

УДК 111:17



Нижников С.А.

Постижение Мамардашвили

Часть 2. Символ и сознание в творчестве М.К. Мамардашвили

Продолжение. Начало см.: Нижников С.А. Постижение Мамардашвили. Часть 1. Философия экзистенциального события М.К. Мамардашвили [Электронный ресурс] // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. 2014. Т. 7. Вып. 1. Стационарный сетевой адрес: 2227-9490e-aprov_r_e-ast7-1.2014.23.

Нижников Сергей Анатольевич, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (Москва)

E-mail: nizhnikovs@mail.ru

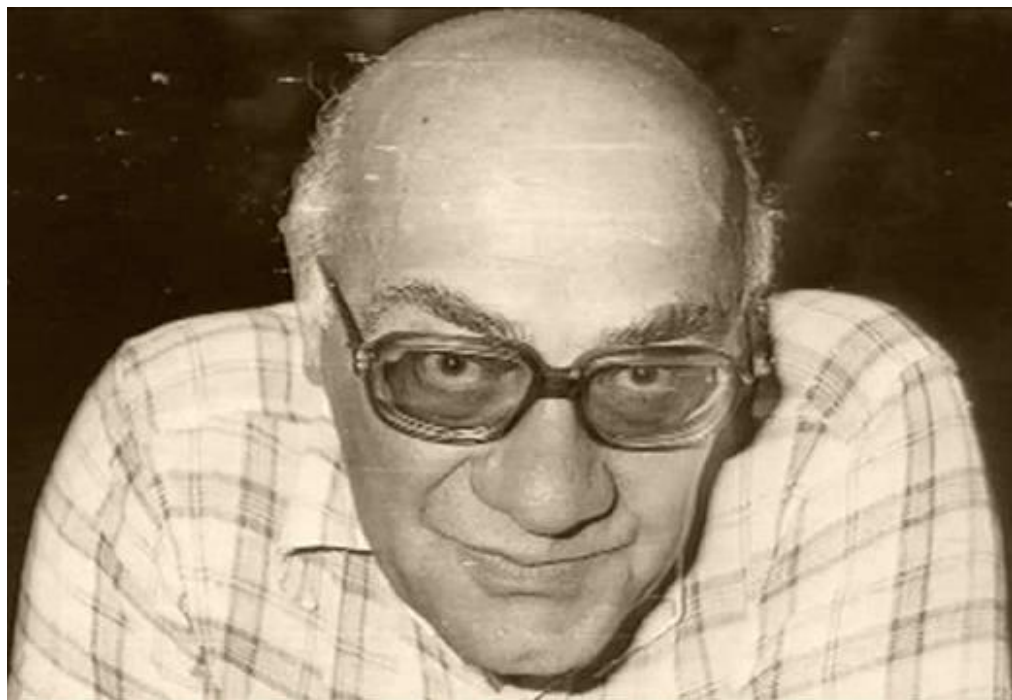
Вскрывается специфика понимания символа как средства познания сознания в творчестве М.К. Мамардашвили. Отмечается отличие его трактовки от существующих аналогов в неокантианстве и русской метафизике Серебряного века (П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев и др.). Символ сознания рассматривается как «пустая форма», трансценденталия, благодаря которой оказывается возможным трансцендирование, порождение человека как духовно-нравственного существа. Анализируется критика со стороны Мамардашвили натурализованной теории идей («платонизма»). Сама идея описывается как символ сознания, единица его описания. Мамардашвили предлагает мыслить идеи не трансцендентно (т.е. традиционно метафизико-теологически), а трансцендентально. С этой же точки зрения рассматривается вся история философии, — не как изучение философской эмпирики, а попытка принять участие в акте мысли. На этой основе проводится различие между философией «символической» (говорящей на языке символов) и феноменологической, трансцендентальной, — в трактовке Мамардашвили, не изучающей и не порождающей символику, а изучающей ее работу в сознании.

Ключевые слова: М.К. Мамардашвили, символ, сознание, метафизика, платонизм, духовное познание, трансцендирование, трансцендентальный, теория идей.

