

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ  
ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ  
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
«САМАРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Кафедра философии гуманитарных факультетов

**В.А. Конев**

**КРИТИКА  
ОПЫТА  
СОЗНАНИЯ**

(Самарские семинары по трактату  
М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского  
«Символ и сознание»)

Самара  
Издательство «Самарский университет»  
2008

*Рекомендовано Редакционно-издательским  
советом университета в качестве монографии*

УДК 10  
ББК 87  
К64

Р е ц е н з е н т ы:

д-р философ. наук, профессор Р.И. Талер,  
д-р философ. наук, профессор С.А. Лишаев

К64 **Конев В.А.**

**Критика опыта сознания:** Самарские семинары по трактату М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание»: монография / В.А. Конев; Федеральное агентство по образованию. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2008. – 156 с.

ISBN 978-5-86465-429-3

Книга содержит вступительные и заключительные беседы-доклады на семинарах, посвященных анализу содержания трактата М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке». В докладах раскрывается содержание мета-теории сознания авторов трактата как критика опыта сознания, как анализ оснований включения психики отдельного человека в сферу сознания.

Может быть полезна студентам и аспирантам, изучающим философию, а также всем интересующимся философией сознания и культуры.

УДК 10  
ББК 87

*Работа опубликована в рамках Президентского гранта  
поддержки научных школ (грант НШ – 1451.2008.6).*

ISBN 978-5-86465-429-3

© В.А. Конев, 2008  
© Самарский государственный  
университет, 2008  
© Оформление. Издательство  
«Самарский университет», 2008

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая вашему вниманию книга представляет очередное издание<sup>1</sup> результатов работы Самарского семинара кафедры философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета, который посвящен проблемам широко понятой философии культуры. В работе семинара принимают участие преподаватели, аспиранты, студенты кафедры, а также представители вузов Самарского региона и других городов России.

В книге представлены доклады, сделанные на семинарах, посвященных обсуждению трактата М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и созна-

---

<sup>1</sup> Предыдущие издания: Конев, В.А. Семинарские беседы по «Картезианским размышлениям» М.К. Мамардашвили / В.А. Конев. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 1976 — 107 с.; Конев, В.А. Критика способности быть (семинары по «Бытию и времени» Мартина Хайдеггера) / В.А. Конев. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. — 274 с.; Конев, В.А. Трансцендентальный эмпиризм Жюль Делеза (Семинары по «Различию и повторению»). — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001. — 140 с.; Конев, В.А. Знак и сущность. Самарские семинары / В.А. Конев, В.Л. Лехциер. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2002. — 184 с.; Ничто и порядок: Самарские семинары по французской философии: коллективная монография. — Самара: Универс-групп, 2004. — 312 с.

ние. Метафизические рассуждения о сознании, симво-  
лике и языке», который, как представляется, еще не-  
достаточно освоен философской общественностью.  
В книгу включены только вступительные доклады  
к семинарам, все дискуссии, которые и составляли соб-  
ственно семинарскую работу, к сожалению, не смогли  
найти отражение в этом издании, что, несомненно,  
значительно обедняет содержание предлагаемого чи-  
тателю текста по сравнению с живым обсуждением  
философских трактатов на занятиях семинара.

Участники семинара надеются на то, что проде-  
ланная ими работа будет способствовать распро-  
странению современных философских представлений  
среди интеллектуально ориентированной читающей  
публики.

*Руководитель семинара  
профессор В.А. Конев*

# СЕМИНАР 1

**Профессор В.А. Конев**

Коллеги!

Сегодня мы начинаем серию семинаров, посвященных проблеме сознания, как она ставится и рассматривается в работе М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание»<sup>2</sup>.

Хорошо известно, что для М.К. Мамардашвили тема сознания — это тема сквозная во всем его творчестве. Начиная с известной статьи «Анализ сознания в работах К. Маркса» и до «Лекций о Прусте», в лекциях о Декарте, Канте, об эстетике мышления — везде тема сознания, жизнь сознания выступает главной темой размышления философа. В книге, написанной вместе с А.М. Пятигорским в начале 70-х годов, эта тема не осложнена никакими другими сюжетами. Думаю, что эта работа до сих пор еще не нашла должного отклика в философском сообществе и пользуется популяр-

---

<sup>2</sup> Мамардашвили, М.К. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский; под ред. Ю.П. Сенокосова. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1999. В дальнейшем ссылки на это издание в тексте с указанием страницы.

ностью «темного», «непонятного» текста. О чем пишет в своем Предисловии к изданию книги Лидия Воронина.

Вот нам и предстоит пройти по страницам этого «темного» текста.

Предоставляю слово для первого сообщения Юрию Анатольевичу Разинову.

## **Доцент Ю.А. Разинов**

### **ПРАВИЛА «ВХОДА», ИЛИ КАК НЕ ЗАБЛУДИТЬСЯ В ЛАБИРИНТЕ «СИМВОЛА И СОЗНАНИЯ»**

Коллеги!

Как гласит латинская пословица, «всякое начало трудно». Чтение же этого труда убеждает нас в том, что бывают книги, трудные не только в начале, но и в середине и даже в конце. Дойдя до финала, читатель легко может поймать себя на мысли, что на самом деле он мало что понял и все необходимо начинать сначала. Я хочу сказать, что текст «Символа и сознания» не просто труден для понимания (хотя и этого уже не мало), а что помимо этого он производит еще и *ложный эффект понимания*, рано или поздно заводящий читателя в тупик. Чтение этого текста подобно блужданию в лабиринте со множеством тупиков и ловушек. Читатель думает, что он держит в руках нить Ариадны, но вот незадача: он не замечает места, где происходит ее обрыв.

В этой связи в своем сообщении я остановлюсь на проблеме «правильного входа». Ловушек квазипонимания возможно отчасти избежать, если с самого начала понять правила вхождения в этот текст. Поясню это примером из механики. В механике известен эффект ступора, который возникает при совмещении

внутренней и внешней резьбы цилиндров или зубцов шестеренок. При малом шаге и глубине резьбы (или зубцов), а также при больших допусках в совмещаемых узлах последние могут быть сопряжены неправильно, и тогда они некоторое время могут взаимодействовать, но до тех пор, пока не наступит ступор. Ступор читателя выражается в том, что в какой-то момент чтения его отношение с текстом становится чисто лингвистическим, но не сознательным. Читатель обнаруживает себя в ситуации, когда он совершает механическую работу чтения, а не производства смысла. Между тем именно эта проблема — проблема различения знака и смысла, читаемого текста и «текста сознания» — составляет основой сюжет этой книги.

Запланированное на сегодня обсуждение вводной части обязывает меня дать предварительную характеристику данной работы.

«Символ и сознание» — книга довольно необычная, и эта необычность имеет несколько параметров.

Во-первых, она написана двумя довольно разными авторами: по стилю, по языку, по эмпирическим референтам их текстов и теоретическому контексту, в котором они работали. Мераб Мамардашвили — специалист по континентальной философии, в списке которого значатся Декарт и Кант, Гегель и Маркс. Александр Пятигорский — знаток буддизма, в частности учения Асанги. И к идее «Символа и сознания» они, по-видимому, пришли разными путями. Мамардашвили — через анализ форм рационального мышления: этому посвящена первая его монография, исследующая проблему различия формы и содержания мышления в контексте европейской, в частности гегелевской, рациональности<sup>1</sup>. Путь Пятигорского лежал через изуче-

---

<sup>1</sup> См.: Мамардашвили, М.К. Формы и содержание мышления (К критике гегелевского учения о формах познания) / М.К. Мамардашвили. — М.: Высшая школа, 1968.

ние иной традиции исследования сознания — учения виджнянавады, которое по канону европейской рациональности проходило как «иррационалистическое». Кстати, в первоначальном варианте текста эта традиция присутствовала в самом его названии. Текст назывался «Три беседы о метатеории сознания. Краткое введение в учение виджнянавады»<sup>2</sup>. К слову сказать, первоначальный вариант текста был выстроен в форме диалога авторов, что позволяет определить позицию каждого из них. В «Символе и сознании» эти позиции «сшиты» в некий моноавторский текст, где «швы» между ними настолько неразличимы, что обнаружить их можно лишь в параллельном чтении.

Главное, что точкой схождения обоих авторов стала проблема разграничения классического и неклассического типов рациональности и соответствующих им парадигм понимания сознания. Мне трудно говорить о Пятигорском, с работами которого я мало знаком, но на Мамардашвили их совместная работа оказала определенное влияние. Так, следующая его монография уже непосредственно была посвящена разграничению классического и неклассического идеалов рациональности<sup>3</sup>.

Во-вторых, не совсем обычна судьба этой книги. Написанная в 1974 г., она впервые была издана лишь спустя 10 лет, да и то не в СССР, а в Израиле, в Иерусалиме. Причем издана небольшим тиражом, что сразу же превратило ее в библиографическую редкость. В силу названных причин я, как и большинство советских читателей, получил возможность первого знакомства с книгой лишь с наступлением эпохи копировальных

---

<sup>2</sup> Текст с таким названием был опубликован Ю.М. Лотманом в сб. «Труды по знаковым системам», Т.V. — Тарту, 1971, С. 345-376.

<sup>3</sup> См.: Мамардашвили, М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М.К. Мамардашвили. — Тбилиси, «Мицниереба», 1984.



машин, которые в нашей стране стали распространяться в начале 90-х годов. Второе и многотиражное издание было осуществлено в лишь 1997 г., так что у книги было не так много времени для того, чтобы произвести заметный эффект в философском сообществе.

Другой особенностью «Символа и сознания» является темный и, я бы сказал, гераклитовский язык. И это при том, что текст выглядит и даже сознательно конструируется авторами как *максимально рефлексивный по отношению к себе*. Причем настолько, что автор Предисловия к иерусалимскому изданию Л. Воронина сочла возможным заявить, что в плане рефлексивности и самореферентности этому тексту нет равных, ибо он «инкорпорировал все возможные рефлексивные подступы к нему» (С. 15). Более того, он заранее превосходит любую рефлексию. Действительно, уже из Введения видно, что авторы всерьез озабочены определением границ и сферы компетентности своих рассуждений. Отсюда столь заметное число всевозможных метатекстовых импликаций, самой значительной из которых является утверждение, что выдвигаемая ими метатеория сознания является теорией их собственно (предельно индивидуализированного) сознания. Текст «Символа и сознания» написан в такой манере, что он оказывается по отношению к себе метатекстом, что, на мой взгляд, вполне соответствует основной задаче авторов — поставить читателя в метатеоретическую позицию, причем не только по отношению к выдвигаемой ими «теории» сознания, но и по отношению к любым проявлениям работы сознания. Рефлексивность этого текста заранее превосходит любую возможную рефлексию не потому, что в нем наконец-то осуществлен нововременной идеал абсолютно рефлексивного и самореферентного сознания, а потому, что в нем отрефлексированы границы самой рефлексии. Рефлексия осуществляется так, как если бы за ее тонкой

пленкой скрывался иной, символический план сознания, ускользающий от рефлексии в бесконечность смыслообразующей деятельности. Для того чтобы описать этот неререфлексируемый план *жизни сознания* — ту область, где сознание не *знает*, а *живет*, необходимо гераклитовское усилие и гераклитовский язык философии.

На этом фоне я бы выделил еще одну особенность текста, которая сразу бросается в глаза: это подчеркнутый *минимализм* и даже *аскетизм* выразительных средств. Язык книги крайне беден, что, возможно, также концептуально, поскольку минимализм соответствует одной из идей авторов, а именно положению о том, что факт (или акт?) сознания независим от языковых средств его выражения. Язык, утверждают авторы, лишь — «слабая маркировка» наших состояний сознания (С. 38-39). Языковые средства всегда вариативны по отношению к нему.

Однако этот минимализм средств имеет и неприятные следствия в виде практически полного отсутствия того, что в научном сообществе именуется «эмпирической базой исследования». В тексте мало, а иногда и просто нет примеров, поясняющих то или иное положение, что создает немалые трудности в их понимании, затемняет общий смысл и лишь усиливает впечатление блуждания по тексту-лабиринту. В какой еще другой работе, имеющей отношение к семиотике, можно найти такой вакуум языковых примеров? Так, например, значительная часть смысловой нагрузки текста ложится на проводимое авторами различие между первичным и вторичным метаязыком. Однако мы не находим ни одного примера. Догадывайтесь сами! Но если в этом вопросе, поразмыслив, можно разобраться, то относительно регулярных референций к терминам восточной философии приходится признать, что без подстрочного комментария здесь не обойтись. Многие положения вводятся путем дефиниций и от-

носятся к примерам, известным лишь самим авторам. Указанная стилистическая особенность текста вполне понятна, если вспомнить, что в основе ее лежала беседа двух философов, в которой им не было необходимости объяснять друг другу, о чем идет речь.

