

На правах рукописи

Рындин Дмитрий Геннадьевич

**КОНЦЕПТ «СОБЫТИЕ» В ФИЛОСОФИИ М.К.
МАМАРДАШВИЛИ:
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ**

Специальность 09.00.03 — История философии

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Москва 2020

Работа выполнена на кафедре современных проблем философии федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Российский государственный гуманитарный университет» (РГГУ)

Научный руководитель

Кузнецова Наталия Ивановна, доктор философских наук, профессор, федеральное государственное образовательное учреждение высшего образования «Российский государственный гуманитарный университет», кафедра современных проблем философии, профессор

Официальные оппоненты

Блауберг Ирина Игоревна, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник, Федеральное государственное бюджетное учреждение науки «Институт философии Российской академии наук», ведущий научный сотрудник

Файбышенко Виктория Юльевна, кандидат философских наук, доцент, частное образовательное учреждение высшего образования «Свято-Филаретовский православно-христианский институт»

Ведущая организация

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Российский университет дружбы народов»

Защита состоится 9 декабря 2020 г. в 15:00 на заседании диссертационного совета Д 212.198.05, созданного на базе РГГУ, по адресу: 125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6.

С диссертацией можно ознакомиться в Научной библиотеке РГГУ по адресу: 125993, ГСП-3, Москва, Миусская площадь, д. 6 и на официальном сайте организации по адресу: <https://www.rsuh.ru/>

Автореферат разослан «___» _____ 2020 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
кандидат философских наук Курилович И. С.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ДИССЕРТАЦИИ

Актуальность темы исследования. В дневниковых записях Мераба Константиновича Мамардашвили начала 80-х гг. мы обнаруживаем среди прочих следующую запись: «При ближайшем рассмотрении оказывается, что событие имеет структуру откровения». В этой фразе представляет интерес как смысл употребляемых Мамардашвили понятий «событие» и «откровение», так и постулируемое им здесь столь тесное их соседство и взаимосвязь.

Фраза, во-первых, представляет собой один из возможных ключей к мысли Мамардашвили, осуществляет некий срез, «золотое сечение» его текстов, предлагая оптику для прочтения их в определенном целостном аспекте (не единственно возможном, разумеется), в том числе очерчивая путь Мераба Константиновича от ранних работ к поздним лекционным курсам. Тему «события» можно рассматривать в качестве узлового пункта пересечения различных проблем и направлений мысли, с которыми имел дело Мамардашвили. Во-вторых, фраза эта произнесена (точнее, написана «в стол», но тем не менее) в определенном историко-культурном контексте — а именно в контексте континентальной философии второй половины XX века, где слово «событие» имеет особый тон, особое звучание, резонирует и перекликается с целым рядом текстов. В этих интертекстуальных перекличках фраза приобретает дополнительный объем. Голос Мераба Константиновича начинает здесь звучать не одиноко, а в полифонии голосов его современников в Европе. И, наконец, фразу можно также прочесть как высказывание перво-философское, иными словами, как высказывание, относящееся к началам философии, к точке, где начинается всякое философствование. Как таковое, оно имплицитно содержит предпосылки определённой философии истории философии, а также затрагивает вопрос соотношения философии и теологии.

Очевидно, фраза эта имеет некоторые теологические импликации, стоящие за словом «откровение», традиционно относящимся к богословскому дискурсу. То, как Мамардашвили употребляет этот термин (и другие подобные ему), указывает на особый способ разграничения им теологии и философии, способ, который частично можно отнести к так называемому «постсекулярному» дискурсу.

Актуальность темы исследования обусловлена тем, что проблема «события» и «событийности» является одной из центральных в западной континентальной философии XX-начала XXI века и фигурирует в мысли таких значимых авторов, как Мартин Хайдеггер, Жан-Люк Марион, Жиль Делез, Ален Бадью и др. Проблема события эксплицитно артикулируется в контексте критики классической рациональности и так называемой традиционной метафизики, однако ретроспективно обнаруживается неявным образом присутствующей в самом основании философии и пронизывающей всю ее историю. С одной стороны, концепт «события» принадлежит актуальному постклассическому и постсекулярному дискурсу, с другой – глубоко укоренен в истории философии.

Это можно наблюдать особенно наглядно на примере того, как тема события раскрывается в философии Мераба Константиновича Мамардашвили. Рассмотрение концепта «события» у Мамардашвили через ряд историко-философских аспектов — в контексте проблематики классической и неклассической рациональности и в контексте ситуации постсекулярности, — способствует углубленной разработке проблемы события в современном философском дискурсе. Особо актуальной в этом отношении представляется «промежуточная» позиция, которую занимает Мераб Константинович относительно дихотомии классическое/неклассическое, эквивалентной дихотомии модерн/постмодерн, его попытка избежать ловушек классического трансцендентализма, но при этом сохранить его исходный пафос. Эта позиция оказывается созвучной тенденции возврата к проблемам классической метафизики и ухода от

крайностей философии постмодерна, наблюдаемой у крупнейших современных авторов, таких как Ален Бадью, Жан-Люк Марион, Джон Милбанк.

Целью настоящего диссертационного исследования является раскрытие смысла и значения концепта «события» в философии Мераба Мамардашвили в аспекте постклассической, преимущественно феноменологической философии XX века, и в аспекте ситуации постсекулярности, а также раскрытие сущностной связи устной формы философской речи Мамардашвили и содержания его философии.

Задачи диссертационного исследования –

- Раскрытие некоторых историко-философских предпосылок темы «событийности»;
- краткий обзор различных интерпретаций проблемы событийности в философии XX века у авторов, принадлежащих феноменологической традиции, таких как Мартин Хайдеггер, Жан-Люк Марион, Клод Романо, Анри Мальдине и др.;
- исследование историко-философских предпосылок актуализации проблемы события в постсекулярном ключе, прежде всего — в полемических работах Серена Кьеркегора, направленных против гегельянского понимания истории и историчности познания;
- прослеживание генезиса философии события в работах Мераба Мамардашвили, складывающейся, с одной стороны, из его переосмысления наследия Маркса в контексте логики историчности познания (ключевым понятием здесь выступает «превращенная форма»), и, с другой стороны, из феноменологического (отталкивающегося от опыта Пруста) анализа явления знания и понимания («истины как явления и события»);

- рассмотрение «неклассической» интерпретации Рене Декарта Мерабом Мамардашвили;
- исследование связи между концепцией «косвенного сообщения» Серена Кьеркегора и формы философской речи Мераба Мамардашвили;
- раскрытие особенностей поэтики философской речи Мераба Мамардашвили как речи о событии через призму понятия «внутреннее слово», связываемого им с христианским аспектом европейской культуры.