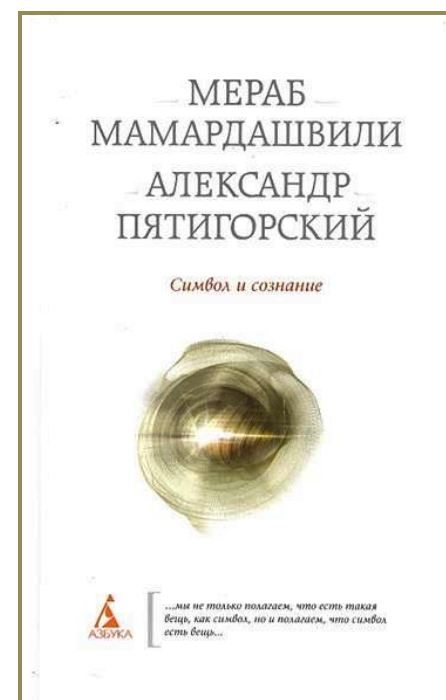
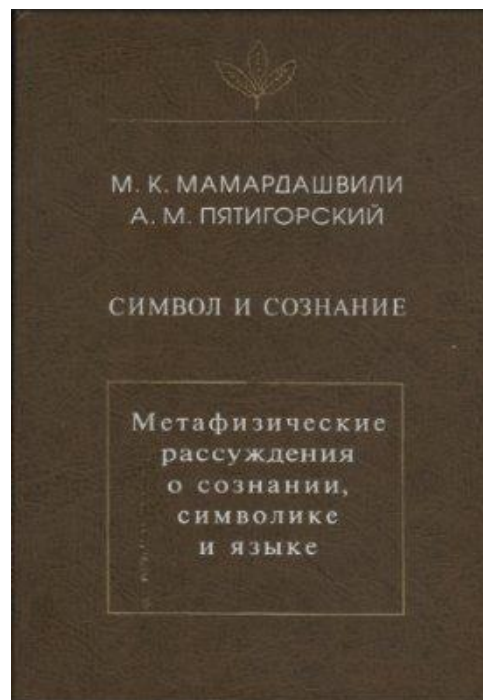
Символизм у Мамардашвили имеет совершенно особый смысл, отличный от общепринятых юнгианских и кассиреровских трактовок. Он также совсем не о том, о чем писал П. Флоренский и другие «символисты» — представители Серебряного века в России, в том числе и А.Ф. Лосев. У Мамардашвили символизм — это свойство сознания, благодаря которому возможна осознанная и духовно-нравственная жизнь. И не просто свойство (это мы находим и в традиционном символизме), а структура, матрица, если угодно, которая продуцирует смыслы. В данном случае мыслитель говорит не о содержании символики, и не просто о его роли в культуре, но о символе с точки зрения функционирования сознания человека, особом его режиме и состоянии: «Символы — орудия нашей сознательной жизни. Они — вещи нашего сознания, а вовсе не аналогии, не сопоставления, не метафоры» [Мамардашвили 1990.а, с. 38]. Мамардашвили, в отличие от его предшественников Серебряного века, дает абстрактный, или формальный анализ символа. Философа интересует не конкретная содержательность символа, но форма, внутри которой конституируется и структурируется «содержательность сознания» [Мамардашвили, Пятигорский 2009.б, с. 73].

В работе «Символ и сознание» Мамардашвили ставит «исходную метафизическую задачу — истолкование символа в смысле сознания». Для ее реализации он, прежде всего, разводит понятия знака («то, за чем ничего нет») и символа («символы — суть понимания») [Мамардашвили, Пятигорский 2009.б, с. 73, 83, 86]. В чем заключается здесь необходимость символа для познания? В том, что сознание невозможно постигать непосредственно, так как оно всегда как минимум на один порядок выше, глубже своего собственного содержания. Содержание сознания никогда не достигнет границ сознания — формы. Если бы мы такое предположили, то вынуждены были бы признать возможное расширение самосознания

Нижников С.А. Постижение Мамардашвили
Часть 2. Символ и сознание в творчестве М.К. Мамардашвили



Мераб Константинович Мамардашвили
(1930—1990)



Обложка монографии М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке». Издания 1997 г. (М.: Школа «Языки русской культуры», слева) и 2011 г. (СПб.: Азбука, Азбука-Атикус, 2011)

до границ сознания, и тем самым перейти уже от познавательной методологии Мамардашвили к метафизике сознания и соответствующим религиозным символам описания такого состояния, их онтологическому признанию. В йоге это — самадхи, в буддизме — нирвана. И такие описания присутствуют в данных и иных духовно-религиозных традициях. Однако они не удовлетворяют научному методу, их невозможно верифицировать. Но вместе с тем, их нельзя и отвергать, так как они не только присутствуют в традиции, но и духовно-нравственно облагораживают человека. Мамардашвили ставит задачу постижения духовного познания, исключая веру в символическую-онтологическую реальность того, что буквально описывают эти символические картины мира и духа. Вместе с тем, он подвергает критике все редукционистские концепции понимания сознания, сводящие или выводящие его из чего-либо иного [Гаспарян 2013, с. 75–80].

Дело в том, что сознание непосредственно непостижимо, так как все иное, в том числе и свое Я мы также постигаем при помощи сознания. Чтобы познавать сознание, мы должны его объективировать, превратить в противостоящую нам вещь, но это невозможно, так как тогда понадобилось бы другое, еще одно сознание, чтобы провести сравнение, и так до бесконечности. У Платона это идея «третьего глаза», или дополнительной идеи, необходимой для осознания соотношения первой идеи и вещи. Аристотель, в своей критике Платона, не рассматривал идею как символ сознания, но натурализовал ее, затем подвергая это натурализованное представление беспощадной критике. Идея же — предельна, или запредельна: все, что есть, воспринимается и постигается в ее свете. Идея — это просто свет, который затем дифференцируется на цвета. В этом смысле вся критика теории идей Платона бьет мимо цели, — она предварительно объективирует идею, а затем этот объективированный образ подвергает критике.