Необычной, наконец, является даже нумерация параграфов. Каждая глава начинается с нулевого параграфа, нарушая привычную нам миссию единицы. Возможно, в этом присутствует некая скрытая (во всяком случае, не объявленная авторами) метафизика нуля. Принятая нумерация словно бы напоминает о старом споре: имеет ли ноль онтологический статус и следует ли начинать исчисление не с единицы, а с нуля? Даже если объяснить такую нумерацию чистой манерностью, она все равно оказывается глубоко символичной (заметим, что и книга — о природе символа). Начав с нуля, авторы не на словах, как у Серла, а на деле пытаются «открыть сознание заново»<sup>4</sup>. А нулевым уровнем для всякого понимания сознания является отличие сознания от наших представлений о нем. Ошибка Серла, с этой точки зрения, состояла в том, он не отрефлексировал этот исходный (нулевой) уровень проблемы. Сама претензия «открыть сознание заново» содержит то, что А. Пятигорский назвал «иллюзией фанальности в неотрефлексированном мышлении». В Предисловии ко второму изданию у него есть рассуждение о том, что тот или иной автор, концепируя те или иные мыслительные эпохи, мыслит себя как завершение одной или как начало другой. Например, употребляя термин постмодернизм, он онтологизирует модернизм как состояние прошлой культуры. В то время как на самом деле он историоризирует культуру в настоящем (С. 12). То есть из поля зрения упускается то

---

<sup>4</sup> Речь идет о работе Д. Серла «Открывая сознание заново», обсуждению которой был посвящен один из предыдущих семинаров.

обстоятельство, что модернизм — это конструкт самого постмодернизма. В этом смысле он не предшествует постмодернизму, а возникает вместе с ним. Точно так же, по-видимому, следует относиться и к различию классической и постклассической рациональности: в этих терминах мы не столько формулируем объект рассмотрения — мышление, сколько *способ понимания* мышления в разные эпохи. В каком-то смысле все мыслят одинаково. Различия возникают, когда отвечают на вопрос «что значит мыслить?». Например, мы можем сказать, что первобытное мышление не есть мышление в смысле *cogito*, как его понимал Декарт. Но можем ли мы сказать, что дикарь не мыслит? Конечно, можем, но при условии того, что мы безоговорочно принимаем картезианскую модель процедурного мышления. Но мы точно так же можем сказать, что и Декарт не мыслит, если, к примеру, возьмем на вооружение ответ Хайдеггера на вопрос «что значит мыслить?». Декарт никогда не понимал мышление в хайдеггеровском смысле *отрешенности*<sup>5</sup>, но это не значит, что его мысль не знала отрешенности. Знаменитое *cogito ergo sum* есть не что иное, как сентенция отрешенной мысли.

Рассуждая так, мы, по сути, подошли к центральной проблеме первой главы, которую я бы сформулировал следующим образом: как мы можем говорить о сознании, если в качестве объекта нашего рассмотрения всегда оказывается не само сознание, а наше представление о сознании. Иными словами, в любом нашем понимании сознания всегда участвует само это сознание. Сознание, которое совершило определенную

---

<sup>5</sup> Речь идет о концепте отрешенной мысли или мысли как состоянии отрешенности в работе Хайдеггера «Что значит мыслить?» — Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге / Хайдеггер М. Хайдеггер Избр. статьи позднего периода творчества. - М., 1991.

работу, результатом которой стало то или иное понимание. Но в том-то и дело, что это понимание есть *след* работы сознания, а не оно само. Поскольку же в своем понимании сознания мы склонны объективировать его следы, то вопрос приобретает еще один аспект: как в своем понимании сознания избежать нату- рализации сознания?

Книга не имеет введения, кроме краткого вступления «От авторов», но его роль выполняет первая глава, которая называется «Метатеоретическое введение о сознании». Кроме того, вводные замечания содержатся в каждом нулевом параграфе каждой главы.

Из вступления «От авторов» следует, что данный текст является *разработкой общей теории символов*. Эту общую теорию символа, или *символологию* (этот термин появится позже), авторы отличают от семиотики, или семиологии. Предметом семиотики является не символ как таковой, не бытие символа, а отношения знаков в семиотических системах. Предметом же симво- лологии должно стать отношение символа к реальности, причем не только обозначаемых вещей, но и «обозначающего» сознания, или, как пишут авторы, символ как особое выражение жизни сознания. Коротче говоря, предметом симво- лологии является символизм сознания, или, иначе, символическая активность сознания.

Необходимость обращения к символической стороне жизни сознания, по мысли авторов, продиктована тем, что семиотика ничего не проясняет относительно самого сознания, или, иначе, сознательной стороны символа. Задачей же симво- лологии является понимание сознания в связи с его символической активностью. Таким образом, путь к пониманию сознания прокладывается через анализ его символики.

При этом символизм сознания должен быть отличен от символизма вещей, поскольку очевидно, что сознание — не вещь. С другой стороны, символизм

сознания необходимо отличать от символических выражений психической жизни, поскольку они — явления однопорядковые с вещественными символами (знаками). Это следует из утверждения авторов, что «наши психики — это тоже вещи» (С. 25). Сказав так, они уходят от лобового спора в характерной для них рефлексивной манере, выдвигая следующий аргумент: психики — вещи, потому что мы можем их интерпретировать в качестве вещей. К тому же, добавляют авторы, они интерпретируют *свои* психики, а не какие-либо другие (С. 25). Последнее замечание вообще освобождает их от необходимости вступать в спор с традицией и приводить какую-либо аргументацию. Постулат прост: мы условимся под психикой понимать некую вещественную действительность — некий материал, в котором выполняются акты сознания. А чтобы не вязаться в спор, который всегда возникает, как только речь заходит о всеобщем, мы предельно индивидуализируем предмет рассмотрения и будем рассуждать лишь о своих психиках.

Основной вопрос, который авторы ставят, звучит так: «Символ — что? Символ — чего?» (С. 26). Иными словами, *что есть символ и к чему он отсылает*, символом чего он является? В решении этого вопроса выделяются два возможных подхода: эпистемологический и онтологический.

Первый (свойственный семиотике) интересуется лишь тем, *как одна вещь представлена в другой вещи*. То есть символ представлен со стороны способности одной вещи отсылать к другой вещи, нечто обозначать. При таком понимании, считают авторы, «об онтологии не может быть и речи» (кстати, не ясно почему), «а без онтологии тоска берет за горло» (С. 26), с чем действительно нам, занимающимся вопросами онтологии, легко согласиться.

Онтологическая трактовка связана с таким пониманием символа, когда последний отсылает не столько

к другой вещи, сколько к сознанию. Однако в каком смысле эта трактовка приближает нас к онтологии, тоже пока не ясно. Так или иначе, но онтологическое понимание символа нацелено на *бытие* символа, а последнее каким-то образом связано с *жизнью сознания*. То есть речь идет о *сознательном бытии*, выражением которого символ и является. В итоге авторы дают такое определение символа: символ — это «такая странная Вещь, которая одним своим концом “выступает” в мире вещей, а другим — “утопает” в действительности сознания» (С. 26).

Такая трактовка *сознательной природы символа*, с одной стороны, и *символической природы сознания* — с другой, обязывает авторов обратиться к проблеме сознания, которой посвящена вся первая глава.

В этой главе выдвигается и обосновывается так называемый *метатеоретический подход к сознанию*, или, в других словах, *теоретический подход к метасознанию*, который описывается в трех терминах: «сфера сознания», «состояние сознания» и «структура сознания». При этом сообщается, что это не термины *теории* сознания, так как они ничего не говорят о реальных свойствах сознания, а термины *метатеории*, в том смысле, что они описывают на теоретическом уровне наше *понимание* сознания. Таким образом, это не объектные термины, а умозрительные конструкции вроде кантовских регулятивных идей, с помощью которых конструируется синтетический объект «для нас», а не объект в реальном смысле слова. Это термины не языка-объекта, а метаязыка.

Разработке этих понятий отводятся три параграфа первой главы, которые мы будем обсуждать на следующем семинаре. Я же остановлюсь на ключевом нулевом параграфе, где излагаются общие принципы метатеоретического подхода, а значит, и «правила» вхождения в проблематику текста.

Как я уже сказал, задачей первой главы является введение в метатеорию сознания. Чем обусловлена эта задача?

Тем (и это основной постулат книги), что сознание — это такой предмет рассмотрения, относительно которого невозможно построить теорию. Таковая всегда, по сути, была бы *неотрефлексированной метатеорией*. Дело в том, что так называемой теорией сознания является совокупность неких высказываний, в которых уже заведомо нарушено условие *жизни сознания*. Иными словам, самым способом теоретического описания разрушаются условия, в которых сознание живет как описываемый предмет. Теоретическая работа с сознанием объективирует сознание, упуская его как феномен *жизни*, как некую *спонтанность*. Сознание как бы останавливается (фиксируется), чтобы быть осознанным, но в качестве зафиксированного или схваченного в понятиях (Кант называл понятия формами схватывания) оно уже не есть само. В этом смысле метатеоретический подход основан на следующей рефлексии: рассуждая о сознании, мы всякий раз должны отдавать себе отчет в том, что имеем дело не с самим сознанием, а с его отложениями в виде наших представлений, включенных в структуру языка.

Анализ этих представлений и является основной задачей метатеории, которая, таким образом, становится не прямым, а косвенным описанием сознания. Задача заключается в том, чтобы *понимать*, а не *объяснять* сознание. При этом подчеркивается, что понимание представляет собой *прагматический* аспект проблемы сознания. Понимание рассматривается здесь как особый вид отношения к сознанию, которое описывается также в терминах *работы* и *борьбы*. Речь идет о сопряжении трех прагматических аспектов проблемы: «понимания сознания», «работы с сознанием» и «борьбы с сознанием». Связь между ними выглядит таким образом: работа с сознанием требует особого понима-



ния, существо которого состоит в том, что сознание в определенном смысле необходимо прекратить. Иными словами, если я правильно понял эту мысль, понимание сознания требует его приостановки, а значит, протекает в борьбе с ним. Сознание необходимо прекратить не только для его понимания, но и для того, чтобы просто *жить*. «"Жизнь" и "сознание"— это вещи совершенно разные», — утверждают авторы (С. 29).

Это требует пояснения. Начнем с вопроса о том, что означает выражение «работа с сознанием», а не, скажем, «работа сознания»?

Это означает, во-первых, что сознание необходимо рассматривать в отношении к тому, что само по себе сознанием не является, хотя и находится с ним в определенной связи, например, засекают сознание в материале психических механизмов или в материале языка. Во-вторых, это значит, что надо иметь в виду не только сознание в его отношении к тому, что сознанием не является, но и само это отношение, т.е. нашу работу с сознанием. Работа с сознанием исключает сознание как спонтанный естественный процесс и в этом смысле представляет собой одновременно и способ понимания сознания, и способ борьбы с ним.

Борьбу с сознанием необходимо понимать следующим образом: когда мы дискурсивно рассуждаем о сознании, мы уже боремся с ним как со спонтанным процессом, запрягаем его в дискурсивную упряжку, т.е. совершаем определенный акт насилия. (Здесь уместна аналогия с хайдеггеровским отношением алетейи и идеи, когда тот говорит о том, что на определенном этапе платоновской гносеологии алетейя попадает в упряжку идеи.)

Другой аспект этой борьбы связан уже не с проблемой понимания, а с проблемой существования. Об этом говорит следующая цитата: «Борьба с сознанием вытекает из самого способа существования отдельного человека как сознательного существа и является про-

явлением этого способа. <...> Мир сознания в чем-то чрезвычайно существенном противостоит нашим внутренним стремлениям, противостоит какой-то важной линии нашей жизни, и тогда выражение “борьба с сознанием” получит более конкретное жизненное значение, ибо окажется такой вещью, которую во имя некоторых мотиваций и целей, лежащих за пределами сознания, надо в некотором смысле “прекратить”. Надо прекратить, и не только для того, чтобы понять, но и для того, чтобы понять что-то другое, то есть чтобы просто жить. “Жизнь” и “сознание” — это вещи совершенно разные» (С. 28-29).

Короче говоря, сознание необходимо прекратить, во-первых, чтобы его понять, а во-вторых, чтобы его не было. Что в принципе соответствует духовной задаче буддийской традиции — понимать, чтобы в итоге прийти к состоянию чистой ясности, которая для себя уже не требует никакой деятельности понимания, следовательно, никакой работы и борьбы. Я бы сказал так: работать, чтобы больше не работать, бороться, чтобы больше не бороться.

Если абстрагироваться от ведических нюансов этой борьбы с сознанием, тем более что авторы их и не собираются раскрывать, то в этом рассуждении можно увидеть некий очевидный неклассический ход. Если философская классика на передний план ставила анализ *способности к сознанию*, то у неклассических авторов в центре внимания оказываются другие способности, имеющие отношение к сознанию, но существующие «по ту сторону» сознания. Если Кант попытался описать границы нашей сознательной жизни, то, начиная с Шопенгауэра и Ницше, происходит прорыв этих границ к тому, что именуется жизнью, волей или властью. (В тексте нет референций в сторону Ницше, но ницшеанский мотив здесь угадывается.)

