрывается то, что сознанием высвечено быть не может. Но как мы это понимаем? Как нам становиться доступной эта мысль? Ведь если есть сознание «досознательного», реллексия «дореллексивного», и выражение «невывразимого», то не есть ли это процедура присвоения сознанием, реллексией и языком (выражением)? Мамардашвили замечает, что это ключевой вопрос, в котором открывается природа мысли и мышления. Суть ее в том, что попадание в предъявленный выше порочный круг означает – мысль подошла к предельной линии формы, или правильнее сказать, наложила на чистую форму мысли, совпала сама с собой. Дореллексивное или немислимое в таком случае, есть то, что совпадает с самой формой (Витгенштейн сказал бы логической формой) реллексии или мысли».

Это означает, что всякое исследование этой предельной мысли будет неизбежно самопротиворечиво, будет делать петлю вокруг себя самого.

Автор безошибочно отмечает и другую черту мысли Мамардашвили: мышление есть дело жизни, форма производящая живущее или не-живущее тело, историческую плоть.

Сознательное существо оказывается в парадоксальной ситуации: оно может лишь пережить присутствие сознания, но не по-хозяйски орудовать им. Однако его подлинная жизнь требует производства «невозможной» ситуации — второго вхождения в случившуюся спонтанность, которое открывает историю и порождает ее субъекта.

О законах этого второго вхождения Мамардашвили думал с годами все больше и больше. Книга Дианы Гаспарян выносит на поверхность те конститутивные антиномии, которые производит мысль, сопрягающая безотчетность состояний необладаемого и необладающего сознания и этику исторического самообладания, поддерживающего необратимость культурной

формы. Особенно остро эта антиномичность поступает в сопоставлении двух первых и двух последних глав.

Остановимся подробнее на интерпретации мамардашвилевой теории символа.

Мамардашвили не был поклонником однозначных дефиниций и терминологического закрепощения семантики. Его собственное словоупотребление, скорее, символично, чем понятийно. И сам «символ», как и другие его важнейшие слова, является семантическим пучком со смещающимся в зависимости от употребления центром.

Поэтому интерпретация того, что же такое «символ» у Мамардашвили, неизбежно определяется той ситуацией, в которой это слово работает.

Гаспарян рассматривает «символ» Мамардашвили как собственное средство осуществления сознания (в противоположность привычному «понятию»). Это представляется бесспорным, но дальше мы оказываемся перед дилеммой. Апофатически случающееся сознание наделено неким способом познания (символ у нашего автора превращается именно в познавательное средство; конечно речь идет о понимающем, а не объясняющем познании). Сам этот способ познания имеет вполне положительные «катафатические черты» и более всего похож на то, что Кант называет схематизмами трансцендентального воображения. «Выше мы сказали, что символ обобщает не так как понятие. Тогда как же обобщает символ? В первую очередь, он представляет некую *модель* или, если угодно, *схему* конструирования частных объектов (вещей). Он определяет принцип, по которому будут «сделаны» все единичные объекты. Скорее символ *клонировует* частные объекты, чем гипостазировует их общие признаки».

А вот что говорит Кант в главе «О схематизме чистых рассудочных понятий»: «Схема треугольника не может существовать нигде, кроме как в мысли, и означает правило синтеза воображения в отношении чистых фигур в пространстве. Еще в меньшей степени может быть адекватным эмпирическому понятию предмет опыта или образ такого предмета; эмпирическое понятие всегда непосредственно относится к схеме воображения как правилу

определения нашего созерцания сообразно некоторому общему понятию. Понятие о собаке означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом *in concrete*. Этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть. Мы можем только сказать, что образ есть продукт эмпирической способности продуктивного воображения, а схема чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения *a priori*; прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы, но связываться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими схем, и сами по себе они совпадают с понятиями не полностью»<sup>1</sup>.

Итак, символ Мамардашвили в трактовке Гаспарян оказывается предельно близок к тому, как Кант трактует отношение рассудка к упорядочиваемой им феноменальности, применение категорий к явлениям. Но то, что у Канта обеспечивало работу понятийного мышления, здесь противопоставляется ей. Если мы считаем, что символ, прежде всего, *обобщает*, такая интерференция неизбежна.

Для Мамардашвили действительно важно было учение Канта о воображении, но то, что он пытался схватить в понятии символа, видимо, выходит за пределы кантовской схемы. Для него подход Канта - это присущий классическому мышлению «антропологизм в науке»: «Кант всегда говорил о том, что вообще процесс понимания даже самого абстрактного все равно есть процесс самого конкретного воображения. И для него же воображение и созерцание были совершенно неразрывно связанными вещами. <...> Поэтому Кант и вводил то, что он называл «трансцендентальным воображением». Так вот, в современной квантовой физике мы имеем дело с ситуацией, где мы не

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. Т. 3 М., 1994, С. 224

можем вообразить, ибо происходящее событие несоизмеримо с тем, что мы можем на себе понять»<sup>2</sup>.

Я думаю, что «схема-«как» вещи» безусловно присутствует среди множества упоминаний символа у Мамардашвили, но специфичность его подхода заключается в понимании символа как неизбежно косвенной и потому заведомо мифогенной меры неизмеримого.

Именно подробный и внимательный разбор функций символического, данный автором этой книги, и позволяет с новой отчетливостью задать вопрос о тотальности символа. Действительно, в каком-то смысле все естественное, т. е. не строго понятийное, словоупотребление символично, с другой, символ есть выделенное место, место узнавания целого. Д. Гаспарян подробно говорит и о том, и о другом полюсе символизации.

«Символ как продуктивная схема вещи» позволяет нам заново увидеть «странность» толкования символа как вещи, неоднократно предлагаемого в «Символе и сознании». И эта странность напрямую связана с апофатичностью сознания, о которой говорилось во второй главе. «Вещь», как и «не-вещь», – не просто словечко, но онтологическая характеристика. Вещь символа это «феноменальная материя» не-вещи сознания.

В «Символе и сознании» выделяются по-крайней мере два ряда употребления слова «символ»: относящиеся к «ноэмам» сознания — скажем, «потоп», «крест» и пр., и описывающие сам способ работы мета-теории сознания, например: «Термин же «сфера сознания» является «символом» того обстоятельства, что в данном рассмотрении не существует ни обозначаемого, ни обозначающего, ни обозначателя. Мы имеем дело с интуитивным опытом семиотизации, с опытом, в котором эти три момента наличествуют, но не улавливаются, как отделенные во времени и пространстве. Можно предположить, что существует непрерывная связь между обозначаемым и обозначающим, когда невозможно отделить одно от другого». «сфера сознания — это ситуация, в которой прагматически находятся «сознания», или, вернее,

---

<sup>2</sup> М. К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский «Символ и сознание», М., Школа "Языки русской культуры", 1997, С. 93



могут находиться, не имея в виду, что каждое сознание находится в этой ситуации. <...> мы фактически признаем символический характер понятия «сфера сознания»<sup>3</sup>. Символический характер понятия означает здесь прагматический, а не теоретический способ его употребления, но эта прагматика предполагает не способность смоделировать «сферу сознания», а саму возможность быть в ней. «Когда Фрейд говорит об «эдиповом комплексе», предполагается, что «эдипов комплекс» есть термин, обозначающий тип реально случившихся событий, т. е., что у такого-то индивида эдипов комплекс реально наличествует, в то время как на самом деле здесь наличествуют совершенно иные явления сознания, символически обозначаемые как «эдипов комплекс»»<sup>4</sup>.