Объектом исследования выступает проблема события, как она раскрывается в философском наследии Мераба Мамардашвили. **Предмет исследования** – постклассический и постсекулярный аспекты концепта «события» в философии Мамардашвили.

Теоретическая и методическая основа исследования — историко-философский анализ, философская герменевтика, историко-философская реконструкция генезиса идей, сравнительный анализ концепций.

В настоящей работе мы обращаемся ко всему корпусу текстов Мамардашвили в целом, но не задерживаемся подолгу ни на одном из текстов, поскольку нашей целью является попытка проследить ту нить рассуждения, которая, как мы считаем, пронизывает все работы Мамардашвили от самых ранних до самых поздних. Мы исходим из презумпции, что философия Мамардашвили представляет собой единое целое, но с той существенной оговоркой, что это целое является живым, то есть совершает на своем пути непредсказуемые повороты и резкие скачки. Сами эти разрывы и скачки, однако, мы не прослеживаем, поскольку перед нами стоит другая задача, но тем не менее признаем их наличие, которое просто не просматривается с избранной нами перспективы.

Говоря о **степени научной разработанности** заявленной нами темы, прежде всего необходимо отметить, что проблеме события посвящены тексты крупнейших западных философов. Этот концепт фигурирует как в феноменологической традиции, начиная с Мартина Хайдеггера, далее у Жана-Люка Мариона, Анри Мальдине и Клода Романо, так и в постструктурализме, прежде всего у Жюлья Делеза, Жана-Люка Нанси, Жака Деррида, Жана Бодрийяра, и в левой политической теории — здесь в первую очередь необходимо упомянуть Алена Бадью и Славоя Жижека. Концепт события также фигурирует в контексте актуальной так называемой постсекулярной философии, самым ярким примером здесь выступает Джон Капуто и его проект «слабой» теологии или «теологии события».

Что касается философии Мераба Мамардашвили, то ей посвящены работы преимущественно отечественных исследователей. Здесь необходимо упомянуть несколько сборников статей, «Произведенное и названное», «Быть философом — это судьба», «Мераб Константинович Мамардашвили» (в серии «Философия России второй половины XX в.»), а также иные сборники, где опубликованы работы о Мамардашвили целого ряда ведущих российских специалистов, среди которых А.В. Ахутин, Н.В. Мотрошилова, В.А. Подорога, Э.Ю. Соловьев, В.В. Калиниченко, М.К. Рыклин, О.В. Аронсон, Е.В. Петровская, С.А. Нижников, А.А. Парамонов, В.Ю. Файбышенко и др. Нелли Васильевна Мотрошилова, авторству которой принадлежит книга «Мераб Мамардашвили: философские размышления и личностный опыт», внесла большой вклад в изучение связи мысли Мераба Константиновича с феноменологической традицией, намечая точки как соприкосновения, так и расхождения с классической гуссерлианской феноменологией. Этот опыт рассмотрения феноменологического аспекта философии Мамардашвили особо значим для настоящей работы. Еще одна книга о Мамардашвили, вышедшая на русском языке, «Философия сознания Мераба Мамардашвили» Дианы Гаспарян, представляет собой своего рода введение в предмет и одновременно смелую попытку перевести философию Мераба

Константиновича на язык англо-саксонской традиции. Философии Мамардашвили также посвящена кандидатская диссертация Юрия Владимировича Пуцаева «Феноменология и диалектика в творчестве М.К. Мамардашвили и Э.В. Ильенкова» (2009 г.); В 2018 году на основе этой диссертации вышла книга того же автора «Философия советского времени: Мамардашвили и Ильенков (энергии отталкивания и притяжения)».

Необходимо также упомянуть ряд зарубежных исследователей Мамардашвили, среди которых Деян Деянов, Елиза Понтини, Миглена Никольчина, Тапани Лайне, Эверт ван дер Зверде, Даниэль Ренье.

Однако, за исключением ряда статей,¹ концепту «события» в философии Мамардашвили не было уделено достаточно внимания, в том числе не было рассмотрено его место в более широком контексте данной темы в постклассическом дискурсе XX века. Что же касается постсекулярного аспекта философии Мамардашвили, то необходимо отметить упоминавшуюся выше работу «Философия советского времени», где Юрий Владимирович Пуцаев подробно останавливается на отношении Мераба Константиновича к религии и христианству. Также этот вопрос косвенно затронут в известной статье Эриха Юрьевича Соловьева «Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили», а также в работах Виктории Юльевны Файбышенко, в которых эта сторона его мысли отражена как «теологическое основание нетеологического универсума».

Кроме того, не была достаточно осмыслена сущностная связь избранной Мерабом Мамардашвили устной формы философствования с содержанием его мысли. В целом относительно «философствования вслух» Мераба Константиновича в среде исследователей имеет место взгляд на эту форму как на имеющую сугубо контекстуальное значение, ориентированную на

¹ См. например, статьи А.А. Парамонова «Геометрия сродства», Н.Ю. Ворониной «Концепт “события” у М. Мамардашвили и Ж. Делеза», С.В. Комарова «Событийность познания (к толкованию естественноисторической гносеологии М.К. Мамардашвили)», В.Ю. Файбышенко «Impossible possibility: event as a real condition of the transcendental in the philosophy of Merab Mamardashvili».

произведение определенного эффекта на слушателей, который дополнительно обеспечивался непосредственным присутствием говорящего, и в целом не направленную на «дальнего» собеседника. Но несмотря на то, что речь Мамардашвили безусловно была обусловлена задачами, диктуемыми конкретной исторической ситуацией, известно, что в намерение автора входила дальнейшая публикация курсов лекций в виде книг, и благодаря работе по расшифровке и редактуре, прделываемой Фондом Мамардашвили, мы располагаем текстами, имеющими самостоятельное значение и ценность и поддающимися анализу и интерпретации в том числе с точки зрения особенностей формы своего построения.