Таким образом, ведущим мотивом неклассической теории сознания является стремление достигнуть предела сознания и заглянуть за этот предел. «Понима-

ние сознания», «работа с сознанием» и «борьба с сознанием» — это техника такого обращения к опыту сознания, где последнее перестает существовать как «живое». Такая техника требует выработки особого языка описания, который бы являлся метаязыком. В этой связи авторы переходят ко второй теме — теме метаязыка.

Метаязык — это вторичный язык описания языка-объекта (объектного языка). Проще говоря, это язык, в котором описываются не объекты, а сам язык этих объектов. В известном смысле таковым является язык лингвистических теорий или любой другой искусственный язык науки.

Однако авторы называют такой метаязык *вторичным*, вводя понятие *первичного* метаязыка как некоей естественной, а не сконструированной силы или интенции языка культуры. Это значит, что первичный метаязык — это естественное образование, возникающее в языке в силу его естественного функционирования. Авторы так выражают эту зависимость: «Язык функционирует, если есть нечто о языке» (С. 34). Иными словами, язык естественным образом вырабатывает средства самоописания. Для этого ему не нужен особый субъект. Так в естественном языке возникают слова, для обозначения самого языка: слова «язык», «слово», «глагол» («глаголом жечь сердца людей»). Наличие в естественном языке первичного метаязыка позволило Аристотелю эксплицировать свои категории, которые, согласно Э. Бенвенисту, являются не чем иным как транспозицией категорий греческого языка<sup>6</sup>.

Главное, что хотят подчеркнуть авторы, так это то, что первичный и вторичный метаязыки — это совершенно разнородные явления. И как таковые они не находятся по отношению друг к другу в генетической и исторической связи. Нельзя сказать, что вторич-

---

<sup>6</sup> См.: Бенвенист, Э. Общая лингвистика / Э. Бенвенист. — М.: Прогресс, 1974. — С. 104-114.

ный метаязык вырастает из первичного и несет в себе более совершенное знание (что противоречит точке зрения Бенвениста). Первичный метаязык — это такой метаязык, в котором некие образования описываются как натурально существующие предметы, и этим он отличается от метаязыка науки. Попробую проиллюстрировать это собственными примерами. В языке науки существуют особые термины, которые не имеют денотата в качестве субстанциально существующих объектов или их свойств. Это такие понятия, как «идеальный газ», «математическая точка», «инертность», «кристаллическая решетка» или «математический маятник». Например, в термине «идеальный газ» описываются не реальные свойства газов, а научный способ понимания того, что такое газы вообще. В отличие от метаязыка науки первичный метаязык описывает то, что одновременно воспринимается и как натурально существующий предмет, и как способ восприятия этого предмета. Вспомним, что символ определяется авторами как такая вещь, которая одним своим концом выступает в мире вещей, а другим — утопает в действительности сознания. Не приводя примеров первичного метаязыка, Мамардашвили и Пятигорский ограничиваются общим указанием на то, что им является язык мифа и молитвенных текстов. В этой связи я могу предложить лишь собственную интерпретацию.

Например, когда мы говорим, что фигура Зевса олицетворяет высшее проявление сил природы и функцию закона, то мы описываем некоторое событие мифа в терминах вторичного метаязыка науки, а не первичного метаязыка мифа, потому что там Зевс ничего не олицетворяет. Сказав так, мы высказали не миф, а наше представление о том, что такое мифология. Мы не высказали миф, потому что такое суждение возможно лишь за пределами мифа. Вместе с тем необходимо ответить на вопрос: что здесь является языком мифа, а что метаязыком? Одно дело сказать, что «гром гремит»

и совсем другое сказать, что «Зевс гневается» или «Небо на Землю сердится». Однако для мифологического человека сказать так вполне естественно. Между тем выражение «Зевс гневается» — это выражение метаязыка, поскольку в нем описывается не только гром, но и определенное представление об этом явлении, форма его сознания, свойственная древнему человеку. Точно так же миф толтекского воина о том, что «смерть является лучшим советчиком», не просто описывает некий процесс, но в то же время является способом инициирования определенного сознательного опыта. Таким образом, первичный метаязык — это язык, через который просвечивает *сознание мифа*.

Из сказанного следует, что первичный метаязык является феноменом жизни сознания, а символы этого языка обращены и в сторону вещей, и в сторону самого сознания. С этой точки зрения, производство вторичного метаязыка можно трактовать как форму борьбы с сознанием. Мы выходим из состояния сознания, когда оказываемся в состоянии знания.

### **Реплика профессора В.А. Конева**

Я хотел бы уточнить рассуждения Ю.А. по поводу первичного и вторичного метаязыка. Не совсем понятны Ваши примеры. Понятия типа «идеальный газ» и «математическая точка» это *язык* науки, а не ее метаязык. Метаязыком было бы понятие «идеальный объект», в котором осознается, описывается язык науки. Вот выражения языка — «слово», «вопрос», «значение» и т.п., это первичный метаязык описания самого языка, и этот первичный язык является теми прагмемами, о которых говорят М.К. и А.М. и которые необходимы, чтобы язык функционировал. Такие прагмемы необходимо возникают, как говорят авторы, «в силу прагматической связи человека с ситуацией его действительности и возникают в силу этой прагматической связи как объекты, обслуживая ее» (С. 35).

И дальше: «Мы допускаем, что какие-то вещи несут в себе метаязыковые значения сами по себе, своего рода “природным” образом» (С. 36). Такие образования как язык, сознание, культура, общество не могут функционировать, если сами не вырабатывают язык своего описания, то есть первичный метаязык, прагмемы. Это, например, те знания о социальности, «этнометоды», о которых говорит феноменологическая социология, — первичные представления о социальности. Это, например, «самоописание» культуры, типа — ценности, идеалы, священное и т.п. А метаязык вторичный — это научные теории о социальности, культуре и т.д. Но я потом еще буду об этом говорить сегодня. И миф у авторов не первичный метаязык, как сказал Ю.А., а *систематизация* первичного метаязыка, «некоторые мифологические системы, — говорят они, — можно рассматривать как развертывание первичного принципа, который надо еще вывести из свойств объектов метаязыка, которые мифом переведены в ранг картины бытия или мира» (Там же).

**Доцент Ю.А. Разинов**

Спасибо, В.А., за уточнение.

Итак, если совместить проблему метаязыка и проблему сознания, то возникает новый поворот проблемы: вопрос ставится об отношении языка и сознания.

Хотя авторы и говорят, что вопрос об отношении языка к сознанию оставляется ими полностью открытым, они между тем считают, необходимым противопоставить одно другому. В частности, утверждается, что «мы не можем сказать: “Где язык — там есть сознание”» (С. 37-38). Сами по себе языковые явления не говорят ни о чем в сознании. Более того, они даже не являются признаками присутствия сознания. Сознание может полностью отсутствовать на фоне языковых явлений. А некоторые структуры языка даже больше связаны с отсутствием сознания, нежели с его присутстви-

ем. Язык, утверждают авторы, является «сферой обработки сознания». Это сфера, где оно получает лишь «слабую маркировку» (С. 38-39). Такое положение дел дает им право отказаться от «языка как окошечка, через которое проглядывает сознание» (Там же).

Таким образом, постулируется некая *неязыковая* форма сознания. Иллюстрируя эту мысль, авторы говорят о том, что текст может быть в принципе порожден без участия сознания, т.е. чисто лингвистически (здесь напрашивается аналогия с бессознательной речью, бредовым дискурсом и т.п.). Отсюда вытекает то обстоятельство, что текст сам по себе также не порождает сознание. Сознание проявляется не в силу самого текста, а в силу некоего внутреннего усилия понимания (эта мысль нам уже знакома по другим текстам Мамардашвили).

Итак, если суммировать высказанные положения, то очевидно, что в разговоре о символе и сознании авторы явно стремятся избежать *натурализации* и первого, и второго. Отсюда предлагаемый ими метод *косвенного описания*, когда такие объекты, как символ и сознание, описываются на основе постулирования неких конструкций, которые заведомо носят условный квазипредметный характер. В этом, я полагаю, состоит суть выдвинутого Мамардашвили и Пятигорским метатеоретического подхода, определение которого выполняет роль введения в теорию символов. Как этот подход будет реализован в дальнейшем, мы узнаем из последующих глав.

А пока благодарю за внимание!

## Профессор В.А. Конев

### СОЗНАНИЕ И РАБОТА С СОЗНАНИЕМ

Коллеги, я не во всем согласен с интерпретацией Юрием Анатольевичем обсуждаемого текста. И это будет видно из моего выступления, в котором я изложу свое видение замысла трактата М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского.

Итак, о чем эта книга?

В маленьком вступлении «От авторов» авторы определяют свою позицию в подходе к символу и сознанию.

Прежде всего, они сразу фиксируют, что их понимание символа не тождественно семиотической традиции, которая рассматривает символ как вид знака — есть знак, и он знак чего-то. Их интересует, если нечто *может* рассматриваться как символ, то само это нечто есть символ? Отсюда вопрос: «Символ — Что?» И здесь следует странная фраза: «Но если символ — вещь, и то, что он символизирует, — тоже вещь, то ни о какой онтологии не может быть и речи, а без онтологии тоска берет за горло, ибо что остается?» (С. 26. Все выделения в цитатах — разрядки, курсивы, жирный шрифт, — если специально не оговорено, всегда принадлежат авторам трактата. — В.К.). Почему если и то, и то вещь, то нет онтологии? Об этом говорил и Ю.А. Почему онтология не говорит о вещи? Вероятно, потому, что вещь, согласно Канту, это не предмет онтологии. Если она вещь сама по себе, то о ней ничего не скажешь. А если она вещь для нас, феномен, то тогда она выявляется как *предмет знания*, и тогда она дается через критический анализ способности говорить о вещи, понимать вещь, а это не онтология. Но если нет онтологии, то *что* остается? *Что существует?* Ведь должно же *что-то быть*, если *бывает*, как сказал бы Васисуалий



Лоханкин. А остается «теория описания одних вещей как того, что некоторым образом выражает состояние дел в других вещах (включая сюда и психику)» (С. 26). То есть остается кантовская позиция — критика «описания» того, как чистый разум в качестве способности познания выражает состояние дел в вещах самих по себе. Но тогда это оказывается, как показал Хайдеггер, особой онтологией — не частной, которая говорит о каких-то вещах, а общей, которая говорит о бытийности вещи как таковой, «способности» вещи быть вещью, т.е. о той способности, которая позволяет иметь саму вещьность как таковую. Эта способность — априорные онтологические установки, или априорные способности разума<sup>1</sup>. «Тогда мы, — пишут авторы, — обратились к сознанию как к тому единственному нечему, что есть не-вещь, т.е. что и “есть” и “есть не-вещь”» (С. 26). Сознание есть нечто, что есть и позволяет выражать состояние вещей — предметов и самой психики, которая не сознание, а вещь. (Я бы здесь интерпретировал понимание психики как вещи не так, как это сделал Ю.А. Психика есть вещь для авторов, потому что она есть результат естественной работы определенного аппарата. Ее нельзя оторвать от этого аппарата, а сознание можно. И дальше в своей книге авторы будут постоянно противопоставлять психику и сознание.) Сознание есть *реальность*, но не вещь, так как благодаря сознанию мы может говорить о вещи (понимать ее, иметь ее). Это очевидность, с которой, как известно, начинали почти все философы, это данность, которая «есть», но «есть не-вещь». «В этой онтологической перспективе символ “видится” (или “вспоминается”) как такая странная Вещь, которая одним концом “выступает” в мире вещей, а другим — “утопает” в действительности сознания» (Там же).

---

<sup>1</sup> См.: Хайдеггер, М. Кант и проблема метафизики / М. Хайдеггер. — М.: РФО, 1997. — 143 с.

Здесь следует, во-первых, обратить внимание на то, что авторы берут в кавычки слова «видится», «вспоминается» — это акты сознания, мы их понимаем, знаем, но для авторов это еще просто слова, а не смыслы работы сознания, эти «акты» сознания (состояния, переживания и т.п.) еще не выстроены в теории. Во-вторых, здесь онтологическая интенция противопоставляется интенции семиотиков, которая авторами понимается как эпистемологическая (см. С. 25). Авторы же хотят видеть сознание онтологически, но, как мне представляется, в той традиции онтологии, которая была свойственна Канту, как ее понимает Хайдеггер, да и сам Мамардашвили потом в «Кантианских вариациях».

Но тогда в этой онтологической интенции, которая говорит, что символ есть «вещь» и есть «момент» сознания, возникает вопрос, символом *чего* этот символ является. Если он *есть* символ, то почему он символ, который всегда должен быть символом чего-то и собственного *есть* не имеет. «Отсюда второй вопрос Темы, — пишут авторы, — “Символ — Чего?”» (Там же). И это дает основание авторам заявить, что они рассматривают символ совсем не так, как семиотика и все, что вытекает из ее традиции.