Может показаться, что в последнем случае символическое явно противопоставлено реальному. На самом же деле, здесь отрицается та мистифицированная реальность объекта, которая возникает даже и в том, и именно в том случае, когда мы пытаемся ее демистифицировать. «Символ» каждый раз возвращает нас к данности сознания, которая, однако, оказывается не такой уж данной.

Термины научного и философского метаязыка возвращаются к собственной языковости, то есть мифичности. «Эдипов комплекс» находится примерно в тех же отношениях к соответствующему «мировому событию», что и «потоп». Это означает не развенчание психоанализа, а указание на тот двусмысленный способ, которым сознанию удастся быть в событии и одновременно быть относительно события.

«К чему же, по существу, сводится абстрактный анализ любого символа? — Прежде всего к тому, чтобы показать, каким образом любая содержательность символа выступает как совершенно пустая оболочка, внутри которой конституируется и структурируется только одно содержание, которое мы называем «содержательностью сознания». «символ в собственном смысле есть знак ничего. Но в каком смысле? В смысле сознания, потому что сознание

---

<sup>3</sup> Там же, С. 105

<sup>4</sup> Там же, С. 117

не может нести в себе того содержания, которое имеется в виду, когда говорится о вещи, о том, что обозначено знаком».

Итак, мы видим, что содержательность сознания является единственным «подлинным» содержанием символа, и что сама эта содержательность не образуется отнесением означающего к означаемому или сигнификата к денотату. Но что же такое эта содержательность? Что она «держит»? Вероятно, именно ту загадочную связь с мировым событием или с событием мира, событием, раскрывающим, реализующим «мир», о котором уже упоминалось выше. Именно эту связь обычно понимают, как выражение или отражение, но она не является ни тем, ни другим.

Эта связь изначально мистифицирована: «Символ в этом отношении (т. е. в отношении сознания) отличается от мифа прежде всего тем, что он — *вещь*, а не *факт*. Однако, как и миф, он останется только вещью (притом — совершенно конкретной), пока не будет интерпретирован в отношении определенной структуры (или — состояния) сознания»<sup>5</sup>.

Символы — это «косвенное изображение сознания». Но может ли это косвенное изображение стать прямым? И останется ли оно тогда образом, обладающим собственной силой и содержательностью? Потеряв мир, обретем ли мы сознание? «Ибо в рамках любого сознательного опыта сознание всегда как минимум на один порядок выше, чем порядок содержания, составляющего этот опыт сознания. И все это, безусловно, требует нового набора состояний, пробегаемых индивидом»<sup>6</sup>.

Таким образом, после отвержения привычной дихотомии субъект\объект понимание символа возвращает нас к вопросу о субъекте сознания, не совпадающем с самотождественным «Я».

Заданием философа оказывается именно демистификация символа, но не с тем чтобы разрушить или «опровергнуть» его (это лишь породит новые рационализации), но чтобы прожить собственную жизнь как отношение: «Понимание символов не предполагает включения в себя описания процедуры

---

<sup>5</sup> Там же, С. 109

<sup>6</sup> Там же, С. 111

получения самого себя: оно выступает как результат того, что «Я» оказывается в данной ситуации»<sup>7</sup>.

Диана Гаспарян определяет форму философии, которая требуется для исполнения этого задания, так: «Мамардашвили пытается создать новый тип эссенциализма, или, если угодно, новую феноменологию – такую, которая была бы релевантна ценностному измерению человека, т. е., в каком-то смысле, собственно, человеческому в человеке».

Думаю, каждый читатель Мамардашвили согласится, что сам тип его философской работы подразумевает не обретение теоретической достоверности как правила верного суждения о вещах, но придание верной формы самой личности вопрошающего, то есть выработку в нем способности удерживать форму в мире. Но слишком узко было бы определять это как этическую озабоченность, которая в итоге может свестись к выработке «морального кодекса» или отделения смысла существования от истины бытия. Для Мамардашвили нет специального «уголка этики», в котором действовал бы отдельный закон, освобождающий сознание от его жизни.

Дело философа, как и дело художника, по мнению Мамардашвили есть собственное дело человека. Это задание человека разворачивается всегда в двух противоположных друг другу направлениях, и ярчайшим опытом этой невозможной двойной «очарованности\ раз-очарованности» становятся «Лекции о Прусте». «Философия должна реконструировать то, что есть, и оправдать это»<sup>8</sup>. Что, собственно, значит вторая часть этой установки? Традиционная этика жестко отделяет должное от сущего и не дает последнему шанса «оправдаться». С другой стороны, Мамардашвили очень далек от гегельянской постгегельянской техники оправдания «всего действительного» как разумного.

«Оправдать то, что есть», означает принять трагическую форму жизни как форму действительного участия в истории. Эта позиция находится не в самом простом отношении к выводу, которым заканчивается книга Дианы Гаспарян:

---

<sup>7</sup> Там же, С. 121

<sup>8</sup> М. Мамардашвили. Лекции о Прусте. [Ад Маргинем](#). 1995. С. 48

«Культурное пространство России и бывшего СССР как будто еще не вступило в пору взросления, но пребывает в некоем, как говорил Мераб, подростковом возрасте. Не произошло вхождения в сознание, а именно реализации названных двух принципов – принятия активности своего Я и укорененности в нравственный контекст. Но если это действительно так, то первоочередным делом философа в России должно стать прояснение того, что есть сознание и почему оно пока еще не вполне реализовано».

Полная реализованность сознания, тем более, на определенной географической территории, видимо является философской утопией, но именно в качестве сознающей себя утопии, по мысли Мамардашвили, и дано человеку сознание: «Ибо нечто нельзя испытать эмпирически человеку как конечному, особому существу (например, и сама чистая мысль не является представимым реальным или психологическим состоянием или переживанием какого-либо человека), не имея конструктивных приставок для опыта (а не опыта). В этом смысле чистая мысль никакого отношения к особой природе человека не имеет. Кант, в частности, говорил, что физика есть не опытное исследование, а исследование для опыта, имея в виду, что она есть создание конструкций, посредством которых впервые мы можем испытать то, чего без них никогда не могли бы испытать как эмпирические человеческие существа в своем опыте. В культуре в широком смысле таковыми являются, например, символические конструкции. Скажем, конструкция, заданная символом бескорыстной любви или чистой веры и т.д. В самом деле, ведь чистая вера невозможна как реальное психологическое состояние какого-либо человеческого существа. Так же, как невозможна и бескорыстная любовь. И тем не менее мы живем в поле, сопряженном с этими символами, производящими в нас человеческие состояния, в том числе и бескорыстной любви, чистой мысли и т. д. Поэтому я и начал свое выступление с определения философии как формы, позволяющей нам испытать то, что без нее мы не могли бы испытать»<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> М. Мамардашвили. Как я понимаю философию. М. Прогресс, 1992. С. 45

Книга Дианы Гаспарян является прекрасным введением в философию Мамардашвили, чья собственная работа строилась именно как начинающее с невозможного начала введение в эту самую немыслимую вещь.