М.К. Мамардашвили демонстрирует совершенно оригинальное видение истории философии, метафизики и, в частности, теории идей Платона. Для него идея «не есть нечто описывающее, изображающее», а нечто «конструктивное», «порождающее». Идея в этом смысле «не есть вещь <...>, [она] не где-то в особом мире, помимо вещей. Она реальна совсем в другом смысле, чем реальные вещи» [Мамардашвили 2009.а, с. 162]. Мамардашвили указывает, что «топос», место идеи не где-то в пространстве-времени. Она, можно сказать, является духовным символом. Это понятие не метафизико-космологическое, а регулятивно-трансцендентальное (вспомним Канта).

Мамардашвили пишет в этой связи, что

«...сама мысль о существовании некоторого идеального мира, извлеченного из идеи идей, впервые появилась на основе аристотелевского учения, как это ни странно. У Аристотеля впервые появляется основание для такого рассмотрения, потому что он нашел место для идей. Идеи он изгнал из мира... Аристотель как бы локализовал платоновские идеи, то есть не опроверг теорию идей, а получилось наоборот, и это имело последствия в последующей истории философии» [Мамардашвили 2009.а, с. 164].

Но в истории культуры победила «вторичная символика»: идея была объективирована, а «культурная тень философа» оказалась «важнее самого философа» [Мамардашвили 2009.а, с. 168]. Так возник феномен, получивший название платонизма.

Очищенный кантовской критикой, Мамардашвили предлагает мыслить идеи не трансцендентно (т.е. традиционно метафизико-теологически), а трансцендентально (или, как он выражался — *интеллигибельно*), но осуществляя при этом трансцендирование. Для него теория идей Платона — это «первая теория сознания, наблюдавшаяся в истории философии». И с этой точки зрения идея — это трансценденция, «точка, посредством которой мы из мира выскакиваем», «миг,

Нижников С.А. Постигание Мамардашвили

Часть 2. Символ и сознание в творчестве М.К. Мамардашвили

который как бы вне времени» [Мамардашвили 2009.а, с. 165, 168]. Идея, скажем мы — это духовный символ. Натурализируя, огрубляя и овнешняя его — мы полностью извращаем и уничтожаем его понимание.

Идея символизирует собой бесконечный горизонт сущности вещи. Она есть абсолютный предел, за которым и поверх которого уже ничего нет и ничего не может быть сказано. Поэтому идея не с чем уподобляться, ибо она есть родительница всякого принципа подобия. Поэтому, она не может быть схватываема им самим, как невозможно видеть свой собственный глаз, с помощью которого, однако, видится все. В связи с этим, возможно Аристотель критиковал не столько самого Платона, сколько мегарскую школу, но в тексте Аристотель не разводит эти два уже различных учения. Вся его критика исходит из пространственно-временных координат чувственного мира, которые он пытается распространить и на мир умоглядный, тем самым удваивая мир. Получается, что Аристотель первоначально вульгаризирует теорию идей, низводя ее на уровень эмпирической действительности, а затем подвергает критике, так как умоглядное невозможно непосредственно наложить на чувственное — противоречия неизбежны. Аристотель не столько пытается понять, что же все-таки хотел сказать Платон, какую истину он хотел выразить через введение понятия идеи, сколько набрасывается на лежащие на поверхности противоречия, которые были видны и осознаны самим Платоном, и подвергнуты им критике в диалоге «Парменид». Истину ли искал Аристотель, или пытался всеми силами противопоставить себя своему бывшему учителю, чтобы освободить место для собственного самостоятельного мышления, чтобы найти иные основания и разработать иной путь, дабы избежать вставших перед Платоном проблем? Наверное, есть и первое и второе, и одно от другого отслоить не так просто. И все же, по мнению Мамардашвили «Аристотель был более усредненный гений», «менее трагический», по сравнению с Платоном [Мамардашвили 2009.а, с. 161].

Сознание такое же предельное понятие, как и Бог, смерть (во многом таковы все духовные понятия). Их нельзя объективировать, чтобы постичь, ибо процесс объективации уничтожает то, что требуется познать. Возьмем понятие смерти. Мы не знаем и не можем знать, что это такое. Как известно, об этом утверждал уже Эпикур, стремясь тем самым нейтрализовать страх смерти. Для того, чтобы его познать исходя из обычных познавательных процедур — следует просто на просто убить себя и посмотреть, осознать опыт смерти. Но ведь это по определению невозможно, ибо смерть есть элиминация сознания. Именно это хотел постичь Кириллов в Бесах у Достоевского, для чего ему необходимо было убить себя, чтобы удостовериться в том, что Бога нет. Фактически самоубийство есть такая абсурдная попытка постичь то, что непостижимо — сознание. На деле мы в принципе не можем осознать, что такое смерть. Но, тем не менее, это есть нечто самое известное, — сколько людей уже умерло. Однако то, что умершие действительно умерли — нам никогда не удастся постичь, поэтому теории бессмертия души неискоренимы. Мы не можем заглянуть по ту сторону опыта сознания. Мы можем только искусственно конструировать его, т.е. измышлять. Представления о потустороннем мире — измышления, которые каждый строит на свой лад (или каждая традиция), а вот «смерть» — это символ, причем не чего-либо иного, а самого сознания. «Жизнь вечная» — это символ сознания, форма, а вот конкретное описание этой вечности, — вторичная (содержательная) символика, уже измышления. Ведь у нас нет зеркала, чтобы посмотреть на свое сознание со стороны, возможны лишь косвенные описания при помощи «вторичной символики», измышления.