Во всем этом, на мой взгляд, явно чувствуется кантовская традиция: не знание чего-то, что знанием не является, рассматривается философией как основание знания, а философия рассматривает, *как* знание есть, *что* делает его возможным и тем самым делает возможным знание *чего-то*. К «знанию-Чего?» можно прийти только от «знания-Что?». Вот он, коперниканский переворот Канта. Здесь он распространяется на все сознание. Все теории сознания, о которых в прошлый раз говорил В. Лехциер, реферируя книгу С. Приста «Теории сознания», строятся на отношении сознания и тела, сознания и вещи. Везде сознание понимается через то, что сознанием не является, а здесь

появляется интенция рассмотреть сознание само по себе, *как оно есть*, а уже потом — что есть для него. Авторы ищут то, что позволяет сознанию быть. И это *то* есть символ, особая вещь, которая дает «жизнь» сознанию. Эта не вещь, которую сознание знает, а вещь, которая сознание порождает. И в этом авторы отличаются от Канта, для которого сознание есть благодаря своим собственным априорным способностям.

И вот § 0 Главы I «Метатеоретическое введение о сознании». Здесь задается главная схема понимания — как есть сознание. Оно есть для человека, для *конкретного* (это важно!) человека, как его «работа с сознанием», или «борьба с сознанием». Эта «борьба с сознанием» («работа с сознанием») (и здесь я снова расхожусь с Ю.А., так как, по-моему, для авторов «работа с сознанием» и «борьба с сознанием» выражают одно и то же) проявляется в том, что у человека появляется «само отношение к факту, что “у меня есть какое-то сознание”, и работа с этим отношением представляет собой особый вид отношения и работы, требующие особого понимания» (С. 27). «Понимание здесь, — замечают авторы, — это не концепция сознания, а условие работы с ним» (Там же). То есть нужно различать два вида понимания. Первое понимание — это понимание, что нечто есть *такое-то*. Второе, о котором здесь говорят авторы, есть понимание не этого нечто, а понимание того, *что оно, понимание, есть*, и это понимание становится условием работы с данным нечто. Это онтологическое понимание: я ничего в этом понимании не узнаю нового о нечто (например, о 100 талерах), но это дает мне возможность действовать с этим нечто.

Вот сознание и есть такое «образование», которое нуждается в понимании своего есть, чтобы работать с ним. Это понимание — особое *метасознание* как некая познавательная сфера, в которую включается понимание сознания, но само это понимание в сознание не входит (Там же).

Это кардинальный тезис авторов!

Они различают сознание и метасознание, не включая метасознание в сознание, хотя это метасознание свойственно самому человеку! Но авторы строят *идеальную (теоретическую) модель*. Наличие сферы метасознания *ничего не говорит* о том, относится она к сознанию или нет. Здесь важна сама проблема – выяснение природы «ментальной необходимости», которая толкает к такому “пониманию” или к такой “работе”» (С. 28). И авторы строят теорию не сознания, а теорию *метасознания*, т.е. того, как человек работает с сознанием, называя это *метатеорией сознания*. Тогда «сознание становится познанием, и на это время (слово “время” здесь не имеет физического смысла) перестает быть сознанием и как бы становится метасознанием – и тогда термины и утверждения этого последнего мы условно назовем метатеорией» (Там же). Обращу внимание на оттенки смысла, которые могут ускользнуть при чтении, а это важно для понимания интенции всего трактата. Еще раз: когда человек обращается к своему сознанию, работает с ним, *его* сознание становится сознанием сознания. И это сознание сознания, говорят авторы, перестает быть сознанием, оно – метасознание. И вот то, что это метасознание утверждает есть метатеория.

К метатеории толкает борьба с сознанием. Поэтому авторы ставят задачу: «Во-первых, определить условия, в которых возникает проблема борьбы с сознанием, и, во-вторых, раскрыть эту борьбу с сознанием как являющуюся саму по себе источником познания» (Там же). Эта борьба, утверждают авторы, вытекает из самого способа существования *отдельного человека* как сознательного существа и является проявлением этого способа. Это прагматическая проблема, человек решает эту проблему как проблему *своего* способа существования.

В приведенных цитатах есть несколько моментов, на которые стоит обратить особое внимание.

Во-первых, на замечание в скобках — «слово “время” здесь не имеет физического смысла», — когда авторы говорят, что сознание, становясь познанием самого себя, на *это время* перестает быть сознанием. «На время» не имеет физического смысла времени, т.е. не является непрерывной длительностью. И если в ситуации метасознания сознание *на время* перестает быть сознанием, то это можно проинтерпретировать так — метасознание не имеет временного существования, т.е. такого существования, у которого есть прошлое-настоящее-будущее, некое временение. Оно всегда есть как некое универсальное определенное состояние типа априорности. Сознание как сознание течет во времени, в нем могут появляться и исчезать разные состояния, оно имеет историю. А метасознание — вне времени. Возможно, авторы нащупывают в метасознании априорные формы сознания (сознательности) как такового. А они вневременны.

Во-вторых, обратим внимание на то, что борьба с сознанием вытекает из способа существования отдельного человека. Борьба с сознанием — прагматическая проблема, и это есть проблема способа существования *этого* человека. Как эта мысль авторов соотносится с экзистенцией Хайдеггера? Способ существования Dasein — экзистенция — обнаруживает себя в способности совершать онтологическое различие между сущим и бытием. Присутствие (Dasein) существует и знает свое существование, его способность — способность быть и иметь к этому отношение, выделять смысл бытия. Этот смысл — смысл наличия мира (подручность, мирность), смысл повседневности и смысл собственного бытия в его отношении к конечности, к смерти. Присутствие (Dasein) существует по способу заботы о..., оно ориентировано на бытие, а понимание — средство осмысления бытия. Экзистенция — это понимающее

сущее, но ее понимающая способность подчинена способности быть. В этом смысле Хайдеггер ближе к той традиции, которая была свойственна Марксу (действовать, действующий человек), Ницше и Бергсону (желающий, стремящийся человек), чем к Гуссерлю – понимающий, осмысляющий человек. Может быть, именно поэтому Гуссерль и не увидел в своем ученике своего продолжателя. Для Мамардашвили и Пятигорского способ существования человека – борьба с сознанием (работа с сознанием). Здесь его экзистенция заключается в способности различать сознание и сознательное (осознанное), т.е. бытие сознания и сущее сознания (его конкретное содержание). И тогда *Dasein* (Вот-бытие) превращается в *Dabewußtsein* (Вот-сознание) – это существование не по способу заботы о..., а по способу понимания своей заботы. И это всегда существование индивидуальное, так как понимание принадлежит *этому* человеку, и понимание есть понимание *этого*. Теория метасознания, или метатеория сознания, ориентирована «на помощь» в работе с сознанием, которая ведется конкретным человеком.

И, в-третьих, обратим внимание на слова «борьба с сознанием является сама по себе источником познания». Борьба с сознанием – источник познания! Эту мысль, которая в тексте трактата как-то затушевана, в «Трех беседах...» Мамардашвили высказывает сразу, как только вступает в беседу, в ответ на вопрос «что побуждает партнеров заниматься сознанием». «Мне кажется, – говорил М.К., – что к сознанию человеку имеет смысл обращаться потому, что, в отличие от всех других проблем познавательных и жизненных, оно есть *совершенно особый источник познания*<sup>2</sup>. И дальше уточ-

---

<sup>2</sup> Пятигорский, А.М. Три беседы о метатеории сознания (Краткое введение в учение виджнянавады). Беседа с М.К. Мамардашвили / А.М. Пятигорский // Избранные труды / сост. и общая редакция Г. Амелина. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 61.

няет — сама работа с сознанием (не “работа сознания”, а “работа с сознанием”) есть совершенно особый источник познания и знания. Что значит — источник познания и знания? Познание и знание, несомненно, требуют работы сознания, но для этого сознание должно быть подготовлено, им человек должен уметь пользоваться. Вот работа с сознанием и есть эта подготовка, это приобщение к сознанию, которое и может дать знание. Продуктивная сила сознания неспонтанна, ее нужно уметь использовать, нужно уметь работать с сознанием, как музыканту нужно уметь владеть своим инструментом, а для этого он работает с ним, упражняясь. И эти упражнения (например, гаммы) не есть музыка (хотя и могут иногда быть ею), поэтому и работа с сознанием (метасознание) не есть сознание.

«Мы думаем, — пишут авторы, — что понимание сознания, работа с сознанием, борьба с сознанием — отсюда попытки построения какой-то метатеории сознания для отдельного человека (мы в данном случае фигурируем как два отдельных человека) — вызваны нашим желанием дойти до какого-то доступного нам сейчас предела, причем предела не в чистом умозрении, не в поисках абстрактного категориального сознания, а предела в поисках основы своего сознательного существования» (С. 30-31). Эта метатеория сознания не может говорить о содержании сознания, она может говорить о принципах жизни (работы) индивидуального сознания, или о том, как человек строит сознательную жизнь (жизнь своего сознания). И здесь возникает проблема языка этой теории. Как можно строить теоретическое знание о сознательной жизни, которую ведет конкретный отдельный человек?

Обсуждая проблему языка метатеории сознания, авторы указывают, что сознание относится к такого рода образованиям, которые функционируют постольку, поскольку есть некое знание о них (это само созна-

ние, это язык — нужно знать, что есть слова, предложения и т.п., это, в конце концов, и общество как совместная жизнь). Эти метавысказывания о подобных образованиях являются одновременно элементами функционирования данного образования. Авторы называют их *прагмемами* и обсуждают — может ли совпадать первичный метаязык (язык прагмем) и язык метатеории. Они отмечают, что язык прагмем не является специальным знанием об «объекте», с функционированием которого они связаны, хотя в истории науки часто рассматривают эти метавысказывания как первичную науку о данных объектах. Первичный метаязык и научное знание о предмете этого первичного языка — совершенно разнородные явления, которые не находятся в отношении друг к другу в позиции «раньше — позже», «неполно — полно» и т.п., отмечают авторы.

Метатеория сознания не может отказаться от языка прагмем. Авторы пишут: «Что же касается метаязыка сознания, то здесь мы вынуждены либо пользоваться существующими терминами, которые мы берем из языка-объекта [т.е. из самого сознания. — *В.К.*] или метаязыка [т.е. языка прагмем. — *В.К.*], либо пользуемся каким-то бытовыми словами и выражениями, не имевшими до настоящего момента терминологического смысла, и придаем им специальный терминологический смысл, как, например: “понимание сознания”, “работа с сознанием”, “борьба с сознанием”. При этом важно, чтобы они одновременно сохраняли и свой элементарный смысл. В метатеории сознания надо стремиться к терминам, сохраняющим свое прозрачное значение бытового употребления, ту свою способность вызывать богатство ассоциаций, которая возместила бы трудности аналитического описания сознания» (С. 37). Метатеория сознания создается для отдельного человека (см. С. 30), но авторы издадут книгу, в которой они излагают метатеорию не для себя или какого-то конкретного человека, а для всех, они разрабатывают



теоретическое знание, которое обладает характером всеобщности, поэтому язык метатеории сознания должен быть и всеобщим (позволять аналитическое описание) и сохранять возможность собственно индивидуального понимания, не отрываться от бытового уровня, давая возможность ассоциаций. Это новый тип теоретического описания, который не исключает «идолов пещеры, рода, площади», против которых воевал Ф. Бэкон. Может быть, это и есть движение в направлении новой рациональности? (Замечу в скобках, что дальше в своем трактате авторы эту тему — язык описания сознания — практически больше не затрагивают.)

Особый вопрос, который ставят авторы на обсуждение — способы распознавания сознания, где и как сознание себя показывает. Как мы можем увидеть: вот это — сознание, а это не-сознание. Авторы выступают против обычного утверждения, что язык есть реальность сознания. Ни язык, ни текст не являются актами сознания. Мы не можем сказать, что языковой текст маркирован как акт сознания. Скорее, мы можем сказать, что через какие-то синтаксические и стилистические конструкции сознание участвует в установлении текста внутри текста. Можно рассматривать «в качестве сознания такие тексты, которые создаются актом чтения самого текста» (С. 38). Тогда сознание обнаруживается деконструкцией, принципы которой разработал Ж. Деррида. «Сознание вообще можно было бы ввести, — пишут авторы, — как динамическое условие перевода каких-то структур, явлений, событий, не относящихся к сознанию, в план действия *интеллектуальных структур, также не относящихся к сознанию* [курсив мой. — В.К.]. По сути дела, область интеллектуальных структур [например, логических форм. — В.К.] и лингвистических оппозиций можно определить как область механических отработок, “сбросов” сознания, куда сознание привело человека и где оно его остави-

ло, или где он из него вышел» (С. 39). *Читая* текст, мы можем сказать — в этом месте есть сознание, но когда *видим* текст, мы не можем сказать, что здесь есть сознание, утверждают авторы.

Так, где же сознание себя обнаруживает? Там, где существует некая форма, которая обладает способностью или свойством саму себя обозначать (С. 41). Эта форма обнаруживает себя через «закон интерпретации», который действует там, где «объект тождествен его интерпретации» (Там же). В качестве примера авторы приводят какой-нибудь факт прошлого, который запомнился и оказывает воздействие на наше поведение. Реально действующей силой здесь является то, *как* мы помним, воспринимаем, интерпретируем это случившееся с нами, а не то, что конкретно случилось, и это “как” может меняться, но меняться в действительности, не только в восприятии. «Мы считаем, — пишут авторы, — что применительно к явлениям такого рода, обнаруживающим именно такое свойство, может строиться метатеория, а не теория. И мы поэтому предполагаем, что везде, где может вводиться метатеория, везде, где есть такое свойство, мы имеем дело с тем, что может условно описываться как сознание» (С. 42).