*Виктория Файбышенко*

*28 июня 2012 г., Москва*

### **Обращение к русскому читателю**

Судьба этой совсем небольшой книжки довольно причудлива. Прежде всего, потому, что мне пришлось переводить ее с английского на русский, предварительно переведя на английский. При этом, вопреки здравым ожиданиям, перевод с английского на русский не означал возвращения к исходному русскоязычному варианту, хотя бы потому, что его в некотором смысле не существовало. Изначальный текст писался частично на русском, частично на «русском английском» и частично на «относительно-сносном-английском» и затем был начисто и профессионально переведен на довольно аутентичный английский язык. Как результат, обратный перевод вылился чуть ли не в переписывание книги заново. Боюсь, впрочем, что мне так и не удалось окончательно вычистить из текста следы этой переводческой чехарды. Неустойчивость стиля – от англоамериканской прямоты до русской многословной неопределенности будет встречаться в тексте повсеместно. Кроме того, некоторые места могут показаться русскому читателю чересчур наивными, а иные избыточно абстрактными. Если говорить о стиле письма, то в конечном итоге, текст получился вполне русским, и где-то даже непереводаемо русским, но, при этом, увы, несколько неловким и громоздким. В этой ситуации мне не остается ничего другого, как надеяться на читательскую благосклонность и снисхождение.

Несколько слов о замысле книги. Ниже, во Введении, я подробно рассказываю об обстоятельствах ее рождения и не буду здесь повторяться. Скажу только, что проект был в значительной степени экспериментальным, и вначале планировался исключительно для

ознакомления иностранной аудитории. Я не предполагала издавать книгу, написанную для американских коллег, на русском. Эта идея не казалась мне слишком впечатляющей, так как в России хватает специалистов по философии М. Мамардашвили, притом гораздо более искушенных, чем я<sup>10</sup>. Однако, так случилось, что в процессе обсуждения некоторых идей со своими российскими коллегами, мне показалось, что прояснение интуиций замечательного философа было бы важно и полезно, в первую очередь, нам самим. К сожалению, притом, что знают и чтут Мераба в России многие, не всем удастся вполне определенно рассказать, в чем же состоит его философия, в частности, пусть и контурно прорисованная им теория сознания. Мне очень хотелось, по мере возможности, систематизировать и упорядочить красочное многообразие его мыслей и, ограничив туманную восторженность ему адресуемую, уступить место хорошо продуманному уважению.

### **От автора**

Эта работа едва ли бы стала возможной, если бы не участие, помощь и поддержка многих друзей, коллег и близких мне людей. Я хотела бы выразить искреннюю благодарность всем тем, кто оказал мне помощь в работе над книгой. В первую очередь, я чрезвычайно признательна Виктории Файбышенко, любезно согласившейся стать рецензентом русскоязычного издания и с величайшим вниманием прочитавшей рукопись, а также щедро одарившей меня важными замечаниями и неоценимой поддержкой. Разумеется, за все погрешности и недостатки этой работы я несу единоличную ответственность. Мне бы хотелось также поблагодарить Александра Мацкевича, Софью Данько, Татьяну Левину, Александра Маркова и Александра Михайловского, принимавших участие в обсуждении книги на разных этапах ее создания. После ряда их глубоких замечаний мне удалось значительно улучшить ясность и информативность изложения.

Я должна выразить свою огромную признательность Andre Gziryan, который помог осуществить перевод текста этой книги с русского на английский, тем самым оказав мне совершенно неоценимую услугу и сделавшим возможным существование этой книги в не меньшей степени, чем я сама. Его исключительно квалифицированный, профессиональный и весьма нелегко давшийся вклад в подготовку этой книги я ценю очень высоко. Мне также хотелось бы поблагодарить моих редакторов Artur Gziryan и Rebecca Seniу, читавших книгу уже после сделанного перевода и давших мне массу

---

<sup>10</sup> Вот далеко неполный их список: Сенокосов Ю.П., Мотрошилова Н.В., Файбышенко В.Ю., Парамонов А.А.

полезных советов, которые позволили существенно улучшить первоначальный вариант книги. Отдельное спасибо мне хотелось бы сказать Hadi Deeb, сделавшему великолепную англоязычную редактуру отдельных частей книги

Отдельное огромное спасибо я должна сказать профессорам Wesley DeMarco и Werner J. Krieglstein, во многом побудившим меня к созданию этой книги.

Наконец, я хотела бы высказать благодарность своему факультету и Университету НИУ-ВШЭ, где я работаю, за поощрение в работе над этой книгой.



**«Сознание — это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть».**

***М. Мамардашвили***

## Предисловие

Идея этой книги родилась из одной моей беседы, точнее даже нескольких бесед с американскими коллегами-философами в ходе годичной стажировки в США, куда мне посчастливилось поехать в 2009-2010 гг. На протяжении всего этого времени мы много говорили о философии сознания в США и в России. Мои американские коллеги неизменно интересовались тем, какие философские теории и подходы наиболее популярны в нашей стране, каких философов мы больше любим и насколько интересуемся философией сознания вообще. В свою очередь мне было важно понять, какие философы и философские теории актуальны сейчас в США. Внезапно я осознала, что есть некоторая асимметрия в том, что мы знаем об американской философии и что американская философия знает о нас<sup>11</sup>. Российские философы, занимающиеся проблемами сознания, почти совсем не известны западному читателю и связано это во многом с проблемами перевода. Работ, которые были бы переведены на английский, так мало, что они не позволяют составить представление о философии сознания в России. Понимая это, я пыталась пересказать своим американским коллегам то, что знаю и в какой-то момент мы так увлеклись, что один мой знакомый профессор (его зовут Wesley DeMarco, и я очень признательна ему за сказанные тогда слова) заметил: «Определенно вы должны написать книгу о тех русских философах сознания, которых знаете и любите, и перевести ее на английский. Американские философы весьма любознательны – увидев такую книгу, они

---

<sup>11</sup> Так литературы о Мерабе Мамардашвили, герое этой книги, в США действительно очень немного. Строго говоря, ее практически нет. Насколько я могу судить, в США о философии Мамардашвили вышло лишь несколько статей. Одна из них представляет собой обобщение материалов интервью с философом. Это работа, написана доктором Бернардом Мёрчлендом на основе бесед, проведенных с Мамардашвили в последний год его жизни. Статья вышла под названием *The Mind of Mamardashvili. Interview by Bernard Murchland*. Ohio, 1991 by Kettering Foundation, 24 p. Однако, несмотря на использование слова «сознание» (Mind) в заглавии этой чрезвычайно интересной работы, она почти целиком посвящено социальным и политическим взглядам Мераба и в ней практически не затрагиваются философские проблемы сознания. Другая статья принадлежит авторству Эндрю Паджета (Andrew Padgett) и называется *Dasein and the philosopher: responsebility in Heidegger and Mamardashili*. Это чрезвычайно любопытная работа вышла в журнале *Facta Universalitis*. Серия: *Philosophy, Sociology and Psychology* (Vol. 6, No1, 2007, pp. 1 – 21) и представляет собой сравнительный анализ понимания концепта «ответственности» в творчестве двух выдающихся мыслителей.