Познание сознания в этой связи — это попытка пробудиться от сна, «повернуть глаза души» от теней к свету, попытка обратиться к самому сознанию, его непосредственной символической, от бесконечного тасования колоды бесконечных карт — символической того, что познать не дано. Отсюда и критический пафос Канта, который унаследовал Мамардашвили. Нас окружают вещи в себе, и мы сами, наше сознание — вещь в себе, нечто непостижимое, хотя и ближайшее. Мы воспринимаем свои образы за свое Я и тем самым глубоко заблуждаемся. Вторичную символическую воспринимаем за первичную, иллюзию восприятий — за онтологию.

В культуре духовное познание задается особыми «символическими конструкциями», например, символом бескорыстной любви или чистой веры и т.д. Мамардашвили подчеркивает, что «вера невозможна как реальное психологическое состояние какого-либо человеческого существа. Также как невозможна и бескорыстная любовь. И, тем не менее, мы живем в поле, сопряженном с этими символами, производящими в нас человеческие состояния...». Философия, как и религия, относится к таким символическим конструкциям», особым «формам» [Мамардашвили 2009.в, с. 100], позволяющим нам испытать то, что без них мы не могли бы удержать в сознании и осмыслении: «Бог — это символ некоторой силы, которая действует в мире вопреки нашей глупости...» [Мамардашвили 2009.а, с. 38]. О евангельской символической, в частности, высказывании «кто отдает свою душу, ее обретает, а кто боится потерять, тот теряет», он пишет: «Значение такого рода символов для единственно возможного режима, в котором могут совершаться и совершаются события нашей сознательной жизни, — очевидно» [Мамардашвили, 1990.б, с. 19].

Совершенно по иному, через теорию символизма сознания, Мамардашвили понимает и историю философии. Начиная свои лекции по античной философии, он отмечал, что попытается «рассказать историю философии как историю некой единой, хотя и растянувшейся во времени, попытки людей философствовать» [Мамардашвили 2009.а, с. 9]. При этом «эмпирическую» историю философии (кто, когда, где и что сказал) он использует лишь как материал, как «введение в философию, попытку ухватить ее особенность и то, в чем состоят акты философствования». Его интересуют не «мертвые знания». Задача состоит в оживлении тех мысленных состояний, которые стоят за текстами. Философский текст для него не элемент книжной учености, а некая конструкция выпавшего в осадок смысла. Задача состоит в том, чтобы этот смысл распаковать. Философия в этом случае, как и у Хайдеггера, превращается в философствование. История фило-

Нижников С.А. Постигание Мамардашвили

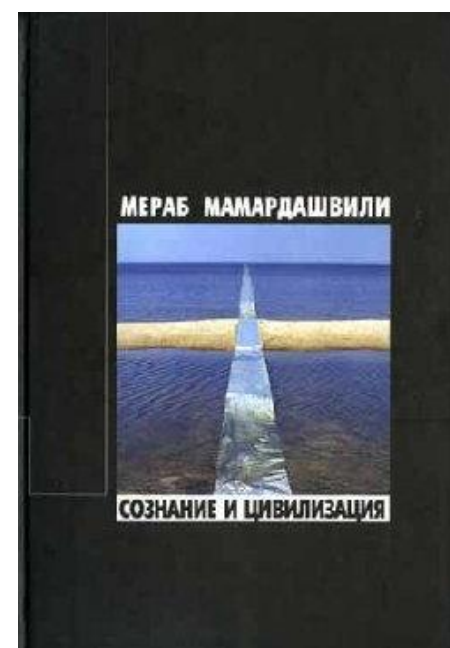
Часть 2. Символ и сознание в творчестве М.К. Мамардашвили

Нижников С.А. ПОСТИЖЕНИЕ МАМАРДАШВИЛИ

Часть 2. СИМВОЛ И СОЗНАНИЕ В ТВОРЧЕСТВЕ М.К. МАМАРДАШВИЛИ

софии — не изучение философской эмпирии, а попытка принять участие в том акте мысли, который запечатлен в тексте. Здесь позиция Мамардашвили совпадает с хайдеггеровской, но не только, так как он идет дальше. И суть этого «дальше» заключается в том, что Мамардашвили понимает историю философии и философствование как развертывание потенциалов сознания, являющихся конструктивными по отношению к человеку: акты философствования являются условием жизни сознательных существ, есть способ их бытия. История философии тогда — это «зафиксированные события актов самосозидания некоего существа, которое природой не рождается», под названием «человек» [Мамардашвили 2009.а, с. 11]. Человек в этом смысле произошел от философствования, в рамках которого осуществляются определенные акты сознания, так же как в религии и искусстве, только философия имеет свою специфику, — она еще стремится их осмыслить. Философия у Мамардашвили стремится как бы настичь, догнать тот отсвет сознания, который породил ее саму, наряду с человеком, а также мифом (религией) и искусством. Философия здесь превращается в теорию сознания, науку о сознании — попытку понять специфику его функционирования.