В настоящей диссертационной работе на защиту выносятся следующие положения:

1) концепт «событие» в философии XX века используется преимущественно в контексте критики классической рациональности, традиционной метафизики, проекта «модерн» и вводится в качестве концепта неклассической онтологии (такими авторами, как Хайдеггер, Марион и др.); в частности, в позднейшем феноменологическом движении этот концепт выступает в русле общей критики трансцендентализма;

2) концепт «событие» также принадлежит ситуации постсекулярности, и может быть рассмотрен в качестве своеобразной реактуализации логики откровения в постсовременном философском дискурсе;

3) в попытке решения апорий историчности, возникающих в классической онтологии познания, М.К. Мамардашвили вводит концепт «события», родственные аналогичным концептам в французской феноменологической и постструктуралистской мысли и имеющий постсекулярный, «квазирелигиозный» характер, сближающий его с теологическим понятием «откровение»;

4) поэтика философской речи Мамардашвили сама выстроена по логике «событийности» и является «перформативной» демонстрацией своего

предмета. В попытке связать тему события с философской речью мы руководствуемся прежде всего предположением, заключающемся в том, что в знаменитой фразе Л.С. Выготского «мысль не выражается в слове, а свершается в слове»² речь может идти о том же самом событии, о котором говорит Мамардашвили.

Научная новизна работы состоит в привлечении широкого круга новых источников для углубленного изучения данной проблематики и в раскрытии эвристической ценности концепта «событие» в философии М.К. Мамардашвили для современного философского дискурса.

Практическая значимость исследования состоит, во-первых, в историко-философской реконструкции проблематики «события» в феноменологическом ключе в работах М.К. Мамардашвили, а во-вторых, в построении на этой базе учебных курсов по феноменологии и истории философии Новейшего времени.

Апробация результатов исследования. Результаты диссертационного исследования изложены в 6 научных публикациях, 3 из которых опубликованы в рецензируемых научных изданиях, в которых должны быть представлены основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук. Одна из публикаций на английском языке включена в сборник *Studies in East European Thought* 71 (2019). Основные тезисы диссертации докладывались на нескольких международных и всероссийских конференциях, а именно:

- Международная конференция «Mamardashvili readings: "East and West: Differences and Similarities"», Рига, 8-9 ноября 2013 г. Доклад: «Meeting the Other: condition of the possibility». Место проведения: Латвийский университет;

² Выготский Л.С. Мышление и речь. М.: Лабиринт, 2012. С.294.

- Международная конференция Алешинские чтения - 2015 (история философии: история или философия?), 10-11 декабря 2015 г. Научный доклад «М.К. Мамардашвили: история философии и событие мысли». Место проведения: РГГУ;

- Круглый стол аспирантов РГГУ «Теоретические проблемы гуманитарного знания: междисциплинарные и пограничные поля исследований» 12 мая 2015 г., научный доклад «Событие обращения и историчность познания». Место проведения: РГГУ;

- Границы понимания: VII научно-практическая конференция с международным участием, 21–23 июня 2019 г., выступление на тему: «Радость, страдание и понимание в философии М.К. Мамардашвили». Место проведения: Психологический институт РАО.

Структура исследования. Диссертация включает Введение, 3 Главы, 9 Параграфов, Заключение и Библиографический список, включающий 141 источник. Общий объем диссертации составляет 153 страницы.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

В первой главе «Историко-философские аспекты концепта “событие”» тема «событийности» рассматривается в широком историко-философском контексте с точки зрения ее истоков и развития. Прежде всего, в параграфе 1.1. «“Событийность” и начало философии (Платон, Дионисий Ареопагит, Августин)» тема «событийности» раскрывается как глубоко укорененная в истории философии и принадлежащая области первой философии, то есть философии о первых началах. Проблема события в истории философии некоторым образом присутствует в ней изначально постольку, поскольку в самом основании философии лежит событие мысли – момент начала философствования, схожий по экзистенциальной значимости и по общей структуре радикального поворота и смены аспекта с религиозным обращением. Сам этот момент нередко становился для философов специальной темой и предметом описания, особенно в наиболее значимые, поворотные времена в истории философии. Событийность, понятая как внезапность, неожиданность, рассматривается в качестве характеристики акта философствования уже у Платона. В связи с этим анализируется смысл и значение термина «вдруг», “εξαίρνης” в текстах Платона «Парменид» и «7-ое письмо». “Εξαίρνης” в данном контексте являет собой скачок на последнюю ступень познания. Причем этот скачок есть событие внутреннего опыта философа, «редкое, по-настоящему счастливое событие философской экзистенции»³. Исходя из того, что это есть событие внутреннего опыта, следует, во-первых, что оно непередаваемо, т.к. не может быть адекватно и непосредственно артикулировано, и во-вторых, что оно есть скачок в иной

³ «...das seltene, geradezu glückhafte Ereignis der philosophischen Existenz» — Beierwaltes Werner ‘Εξαίρνης oder: Die Paradoxie des Augenblicks. // Philosophisches Jahrbuch, 74 Jahrgang, Halbband II. Freiburg/München: Karl Alber, 1967. S. 275.

модус бытия, т.е. способ существования самого познающего, мгновенная его трансформация. У Платона “*exaiphnes*” является топосом события в рассматриваемом нами эпистемологическом и экзистенциальном смысле. Исследуется также роль этого термина в христианской мысли у (Псевдо)Дионисия Ареопагита. Акцент смещается на событие как явление, предельно конкретное и единственное. Платонический термин, обозначающий момент изменения и конверсии, в христианстве становится термином, описывающим божественную эпифанию, и при этом сохраняет свою парадоксальность, как в смысле темпоральности — момент вечного во времени, — так и в новом смысле феноменальности — момент явления невидимого, которое, как подчеркивает Дионисий, парадоксальным образом *остаётся* невидимым. Кроме того, анализируется опыт описания события обращения в «Исповеди» Аврелия Августина с точки зрения соотношения текста и события. Событие обращения у Августина как конституирует текст, так и конституируется текстом. Текст как опыт понимания события представляет собой круг, путь, возвращающийся к своему началу, это понимание событий биографии Августина, исходящее из центрального события обращения, и наоборот, понимание события обращения через биографию. «Исповедь» Августина – это «понимающая» автобиография, собиравшая самого себя в захваченности событием.