неприменно ею бы заинтересовались». Мне было лестно услышать такое предложение, но, увы, я слишком ясно представляла, какой непростой задачей является перевод философского текста. Однако спустя какое-то время у меня появилась возможность воспользоваться услугами профессионального переводчика (без самоотверженной работы которого эта книга никогда бы не вышла в свет) и дальнейшие проволочки были уже непростительны. Тут передо мной встал вопрос выбора – о каком русском философе сознания я могла бы рассказать? Несмотря на диапазон возможностей, думать мне пришлось недолго – решение посвятить книгу Мерабу Мамардашвили пришло не только очень быстро, но и показалось совершенно очевидным. Почему именно Мераб, конечно же, спросит меня англоязычный читатель? На то есть множество причин. Первая, самая простая, состоит в том, что философ Мамардашвили очень близок мне самой и его теория сознания неизменно служила для меня источником вдохновения и важным философским ориентиром. Впрочем, такой субъективный выбор хоть и имеет право на существование и вполне оправдан, когда речь идет о творческом решении, наверное, не достаточен. Он действительно не является главным. Гораздо более важным для меня послужило то обстоятельство, что философия сознания Мераба Мамардашвили имела в России большой резонанс. Дело в том, что творчество Мераба пришлось как раз на тот период (советский), когда философия в России развивалась очень медленно, ведь значительное число авторов и концепций были запрещены, а проявлять свободу мысли и самостоятельность в профессии было очень даже небезопасно. Именно в это время Мераб создал свою оригинальную и мало на что похожую теорию сознания. Помимо содержательной и идейной полноты она давала своим слушателям образец философии, независимой от идеологии и всевозможных некритических штампов. Имя Мераба для российского читателя связано со свободным и искренним творчеством, способностью мыслить честно и говорить открыто. Увы, для советской России эти необходимые для всякого ученого и философа качества были

большой и запрещенной редкостью. Мераб никогда не учил одной только философии, но скорее старался дать пример того, как быть цельной и гармоничной личностью. В каком-то смысле ему важно было сказать, что никакое ученое знание не научит гармоничному существованию в мире, не даст рецепта правильной жизни. Но, напротив, если кому-то удастся прожить достойно, свободно и осмысленно, то он достигнет гораздо большей мудрости, чем, если бы он посвящал себя одним только занятиям философией. Это последнее обстоятельство также повлияло на мой выбор – мне захотелось рассказать о философе, которого в России выделяют и ценят как мыслителя, давшего людям чуть больше, чем может дать одна только философская идея или теория.

## **Глава 2.**

### **Говорить о сознании на языке самого сознания**

Практически все исследователи наследия Мераба Мамардашвили единодушны в том, что главной темой его философии была проблема человеческого сознания. Даже те его философские исследования, которые посвящены другим темам и авторам: книги и лекции о Канте («Кантианские вариации»), Декарте («Картезианские размышления»), Прусте или античных философах менее всего представляют собой простое историко-философское изложение их взглядов. Скорее они представляют собой опыты личных раздумий Мераба о том, как возможно сознание в мире и чем оно, в конечном итоге является.

Мамардашвили всегда полагал, что вопрос о сознании в философии предваряет прочие. Стремление понять сознание вызвано «желанием дойти до какого-то доступного нам сейчас предела... в поисках основы своего сознательного существования»<sup>12</sup>. Он также говорил, что способность

---

<sup>12</sup> М. К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский «Символ и сознание», М., Школа "Языки русской культуры", 1997, С. 16

человека к философии связана с тем, что человек наделен сознанием – изначально метафизическим опытом пребывания в мире. Между тем, как замечал он далее, трудоемкость процесса понимания того, «что есть сознание?» связана с двумя взаимосвязанными причинами. Во-первых, понимание сознания есть задача почти невыполнимого выхода за пределы самого сознания. А во-вторых, для того, чтобы понять, что такое сознание приходится вначале понять, что им не является.

В XX-ом веке сознание становится одной из самых привилегированных тем в философских исследованиях. О сознании говорят очень активно и пытаются объяснить его так, чтобы это устроило не только философов самых разных течений и направлений, но и ученых и просто обычных людей. По признанию некоторых современных ученых и философов проблема сознания является «последней несломленной крепостью» на пути победоносного шествия науки. Правда уже Артур Шопенгауэр в XIX-ом веке назвал сознание «загвоздкой [Вселенной](#)», заключая в этих словах то, что сознание сохраняет свою таинственность и остается своего рода «слепым пятном», несмотря на заметный прогресс в остальных разделах человеческого знания. Мнение Шопенгауэра можно причислить к крылу пессимистически настроенных философов. Их в свою очередь можно разделить на тех, кто полагает, что проблема сознания вряд ли когда-то будет разрешена (умеренные скептики), так и тех, кто полагает, что данная проблема в принципе не имеет решения (радикальные скептики). Радикально пессимистическая точка зрения констатирует факт нерешенности проблемы сознания, как естественное следствие ее принципиальной нерешаемости. Умеренно пессимистическая позиция состоит в указании на поспешность интерпретаций полученных наукой (и в первую очередь, нейронаукой) экспериментальных данных, а также приводят доводы против возможности нахождения логически непротиворечивого варианта решения проблемы сознания.

---

Однако существуют и оптимистично настроенные мыслители. Они полагают «тайну» сознания исключительно временной и со дня на день рассчитывают найти окончательное и неопровержимое решение вопроса о том, как устроено сознание и как оно производит мысль. Сторонники этого мнения подкрепляют свои позиции ссылкой на блестящие достижения в самых различных областях нейробиологии, от нейролингвистики до нейроинженерии, которые действительно невозможно игнорировать. «Оптимистов» также можно разделить на умеренных и радикальных. Первые полагают, что невозможность достичь окончательного и непротиворечивого ответа на вопрос «как устроено сознание?» еще не исключает возможности ответа на частные вопросы, например, как мышление справляется с определенными задачами или можно ли компьютер научить мыслить. В свою очередь, радикальные оптимисты убеждены в том, что получить окончательное и целостное решение проблемы сознания не только можно, но и не так сложно как это представляется некоторым философам.