Мамардашвили, в свете сказанного, различает мыслительное содержание философии и ту историческую форму, в котором оно выражено. Если традиционная «эмпирическая» история философии изучает именно метаморфозы этих исторических форм философствования, то его интересует это всегда живое, конструктивное по отношению к человеку объективное (субъектное) содержание. С этих позиций он приходит к парадоксальному выводу: «никакой истории философии нет» [Мамардашвили 2009.а, с. 11], если мыслить ее так же, как мы мыслим историю вообще. У него речь идет не об истории философии, а об истории философии, для которой важны лишь акты философствования, а не их эмпирическое, текстологическое и иное обрамление. Понять какую-либо философию, состоявшуюся в истории философии, мы действительно можем лишь тогда, когда сами воспроизведем этот акт философствования, который мог произойти впервые две с половиной тысячи лет назад. Но в сфере духа пространство и время бессильны. Платон, Аристотель, Декарт, Сократ, Кант — в этом смысле все они наши современники: их мысль выпала в вечность, и если мы тоже вышли на этот уровень, то встретились с ними, воспроизвели те же акты мысли, создали в себе частичку человека. Поэтому в действительности нет истории как истории внешней философии, ее текстов. Т.е. они конечно есть, но могут не иметь ничего общего с актами философствования, в них запечатленными.



Издания произведений М.К. Мамардашвили. Слева направо:

«Как я понимаю философию...» (М.: Прогресс, 1990), «Лекции по античной философии» (М.: Прогресс-Традиция, Фонд М. Мамардашвили, 2009), «Очерк современной европейской философии» (М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2010), «Сознание и цивилизация» (М.: Логос, 2004)

В этой связи становится понятным заявление Мамардашвили о том, что философию преподавать невозможно и даже бессмысленно. Задача состоит вовсе не в том, чтобы «нагрузить» студента информацией о том, кто когда жил и что сказал, и чем это сказанное отличается от сказанного другим. Необходимо пробудить слушателя к философствованию, к тому, чтобы в нем что-то произошло благодаря мышлению, завязались какие-то смыслы, чтобы «прожить жизнь сознательно и достойно». Поэтому лекции Мамардашвили так разительно отличаются от традиционных лекций профессоров философии в университетах, стремящихся блеснуть своей эрудицией, знанием всяких мелких подробностей из жизни философов и развития их идей. Лекции Мамардашвили нельзя просто слушать, необходимо что-то делать с собой. Слушание или чтение его текстов требует какой-то ответной работы, он втягивает в «воронку» философствования (Хайдеггер) тех, кто стремится думать вместе с ним. И в этом смысле это действительно сократический стиль философствования, это реальная майевтика.

Говоря о человеке, Мамардашвили подчеркивает, что мы имеем дело с бытием, которое как бытие зависит от желания и усилия быть, но при этом, одновременно, это бытие никак не зависит от нашего усилия: мы можем прилагать старание, чтобы акт философствования состоялся, но не можем искусственно, всецело своими усилиями детерминистиче-

Нижников С.А. Постижение Мамардашвили

Часть 2. Символ и сознание в творчестве М.К. Мамардашвили

ски его породить. Но он может лишь случиться, если мы соблюли все процедуры законообразного мышления. Философствование, как и любой творческий процесс, — спонтанно.

Философия поэтому — не картина мира, не мировоззренческая проповедь, как выразился Хайдеггер. «Картины мира», конечно, есть в философии, но не в них суть. Это вообще прерогатива науки — вырабатывать взгляд на сущее. «Предмет» философии — бытие, и не в натуралистическом, космологическом (энгельсовском или «онтологическом», как сейчас любят говорить, смысле — здесь речь идет о сущем), а в смысле конструктивном, созидательном по отношению к самому мыслящему.

Для Мамардашвили философский текст интересен не теми представлениями, которые в нем отражены, а как след «созидания человеком самого себя»: «тексты нам родственны по усилию, а не по содержанию представлений, в них содержащихся», поэтому они обладают «вечной современностью» [Мамардашвили 2009.а, с. 12–13]. С философскими текстами дело обстоит точно так же, как с мифами. Суть последних не в том, чтобы дать нам какие-то представления, истинные или ложные. Миф — это «человекообразующая машина». Философия — это тоже человекообразующая машина, но другого типа. Это уже не мифология представления, но мифология ума. Суть подхода Мамардашвили как раз заключается в том, что его не интересует ни *метафизика представления* (миф), ни *метафизика ума* (традиционное «платоническое» представление о философии). Его интересует не столько содержание данных представлений о мире (их ложность или истинность), сколько то, *что и как* они производят в человеке, что происходит с сознанием, как возникает человек как моральное ответственное существо, личность.

Можно суммировать, что Мамардашвили также выделял два типа философствования. Первый — «символический», т.е. использующий язык символов. Понимание такой философии сводится к интерпретации используемой ей символики, для чего необходимо быть внутри этой символической системы. Философствующий и стремящийся его понять должны находиться в одном «символическом пространстве», быть связанными «общим клеем символов» [Мамардашвили 2010, с. 14]. Если же запас символов не совпадает, то понимание будет невозможным. Такое философствование направлено на передачу некоторого духовного состояния и становится похожим на проповедь.