Далее, в **параграфе 1.2. «Феноменология “события” в постклассическом дискурсе XX века»** делается попытка проследить генезис концепта «события» в континентальной философии XX века из проблемы историчности, поднятой Георгом Вильгельмом Гегелем; подчеркивается ключевая роль последнего в становлении проблемы. Один из самых амбициозных проектов в истории философии, система Гегеля открыла новую эпоху в философии – в немалой степени благодаря мощнейшему критическому импульсу, который она спровоцировала. Это произошло в силу того, что проблематизация феномена историчности в контексте классической онтологии познания, доведенной до своего логического предела Гегелем, ярко

высветило все апории, которые лежали в основании последней, и заставило поставить под вопрос не только гегелевскую систему, но и тот более глубокий фундамент, на котором она базировалась вместе со всей классической философией начиная с Рене Декарта. Именно в этом пункте обнаружилось существенные ограничения трансцендентализма как основы классической теории познания. Фигура трансцендентального субъекта, точка прозрачного для самого себя самосознания полагалась точкой отчета, далее неразложимой данностью, по определению а-темпоральной и бестелесной, служащей априорным источником времени и пространства как форм чувственности. Тем самым она скрывала собой историчность и конечность человеческой экзистенции и затемняла многие аспекты того, как фактически, на деле осуществляется становление смысла во времени и истории. «Событие» в данном контексте рассматривается в первую очередь как эпистемологический и онтологический концепт, возникший на почве критики классической рациональности. В частности, «событийность» подразумевает децентрацию и ослабление роли рационально-волевых действий субъекта в процессе познания (акт познания как событие есть то, что случается с субъектом, а не то, что он может волепроизвольно вызвать), акцент на единичности и уникальности (в противовес универсальному и всеобщему), локальности и контингентности познавательных актов.

Кратко прослеживается развитие проблемы «события» в эпистемологическом и онтологическом ключе в философии Хайдеггера и позднейшей французской феноменологии, у таких авторов как Жан-Люк Марион, Клод Романо и Анри Мальдине. В противовес феноменологии Эдмунда Гуссерля, позднейшие феноменологи предлагают исходить не из конституирующего смысл субъекта, но из феномена, в событии встречи с которым субъект и смысл только впервые и возникают, то есть из феномена как чего-то радикально нового, иного, как того, что с нами *случается*. Вообще, позднейшая феноменология характеризуется, по словам Ж. Бенуа, сосредоточенностью на границах феноменологии. Бенуа выделяет два

направления, две стратегии переосмысления границ феноменологии – апофатическая и катафатическая⁴.

Первая представлена прежде всего Жаком Деррида и состоит в указании на недостижимость непосредственной данности феномена, на его постоянное ускользание от взгляда субъекта. Применительно к событию это означает его неуловимость, невозможность схватить событие в чистом виде, обреченность на имение дела всегда лишь со следом события – иными словами, речь идет о *невозможности* события в смысле его нефеноменальности и беззаконности⁵, о его недоступности для нас.

Оппозицию – или другую сторону той же монеты – апофатической позиции Деррида представляет, по Бенуа, прежде всего Жан-Люк Марион. Если Деррида выстраивает своего рода феноменологию отсутствия, нехватки и зазора, то представители «катафатической» позиции, напротив, говорят о феноменологии сверхфеноменального.⁶ Если апофатическая позиция утверждает, что то, что помыслено, не может быть дано, то с точки зрения катафатики *дано больше, чем можно помыслить*. Иными словами, нехватка в одном случае оборачивается избытком в другом.

Формулируются основные черты концепта «события» как постклассического эпистемологического концепта:

- событийность описывает опыт за пределами априорно возможного;
- субъект не предшествует событию – скорее, субъект возникает в ответе на событие;
- событие является способом данности *нового* — опыта, знания, смысла;
- событие уникально и сингулярно;
- событие – радикальное качественное изменение, перелом, *кризис*.

⁴ См. Бенуа Ж. С той стороны границы // (Пост)феноменология: Новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект; Гаудеамус, 2014. С. 269-284.

⁵ Ямпольская Анна. Искусство феноменологии. М.: Рипол-классик, 2018. С. 240.

⁶ Ямпольская Анна. Феноменология в Германии и Франции: проблемы метода. М.: РГГУ, 2013. С. 182.

Наконец, в параграфе 1.3. «*”Событие” и ситуация постсекулярности*» «событие» рассматривается в постсекулярном аспекте. Здесь мы используем термин «секуляризация» в эпистемологическом смысле — то есть как имевший место, по крайней мере, в течение последних четырех столетий европейской мысли процесс постепенного отрицания авторитета религиозного откровения как действительного и легитимного источника познания и как процесс ассимиляции идеи о том, что Разум (как центральное понятие философии Просвещения) следует считать последним судьей и цензором того, что имеет смысл, а что нет, в том числе в вопросах божественного. Постсекулярный подход, который мы можем наблюдать, например, в работах Джона Милбанка, Чарльза Тейлора, Джона Капуто, — это не столько оппозиция секулярной установки, сколько раскрытие ее исторического, условного и относительного характера и попутно выявление ее определенных сугубо теологических импликаций, а также критика таких традиционных дихотомий классической рациональности, как естественное/сверхъестественное, рациональное/иррациональное, вера/разум, священное/профанное и т.д. Этот подход открывает возможность для продуктивного использования теологических понятий в новых и нерелигиозных, светских контекстах, а также предоставляет концептуальные ресурсы для пост-метафизического чтения теологических проблем.

Именно в этом постсекулярном аспекте концепт события может быть прочитан в связке с теологическим концептом откровения. Прослеживается возникновение этой проблематики в XIX веке в полемике Серена Кьеркегора с гегельянским пониманием историчности и подчеркивается значение кьеркегоровского термина «момент» (Øieblik), который отсылает к событийности акта познания и одновременно вводит в проблематику историчности логику откровения. «Событийную» интерпретацию историчности у Серена Кьеркегора можно считать одним из первых прецедентов постсекулярной позиции в контексте теории познания. Позицию Кьеркегора можно назвать постсекулярной в том отношении, что она

подразумевает, что, с одной стороны, религиозный дискурс не может игнорировать и должен учитывать фундаментальное рациональное и этическое требование, утвержденное необратимым событием картезианского *cogito* — а именно требование ответственного и автономного мышления, которое не может позволить себе полагаться на авторитет уже существующих понятий и категорий (в случае теологии — существующего богословского языка). С другой стороны, Кьеркегор отстаивает инаковость и суверенитет логики откровения, и, делая это в контексте проблемы историчности человеческого существования, он раскрывает сущностную событийность последнего и выявляет связь между откровением и событийностью историчности как таковой.

В XX веке теологический аспект события, актуализированный Кьеркегором, можно обнаружить у целого ряда мыслителей, среди которых Мартин Хайдеггер, Жан-Люк Марион, Жак Деррида, Джон Капуто, Славой Жижек. В данной работе частично затрагиваются взгляды Хайдеггера и Мариона как наиболее близкие к феноменологической традиции. Рассматривается рецепция термина “*kaïros*”, принадлежащего апостолу Павлу, в понятии “*Augenblick*”, «момент» (отсылающем одновременно к «моменту» Кьеркегора) в феноменологии религиозного опыта у раннего Мартина Хайдеггера, и влияние его толкования раннехристианского опыта на экзистенциальную аналитику *Dasein*. Кроме того, затрагивается опыт интерпретации событийности в позднейшей французской феноменологии у Жана-Люка Мариона, который можно назвать как и постклассическим, как постсекулярным, поскольку он включает в область исследования феномены, традиционно относимые к сфере теологии, и фактически основывается на парадоксальной логике воплощения.