Какой позиции в этом споре придерживался М. Мамардашвили? Наверное, наилучшей преамбулой к демонстрации его позиции послужит знаменитые вступительные слова М. Хайдеггера к своей лекции «Что такое метафизика?», начатой так: «Что такое метафизика? Вопрос будит ожидание, что разговор пойдет о метафизике. Мы от него воздержимся. Вместо этого разберем определенный метафизический вопрос. Тем самым мы смеем, очевидно, перенестись непосредственно в метафизику. Только так мы дадим ей настоящую возможность представить саму себя»<sup>13</sup>.

В этом известном высказывании Хайдеггер хочет сказать, что при всем своем желании он не может рассказать «что такое метафизика», он не может говорить «о» метафизике – он может ее разве, что предъявить и показать, как своего рода перформатив. То же самое Мамардашвили подразумевает в

---

<sup>13</sup> М. Хайдеггер «Что такое метафизика?», в кн. «Лекции о метафизике», М. – 2000, с. 121-121

отношении сознания<sup>14</sup> – пытаться говорить «о» сознании бессмысленно, т.к. при этом мы будем пользоваться тем же самым сознанием – других познавательных инструментов у нас нет. *Предметом сознания является само сознание.* Таким образом, Мамардашвили выступает против такого способа исследования, когда мы считаем, что у нас есть сознание, как некий объект изучения и есть некий загадочный метаязык, сам не совпадающий с сознанием, и на котором мы можем поговорить о «сознании-объекте». Например, у нас есть сознание, и есть язык нейронных коррелятов, который его порождает. Или есть сознание и есть С-волокна, которые совпадают с сознанием. Оба этих метода есть примеры редукционистских способов, пользуясь которыми, мы как бы говорим о сознании на языке физических процессов и событий. Стратегия редукционизма не очень устраивает Мамардашвили и взамен ее он предлагает свою – согласно ей, *следует говорить о сознании на языке самого сознания.* Если невозможно работать с сознанием объектно, то можно работать с его *пониманием.* Мамардашвили говорил, что философская работа с сознанием предполагает выполнение непрямого опыта, а теория сознания должна быть метатеорией, в которую вовлечено *метасознание.*

Чтобы ухватить эту его установку, важно понять следующее. Несмотря на то, что сознание является столь популярной темой, которой все время занимаются, часто эти занятия, как говорит Мамардашвили в своей совместной с Александром Пятигорским работе «Символ и сознание»<sup>15</sup>, нацелены скорее на то, чтобы «избавиться от сознания», т.е. попросту устранить его. Основной вектор манипуляций с сознанием со второй

---

<sup>14</sup> В отношении метафизики, в значении «философии», Мамардашвили тоже полностью разделял мнение Хайдеггера. Так Мамардашвили утверждал, что «Предметом философии является сама философия».

<sup>15</sup> В 60-х годах на одном из философских семинаров в Москве Мамардашвили познакомился с Александром Пятигорским, увлекавшимся в то время восточной философией и буддизмом. При знакомстве двух философов довольно быстро выяснилось что их, казалось бы, разные философские пристрастия имеют одну основу — интерес к философии сознания. В результате их дружеского сотрудничества получилась совершенно замечательная книжка «Символ и сознание», издать которую удалось только много лет спустя, в 1982 году, и не на родине, а в Израиле. Пятигорскому, к тому времени давно эмигрировавшему из СССР, оказалось проще пробить публикацию философской книги на русском языке в иноязычной стране, чем профессору Мамардашвили – в родной.

половины XX-го века заключаются в том, чтобы либо свести его к физиологическим предпосылкам, либо свести к неким другим объективным формам (например, социальным или лингвистическим отношениям). Как говорит Мамардашвили, эти «занятия с сознанием» тем не менее, имеют примерно одну цель – растворить сознание в каких-нибудь объективных процессах и потому больше походят на «борьбу с сознанием». Метафора «борьба с сознанием» впервые встречается в совместном труде Мамардашвили и Пятигорского: «...Особую роль играет некоторая внутренняя отрицательная способность, выражающаяся в своего рода “борьбе с сознанием”. Борьба с сознанием происходит от стремления человека к тому, чтобы сознание перестало быть чем-то спонтанным и самодействующим»<sup>16</sup>.

Например, в самом распространенном типе редукционизма, нейрофизиологическом редукционизме, речь идет о том, что сознания нет, а есть лишь нейрофизиологические процессы и структуры мозга. Так теория тождества утверждает, что сознание есть то же самое, что и нейронные возбуждения в мозгу. Согласно этой теории всякое ментальное состояние тождественно определенному состоянию мозга, т.е. ментальное состояние и соответствующее ему нейронное состояние обозначают что-то одно. Таким образом, представители теории тождества считают, что хотя ментальные состояния и в самом деле мыслимы отдельно от реализующих их материальных систем и могли бы существовать сами по себе, фактически они совпадают с ними. Философы теории тождества часто используют следующую иллюстрацию, поясняющую их мысль: точно так же как облако частиц по факту отлично от образуемого ими, скажем, стула, онтологически это один и тот же объект – стул и облако частиц. Подобный элиминативизм для Мамардашвили будет ничем иным, как примером «борьбы с сознанием».

---

<sup>16</sup> М. К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский «Символ и сознание», М., Школа "Языки русской культуры", 1997, С. 28, 29

Кроме физиологического редукционизма есть и другие методы элиминирования сознания. Например, есть теории, отождествляющие функциональный потенциал сознания с самим сознанием. Подобные теории толкуют ментальные состояния как пребывание в определенном функциональном состоянии. Центральный тезис функционализма состоит в идее переноса сознания с одного носителя (мозга человека) на возможные другие. Иными словами, некоторые функциональные состояния могут быть «запущены» на принципиально разнородных физических системах, в первую очередь компьютерах. Таким образом, функцию сознания смогут выполнять не только биологические системы (мозг человека), но и, например, информационные системы. Подобные теории, по сути, также редуцируют сознание на этот раз к функциональным операциям сознания.

Как мы уже поняли, Мамардашвили не разделяет редукционистские стратегии понимания природы сознания. Он говорит следующее: «человек... обладает сознанием. А это значит, что он имеет возможность переживать, испытывать как раз те вещи или состояния, которые естественным образом, в качестве продукта, скажем, какого-либо физиологического механизма, получить нельзя»<sup>17</sup>. Даже если мы скрупулезно исследуем активно функционирующий мозг и изучим все процессы, которые в нем происходят, мы все равно не поймем, каким именно образом он порождает восприятие. Следовательно, восприятие должно быть чем-то иным, нежели физические процессы, происходящие в мозге, и не может быть дедуцировано из физических фактов. Так против теории тождества можно возразить, что тезис о тождестве ментальных и физических процессов лишен какого бы то ни было ясного смысла – в отличие от тождества стула и облака частиц. В последнем случае можно четко оговорить условия идентификации: т. е. к примеру, представить, как мы наблюдаем границы непрерывного движения частиц, фиксируем их положение относительно других частиц, сопоставляем

---

<sup>17</sup> Мамардашвили М.К. Стрела познания: набросок естественноисторической гносеологии. – М., 1996. – С. 69.