Таким образом, показателем сознания, по мнению авторов, выступает интерпретация. Там, где она совершается, и есть сознание. Поэтому «сознание может вводиться как некоторое особое измерение, в котором описываются мировые объекты и события» (Там же). Действительно, всякое наше знание о мировых объектах как объектах, существующих в пространстве и времени, может стать объектом интерпретации (например: «Вот что такое атом с точки зрения физики»), и тогда обнаруживается измерение сознательного бытия, которое также накладывает какие-то ограничения (например, знать это или то) на мировые события и объекты, условно помещаемые нами в сознание (Там же).

Заканчивая вводный параграф, авторы пишут: «Мы понимаем, что наше понимание сознания не может называться “сознанием” в том смысле слова, в каком сознание фигурировало бы у нас, если бы оно было объектом теории, или в том смысле слова, в каком сознание фигурировало бы внутри классической рефлексивной процедуры самосознания» (С.44). Я бы сказал, что главное отличие здесь в том, что для авторов сознание выступает не просто некоей ясностью смысла самого по себе, некоей очевидностью («Я мыслю!»), а той «машиной», которая эту ясность смысла создает.

Вот это и надо «осмыслить»!

Спасибо за внимание!

## **СЕМИНАР 2**

**Профессор В.А. Конев**

Коллеги!

Сегодня мы продолжаем обсуждение Первой главы трактата «Символ и сознание», обращаясь прежде всего к § 1-3, в которых вводятся понятия метатеории сознания авторов.

**Доцент С.В. Соловьева**

**СОЗНАНИЕ  
КАК СОБЫТИЕ:  
СИЛОВОЕ ИЗМЕРЕНИЕ**

Замысел моего доклада созрел еще до его написания и был инспирирован известной фразой Бэкона: «Знание — сила». Вроде бы очевидно ее толкование, но этот тезис не так прост, как кажется на первый взгляд, даже учитывая фукианский опыт генеалогического толкования проблемы соотношения знания и власти. Мне представляется, что Мамардашвили и Пятигорский нашли действительно неожиданный поворот в расхожей очевидности силового влияния знания, сознания. Пытаясь ответить на вопрос о соотношении

сознания и силы, Мамардашвили переходит в плоскость онтологии и показывает, что сознание событийно. Оно не есть, оно случается, более того, событийность сознания обнаруживается и существует как силовое напряжение, рождающее это случание. Важно, что авторы, говоря о сознании и символе, формируют новый способ говорения о событии не в терминах сущности и существования, а в терминах энергии и силы.

Авторский замысел кажется таким изящным и легким, словно их сознание, или их психики, говоря их же словами, «оказалось в том самом месте, где появилась эта идея» (С. 57). Но, читая и размышляя над текстом главы, я столкнулась с устойчивым сопротивлением текста интуитивно явившейся мне идее. Нулевой параграф первой главы заканчивается тем, что авторы вводят понятие сознания как «особого измерения, в котором описываются все мировые объекты и события». Чтобы перейти к описанию интегральной «сознательной силы», т.е. того, что случается как сознание, авторы уходят от теории сознания к метатеории, чтобы обнаружить «силу сознания».

Метатеория сознания Мамардашвили и Пятигорского открывается термином «сфера сознания», при помощи которого они хотят уйти от традиционных понятий субъект, объект, психика, индивид и тем самым выявить возможность описания сознания как онтологически несубъектного, необъектного, необъективного. Сфера сознания — это синтезирующая категория, посредством которой указанный набор понятий становится впервые понятным и возможным. Термин сфера сознания используется в значении некоего оператора, конкретизируемого символа для обозначения предельного нечего или пустоты, которая только и позволяет осуществиться таким событиям сознания, как субъект, объект и пр. Метафора пустоты, сферы, «ничто», похожего на ничто, отбрасывает мысль читателя к Пармениду, фигура которого становится знаковой,

поскольку именно он выражает понимание бытия как тождественного мысли, с одной стороны, но отказывается видеть в ничто исток бытия и сознания — с другой. Итак, завязывается иная схема философской мысли, которая отвергает изначальный тезис греков.

Авторы, вводя термин сфера сознания, упрекают классические концепции сознания (в том числе экзистенциализм и феноменологию) в том, что они превращают понятие «сознание» в расплывчатое и двусмысленное. Отсюда возникает ряд парадоксов в описании сознания. Во-первых, сознанием называется нечто, что им не является (например бессознательное). Во-вторых, сам акт мысли содержит в себе невозможность определения себя как конечного акта мысли (см. С. 49). Понятие сферы сознания может помочь, по мнению авторов, в том числе в разрешении «аксиомы исключительности», которая устанавливает монополии понимания, когда принимается, что то, *что* понимается, само себя не понимает, а если понимает, то мы его не понимаем. Через термин сфера сознания авторы предлагают отвлечься «от проблемы его [сознания. — С.С.] понимания самим собой», но при этом в этом тезисе имплицитно содержится презумпция, что сознание себя понимает, не будучи приурочено ни к субъекту, ни к объекту (см. С. 50-51). Отказ от рефлексивности как базового качества сознания (классический европейский взгляд) позволяет авторам уйти также от утверждения объективности, объектности и субъектности сознания. Они просто снимают эту проблему, указывая на «принцип объективной ошибки», когда ряд регионов нашего сознания приравнивается к реальному положению вещей. Совершая это приравнивание, они говорят о «квазипредметности», которая выступает удобным способом разрешения парадоксов классического европейского взгляда на сознание.

### Реплика профессора В.А. Конева

Светлана Владимировна, прерву Вас на минуту. Мы сейчас обсуждаем очень важный и достаточно «темный» фрагмент текста. Вы сказали: «Они (авторы) просто снимают проблему, когда ряд регионов нашего сознания приравнивают к реальному положению вещей». В этой Вашей фразе две неточности. Во-первых, авторы не говорят «наше сознание», а просто «сознание». Сказав «наше», Вы сразу даете сознанию субъекта. А для них сознание представленное как сфера сознания, бессубъектна. Во-вторых, Вы говорите «приравнивают сознание к реальному положению вещей». У авторов в тексте — «какая-то часть сознания нами приравнивается к действительному положению вещей» (С. 51. Курсив мой. — В.К.). Замена «действительного положения вещей» на «реальное положение вещей» меняет смысл. «Реальное положение вещей» можно понять как то положение, которое есть в мире, как объективный мир. И реальное положение всегда для сознания рефлексивно отличает одни утверждения сознания от других как правильные или нет. И сказать, что «нечто в сознании приравнивают к реальному положению вещей» означает, что сознание замещает реальное положение вещей. Авторы же проводят мысль о том, что понятие «сфера сознания» дает им возможность все, что в сознании происходит, *принять за действительность* сознания, независимо от того, ошибочны эти содержания или нет, то есть понимает или нет само сознание (рефлексирует) эти содержания в их отношении к реальности. То есть сфера сознания это и есть действительность сознания! Вот что значит: «Мы в нашем анализе условно принимаем то, что “говорит” сознание, за действительное положение вещей» (Там же). Авторы интересуются, как работает сознание, поэтому все, что оно «говорит», есть для них действительность их анализа. Я так бы проинтерпретировал этот фрагмент текста.

### **Доцент С.В. Соловьева**

Возможно, Вы правы, Владимир Александрович.

Далее авторы предлагают разделить «наше понимание сознания» и «сознание», которые находятся на разных уровнях ситуативной достоверности. Так вот эти ситуации обобщаются, сосуществуют в особом регионе, который есть сфера сознания. Сфера сознания — это «понятие предельно прагматизированное», оно выступает «как способ обобщенного описания этих ситуаций, а не как способ обобщенного описания сознания» (С. 53). Поэтому человек, соприкасаясь со сферой сознания, вступает в особый регион, в особый тип существования, который узнается им как сознание. В принципе, как правильно замечают авторы, это может происходить с человеком постоянно, а может случиться так, что человек в ней не обязательно должен участвовать. Здесь они вспоминают Вольтера, который говорил, что добродетель не может быть половинной: либо она есть полностью, либо ее вообще нет. Так, обнаруживается первый принцип случая сознания или сознания как события — это принцип его произвольности (произвол как свобода, которая может случиться, а может и нет).

Сфера сознания как первый маркер, выводящий событие из тени, из ничто, погружает событие сознания в ситуационный контекст. «Вводя метатермин “сфера сознания” как некую предельную, не содержательную, а чисто ситуационную абстракцию, — пишут авторы, — мы можем договориться, что она обладает свойствами, которые дают нам возможность сказать, что она “имеет место” и в то же время что она где-то “не имеет места”. Но в принципе она имеет место, то есть вообще она есть. Это — чисто прагматическое допущение» (С. 54). Введение этого прагматического допущения позволяет авторам дать конкретизацию совершенно пустого, спекулятивно пустого понятия «событие сознания». В рассуждениях авторов фактически фигу-



рируют три контекста употребления понятия события: первый, о котором я говорила вначале, что само сознание и есть событие, второе значение — это когда сознание рождает события, и, наконец, третье понимание связано с разделением события сознания и события психической реальной жизни человека. Чтобы проиллюстрировать последнее различие, ими вводятся понятия «мировое событие» и «мировой объект». События сознания, в отличие от событий психической жизни человека, стоят как бы на линиях, пронизывающих любые эпохи, любые человеческие структуры (социальные, культурные, личностные), в которых что-то существует вне времени, в которых что-то существует как тождество. В указанных тезисах обнаруживается второе определение события сознания: оно не топологично (вне пространства) и вневременно. Например, «потоп» как символ: событие сознания находится вне времени и места, что радикально отличается от реального события (потопа, который становится фактом сознания, может наблюдаться, имеет все возможные свойства и локализации). Сфера сознания в отношении к мировому событию и мировому объекту выступает как «универсальный наблюдатель» (С. 55). Таким образом, сфера сознания, мировое событие и мировой объект выступают первыми позитивными категориями, описывающими событие сознания.

В конце Первого параграфа авторы вновь задаются вопросом о необходимости введения оператора «сфера сознания». Вместо картезианского человека (идеи субъекта как универсального божественного модуля наблюдения) классической философии философы вводят понятие «сфера сознания», которое должно объединить свойства и субъекта, и объекта наблюдения, но без приписывания ему рефлексии. Мировое событие и мировой объект позволяют отвлечься от проблемы связи культуры и сознания, оставляя ее антропологии и этнографии. В сфере сознания осуществляется интуитив-

ный опыт семиотизации, в котором наличествуют три момента: обозначаемое, обозначающее, обозначатель, но они не улавливаются как отдельные во времени и пространстве. Сфера сознания – это ситуация, в которой могут находиться или не находиться сознания, но сама сфера не имеет локализации.

Второе понятие, вводимое авторами, – состояние сознания – это конкретизация, локализация и «захват» сферы сознания. Я не буду подробно останавливаться на этом параграфе, т.к. у нас будет отдельный доклад, так что я просто выделю самые существенные моменты. Состояния сознания приурочены именно к субъекту. Каждому акту нашего рассмотрения соответствует определенное состояние сознания, утверждают авторы. Что это значит? Это значит, что состояние сознания может быть равно другому состоянию сознания, а может и нет (что демонстрирует произвольность силы, случаяния и события), во-первых; оно приурочено к субъекту, во-вторых; состояния сознания не ухватываются рефлексией, в-третьих. Конечно, состояние сознания может описываться и классифицироваться психологическим образом, но оно само не внутри психологического. Важно, что присутствие в сфере сознания обеспечивает пребывание в состоянии сознания, понимает это человек или нет. Поэтому состояние сознания не связано с осознанностью (см. С. 60).

Авторы в ходе рассуждения и приводимых примеров выделяют новые свойства состояния сознания, а именно – оно по преимуществу *несодержательно*, поэтому может быть связано с разным содержанием сознания: одно и то же содержание может выражаться разными состояниями сознания, и одно и то же состояние может выражать разные содержания сознания (см. С. 63-64). «Неопределенность господствует всегда», – заявляют авторы трактата, потому что содержание мыслимого не лично, антиисторично, генетически не интерпретируемо и анонимно (С. 64). Содержание мыс-

лимого авторы рассматривают как типы текстов. Состояние сознания в отличие от содержания — формальное понятие, которое должно быть независимо от любого мыслимого содержания. Содержание находится в состоянии сознания, осознавать — значит быть формой. Здесь авторы вводят понятие «текст сознания». «Состоянием сознания является такое чтение текста, или точнее чтение такого текста сознания, который возникает в самом акте чтения... Само состояние сознания есть такая сторона (или свойство) текста, которое возникает, существует в акте самого чтения текста», — пишут авторы (С. 66). Текст сознания складывается самим актом чтения, поэтому состоянием сознания может быть любое явление, событие или обстоятельство, которое привело к включению индивидуальной психики в содержательность сознания. Эта ситуация позволяет интерпретировать, узнавать психике саму себя. Авторы при этом выступают категорически против того, что сознание может коммуницироваться. «Сознание постоянно должно возникать», — прямо и верно заявляют авторы (С. 67). То, что коммуницируется не есть сознание, и проблема коммуникации вообще не есть вопрос метатеории сознания. Таким образом, авторы формулируют понятие «состояние сознания» вне какой-либо принципиальной оппозиции. Состояние сознания не противостоит содержаниям, соотнесенным с ним. Содержание может быть выражено в тексте, тогда текст может быть представлен как «некоторая длительность содержания, ориентированная на некоторое состояние сознания» (С. 67).