Вторая глава «Генезис проблемы “события” в философии М.К. Мамардашвили» посвящена историко-философской реконструкции философии Мераба Константиновича Мамардашвили. Прежде всего, в параграфе 2.1. *«Маркс и “Превращенные формы” — проблема*

историчности» рассматриваются ранние работы Мераба Константиновича, где поднимается проблема историчности познания через призму «перепрочтения» Маркса. Двумя главными мотивами ранних работ Мамардашвили являются: во-первых, мотив форм как «чувственно-сверхчувственных», вещественно-мысленных, физически-метафизических органов нашего познания, мышления, восприятия, и, во-вторых, тема осмысления истории познания, представленная с точки зрения критики позиции Гегеля. Анализируется предлагаемая Мамардашвили интерпретация гегелевской теории познания через понятие «содержательная форма», а также прослеживаемые им неклассические преобразования гегелевской логики познания и роль Маркса в этих преобразованиях. Рассматривается «превращенная форма» как ключевое для раннего Мамардашвили понятие в неклассической теории познания. Особенности деятельности, осуществляемой в отсутствие знания о ее результате, не предвосхищающей его, деятельности, действительно рождающей что-то новое в истории (и лишь *после* которой ее результаты могут быть объяснены в терминах каузальности) — вот что, по Мамардашвили, должна выявлять история познания. Прослеживаются предпосылки, приведшие Мамардашвили к необходимости построения неклассической онтологии, которая сможет дать место случайному, непредсказуемому, то есть тому, что составляет сущностную *историчность* начала, понимаемую как *событийность*.

Далее, в параграфе 2.2. «*От Маркса к Прусту – феноменология события*» анализируется осуществляемое Мамардашвили различие классической и неклассической рациональности. Производится анализ специфического подхода Мамардашвили к феноменологии, в центре внимания которой — событие мысли и условия его свершения. В связи с этим также анализируется двуаспектность понятия «сознание» у Мамардашвили: сознание понимается как акт различения, совершающийся в событии встречи с феноменом, и одновременно сознание есть то, что позади себя кристаллизует квазивещественные образования, чувственно-сверхчувственные вещи-органы,

содержательные формы, — или превращенные, если брать их со стороны несводимости к бытию. Согласно Мамардашвили, мы всегда имеем дело *исключительно* с этими формами, так называемое «расколдовывание» их не представляется возможным, поскольку то, что породило эти формы, мы всегда уже упустили, сам по себе акт рождения не может быть схвачен. Единственное, что в наших силах, по Мамардашвили — это превращение превращенных, порожденных форм в формы порождающие, *обращающие* взгляд на радикально иное по отношению к ним, формы, самим своим устройством указующие на то, что они всегда *всего лишь* формы. Раскрывается понятие «эпифании» как «выделенного привилегированного явления мира»⁷ и соотношение этого понятия с понятием «символ». Эпифания представляет собой некое чувственно, эмпирически *явленное* тело, которое, однако, вместе с тем, по непонятным для субъекта причинам, выделяется и отличается некоторым образом от *всего*, заключая в себе что-то *другое* помимо только чувственно данного. Это *другое* и есть истина, или реальность. Истина у Мамардашвили, в полном соответствии с необходимостью всегда удерживать зазор между мышлением и бытием, определяется исключительно апофатически, как *всегда другое*, а сознание есть у него «сознание иного»⁸. В вышеприведенной характеристике эпифании как тела, «непосредственно являющимся и пониманием»⁹, понимание, на наш взгляд, следует трактовать и негативно — как непонимание, продуктивное непонимание, тайна, индуцирующая сдвиг в топос. Эпифания явлена с очевидностью, радостью

⁷ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2019. С. 164.

⁸ «Сознание – это прежде всего сознание иного. Но не в таком смысле, что мы сознаем другой предмет, а в том смысле, что человек отстранен от привычного ему, обыденного мира, в котором он находится. В этот момент человек смотрит на него как бы глазами другого мира... термин «сознание» означает какую-то связь или соотношенность человека с иной реальностью поверх или через голову окружающей реальности» — Мамардашвили М.К. Проблема сознания и философское призвание. Доклад, сделанный в Институте философии АН СССР в декабре 1987 г. – [<http://www.psychology.ru/library/00005.shtml>] – (дата обращения – 14.01.2014)

⁹ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. С. 138.

узнавания, но это очевидность *непонятна*, неопределенна, она вызывает к определению, к артикуляции формой.

Рассматривается также такая характеристика понимания феноменов как эпифаний, как их *непроизвольность*. Непроизвольность как способ явленности эпифаний исключает наличие у наблюдателя свободы выбора в смысле возможности ему избрать — произвольно — тот или иной феномен для описания. В отличие от классической фигуры абсолютного наблюдателя, трансцендентального Эго как гаранта непрерывности опыта, у фигуры наблюдателя в понимании Мамардашвили нет и не может быть никаких гарантий, как не может у него быть никакой «внемирной» точки опоры, никакой привилегированной позиции. Единственная привилегированность, о которой здесь может идти речь, — это привилегированность, заключающаяся в полном и ясном сознании своей *непривилегированности*. Привилегированность имеет место на стороне феномена, а не наблюдателя: «феномен — это некоторая *привилегированная* (курсив наш) чувственная организация или композиция того, в чем явлен не просто предмет или событие, а явлено бесконечное, — например, весь смысл этого события»¹⁰. Явленность истины тут *событийна*, и в этом смысле совершенно не зависима от воли субъекта; это то, что с ним *случается*.

Если вернуться тут к упомянутому нами различению между апофатическим и катафатическим направлениями в позднейшей феноменологии, обозначенному Ж. Бенуа, то позиция Мамардашвили явным образом ближе к катафатике. Между тем, как говорит сам Бенуа, «можно лишь удивляться тому сходству, которое имеется между *катафатическим* путем в феноменологии и *апофатическим*»¹¹. Это особенно хорошо видно на примере Мамардашвили.

¹⁰ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. С. 131.

¹¹ Бенуа Ж. С той стороны границы // (Пост)феноменология: Новая феноменология во Франции и за ее пределами. С. 273.