все данные и т. д. Но в случае тождества ментальных и физических состояний мы лишены подобных критериев. Кроме того, в случае с тождеством стула и облака частиц, мы имеем дело с отождествлением двух объектов одного субстанциального происхождения – и то и другое физично. Отождествляя же мозг и сознание, мы пытаемся объявить одним и тем же сущности, природа которых предположительно различна.

В свою очередь против функциональной теории можно также выдвинуть некоторые контраргументы. Так, мы вполне в состоянии представить ситуацию, когда наблюдаем выполнение функциональных схем на определенном носителе, (например, устройстве, справляющемся с решением математических задач) который, вовсе не сопровождается присутствием какого-либо субъективного опыта. Но коли так, то ментальные состояния всегда могут быть объявлены *дополнительными* в отношении функциональных операций и, следовательно, не могут отождествляться с ними в онтологическом плане.

Психофизический редукционизм не устраивает Мамардашвили еще и потому, что философия, по его мнению, должна заниматься только такими предметностями, которые являются непосредственными данностями сознания, являются его ближайшим объектом. На постулирование в качестве объекта философского анализа имеют право лишь те конструкции, которые могут стать непосредственным сознательным опытом – *опытом понимания*. Между тем, знание о функционировании нейронных коррелятов таковым опытом стать не может – его нельзя пережить как данность своего собственного сознания.

Кроме того, даже если некоторые философы сознания не принимают такой феноменологической процедуры демонстрации нерасщепимости сознания и приводят эмпирические доказательства в пользу своей правоты, а именно то, что механическое воздействие на мозг вызывает ментальные изменения, то из этого совершенно не следует, что мы имеем дело с органом, *порождающим* сознание. Хрестоматийный пример, который приводят в этом



случае таков: помехи, привносимые в устройство телевизора, не имеют ни малейшего отношения к тому, что показывает нам телевизор. Идея, которую призван иллюстрировать этот пример состоит в закреплении за мозгом медиаторной функции. Кроме того, в физикалистской аргументации главный довод сводится к тому, что без мозговой активности нет сознания, следовательно, наличие физической деятельности мозга есть условие существования сознания. Между тем, если говорить о нейронных состояниях, как о физиологических *коррелятах* сознания, то вопрос будет звучать совсем по-другому: являются ли физические состояния мозга самим сознанием, или лишь тем, что *сопутствует* сознанию (сопровождает сознание)? В случае редукционизма работает следующая структура рассуждения: если присутствует определенный объект или явление (мозг и его функция), и также наличествует другой объект или явление, то, разумеется, первое является условием второго. Но против такого, казалось бы, несомненного аргумента, можно, тем не менее, выставить формально-логическое возражение: все структура аргумента имеет вид тривиального логического нарушения «после этого не значит вследствие этого». Впрочем, для Мамардашвили и такое контрвозражение представляется не вполне законным, т.к. сознание – не предмет и не эффект.

Еще одна теория редукции сознания – *к языку*<sup>18</sup> – также представляется Мерабу ошибочной. Несмотря на то, что понимающий опыт сознания протекает в языковой форме, мы не можем заключить об однозначном совпадении языка и мышления. Для того чтобы существовать, язык не нуждается в индивидуальном сознании, т.к. он попросту не нами создан. Кроме того, само по себе оперирование языком еще не говорит о присутствии сознания. Владение языком обладает колоссальным автоматическим и инерционным потенциалом и в этом смысле, может протекать по своим собственным сугубо лингвистическим законам, не

---

<sup>18</sup> Что характерно, например, для различных редакций философии языка, раннего структурализма, философии постмодерна и т.д..

вовлекающим феноменологический опыт сознания. В частности, в работе «Символ и сознание» мы читаем следующее: «Можно предположить, что какие-то структуры языкового мышления (механические) связаны скорее с отсутствием сознания, чем с его присутствием. .... Текст может быть порожден (*сознанием*, ДГ), между тем как сознание не может быть порождено никаким лингвистическим устройством, прежде всего потому, что сознание появляется в тексте не в силу каких-то закономерностей языка, т.е. изнутри текста, но в силу какой-то закономерности самого сознания»<sup>19</sup>.

Итак, во всех тех случаях, когда мы говорим о функциональной, лингвистической или любой другой активности сознания, вопрос заключается в том, сводится ли она к самому сознанию или есть его деятельное проявление. Мамардашвили говорит, что данные состояния причастны сознанию, но к нему не сводятся. Сознание присутствует в этих состояниях, но сумма этих состояний еще не есть сознание. Скорее каждое из этих состояний является уже «не вполне сознанием». Мамардашвили, впрочем, не утверждает, что существует некое субстанциальным образом понятое сознание, которое затем проявляется в различных регистрируемых и наблюдаемых состояниях – ему важно подчеркнуть, что еще до того, пока мы приступим к сознанию, начав изучать его в качестве «объекта», сознание уже есть и делает возможным всю исследовательскую процедуру. Сознание всегда опережает процедуру его объективации, и потому попросту не является объектом и не может рассматриваться в качестве такового.

Все это можно пояснить на простом примере. Допустим, у нас есть некий исследователь сознания, которая намерена изучать сознание в лабораторных условиях. Допустим также, что она противница интроспекции и намерена изучать не свое сознание, а чужое. Предположим, ей требуется составить представление о том, что чувствует другой человек, когда прослушивает вальсы Шопена или разглядывает картину Малевича. При

---

<sup>19</sup> М. К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский «Символ и сознание», М., Школа "Языки русской культуры", 1997, с. 38

этом перед нашим исследователем не стоит задача дать нейрофизиологическую картину реакций мозга при восприятии получаемой информации. Когда она приступает к этому исследованию, ее задача состоит в том, чтобы воспроизвести *ментальный опыт* своего реципиента. В каком-то смысле это означает, что ей нужно почувствовать тоже, что чувствует ее испытуемый. Возможно ли это? Что при этом будет чувствовать исследователь? Как подсказывает нам здравый смысл, она будет чувствовать *свои* переживания, возникающие у нее при попытке представить, что чувствует ее реципиент. Иначе говоря, очевидно, что исследователь останется наедине со своим собственным сознанием, несмотря на все попытки стать другим сознанием. Этот пример достаточно убедителен для случая, когда мы хотим увидеть мир чужими глазами. Когда мы говорим о трудностях воспроизведения чужого индивидуального сознания, с помощью своего собственного, большинство людей соглашается с тем, что это задача почти невыполнима. Однако когда мы создаем различного рода теории сознания, мы не всегда замечаем аналогичные трудности. Мамардашвили хочет сказать, что подобные трудности есть и в тех случаях, когда мы пытаемся создавать *теории сознания вообще*, т.е. по сути, объяснять сознание с помощью не-сознания. Например, физикалистские теории сознания, редуцирующие сознание к работе мозга, как будто бы занимают позицию превышающую опыт сознания и стремятся дать ему физическое объяснение. При этом речь идет о том, чтобы говорить на языке физики и на этом языке объяснять сознание. Но это невозможно, говорит нам Мамардашвили, т.к. физик как исследователь, наделен сознанием, а его физическая картина или теория имеет смысл только внутри понимающего этот смысл опыта. Поэтому поставить перед собой задачу говорить о сознании *не на языке самого сознания* означает сформулировать парадокс.