Второй тип философствования, напротив, стремится не выразить свое или всеобщее через определенную символику, напротив, рассматривает ее как неизбежное искажение подвергающейся интерпретации истине. Этот тип философствования, — исходя из феноменологической традиции, а еще ранее, от Канта, трансцендентальной философии, — стремится исключить все символическое: не занимается толкованием «вторичной символики», а устремляется к «чистому сознанию», которым априорно обладает каждое разумное существо. Задача понимания такого философствования заключается не в проникновении в душу другого, не интуицию в банальном смысле слова, не в «психоанализе», не в расшифровке символической речи, а в «преодолении трудности своего собственного слабоумия», так как задача здесь — познать «аналитическое выражение понятной и ясной мысли» [Мамардашвили 2010, с. 14]. В этом и заключается и «научность» метода Канта, как его понимал Хайдеггер и Мамардашвили.

К символическим картинам мира данная философия относится как к определенному рода иносказаниям, т.е. именно как к символическим. В этом случае важны не символы сами по себе (не в них истина), а в той функции, которую они выполняют. Так выглядит, например, постулат о бытии Бога. Кант его относит к практической вере. Так же мыслит и Мамардашвили, поясняя, что такие постулаты служат, прежде всего, для того, чтобы организовать нашу жизнь, а не для того, чтобы описывать объективный или еще какой-нибудь мир. То же касается и постулата о бессмертия души: это не физический предмет и потому ей не могут быть присущи определения физического мира. Мамардашвили так поясняет эту мысль: «Но, тем не менее, скажет Кант, я исхожу из того, что душа бессмертна, то есть я исхожу из этого в том, как я определяю свою моральную ответственность» [Мамардашвили 2010, с. 86–87]. Понятия Бога, души и т.д. Мамардашвили называет метафизическими, т.е. не подлежащие опытной верификации. Они относятся им не к существованию (существуют чувственно воспринимаемые предметы), а к бытию. Понятия, относимые им к бытию, характеризуются тем, что не описывают мир и его устройства, наличия в нем тех или иных предметов, а характеризуют *бытие высказывающего такие мысли*. Такие символы, метафизические понятия как «пустые формы», необходимы для порождения определенного человека, для второго, духовного рождения, а не описания действительности.

Вспомним опять в этой связи Хайдеггера, который определяет метафизику, — ядро философии, — апофатически: у него она уже не наука в традиционном смысле понимания науки, не описание мира и не мировоззренческая проповедь [Хайдеггер 2007, с. 81–82]. Метафизическое мышление — это «мышление в предельных понятиях, охватывающих целое и захватывающих экзистенцию» [Хайдеггер 2007, с. 89]. В этом мышлении раскрывается Вот-бытие (*Da-sein*). И далее Хайдеггер строит свою экзистенциальную метафизику *Da-sein*. Мамардашвили же воздерживается от всяких метафизических построений, всецело оставаясь на почве понимания метафизических понятий как регулятивных, а не конститутивных, как практических, а не онтологических, — т.е. не выходит в данном аспекте за границы философствования, намеченного Кантом и Гуссерлем.

Между тем, поясняет Мамардашвили, в слово «"трансцендентальный" входит корневое слово "трансценденция"», хотя «философское рассуждение исключает трансцендентные предметы». Видимо, имеется в виду то, что в трансцендентальной философии осуществляется трансцендирование, но нет трансцендентного объекта. Трансцендирование осуществляется в ней «не к чему, а к форме, к символу». Трансцендентное имеет здесь *только* символическое значение,

Нижников С.А. Постижение Мамардашвили

Часть 2. Символ и сознание в творчестве М.К. Мамардашвили

Нижников С.А. ПОСТИЖЕНИЕ МАМАРДАШВИЛИ

Часть 2. СИМВОЛ И СОЗНАНИЕ В ТВОРЧЕСТВЕ М.К. МАМАРДАШВИЛИ

т.е. не утверждается, что нечто, обозначаемое символом, существует. Но если есть направленность на такой символ, если есть трансценденция, то «по эту сторону направленности что-то возникает; это возникающее нечто есть бытие» [Мамардашвили 2010, с. 209]. Получается некое беспредметное, безобъектное трансцендирование. То, что в «символической», «трансцендентной» философии (философии о трансцендентном) кажется предметом, в трансцендентальной расценивается как символ, причем лишенный определенного содержания, называемый «пустой формой». Это некий символ без символизируемого, демифологизированный и депонятизированный символ. От знака, видимо, он отличается только своей конститутивной по отношению к человеку мощью.

Отличая терминологически два вышеуказанных типа философствования, Мамардашвили первый определяет как устремленный к описанию «трансцендентного мира», а второй как исходящий из «трансцендентального сознания». Первый тип склонен трактовать символы в качестве предметного существования, и скатывается к вульгарно понимаемой религии, метафизике идеалистической («платонизм») или натуралистической (материализм). Второй тип запрещает высказываться о духовных реалиях как предметах: трансцендентальная философия «отсылает к предмету, которого нет, который никак не определяется...» [Мамардашвили 2010, с. 286]. Но это «отсылающее» трансцендирование порождает в человеке человеческое: духовное, нравственное, социальное и правовое, рождает человека как homo sapiens.