Основной «антифеноменологический», или, точнее, «антигуссерлианский» аргумент Жак Деррида озвучивает в своей знаменитой работе «Голос и феномен», отмечая, что Эдмунд Гуссерль остается верен метафизическому пафосу, когда полагает в качестве «принципа принципов» феноменологии присутствие «живого настоящего, «самоприсутствие трансцендентальной жизни»¹². Деррида же подчеркивает, что в самой структуре феноменологического описания темпоральности и интересубъективности лежит «нередуцируемое неприсутствие как то, что имеет конституирующее значение, а с ним нежизнь, неприсутствие или непринадлежность-себе живого настоящего, неискоренимая непервоначальность»¹³. «Эта привилегия присутствия как сознания», утверждает далее Деррида, «может быть установлена... только силой превосходства голоса»¹⁴ над письмом. Если мы взглянем на философию Мераба Константиновича (прежде всего на лекции восьмидесятых годов) с этой перспективы, то увидим, что «присутствие», «жизнь», «живое настоящее» составляют центр, искомое его рассуждений. Не случайным здесь оказывается и то предпочтение, которое он отдает голосу, живой речи как форме коммуникации мысли перед письменным изложением. В этом отношении Мамардашвили выступает вполне как последовательный метафизик. При этом однако его близость к позднейшей феноменологии, и в том числе отчасти к позиции Деррида заключается в том, что сама возможность «присутствия» и нахождения в «живом настоящем» у него максимально проблематизируется; присутствие, жизнь оказывается чем-то неданным и не гарантированным, ускользающим и апофатичным, невыразимым. Возможности феноменологического описания при этом существенно ограничиваются по сравнению с классической феноменологией в силу произвольности и привилегированности феномена-эпифании. Как и

¹² Деррида Ж. Голос и феномен. СПб.: Алетейя, 2013. С. 15.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 27.

насыщенный феномен Мариона, эпифания предваряет интенцию субъекта и таким образом является как нечто внезапное, неожиданное. Эпифания имеет структуру обратной интенциональности, описываемую Марионом: «впечатление раньше входит в нас, чем мы сами входим в себя»¹⁵, — то есть имеет структуру откровения.

В связи с понятиями «сознание» и «эпифания» рассматривается также такое значимое для Мамардашвили понятие, как «символ». Символ, согласно Мамардашвили, универсален, он лежит выше индивидуального впечатления, это прочтение эпифании со стороны ее общезначимости, сообщаемости. Символ может пониматься как орудие, орган коммуникации, способ сообщения, самым своим устройством предполагающий бесконечность интерпретаций, — но не как то, *что* передается, не явленность бытия как иного в индивидуальном впечатлении — эпифании. Без эпифании как сингулярного, единичного и уникального — символ как нечто универсальное не будет понят. Затрагивается проблема понимания истории философии у Мамардашвили. Задача философствования Мераба Константиновича — удержаться в *точке* начала, понимаемой как точка сознания изменения, точка события, в силу чего собственно историко-философская сторона таких его лекционных курсов, как, например, по античной философии или европейской философии XX века, уходит на второй план по отношению к теме единого и универсального события мысли.

Наконец, в **параграфе 2.3. «"Неклассичность" Декарта Мамардашвили»** рассматривается значение интерпретации Мамардашвили философии Рене Декарта в контексте позиции мысли Мераба Константиновича относительно дихотомий классическое/неклассическое, секулярное/постсекулярное. Разрыв между Декартом и «картезианством», между живой мыслью Декарта и «классической рациональностью», согласно Мамардашвили — в «естественном» забвении специфики *cogito* как

¹⁵ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Том 2. С. 859.

внутреннего экзистенциального акта; естественном, потому что сам этот акт, в отличие от его результата в виде конкретного содержания мысли, не передаваем и не выразим текстуально. И этот невербальный исток, — событие мысли, дополнительное к ее содержанию, — должен каждый раз воспроизводиться заново.

Мамардашвили всячески подчеркивает у Декарта мотив «двухшаговости» — сначала акт, потом закон. Зазор, который Мамардашвили называет «*punctum cartesianum*» и который пропускается в последующих рецепциях мысли Декарта и ее в ассимиляции в культуре, — это зазор между свободным движением и необходимостью, между «анархическим» шагом в неизвестность и установлением всеобщих и необходимых законов; зазор, который и является событием мысли и который является ключевым концептом того, что Мераб Константинович называет «метафизикой апостериори».

Для описания «метафизики апостериори» Мамардашвили активно используются примеры, взятые из теологии, и соответствующие высказывания Декарта. Другое название «*punctum cartesianum*» — «движение Бога»¹⁶. Принцип двухшаговости — принцип творения: на уровне акта творения еще нет законов и необходимости; Бог творит не в соответствии с предданными законами, а он творит — и на втором шаге это становится необходимым. Этот принцип формулируется Декартом-Мамардашвили как «Бог не предшествует мне во времени», и его также можно назвать принципом воплощения. *Cogito* в этом контексте понимается как необратимое событие в мире, только *после* свершения которого можно говорить об универсальных и всеобщих законах, которые *постфактум* предстают как пред-данные и вечные. Универсальное *воплощается* в истории в конкретных конечных формах, которые, в свою очередь, возникают на пересечении индивидуального усилия и «счастливого случая», «благодати» — искомая форма *встречается* на пути субъекта по

¹⁶ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. С. 49.

принципу «ищите и обрящете», как формула cogito, «осеняющая»¹⁷ Декарта на пути радикального сомнения.

Именно имплементация принципа воплощения в саму ткань мышления и есть, по Мамардашвили, подлинная секуляризация, — и парадоксальным образом одновременно «евангелизация», — осуществленная Декартом в истории европейской мысли. Секуляризацию можно понимать двояко: как обособление религиозных институтов от остальных сфер общественной жизни и потеря ими контроля над последними или — в интеллектуальном плане — как постепенное отрицание авторитета божественного откровения как действительного и легитимного источника познания. Во втором смысле позицию Мамардашвили скорее можно обозначить как постсекулярную, поскольку он не отказывается от логики откровения в пользу логики классического «разума», а переосмысляет первую в не-религиозном, светском контексте, как неотъемлемый элемент «condition humaine», как фундаментальную характеристику человеческой ситуации в мире.

В своем прочтении секулярности, или светскости, Мамардашвили отвергает идеологическую связку атеизма и секуляризации, имевшую место на советском пространстве. Практически не рассматривая понятие светскости как таковое, Мераб Константинович работает с феноменом Просвещения, неразрывно связанным с идеей секулярности, и осмысляет его в «евангельском», христианском ключе, интерпретируя понятие Просвещения у Иммануила Канта.¹⁸

Начало же этому «евангельскому» повороту мышления в европейской истории положил, по Мамардашвили, никто иной как Декарт: «предшествующая Декарту онтология мышления была во многом дохристианской, натуралистически заимствованной из греческой философии, а перелопатил ее, охристианизировал мышление — Декарт»¹⁹.