По мнению Мамардашвили, такие программы изучения сознания, которые пытаются говорить о сознании на языке физики, социологии или психологии, в каком-то смысле стараются от самого сознания избавиться.

Так происходит потому, что они пытаются заменить сознание физикой, социальными отношениями или психическими автоматизмами. Если угодно, все теории сознания, которые стремятся свести сознание к чему-то еще, «по дороге» теряют само сознание. Все концепции философского редукционизма (сознания) имеют одну общую черту – у них не получается показать «что», собственно, редуцируется. И тогда вся работа редукциониста сводится к помещению сознания в черный ящик и наблюдению процессов, сопровождающих пребывание загадочного объекта в ящике. Но при такой исследовательской практике сознание остается попросту не понятым.

Мамардашвили важно показать: не так опасно расписаться в своем непонимании сознания – в конечном итоге, если мы приведем к выводу, что сознание относится к числу загадочных сущностей, исчерпывающее объяснение которых недостижимо в силу определенных причин, то большой вины философа в этом не будет. По большому счету, в истории философии такое случалось не раз: философ имеет право объявить, что решение той или иной проблемы не может быть выполнено, если только он покажет и докажет с чем это связано. Самый яркий пример такой философской работы – кантовские антиномии или витгенштейновский невозможный выход за границу мира (языка). Гораздо, опаснее, если философ принимает за разрешение одной проблемы решение другой и, в действительности, незаслуженно приписывает себе лавры победителя. В случае с редукционистскими философиями мы имеем дело с чем-то подобным. После сложных и пространных редукционистских манипуляций, сознание остается такой же мистической сущностью, как было до начала исследования, однако редукционисту кажется, что ему удалось *объяснить* сознание, в то время, как он лишь *описал* нечто ему (сознанию) *сопутствующее*.

Между тем, опыт сознания оказывается неизбежно шире любых объектов или явлений, которые призваны его порождать. Это можно пояснить на самых простых примерах. Например, когда мы говорим: «я испытываю чувство удовольствия», то удовольствие нельзя отличить даже

логически от «сознания удовольствия». Равно не бывает «тревожного сознания», но есть «сознание тревожности», поскольку тревога не может предшествовать сознанию о ней. Существует некая неизбежная сращенность взгляда с объектом, на который этот взгляд направлен (во многом Мамардашвили здесь просто следует феноменологической традиции, и, в частности, принципу «интенциональности»), а в нашем случае сращенность сознающего с осознаваемым.

Трудно не заметить, как хитро ведет себя сознание, когда мы пытаемся обусловить его чем-либо. Допустим, речь идет о психофизиологическом обусловливании – деятельность мозга обуславливает опыт сознания. Что здесь не так? Простая логика не позволяет нам удержать эту конструкцию в непротиворечивом виде. Мы вынуждены сказать: даже если мозг индуцирует сознание, вся эта схема существует в сознании, она дана как сознательный опыт. Еще один вариант обусловливания: допустим, мы говорим, что социальные роли, общественные механизмы или какие-либо культурные паттерны являются причиной возникновения сознания. Здесь будет работать та же логика инверсии: для реализации социальных ролей уже требуется сознательный опыт. Наконец, можно сказать, что сознание есть следствие или результат языка – но и здесь будут трудности, т.к. для того, чтобы пользоваться языком, следует понимать содержащиеся в нем смыслы, а осмысленность уже предполагает сознание. Вывод отсюда можно сделать следующий: сознание устроено так, что всегда уже присутствует в том, что полагается в качестве его причины. Действительно, если присмотреться к тому, что полагается порождающей силой сознания – тело, язык или культура (вариантов может быть и больше: например, бессознательное в психоанализе, мировая воля у Шопенгауэра, воля к власти у Ницше, Бог в религиях и т.д.), все они, по сути своей, есть лишь иные названия для различных опытов сознания. Весь их смысл дан изнутри, в пределах и по поводу сознания – его понимания и свидетельства.

Таким образом, Мамардашвили подразумевает следующее. Какой бы ответ мы ни давали, например, сознание *сводится* к физическим процессам или сознание к ним *не сводится*, любой ответ грешит логической небезупречностью, т.к. уже является следствием процессуальной деятельности сознания. Этот опыт опережает нас в нашем ответе, и потому крайне трудно разделить то «сознание», о котором мы пытаемся поговорить, от того сознания, которое делает возможным сам разговор. Иначе говоря, любой ответ принадлежит сознанию также как, впрочем, и понимание этого ответа. Только из опыта самого сознания, но не опыта мозговой, языковой или социальной деятельности можно адресоваться к сознанию и спрашивать о его специфике. Равно зависимость сознания от тела может быть выражена только на языке сознания, а именно в виде осмысленного высказывания, предполагающего сознательное понимание. Так, смысл высказывания о том, что сознание индуцируется физической активностью мозга сам по себе не физичен. Смысл по определению является частью сознательного опыта и, в определенном смысле, всегда частью *моего* опыта. Сознание, в свою очередь, не элиминируемо и не редуцируемо – его нельзя изъять из какого бы то ни было субъективного опыта, даже из опыта полного отказа от сознания. Попытка полностью отрицать сознание будет еще одним его смысловым модусом и проявлением, ведь отрицание сознания включает в себя некоторое понимание сознания, удержание его в качестве квазиобъекта, во-первых, и бытие им самым в момент осознания происходящего, во-вторых. Наконец, надо быть самым этим сознанием, если угодно *в сознании*, чтобы осмысленно отрицать его.

Например, если мы попробуем провести такой мысленный эксперимент, в ходе которого попробуем представить свое сознание несуществующим, для успешного выполнения этого эксперимента (равно как и для констатации его невозможности) нам понадобится наше собственное сознание. Точно также при утверждении, что сознания нет, но есть лишь физические состояния мозга или другой материи – для *осмысленности* такого утверждения

сознание также необходимо. Сказанное можно пояснить и с помощью другой совсем простенькой иллюстрации. Чтобы описать сознание *объективно*, как требуют того различные теории, исследователь должен был бы выйти из своего сознания, посмотреть на него со стороны, а потом вновь в него вернуться и продолжать свое ментальное существование. Но, как кажется, справиться с такой задачей было бы нелегко. Мы не можем задать вопрос о сознании, покинув пределы сознания. Проблематизация сознания может быть выполнена только в пределах самого сознания, т.к. она обусловлена им самим. Это связано с тем, что сознание тождественно субъекту, оно есть его «*наиближайшее*», и потому от него нельзя ни отойти, ни отделиться. Но именно возможность подобного дистанцирования служит условием любой исследовательской практики, которая предстает в силу сказанного весьма проблематичной.