Третий шаг авторов — это введение категории «структура сознания», которая принципиально не индивидуальна и представляет существование сознания неким «пространственным» образом. Образ текста сознания перетекает в логике авторов в структуру сознания. Итак, есть некий текст сознания, который несколько человек могут прочитать одновременно или даже в

разные тысячелетия, но здесь важно, что этот текст прочитан, существенно, что «сознание прочитало сознание» (С. 68).

Философы вводят тезис о существовании некоего текста сознания. Что это значит? Это значит, что выполнены три условия: во-первых, в этом месте существует сознание; во-вторых, в этом месте не существует другого текста сознания; в-третьих, есть место, где этого текста не существует. Так обнаруживается локальный характер сбывания текста сознания, более того, только так обнаруживается его «есть». Что означает это «есть» текста сознания как факт сознания? Он вообще есть, т.е. не возникает в разное время и в разных местах. При этом мы не рассуждаем непрерывно и не осознаем непрерывно, следовательно, мое сознательное существование дискретно. Поэтому это «есть» (текста, факта сознания) означает наложение существования сознания на содержательность сознания, т.е. это «есть» в данный момент, и у нас нет оснований полагать, что этого не было в другое время (С. 69). Отсюда возникает возможность говорить, что факт сознания реально существует в пространстве, хотя это не совсем так. Сознание не находится в пространстве, но сама структура сознания расположена в отношении к самой себе, поэтому структура сознания есть «определенная пространственная конфигурация» (С. 70). Это говорит в пользу того, что сознание всегда сбывается не только на онтологическом уровне, но и на уровне текста сознания, при этом осуществление или событие сознания посредством текста обретает пространственную определенность.

«Случившееся сознание» раскрывается и со стороны структуры, которая предполагает внешнюю отстраненность, и со стороны переживания факта (содержательность), которое одновременно лишает нас понимания его структурности. Какие-то факты можно считать структурами сознания, какие-то нет (образуется так называемая псевдоструктура сознания). Серия

случившихся событий сознания образует семиотическую связь (которую авторы прослеживают на примере «человека», «человек смертен» и «Я»). Структуры сознания и факты сознания в метатеории могут полагаться знаками состояний сознания. И никак не наоборот: мы не можем, утверждают авторы, идти от состояний сознания к содержательности сознания, последняя лишь возможность состояния сознания (см. С.75). Например, человек говорит: «у меня родилась идея», или «я что-то придумал» и т.д. Это означает, что человек включает факт сознания в какую-то пространственную сферу своего «Я». Философы отказываются от идеи генерации и предлагают иной образ: не «у меня возникла идея», а «я возник в идее», «я оказался в мысли о чем-то» и пр. Поскольку факты сознания представляются как пространственные, топологические структуры, то и психику можно представить как нечто отдельное (моя или другого человека), более того психика оказывается внутри каких-то фактов или структур сознания. Психика здесь понимается как чисто условное обозначение псевдоструктуры сознания, наподобие «Я». Состояние сознания тогда можно понимать как продукт интерпретации или переживания сознанием своих психических механизмов, сознание как бы захватывается этими механизмами. Объект и субъект появляются здесь как разные случаи интерпретации сознанием этих психических механизмов.

Из вышесказанного авторы заключают. Сознание есть такой текст, который возникает актом чтения этого текста, который сам себя обозначает, который отсылает к самому себе, и так происходит до бесконечности. Отсюда осуществляется переход к структуре сознания, т.е. к тому устойчивому расположению места сознания, где (т.е. в этом месте) обнаруживаются связи состояний сознания с точки зрения сферы сознания. Эти структуры могут быть, а могут не быть, они локальны, они дискретны в пространстве и не дискретны во времени. Здесь авторы делают фундамен-

тальное онтологическое заключение: «Структуры сознания есть внеличностное, квазипредметное состояние бытия. Говоря метафорически, структура сознания есть некоторое “заделывание дыр бытия”, “дыр”, оставляемых причинно-следственными агрегатами. В этой квазипредметной структурированной “дыре” (которая другой структуры не имеет, потому что она дыра) есть целостные структуры сознания» (С. 77). Отсюда следует, что к структуре сознания не применимы понятия уничтожения и возникновения, она не может быть в одном или другом месте, не может быть той или иной структурой сознания. В отличие от сознания, которое случается и событийно по природе (!), структура сознания рассматривается авторами как исконная заданность, которую мы можем взять взаймы и построить такую конструкцию, как «начало», «конец», «Я» пр. Вот эти конструкции являются конечными, неразложимыми феноменами, конечными пунктами отсылки в классической теории сознания, тогда как у авторов они становятся квазипредметными образованиями, или элементом описания.

В этом месте рассуждений философы говорят о рекурренции («возвращении»). Это чрезвычайно интересный сюжет, более того, это и очень загадочный фрагмент повествования. Они говорят, что рекурренция есть структура сознания (С. 79). На самый поверхностный взгляд это можно понимать так: все, что с нами случается, повторяется бесчисленное множество раз, следовательно, любые вещь, событие, личность лишены уникальности. Конечно, это не буквальное и точное повторение событий и циклов в однонаправленном времени, а также это и не движение событий и людей по некой замкнутой кривой. Рекурренция представляется авторам как всякий факт в безличной сфере сознания. Этот факт случается тогда, когда происходит пересечение этого места (где он локализован) и моих (или чьих-то) состояний сознания. С точки зрения сферы сознания эта встреча места и моего конти-

нуума сознательных состояний, и эта встреча сама есть факт сознания, поэтому, как заключают авторы, рекурренция есть структура сознания (см. С. 79-80). Таков структурный аспект в понимании рекуррениции, таков механизм возвращения. В силовом измерении факт рекурренции (или возвращения) есть событие («одновременное бытие различных вещей, каждая из которых есть и без другой») (С. 80). Если точнее, то это «**возвращение** индивидуального сознания (не в смысле “Я”, а в смысле континуума **состояний** сознания) к **сфере** сознания, фиксируемое в рефлексии над фактами сознания и само наблюдаемое как **факт сознания**» (Там же). Философы приводят пример с человеком, который идет по дороге между деревьев и вспоминает, как когда-то он в этом месте чувствовал ветер на затылке. Рекурренция становится более отчетливой и понятной, когда они обращаются к мифу, в котором соединяются «структура сознания» и «интерпретация». Миф понимается ими как живущая в интерпретациях неанализируемая целостность. Событие здесь, будучи фактом сознания, может объективно находиться в структуре сознания или субъективно интерпретироваться в смысле этой структуры (например, «потоп» в смысле рекурренции). Тогда событие теряет значение факта, а факт остается всякий раз, когда он будет получать психологическую интерпретацию.

Этот загадочный пассаж о рекурренции в самом конце главы опять возвращает меня к началу, замыслу, который возник как случайное попадание в сферу сознания. Мысль о вечном возвращении очень древняя, более того, к ней нас приводит опыт повседневной жизни, которая соткана из постоянных повторений. Поэтому тот, кто движется в эмпирии — захвачен круговоротом возвращения. Для Ницше, как известно, в этом круговращении природных и социальных явлений есть определенный закон и порядок. Вечное возвращение вытекает из воли к власти. Авторы книги «Символ и сознание» хотят предъявить собственную

интуицию возвращения: среди хаоса фактов происходит возвращение, попадание моего существования в бытие сознания. И это попадание возможно только как событие, которое может происходить по принципу и логике силы, как случайная пульсация, как произвольность направленности ее применения и цели, без оценки и ценности. Монотонное повторение и возвращение к одному и тому же, когда одни и те же комбинации выпадают постоянно и вся последовательность комбинаций повторяется в прежнем виде. Делез и Ницше, рассматривая вечное возвращение, опираются на известную метафору броска костей. Монотонность как символ вечного возвращения лишает нас надежды, поэтому нет никакого высшего состояния, к которому мы могли бы стремиться. Каждое явление, великое и малое, возвращается, а значит, оноечно. Нельзя выпасть из всеобщего круга постоянного повторения событий. Так понимаемое событие открывает нам сознание как событие, событие не как сущность, а как силовое измерение бытия. Интрига рассуждений Мамардашвили и Пятигорского разворачивается в поиске адекватных событию сознания операторов, при помощи которых возможно описать случание сознания.

**Ст. преподаватель Е.В. Захарова**

**«СОСТОЯНИЕ СОЗНАНИЯ»  
И АПОФАТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ  
СОЗНАНИЯ В БУДДИЗМЕ**

Не имея претензий на внесение чего-то нового в извечный философский поиск сознания, хотелось бы представить этот поиск в качестве силуэта на таком фоне, на котором ярче проступят его отдельные, возможно, иллюзорные грани. Этот фон – некоторые аспекты буддийской классической философии и работа М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ



и сознание». Обращение к буддийской традиции в связи с названным трактатом неслучайно, так как в Предисловии к «Трёх беседам...» Пятигорский прямо связывает беседу философов с этой традицией. Он отмечает, что возникшее около полутора тысяч лет назад в Северо-Западной Индии исключительно интересное и оригинальное умозрительное учение о сознании, получившее название «виджнянавада» (букв. «теория сознания»), требует усвоения некоторых общих понятий (и соответствующих *терминов*) в плане, может быть, несколько непривычном для современного ученого. Он указывает на цель беседы, в которой как раз обсуждаются те проблемы, которые поднимаются в Первой главе трактата, обсуждаемой на сегодняшнем семинаре: «Предложить тем, кто захочет попытаться понять виджнянаваду, несколько иное понимание употребляемых *ими самими* терминов, чтобы впоследствии им были более понятны термины (иногда совершенно иные!), употребляемые в текстах виджнянавады»<sup>1</sup>.

Очевидно, что есть потребность говорить о сознании, «разобраться» в сознании, и в философии в этом отношении были предложены разные пути и концепции, равно как и «очистительное» ниспровержение всех концепций (например, в книге Дж. Серла «Открывая сознание заново»). Но что бы ни указывалось в качестве основания сознания и исходной точки поиска, нас здесь интересует форма этого поиска, предложенная буддийской практикой и философией. Это форма апофатическая, идущая от того, *что* сознанием *не* является.

В связи с апофатическим пафосом в контексте данной проблемы особый интерес представляет трак-

---

<sup>1</sup> Пятигорский, А.М. Три беседы о метатеории сознания (Краткое введение в учение виджнянавады). Беседа с М.К. Мамардашвили / А.М. Пятигорский // Избранные труды / сост. и общая редакция Г. Амелина. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. — С. 61.

тат М. Мамардашвили и А. Пятигорского, представляющий, на мой взгляд, своеобразную попытку редуцирования сознания к необусловленному, трансцендентальному началу.

В начале этой книги, содержащей многочисленные обращения к буддийской философии, авторы заявляют, что «описывать само сознание, работать с самим сознанием, а не с его пониманием невозможно» (С. 31). Может быть, потому, что подобно буддийскому пониманию сознание не есть *нечто*? «Мы (я имею в виду авторов книги), – писал в Предисловии ко второму изданию книги А.М. Пятигорский уже после смерти своего соавтора, – не можем (или не хотим, что здесь одно и то же) думать о сознании как о чем-то другом, ином, чем сознание, но можем думать о чем угодно другим как о сознании» (С. 9).

Авторы создают так называемую метатеорию сознания. Она «есть то, что мы конструируем в нашей работе с сознанием, в нашей борьбе с ним» (С. 37). Она не есть сознание – она есть нечто о сознании. Авторы ссылаются на буддийскую теорию сознания, где сознание – один из элементов бытия. Действительно, в буддизме существует сознание глаза, уха, носа, языка, тела и ума. Существует глаз и объект созерцания, от этого образуется сознание, но нет того, кто видит – никакого «Я». Оно – лишь один из элементов, а не «личность» и никакое другое единство, которое именуется «Я». Таким образом, сознание может возникать, а может не возникать. Оно порождается изначально заблуждением относительно его самостоятельного существования, и поэтому авторы сразу оговаривают, что они говорят не о самом сознании, а о том, *как* мы о нем говорим – о метасознании. Тогда зачем говорить об этом? Зачем говорить о том, что заведомо сознанием не является?

Если мы привыкли к тому, что феноменология призывает отталкиваться от самих феноменов, иначе

говоря, от вещей, то к чему может привести это умножение сущностей сверх необходимого? На мой взгляд, введение понятия метасознания именно и позволяет говорить о сознании в терминах не-сознания.