¹⁷ Декарт Р. Метафизические размышления.

¹⁸ Мамардашвили М.К. Философия и религия // Человек. 1997. №4. С. 77-92.

¹⁹ Там же.

Третья глава «Событие и логика откровения в поэтике философской речи М.К. Мамардашвили» посвящена анализу поэтики устной формы философствования Мамардашвили в ее соотношении с содержанием. В параграфе 3.1. «Косвенное сообщение и поэтика философской речи» рассматриваются и сопоставляются позиции различных исследователей относительно специфики устной философской речи Мамардашвили, в том числе позиция В.А. Подороги и М.К. Рыклина, В.В. Калиниченко и Деяна Деянова. Формулируется позиция, что как письменные, так и устные тексты Мераба Константиновича, как ранние, так и самые поздние, могут быть рассматриваемы как разработка и углубление одной и той же Темы (с большой буквы). Ее можно сформулировать как «историчность начала», в дальнейшем она уточняется в тему «событийности начала». С этого аспекта весь корпус текстов Мамардашвили можно анализировать как единое целое (правда, живое, то есть свободное, целое, которое внутри себя способно на непредвиденные скачки и непредсказуемые повороты и трансформации). Однако такой анализ должен быть дополнен анализом специфики стиля Мамардашвили уже как философа говорящего.

Устная философская речь Мамардашвили, как образец собственно философствования, может быть рассмотрена и со своей универсальной, общезначимой стороны, как философская речь *как таковая*, и со стороны авторской, персональной, уникальной, как явленность оригинальной мысли Мамардашвили. И ту, и другую сторону можно соединить фразой Выготского «мысль не выражается в слове, а свершается в нем», то есть, иными словами, *речь есть место события мысли*, а точнее, может стать таковым. Проводится аналогия стратегии философствования Мамардашвили с концепцией косвенного сообщения Серена Кьеркегора. Если стоит задача передать акт понимания, задача по определению невыполнимая напрямую, то это в первую очередь требует, чтобы сам текст, призванный передать сообщение, был устроен таким образом, чтобы *задавать условия возможности свершения этого акта*. Предметом сообщения становится тем самым «сам механизм

сообщения, и он (предмет) тем самым отсылает к самому себе, существует как то, о чем в данный момент говорится, т.е. как нечто индуцированное состоянием, в котором происходит говорение или мышление»²⁰. В философствовании Мамардашвили совершается превращение речи как превращенной формы в форму *обращающую* на то, что *не она*, и в речь *обращающуюся*, диалогичную, вопрошающую.

Далее, в параграфе 3.2. «*Выготский – Библер — Мамардашвили: речь как событие мысли*» посредством концепции «внутренней речи» Л.С.Выготского и ее философской интерпретации В.С. Библером интерпретируется устройство философской речи Мамардашвили. Философская речь самой своей формой являет, показывает, делает видимым движение свершения мысли. И эта речь является формой не прямой коммуникации события мысли, которое в своем ядре, в своем начале, во внутренней речи, представляет собой диалог, и в качестве таковой она требует со-участия читателя-слушателя, захватываемого движением мысли. Речь — всегда превращенная форма. Как она превращается в речь *обращающую*, речь, *индуцирующую* рождение? Так, что внутри этой формы помещается разрыв, пустота, зазор тайны и непонимания. Это такая со-держательная форма, которая подразумевает включение себя самого (в смысле своей темноты, своего незнания) в содержание.²¹ Это означает пойти на риск, встать перед лицом своей тени, не побояться выступить незнающим (что предполагает отказ от позиции авторитетного лектора), пройти все муки рождения мысли здесь и сейчас, а не обеспечить себя заранее написанным текстом, не спастись готовыми формулами, дать мысли вступить в борьбу с речью. В речь как превращенную форму (в которой, как мы помним, возникает эффект тождества бытия и мышления) вносится разрыв, несомый самим говорящим,

²⁰ Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. С. 35.

²¹ «...включение самого себя в содержание и переосознание содержания на самом себе» — Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. Том 2. М.: Фонда Мераба Мамардашвили, 2014.С. 822.

имеющим себя в виду в своей историчности и конечности, разрыв, превращающий речь в речь обращающую, в орган усмотрения того, что к ней несводимо, указывающую на *всегда иное себе*.

Наконец, в **параграфе 3.3. «Событие и “внутреннее слово”»** рассматривается роль понятия «внутренняя форма» в отношении как формы, так и содержания философии Мамардашвили: «внутреннее слово» рассматривается и как принцип поэтики философствования Мамардашвили, и как ключевой элемент его феноменологии события, и как постсекулярный концепт, отсылающий к логике откровения.

Во-первых, «внутреннее слово» — память об эпифании, запечатленный и удерживаемый опыт *иного*. Это то умалчиваемое, невысказываемое, непонятное и таинственное, которое тем не менее как-то *явилось*, было дано, как-то все целиком понято; предельная понятость и непонятость, сжатая в одну точку. «Внутреннее слово» включает в себе двойственность эпифании: эпифания явлена с ощущением очевидности, ясности, радости, но эта очевидность и ясность непонятны, неопределенны, таинственны для меня самого. Здесь и амбивалентность события как уже свершившегося и как должного еще быть свершенным.

Во-вторых, во «внутреннем слове» мы полагаем встречу онтологии Мамардашвили и устройства его философской речи. Не является ли «внутреннее слово» в данном контексте эквивалентным единице внутренней речи? Слово внутренней речи — «невербальное» слово, т.е. слово, лишенное своей звучащей стороны, и представляющее собой сжатый в пучок сгусток значений, предикатов, свернутое в предельной понятности и одновременно неопределенности, непонятности, понятие, которое затем разворачивается во внешнюю речь. «Внутреннее слово» как единица внутренней речи задает ритм, пульсацию внешней речи, развертывание и свертывание. В каждой лекции прослеживается несколько «заходов», подступов к предмету речи. С каждым заходом мысль развертывается и артикулируется до предела, чтобы затем вновь свернуться и вспыхнуть на следующей волне. «Внутреннее

слово», предмет речи, каковым здесь является мысль о бытии, событие мысли – организует и собирает, движет речь.