Продолжение следует

ЛИТЕРАТУРА

1. Гаспарян Д. Философия сознания Мераба Мамардашвили. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2013. 288 с.
2. Мамардашвили М. Быть философом — это судьба // Как я понимаю философию... М.: Прогресс, 1990.а. С. 27–40.
3. Мамардашвили М. Как я понимаю философию // Как я понимаю философию... М.: Прогресс, 1990.б. С. 14–26.
4. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М.: Прогресс-Традиция, Фонд М. Мамардашвили, 2009.а. 248 с.
5. Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. 584 с.
6. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание (Метафизические рассуждения о сознании, символической и языке). М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2009.б. 288 с.
7. Мамардашвили М. Феноменология — сопутствующий момент всякой философии // Как я понимаю философию... М., 1990.в. С. 100–106.
8. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Что такое метафизика? М.: Академический проект, 2007. С. 80–171.
9. Mamardashvili M. "The Problem of Consciousness and the Philosopher's Calling." *Russian Studies in Philosophy* 49.2 (2010): 8–27.
10. Padgett A. "Dasein and the Philosopher: Responsibility in Heidegger and Mamardashvili." *Facta Universitatis – Series Philosophy, Sociology, Psychology and History* 01 (2007): 1–21.
11. Page T. "The Renewal of Being in the Philosophy of Consciousness of Merab Mamardashvili." *Europe – Revue littéraire mensuelle* 77.841 (1999): 206–225.
12. Stafecka M. "Kant and the Beginnings of German Transcendentalism: Heidegger and Mamardashvili." *Transcendentalism Overturned*. Springer Netherlands, 2011, pp. 261–268.
13. Stafecka M. "The Beauty of Thought: Heidegger, Gadamer and Mamardashvili." *Mystery in its Passions: Literary Explorations*. Springer Netherlands, 2004, pp. 133–141.
14. Stafecka M. "Understanding as Being: Heidegger and Mamardashvili." *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*. Springer Netherlands, 2009, pp. 423–432.
15. Stafecka M. "Where Does Meaning Come From?" *The Visible and the Invisible in the Interplay between Philosophy, Literature and Reality*. Springer Netherlands, 2002, pp. 63–69.
16. Vladiv-Glover S. "Poststructuralism in Georgia: The Phenomenology of the "Objects-Centaurs" of Merab Mamardashvili." *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities* 15.3 (2010): 27–39.

Цитирование по ГОСТ Р 7.0.11–2011:

Нижников, С. А. Постигание Мамардашвили. Часть 2. Символ и сознание в творчестве М.К. Мамардашвили [Электронный ресурс] / С.А. Нижников // Электронное научное издание Альманах Пространство и Время. — 2015. — Т. 8. — Вып. 2. — Стационарный сетевой адрес: 2227-9490e-aprov_e-ast8-2.2015.23

COMPREHENDING MAMARDASHVILI.

PART 2. SYMBOL AND CONSCIOUSNESS IN M.K. MAMARDASHVILI'S CREATIVITY

Continuation. To read the beginning, see: Nizhnikov, S. A. "Comprehending Mamardashvili. Part 1. M.K. Mamardashvili's Philosophy of Existential Event." *Elektronnoe nauchnoe izdanie Al'manakh Prostranstvo i Vremya [Electronic Scientific Edition Almanac Space and Time]* 7.1 (2014). Web. <2227-9490e-aprov_r_e-ast7-1.2014.23>. (In Russian).

Sergei A. Nizhnikov, D.Phil., Professor at the Chair of History of Philosophy, Department of Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia (Moscow).

E-mail: nizhnikovs@mail.ru

Merab K. Mamardashvili (1930—1990) was the philosopher of Georgian descent who worked in the Soviet epoch, and whose philosophical heritage is of great significance for the modern Russian society.

My second article reveals the specificity of understanding the symbol as a means of cognition of consciousness in his creativity. It demonstrates the difference between its interpretation and the analogues existing in neo-Kantianism and Russian Silver Age metaphysics (P.A. Florensky, A.F. Losev, etc). The symbol of consciousness is seen as an 'empty shape', something transcendental, through which becomes possible transcendence generating man as a spiritual and moral being. So in Mamardashvili's works, symbol appears not as explanation of the universe but as a creative transcending action that builds up human being as moral creature. Mamardashvili's criticism of the naturalized theory of ideas ('Platonism') is analyzed. The idea itself is seen as a symbol of consciousness, a unit of its description. Being purified by Kantian critic Mamardashvili advises to think ideas not transcendent (i.e. traditionally metaphysical-theological), but transcendental. The entire history of philosophy is considered from the same point of view, — not as studying philosophical empirical knowledge, but as an attempt to take part in the act of thinking.

Mamardashvili is not interested in 'dead knowledge'. The challenge consists in revitalizing the mental states concealed behind the texts. To him, a philosophical text is not an element of bookish knowledge, but a certain design of condensed meaning. The task is to take this meaning out of its 'package'. In this case, philosophy turns to philosophizing, as Heidegger mentions. History of philosophy is not a study of philosophical empiricism, but trying to take part in the act of thinking recorded in the text. At this point, Mamardashvili's point coincides with that of Heidegger, but it is not limited to that view, as he develops it further. The essence of this 'further' development is that Mamardashvili regards history of philosophy and philosophizing as unfolding the potentials of consciousness that are constructive in relation to man: acts of philosophizing are a condition of life or conscious beings, they are their way of life.