В буддийской теории сознания, замечают авторы, «метаобразования описываются как натуралистически существующие предметы, как свойства бытия» (С. 35). Подобным образом относительно тхеравадийской традиции сарвастивады Е. Торчинов замечает: «дхармы [как единицы и свойства бытия. — Е.З.] обладают действительным онтологическим статусом (дравья сат), будучи одновременно и условными единицами языка описания психофизического опыта, то есть опять-таки дхарм»<sup>2</sup>. То есть «сознание функционирует, лишь поскольку есть нечто о сознании» (С. 34). Значит, сознание может быть, а может не быть (оно есть и не есть). Тем не менее оно может быть рассмотрено как некая реальность (поскольку мы делаем его предметом исследования), подобно тому, как Тхеравада признает материю и психику видами конечной реальности, из которых ни одна не обладает сущностью (анатта). Такую же реальность можно принять в качестве сознания — просто «исходную точку отсчета, которая не зависела бы от предметных разделений на психологический, социологический, этический и т. д. подходы к сознанию» (С. 47), но которая возникает («есть») лишь при нашем подходе к ней.

«Буддийские мыслители предполагали, что сознание не есть один из психических процессов, но что оно есть уровень, на котором синтезируются *все* конкретные психические процессы» (С. 43). Иначе говоря, сознание в буддийской традиции — это одно из звеньев в цепи причинно-зависимого происхождения, где сознание порождается силой кармы, а само оно по-

---

<sup>2</sup> Торчинов, Е.А. Введение в буддизм: курс лекций / Е.А. Торчинов, — СПб.: Амфора. ТИД «Амфора», 2005. — С. 113.

рождает формы психического и физического. У Мамардашвили и Пятигорского читаем: «Сознание вообще можно было бы ввести как динамическое условие перевода каких-то структур, явлений, событий, не относящихся к сознанию, в план действия интеллектуальных структур, также не относящихся к сознанию» (С. 39).

Итак, мы имеем только говорение о сознании, и дальше проясняется его цель.

Метасознание описывается авторами через введение «сферы сознания», то есть нашего представления о сознании, которое конкретизируется через понятия состояния сознания и структуры сознания. При этом «понятие “сфера сознания” не подразумевает никакого *реального* события в сознании» (С. 58. Курсив мой. — *Е.З.*). Если «сфера сознания» — символическое обозначение, которое не есть само сознание, то, как мне представляется, в своей работе Мамардашвили и Пятигорский осуществляют не что иное, как философский вариант буддийской практики випассана (*vipassana*), суть которой — поиск сознания через «не то», то есть авторы осуществляют апофатическую редукцию сознания на уровне философских понятий.

Наблюдение (исследование) того, чем сознание не является (но о чем мы привыкли думать как о сознании), ведет бесконечно к поиску «сознания», которое вечно ускользает и которое остается только этим «не ...», то есть ничто (в смысле «не-что», как выразился Лама Оле Нидал), и на языке практического опыта классифицируется как нирвана. «Здесь несодержательность фигурирует как чисто негативное качество» (С. 62).

Посмотрим, как осуществляется эта редукция. «Состояние сознания» у авторов «принципиально *не ориентировано* однозначно на конкретное содержание, что само уже предполагает равноценность для него отрицательных и положительных психологических содержаний. (Вспомним о гениальной догадке ранних

буддийских философов, которые отводили одинаково привилегированное положение и позитивным и негативным конструкциям сознания» (С. 60). К примеру, в буддизме Тхеравады (рассмотрим современную бирманскую школу випассаны в традиции Схаянги У Ба Кхина, взгляды которой во многом схожи с сарвастивадинскими) влечение и отвращение — состояния сознания, а их содержание может быть любым. Эти состояния могут и не иметь содержания, но *обычно* имеют. Сами влечение и отвращение не имеют содержательной (онтологической, субстанциальной) сущности<sup>3</sup>.

Таким образом, введение понятия «состояние сознания» помогает на этом этапе отделить «сознание» от «психического», осуществляя принцип *равностного* отношения к вариантам психических явлений, что является, кстати, сутью одной из техник випассаны.

Сознание есть то, что мы ищем, появляющееся и ускользающее там, где мы его ищем. В качестве примера авторы приводят зрение: «В зрении я фиксирую то, что не является содержанием ни зримого, ни зрящего, но все время идет вместе с ними и все время ускользает» (С. 62). Так описывается процесс того, что можно назвать и что называется в буддизме осознанием зрения, возникновением «сознания глаза». Йогин осознает, что «сознание глаза — это только сознание глаза, не более и не менее; и это сознание глаза не следует смешивать с “личностью”, не следует его персонифицировать»<sup>4</sup>. Таким образом, сознание не есть психика. Мы наблюдаем ее как *состояния*, как формы, присущие субъекту.

---

<sup>3</sup> Харт, У. Искусство жизни: Медитация випассаны, как ее преподает С.Н. Гоенка / У. Харт. — М., 1987. — С. 29.

<sup>4</sup> Корнфилд, Д. Современные буддийские мастера / Д. Корнфилд. — М.: Золотой век, 1993. — С. 154 на сайте <http://koleso.netherweb.com/dhamma/lib/living/index.html>

Следующий важный тезис авторов – сознание не есть мышление. «Мышление есть качество, а сознание не есть качество. То есть мы можем говорить так: чему-то могут приписываться качества сознания, но сознание не является качеством. [С этой точки зрения, мышление так же “психично”, как зрение, слух и т. д.]» (С. 62). Это снова философский вариант буддийского «созерцания мысли»: «Если вы просто о чем-то подумали, отмечайте в уме: “мысль”. Если вы станете размышлять — “размышление”. Если у вас появятся намерения что-то сделать, отмечайте: “намерения”»<sup>5</sup>. В Дхаммападе говорится: «Пусть мудрец стережет свою мысль, трудно постижимую, крайне изощренную, спотыкающуюся где попало. Стереженная мысль приводит к счастью»<sup>6</sup>. «Так монах избавляется от отождествления своего я с психическими процессами, в частности с мышлением»<sup>7</sup>. Как пишет Ж. Лакан, «я не есть там, где я игрушка моей мысли. Фундамент субъекта – пробел в цепи означающих»<sup>8</sup>.

Если чувства и мышление – содержание, то «мы не можем никогда с определенностью сказать, что такое-то содержание соотносится с каким-то одним состоянием или какое-то одно состояние соотносится с каким-то одним содержанием» (С. 64). Таким образом, состояние сознания можно понимать «как формальное понятие не в смысле противоположности содержанию, а в смысле независимости от любого мыслимого содержания» (С. 65). Возможно, по аналогии с этим «состояние сознания не есть чтение текста, кото-

---

<sup>5</sup> Корнфилд, Д. Указ. соч. – С. 39.

<sup>6</sup> Дхаммапада. III, 36 // [koleso.netherweb.com/dhamma/lib/index.html](http://koleso.netherweb.com/dhamma/lib/index.html) (15.06.06)

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Мазин, В.А. Введение в Лакана / В.А. Мазин. – М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. – С. 106.

рый дан до или независимо от состояния сознания... Текст – это некоторая длительность содержания, ориентированная на некоторое состояние сознания»<sup>9</sup> (С. 66).

Мамардашвили и Пятигорский обращаются вскользь к понятию социального взаимодействия, отмечая, что «никакое содержание не коммуницируется как сознание. Сознание постоянно должно возникать. Коммуницируется нечто другое. А если нечто коммуницируется, то оно – не сознание» (С. 67). Как у Лакана: «Субъект говорит о себе, не будучи собой»<sup>10</sup>.

Е. Торчинов замечает, что особое внимание, уделяемое всей буддийской философией проблемам психики, сознания и механизмам его функционирования, объясняется основной целью преобразования сознания – заменой различающего сознания – виджняны, базирующегося на субъект-объектной дихотомии, «недвойственным» – адвая – сознанием-гносисом – джняна<sup>11</sup>. В буддийских практиках хинаяны цель апофатического поиска также определяет различение двух пониманий сознания. Торчинов отмечает, что онтологический статус имеет только второе, «недвойственное» сознание – видение реальности «как она есть». Это – внесубъективное, «свободное от притока эгоцентрированных аффектов сознание потока собственной психосоматической жизни. Такой стандарт предполагал

---

<sup>9</sup> Так, в гештальт-терапии состояния сознания субъектов не определяются содержанием (текстом) (он может быть у разных субъектов одним и тем же – ссора с мужем, измены, смерть детей и пр.) «И то, что появляется в акте осознания этого что-то (этого текста. – Е.З.), и есть состояние сознания» (С. 66). В противном случае психологии на все уже известны были бы ответы, но это не так. Само осознание ведет к просветлению.

<sup>10</sup> Мазин, В.А. Указ. соч. – С.106.

<sup>11</sup> См.: Торчинов, Е.А. Введение в буддизм: курс лекций / Торчинов Е.А. – Спб.: Амфора. ТИД «Амфора», 2005. – С.110.

полное преобразование индивидуального, субъект-объектного сознания»<sup>12</sup>, представляющего собой не что иное, как структуру психики, порождающей феномены отражения материи.

Рассмотрим первый уровень сознания. Т.В. Ермакова, Е.П. Островская, В.И. Рудой пишут о том, что поскольку сознание, «присваивая» весь организм в целом в качестве своей опоры<sup>13</sup>, создает на базе этого самоотождествления эгоцентрированные представления, то именно сознание и выступает опорой эгоцентриции. И поэтому, как отмечает Васубандху, в переносном смысле сознание может быть названо атманом, предикатом которого в обычном словоупотреблении выступает местоимение «я» (я есть). Островская и Рудой говорят о двух модусах бытия сознания, поскольку трансформация сознания означает «переход» бытия из модуса причинно-зависимого и невечного в модус абсолютного и вневременного. Тем не менее причинно-зависимый уровень сознания в трактовке С.Н. Гоенки (последователя У Ба Кхина) не рассматривается как обладающий единым бытием (есть только бытие составляющих его дхарм, их целостность — иллюзия)<sup>14</sup>. Этот уровень сознания условно можно назвать экзистенциально-феноменологическим. Но, по словам Тор-

---

<sup>12</sup> Ермакова, Т.В. Классическая буддийская философия / Т.В. Ермакова, Е.П. Островская, В.И. Рудой. — СПб.: Лань, 1999 // psylib.org.ua/books/erosrud/ (20.06.06)

<sup>13</sup> Именно так описывает создание феноменов гештальт-терапия (См.: Перлз, Ф. Практика гештальт-терапии / Ф. Перлз. — М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2005).

<sup>14</sup> См.: Гоенка, С.Н. Йога в свете Випассаны: лекция в Академии йоги Кайвальядхам, Бомбей, 30 апреля 1990 г. / С.Н. Йога // <http://vipassana.ru/goenka.htm>; Харт, У. Искусство жизни: Медитация випассаны, как ее преподает С.Н. Гоенка / У. Харт. — М., 1987; Fleishman, P.R. Cultivating inner place / P.R. Fleishman. — N.Y.: Putnam book, 1997.



чинова, «”феноменология” сознания в буддизме подчинена сотериологическим интенциям»<sup>15</sup>. Важно, что подлинным бытием не обладает ни материя, ни психические феномены: «Метод развития этой мудрости состоит в наблюдении материи (*рупа*) и психики (*нама*) — двух единственных элементов, из которых состоит живое существо, — с тем, чтобы узнать их в их истинной природе. Когда сосредоточение станет достаточно обостренным, будет отчетливо заметно непрерывное возникновение и исчезновение материи и психики»<sup>16</sup>.

Ссылаясь на Махасатипаттхана-сутту, Пахана-сутту, Дигханакха-сутту и др., С.Н. Гоенка находит четыре составляющих сознания, или «ума»:

1. Сознание (виньяна) — восприятие себя и окружающего мира;

2. Распознавание (санья) — способность различения и соотнесения;

3. Ощущения (ведана) — неизбежное следствие распознавания;

4. Реагирование (санкхара), возникающее вследствие приятного или неприятного ощущения<sup>17</sup>. «Если возникает неведение, появляется реагирование; если возникает реагирование, появляется сознание»<sup>18</sup>.

Все четыре элемента обуславливают форму потока восприятия феноменов, которая характерна для человеческого существа. Однако цель различных классификаций сознания в буддизме заключается в том, чтобы донести до людей идею несубстанциальности сознания как целостности, иначе говоря, его отсутствия. Нет ни субстанции тела, ни субстанции души, ни субстанции сознания.

---

<sup>15</sup> Торчинов, Е.А. Указ. соч. — С. 110.

<sup>16</sup> Саядо, Махаси. Медитация Сатипаттхана Випассана / Махаси Саядо; пер. с англ. Д. Ивахненко / <http://www.dhamma.ru/lib/mahasi.htm>.

<sup>17</sup> См.: Харт, У. Указ. соч. — С. 20.

<sup>18</sup> Цит. по: Харт, У. Указ. соч. — С. 35.