Таким образом, в попытке создать теорию сознания можно обнаружить принципиальную невыполнимость его редукции. К чему бы мы ни сводили сознание, мы придем к самому сознанию – мы все время будем ходить по кругу, все время упираться в него, безуспешно пытаюсь дать ему определение. Мы будем вести себя, подобно человеку, пытающемуся наступить на собственную тень или животному, пытающемуся поймать себя за хвост. Но как бы мы ни были быстры, тень и хвост оказываются быстрее. Мы всегда будем упускать из виду то, что и обеспечивает эффективность наших стараний.

В конечном итоге все теории, пытающиеся объяснять сознание через то, что им не является, упускают из виду, что тематизация того, что не есть сознание, может быть выполнена только самим сознанием. Есть *сознание не-сознания* – и это обстоятельство серьезно тормозит нас в наших попытках создать сколько-нибудь традиционную теорию сознания. «Сознание сознания» есть конструкция столь шаткая, что мы сразу понимаем всю безнадежность наших усилий. Если всякая исследовательская рефлексия над

сознанием совпадает с самим сознанием, то очевидно, что продвинуться в таком исследовании у нас вряд ли получится.

Но если сознание так упорно сопротивляется разговору о себе на любом другом языке, кроме как на своем собственном, то приходится признать, что *лучший способ описания сознания будет тот, который будет принадлежать самому сознанию.*

В связи с этим Мамардашвили утверждает, что никакая теория сознания невозможна именно потому, что *сознание никогда не может стать для нас объектом.* Конечно, избавиться от приписывания объектности сознанию не просто. В этом нам в первую очередь мешает язык. Ведь даже произнося слово «сознание» приходится неявно помещать его в «субъект-предикатную форму». Но если мы хотим провести адекватное исследование сознания, нам придется не уступать естественной логике языка. Мы все время должны помнить о том, что сознание это не объект. Это связано с двумя главными причинами:

1. Во-первых, любая попытка его описания «уже содержит в себе те условия и средства, происхождение которых как раз и должно быть выяснено»<sup>20</sup>.

2. А во-вторых, для того, чтобы осознать сознание, его надо приостановить. «Сознание становится познанием, и на это время перестает быть сознанием...»<sup>21</sup>.

Но если создание теории сознания, отвечающей стандартным правилам, настолько затруднено, то, принимая во внимание названные трудности, можно попытаться построить некую особую теорию сознания, которую Мамардашвили назовет *метатеорией сознания. Метатеория сознания – это теория понимания, а не объяснения сознания.* Понятие «метатеории» вводится специально для того, чтобы противопоставить «теорию» понимания сознания любой другой *нормальной* теории. Строго

---

<sup>20</sup> Там же

<sup>21</sup> Там же.



говоря, *метатеория сознания, является ненормальной теорией*. В ней мы не пытаемся говорить о сознании на языках, отличных от языка сознания (например, языках нейронных коррелятов или функциональных состояний), но проблематизируем сознание в пределах самого сознания. В случае метатеории, о которой говорит Мамардашвили, можно попробовать разъяснить особые свойства, не ухватываемые обычной теорией. Под особыми свойствами Мамардашвили понимает те, в которых объект рассмотрения тождественен данной интерпретации. «Способ описания» и «то, что описывается» оказываются принципиально неотличимыми друг от друга. Подобные эффекты, как правило, ускользают от изучения традиционными теориями, где есть четкое разделение на «объект» и «язык его описания» и должны быть рассмотрены в рамках специальной метатеории. В ней нужно применить процедуру интерпретации, причем такую, при которой различие между интерпретацией и ее объектом снимается. При таком подходе описание совпадает с тем, что описывается; «что» является также и «как». Для Мамардашвили это свойство (свойство совпадения) является очень важным. Практически он утверждает, что оно является важнейшим признаком сознания. Везде, где мы имеем дело с совпадением предмета и способом его описания, мы встречаемся с опытом сознания. Иными словами, опыт сознания принципиально *перформативен*. Вспомним, как устроены перформативные высказывания – мы говорим «клянусь» или «обещаю» и самими этими высказываниями действуем: подтверждаем клятву или обещание. Форма этих высказываний совпадает с содержанием – нет необходимости разворачивать эти высказывания, для того, чтобы они исполнили свою функцию. Более того, если мы попытаемся подобное разворачивание совершить, то увидим, как они превращаются в бессмысленные тавтологии – мы должны будем говорить «обещаю, что обещаю» или «клянусь, что клянусь». Последующее же развертывание перформативных высказываний и вовсе приводит к проблеме бесконечного регресса – фразам типа «клянусь, что клянусь, что клянусь и т.д.» и «обещаю,

что обещаю, что обещаю и т.д.». Эти особенности перформативов наилучшим образом передают то, что характерно для опыта сознания. Акты сознания имеют перформативную природу – «что» моей мысли дано мне, как мыслящему эту мысль, также и в качестве своего «как». Строго говоря, «что» я мыслю и «как» я мыслю совпадают, т.к. мое «как» мысли есть также и мое «что». Разумеется, я могу уточнить свою мысль, увидеть скрытый в ней смысл, дать необходимые ей пояснения, но это будет уже другая мысль (мысли), также совпадающая в своем «что» и «как». К явлениям подобного типа и должна применяться метатеория, а не теория. Кроме того, в книге «Символ и сознание», мы читаем: «там, где есть такое свойство (*свойство перформатива – ДГ*), мы имеем дело с тем, что может условно описываться как сознание»<sup>22</sup>.

Итак, нам известен, по крайней мере, начальный этап работы с сознанием: наблюдение и описание, а не объяснение. Исследование сознания, которое предпринимает Мамардашвили, есть попытка рассуждения о сознании на языке сознания, без использования наиболее известных на сегодняшний день редукционизмов – к телу, языку или культурному опыту. В каком-то смысле Мамардашвили намерен редуцировать сами редукционизмы, для того, чтобы могло открыться некое поле «чистого» метатеоретического описания сознания. Если невозможно работать с сознанием непосредственно, то следует попытаться работать с пониманием сознания. Метатеория, в таком случае, есть такая специфическая «квази-теория», практикуя которую, мы отдаем себе отчет в том, что сознание выступает тем нечто, «в чем» мы всегда и неустранимо находимся, и которое нельзя ни объективировать, ни отчудить. Можно лишь продолжать им быть, пытаюсь ухватить себя в актах понимания.

Таким образом, философия сознания для Мамардашвили, есть философия, балансирующая на грани невыразимого, попытка описания неопишуемого. Это некая, как говорит сам Мамардашвили, «невозможная

---

<sup>22</sup> Там же, с. 40

*возможность*». Но если эту почти невыполнимую задачу и можно как-то выполнить, то только, не покидая пределов сознания, и не пытаясь его объяснить через сведение к не-сознанию. Мы не умеем объяснить наше мышление, поскольку при этом мы его лишь воспроизводим<sup>23</sup>. Но если сознание нельзя объяснить, то его можно постараться понять.

Таким образом, притом, что в самом вопросе «что такое сознание?» сознание удостоверяет свою неустрашимость, опыт сознания не может быть объяснен, но лишь возобновлен.

---

<sup>23</sup> Также, например, как желая объяснить, что такое философия, нам приходится начать философствовать.