В-третьих, понятие-метафора «внутреннего слова» выступает в философии Мамардашвили также как христианский аспект европейской культуры. В этом значении у Мамардашвили фигурирует синонимичное понятие «внутренняя речь» в его знаменитом выступлении «Европейская ответственность», где он называет два конститутивных элемента события Возрождения. Один из них — идея закона, связанная с греко-римским миром, а второй — «внутренняя речь» как христианское начало Европы.

В-четвертых, «внутреннее слово» выступает секуляризованным выражением логики откровения. Для демонстрации этого тезиса рассматривается трактат «О Троице» Аврелия Августина, где он говорит о *verbum intus prolatum*, внутреннем слове, в контексте описания человека как образа Божьего. Августин говорит, что «истинное знание вещей», получаемое от откровения, хранится у нас в виде «слова, которое мы порождаем, говоря внутри себя»²². Это слово Августин отличает от слова внешнего — внутреннее слово «не принадлежит ни греческому, ни латинскому, ни какому-либо другому языку»²³ и воплощается во внешнее, обретает плоть наподобие воплощения Слова Божия, и мыслится как образ последнего. Эта логика воспроизводится в различении законнорожденной и незаконнорожденной мысли, которое проводит Мамардашвили. Внутреннее слово как след эпифании, «впечатления», встречи с реальным, — непередаваемая и невербальная точка испытания, — должно воплотиться в слово внешнее, сохраняя свою нетождественность последнему, или же оно вырождается в фетишизм, в невозможность расцепиться с тем предметом — всегда случайным, — через который оно явилось.

²² Августин Аврелий Блаженный. О Троице. М.: Рипол, 2018. С. 241.

²³ Там же. С.416.

«Событие» у Мамардашвили можно описать как воплощение внутреннего слова, и по своей логической структуре оно оказывается эквивалентным тому, что в теологии понимается под «откровением», но при этом лишено привязки к религиозно-конфессиональному дискурсу и скорее относится к общей онтологической, экзистенциально-этической и эпистемологической ситуации человека. Точка события оказывается общей точкой для философии и религии. Мераб Константинович предполагал, что все эти сферы имеют один исток, который условно можно назвать «событием мысли», и который имеет структуру, близкую к тому, что в христианстве называется «покаянием», по-гречески *metanoia*, буквально «перемена ума». Единый исток задает и единое направление, единую конечную цель философии, религии и искусства, и цель эта сформулирована Мамардашвили вполне «религиозно» — спасение, понимаемое как освобождение от иллюзий и изменение себя в смысле воссоздания себя как целостной и свободной личности. В связи с этим Мамардашвили также употреблял вполне «евангельский» символ «второго рождения». Но, будучи философом, Мераб Константинович полагал, что философия, в отличие от религии и искусства, идет до конца в этом движении спасения и освобождения, в то время как религия и искусство могут остановиться раньше, если будет достигнут определенный аффект — эстетический аффект в искусстве и аффект поклонения и почитания в религии. Для Мамардашвили «евангельский элемент» — неотъемлемая часть европейской культуры как той, в которой только мы и можем сегодня мыслить. В понимании Мераба Константиновича, в историческом пространстве мысли существует момент необратимости. И если, по его словам, сейчас «мы не можем мыслить так, как если бы не было Канта», то тем более мы не можем мыслить так, как если бы в истории не случилось события христианства. Это событие имплементировано в саму структуру нашего мышления — если мы вообще мыслим.

Такой подход позволяет Мерабу Константиновичу трактовать евангельские притчи, христианскую символику и даже догмат о Троице с

точки зрения универсальных законов нашей сознательной жизни, действующих в нас независимо от нашей конфессиональной принадлежности. В этом отношении и такое понятие, как «вера», приобретает у него смысл структурного элемента, неизбежно сопровождающего всякую самостоятельную мысль. В философии Мамардашвили присутствуют черты «постсекулярной» мысли, то есть мысли, работающей вне традиционных секулярных различий светского и религиозного, веры и знания — мысли, которая может заходить на территорию, традиционно отводимую теологии, и чувствовать себя там вполне комфортно.

В **Заключении** отмечается, что стратегия философского дискурса, осуществляемая Мамардашвили, подразумевает сознательный отказ от использования имеющихся в распоряжении инструментов академического философского языка и от привязки к какой бы то ни было конфессиональной позиции, и центрирована на «событийности» мысли, веры, поступка. «Событийность» является не только темой дискурса Мамардашвили, но и его организующим принципом — речь стремится к перформативности, отчасти сближаясь с проповедью. Это попытка мыслить предметы классической метафизики с учетом неклассических следствий, которая из двух позиций позднейшей феноменологии — апофатической Деррида и катафатической Мариона — сближается с последней.

Специфика стратегии Мамардашвили также обусловлена контекстом историко-культурного пространства советской России второй половины XX века и связана с насущной задачей создания для слушателей условий возможности антиидеологического ориентирования в мире. В этом отношении устные тексты Мамардашвили плотно привязаны к конкретной исторической ситуации своего произнесения.

Рассмотренные же сегодня с определенной дистанции, — неизбежно возникающей в том числе в силу «переводного» характера текстов (из устной речи в письменную), — и проанализированные с точки зрения своей формы и

поэтики, работы Мамардашвили могут способствовать в том числе обогащению возможностей актуального постсекулярного дискурса.

Содержание диссертации отражено в следующих публикациях автора

Публикации в рецензируемых научных изданиях, рекомендованных ВАК:

1. Рындин Д.Г. М.К. Мамардашвили: речь как событие мысли // Научно-педагогический журнал ВЫСШЕЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ, №11, 2015.
2. Рындин Д.Г. Проблема события и внутреннее слово в интерпретации М.К. Мамардашвили // Научный журнал ВЕСТНИК РГГУ, №3 (5), 2016.
3. Рындин Д.Г. Мераб Мамардашвили: событие мысли и педагогическая практика // Научно-педагогический журнал ВЫСШЕЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ, №1, 2019.

Публикации в иных научных изданиях:

1. Ryndin, D. Merab Mamardashvili: the concept of event and the post-secular situation of the twentieth century // Studies in East European Thought 71, 2019.
2. Рындин Д.Г. М.К. Мамардашвили: история философии и событие мысли // Сборник материалов к международной конференции Алешинские чтения - 2015 (история философии: история или философия?).
3. Рындин Д.Г. Радость, страдание и понимание в философии М.К. Мамардашвили // Границы понимания: VII науч.-практ. конф. с

междунар. участием, 21–23 июня 2019 г.: ст. и тез. докл. / Психол. ин-т
РАО, Ассоц. понимающей психотерапии, 2019.