On this basis can be established the difference between philosophy 'symbolic' (that speaks on the language of symbols) and phenomenological, transcendental, — in Mamardashvili's understanding it doesn't study, nor generating symbolism, but studying its work in the consciousness. Distinguishing between these two types of philosophizing by means of terminology, Mamardashvili defines the first one as means for describing the 'transcendent world', whereas the second one is defined as emerging from the 'transcendental consciousness'. The first type is inclined to interpreting symbols as objective existence, and can be reduced to religion understood in a vulgar way, and the idealist metaphysics ('Platonism') or naturalistic one (materialism). The second type prohibits speaking about spiritual realities as objects: transcendental philosophy 'refers to an object that does not exist, which is not defined in any possible way'. However, this 'referring' transcendence generates what is called human in man — the spiritual, the moral, the social, and the legal — and gives rise to a person as *Homo sapiens*.

Keywords: M.K. Mamardashvili, civil society, ideology, turning into a zombie, person, morality, event, totalitarianism, philosophizing.

References:

1. Gasparyan D. *Merab Mamardashvili's Philosophy of Mind*. Moscow: Kanon+ Publisher, Reabilitatsiya Publisher, 2013. (In Russian).
2. Heidegger M. "What Is Metaphysics?." *What Is Metaphysics?* Moscow: Akademicheskiiy proekt Publisher, 2007, pp. 80—171. (In Russian).
3. Mamardashvili M. "Being a Philosopher Is a Destiny." *My Understanding of Philosophy...* Moscow: Progress Publisher, 1990, pp. 27—40. (In Russian).
4. Mamardashvili M. "My Understanding of Philosophy." *My Understanding of Philosophy...* Moscow: Progress Publisher, pp. 14—26. (In Russian).
5. Mamardashvili M. "Phenomenology: An Attendant Element of Any Philosophy." *My Understanding of Philoso-*

НИЖНИКОВ С.А. ПОСТИЖЕНИЕ МАМАРДАШВИЛИ

Часть 2. СИМВОЛ И СОЗНАНИЕ В ТВОРЧЕСТВЕ М.К. МАМАРДАШВИЛИ

- phy... Moscow: Progress Publisher, 1990, pp. 100 – 106. (In Russian).
6. Mamardashvili M. "The Problem of Consciousness and the Philosopher's Calling." *Russian Studies in Philosophy* 49.2 (2010): 8 – 27.
 7. Mamardashvili M.K. *Essays on Contemporary European Philosophy*. Moscow: Progress-Traditsiya Publisher, Merab Mamardashvili Foundation Publisher, 2010. (In Russian).
 8. Mamardashvili M.K. *Lectures on Ancient Philosophy*. Moscow: Progress-Traditsiya Publisher, Merab Mamardashvili Foundation Publisher, 2009. (In Russian).
 9. Mamardashvili M.K., Pyatigorsky A.M. *Symbol and Consciousness (Metaphysical Discourse on Consciousness, Symbolism, and Language)*. Moscow: Progress-Traditsiya Publisher, Merab Mamardashvili Foundation Publisher, 2009. (In Russian).
 10. Padgett A. "Dasein and the Philosopher: Responsibility in Heidegger and Mamardashvili." *Facta Universitatis – Series Philosophy, Sociology, Psychology and History* 01 (2007): 1 – 21.
 11. Page T. "The Renewal of Being in the Philosophy of Consciousness of Merab Mamardashvili." *Europe – Revue littéraire mensuelle* 77.841 (1999): 206 – 225.
 12. Stafecka M. "Kant and the Beginnings of German Transcendentalism: Heidegger and Mamardashvili." *Transcendentalism Overturned*. Springer Netherlands, 2011, pp. 261 – 268.
 13. Stafecka M. "The Beauty of Thought: Heidegger, Gadamer and Mamardashvili." *Mystery in its Passions: Literary Explorations*. Springer Netherlands, 2004, pp. 133 – 141.
 14. Stafecka M. "Understanding as Being: Heidegger and Mamardashvili." *Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century*. Springer Netherlands, 2009, pp. 423 – 432.
 15. Stafecka M. "Where Does Meaning Come From?." *The Visible and the Invisible in the Interplay between Philosophy, Literature and Reality*. Springer Netherlands, 2002, pp. 63 – 69.
 16. Vladiv-Glover S. "Poststructuralism in Georgia: The Phenomenology of the "Objects-Centaurs" of Merab Mamardashvili." *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities* 15.3 (2010): 27 – 39.

Cite MLA 7:

Nizhnikov, S. A. "Comprehending Mamardashvili. Part 2. Symbol and Consciousness in M.K. Mamardashvili's Creativity." *Elektronnoe nauchnoe izdanie Al'manakh Prostranstvo i Vremya [Electronic Scientific Edition Almanac Space and Time]* 8.2 (2015). Web. <2227-9490e-apovr_e-ast8-2.2015.23>. (In Russian).