Здесь феномены не имеют отношения к истинной реальности «как она есть». Но последовательное рассмотрение феноменов сознания на уровне телесно-чувственной и философской рефлексии позволяет апофатически приблизиться к тому уровню сознания, который «состоит в непосредственном интуировании реальности, но эта реальность невыразима, несемiotична, неописываема и недвойственна, а следовательно, и невербализуема в языке»<sup>19</sup>, то есть недоступна философии.

Утверждая и сущностный (поток дхарм), и экзистенциальный (пережитая истина – *bhavana maya ranna* [пали]) уровень сознания, учение випассаны называет его бытием реальности «как она есть», что, однако, не свидетельствует об онтологическом реализме. Скорее, необусловленное сознание, искомое практикующим буддистом, напоминает то, что понимают под сознанием М.К. и А.М. в своей работе. Оно никак не является со-знанием, то есть, не рождается в со-бытии, оно вообще не *есть*, а возникает (мерцает, *случается*, приоткрывается) в бесконечном апофатическом отсылании к тому, чем оно не является.

Об этом «истинном» уровне сознания философия может иметь лишь представление как о *символе* парадоксального поиска трансцендентального начала сознания. В говорении и поиске сознания появляется то, что обозначается как анатта – «не-я». Возможно, если что-то и приоткрывается при этом, то это Ничто.

Такие параллели могут быть проведены, как мне представляется, между буддистской традицией понимания сознания и концепцией авторов трактата «Символ и сознание».

Спасибо за внимание!

---

<sup>19</sup> Торчинов, Е.А. Указ. соч. – С. 110.

## Профессор В.А. Конев

### МЕТАТЕОРИЯ СОЗНАНИЯ КАК КРИТИКА «РАБОТЫ С СОЗНАНИЕМ», ИЛИ КРИТИКА ОПЫТА СОЗНАТЕЛЬНОСТИ

Наши ученые дамы представили идеи рассматриваемого текста в широкой панораме мировой философской мысли, я же, коллеги, хочу вернуться еще раз к содержанию Первой главы «Символа и сознания», чтобы еще раз осмыслить то, как авторы определяют свой подход к сознанию.

Определяя его, авторы, во-первых, молчаливо принимают, как это ни странно звучит, обычный смысл слова «сознание» — всякий знает, что это такое. И здесь М.К. и А.М. не отходят от классической традиции: знать сознание для человека — это естественное (нормальное), состояние, так как он им обладает и знает, что обладает. Но, во-вторых (а для авторов это, во-первых, так как на этом они концентрируют внимание) они сразу отказываются рассматривать, *что* есть сознание. Мы знаем, *что* оно собой представляет, но теория не должна это *что* описывать, так как вряд ли она придумает что-нибудь лучше того, что мы уже знаем. Поэтому, с точки зрения авторов, не может быть теории сознания, во всяком случае, они ею не занимаются. Они создают метатеорию сознания, в которой теоретически постигается не сознание, а то, как человек работает с сознанием («борьбу с сознанием»), как человек понимает, осмысляет сознание<sup>1</sup>. Я бы сказал, что метатеория сознания — это критика работы с со-

---

<sup>1</sup> Эта позиция подобна позиции М. Хайдеггера в отношении бытия, которую он занимает в самом начале «Бытия и времени»: нужно не спрашивать, что такое бытие, так как ответ на такой вопрос уже предполагает знание бытия, нужно спрашивать, в чем смысл бытия. А тогда нужно анализировать, как понимает и осмысляет бытие то сущее, которое знает.

знанием, критика опыта сознания, опыта определения человеком (конкретным человеком!) своего сознания. Как сознание дается конкретному человеку! Они сами пишут: задача — создание метатеории сознания для *отдельного* человека. Не поиск какого-то абстрактного категориального сознания (а этим занималась классическая философия сознания — Кант, Гегель), а поиск основы *своего* сознательного существования (С. 31).

Эта метатеория сознания должна быть прагматической философией сознания, которая удовлетворяет нужды конкретного индивида. Задача — дойти до предела в субъективном сознательном существовании (см.: Там же), т.е. до предела субъективности конкретного человека, до предела индивидуального как сознательного.

Это установка!

Как конкретный человек осознает свою способность сознавания? То есть то, что в классической традиции принималось как очевидность: *cogito* — это ясно, что это такое, здесь это становится предметом рассмотрения — как человек приходит к тому, что *cogito* (сознание, Я *мыслю*) ему ясно? Как оно дано?

Вот ради этого и вводится в Главе I первые понятия метатеории сознания: сфера сознания, состояние сознания, структура сознания, о которых говорили Светлана Владимировна и Елена Владимировна. Я бы введение этих символов (операторов, а не понятий. Это NB!) объяснил так: сначала человек осознает наличие некой области сознательности — то есть то, что обнаруживает себя как сфера понимания, «понимательности» (*сфера* сознания), затем он обнаруживает определенные *состояния* своего сознания, определенные состояния переживания и т.п., а затем — некое содержание своего сознания, которое сознается — *структура* сознания. Сами авторы пишут, что эти понятия метатеории сознания не являются *абстракциями* сознания (как какие-либо понятия являются абстракциями объек-

тов), а являются способом обобщенного описания *ситуации понимания сознания* (С. 53).

В связи с этим обращу внимание на то, что авторы постоянно рефлексировали свое теоретическое движение, фиксируют свою методологическую позицию. Они, как уж неоднократно говорилось, постоянно напоминают, что занимаются метатеорией, а не теорией сознания, а потому указывают на свою критическую позицию. Они часто называют свой теоретический аппарат символическим: «Сфера сознания – конкретизируемый символ (или оператор)», «"Сфера сознания" ... является частью "символического аппарата" нашего понимания сознания (при том, конечно, что весь аппарат понимания сознания символичесен)» (С. 47). Последнее требует специального обсуждения.

Почему это символы, операторы, а не понятия? Относительно операторов более или менее ясно – с их помощью человек оперирует, определенным образом расчленяя действительность своего понимания сознания. А почему символ? Вероятно, для того, чтобы подчеркнуть, что за такими определениями стоит такая реальность, которая сама себя кажет, открывает, поэтому понятия такой реальности не получают путем абстракции, а получают путем указания на известное содержание пользующемуся данным понятием человеку. Это понятия-символы. Это понятия-метафоры. Я думаю, что теоретический «символический аппарат», о котором пишут авторы, сродни аппарату экзистенциалов Хайдеггера, или метафорам, организованным в афоризмы, Ницше. Это аппарат неклассической философии, философии *existenz*. Такой аппарат должен включать в себя понятия «понятные» тому, кто описывает нечто, и самому этому «нечто», т.е. они должны иметь к нему отношение. Это аппарат новой, неклассической рациональности.

Итак, что же символизирует сфера сознания?

Что в ней «понято» авторами, и как в ней объявляется само сознание?

1. Сфера сознания — это то, с чем работает человек, когда он начинает работать с сознанием, это то, что имеющий дело с сознанием человек никак не классифицирует, а отмечает, что она есть и все. Этим символизируется то, что человеку сознание открыто.

2. Так открывающееся человеку сознание в его обращении к нему не имеет отношения ни к объекту, ни к субъекту. Это сама сфера сознательности, доступная человеку. Отказ квалифицировать сферу сознания через понятия объекта и субъекта авторам необходим, так, как с их точки зрения (и, вероятно, справедливо), «субъект и объект сознания по необходимости выступают как некоторым образом сформулированное действительное положение вещей относительно сознания» (С. 44–45). То есть сами эти понятия предполагают уже существование понятия (или понимания) сознания. Авторы отмечают: «Здесь речь идет не о действительном положении вещей ... Мы лишь говорим о том, что в нашем понимании сознания мы предполагаем возможность его описания вне какой бы то ни было его приуроченности, вне какого бы то ни было приписывания как объективного, так и субъективного порядка...» (С. 44).

3. Так понятое сознание — как сфера сознательного, с которой работает человек («борется») — помогает, по мнению авторов, избежать некоторых парадоксов, с которыми сталкивается классическая теория сознания:

- Включать в сознание бессознательное, что встречается на уровне феноменологии и психоанализа;

- Невозможность для сознания определить себя в качестве конечного акта мысли: для того, чтобы узнать что-то, я *уже* должен знать то, что я хочу узнать и т.д. (см.: С. 49);

- Избежать «аксиомы исключительности», которая говорит о том, что если мы что-то понимаем, то это

что-то себя не понимает, а если оно понимает, то мы его не понимаем (см.: С. 50).

«Сфера сознания» нужна для обозначения в мета-теории «объекта» рассуждения. Это не какая-то область и т.п. с границами, это то, куда попадает психика, когда она находится в сознании. Обычно под сознанием понимают то, что я знаю, осмысливаю и т.п. Но ... что значит «я знаю»? Не это или это знаю, а вообще. Вот это и есть «сфера сознания», область сознания, я в ней могу находиться. Задача — выяснить, как в ней можно находиться, что дает доступ к ней? Хотя она и не локализована где-то и как-то, но к ней можно двигаться. К ней можно стремиться. Может быть, даже нужно! Хотя это последнее авторы не обсуждают. А может быть, именно в этом «нужно» и заключена тайна сознания.

Идея сферы сознания появляется в прагматической ситуации «работы с сознанием», поэтому наше понимание сознания (сфера сознания) и сознание, говорят авторы, находятся на различных уровнях ситуационной достоверности (С. 53), что и дает возможность снять отмеченные парадоксы. Что значит — на различных уровнях ситуационной достоверности? Сознание дано на уровне пользования им, на уровне рефлексивного осознания. А сфера сознания — это уровень критической работы с опытом сознания.

Теперь, имея данное символическое понятие, можно дать какие-то характеристики той действительности, которую оно символизирует. «"Сфера сознания" является не только термином нашей метатеории сознания, — пишут М.К. и А.М., — соприкосновение со сферой сознания есть акт, совершаемый, может быть, ежедневно и ежечасно человеком. Вместе с тем это есть аксиоматизируемая нами ситуация, в которой в принципе люди могут и не участвовать» (С. 53). То есть соприкосновение со сферой сознания — это обыденный акт, то, что постоянно свершается, а потому мы можем этот акт констатировать и отсылать к нему как к акту понимания. Но мы можем его «аксиоматизировать»,

то есть построить некое знание о самом этом акте, приписать ему какие-то свойства. Этот акт есть топос понимания. В нем можно быть, а можно и не быть, и чтобы охарактеризовать такие свойства сферы сознания, которые дают возможность сказать, что она «имеет место» и в то же время что она где-то «не имеет места» (С. 54), необходимо ввести понятия, которые будут дополнительными к сфере сознания и, по сути, будут принадлежать уже не сфере сознания, а состоянию сознания или структуре сознания, так как сфера сознания принципиально не классифицируема. Но чтобы показать, что она есть или ее нет («имеет место» или «не имеет места»), нужно указать на сам акт «понимательности». Он реализуется через наличие в сфере сознания особых «мировых событий» и «мировых объектов», которые обеспечивают «жизнь сознания» (С. 55). Это события типа «всемирного потопа», любых мифов, которые создают возможность понимания и толкования каких-либо конкретных событий или ситуаций. Это «машины понимания», о которых подробно говорит М.К. Мамардашвили в лекциях о Прусте<sup>2</sup>. Тогда сфера сознания становится, в представлении авторов, неким «универсальным наблюдателем» мировых событий, и она замещает нам «картезианского человека» (Там же). Так в идее сферы сознания показывает свои уши изгнанный авторами из рассмотрения субъект. Тогда появляется заключительное признание: «Можно добавить, что, говоря о сфере сознания, мы до конца не понимаем, что сами хотим с ней сделать, но она появилась в нашем понимании, и мы должны пытаться ее эксплицировать, поскольку, образно выражаясь, наши психики оказались в том же самом месте, где появилась эта идея» (С. 56-57).

Эти слова еще раз отсылают к тому важному факту, что все начатое теоретическое (метатеоретическое)

---

<sup>2</sup> См. Мамардашвили, М.К. Лекции о Прусте (психологическая топология пути) / М.К. Мамардашвили. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 261-269.



движение имело своим импульсом и смыслом уяснение для себя, что же такое сознание, которое обнаружило себя для авторов идеей сферы сознания. Я думаю, что этот момент имеет принципиальное методологическое значение для понимания характера теоретического мышления, направленного на постижение (познание) значимого бытия, т.е. бытия, открытого человеку. Это может быть бытие культурное, бытие социальное, бытие самого человека как индивидуальности. Такое познание всегда прагматично – оно включено в жизнедеятельность познающего, для которого не должна быть безразлична сама ситуация познания. Поэтому рождающаяся в рамках теоретического состояния познающего идея оказывается в то же время и смыслом его экзистенциального состояния. «Теоретический разум» (способность познающего к движению в границах понятий или обобщений) должен в этих случаях понять «разум практический» (свою экзистенциальную способность = способность быть... в данном состоянии) как откровение бытия, его дар (подарок), который теперь требует «аксиоматических» усилий – умения в рассуждении выстроить знание, содержание которого будет постоянно коррелировать с даром «практического разума». Это переход от вдохновения (озарения) к систематической работе. Это связь дифференциации/дифференциации, как ее трактует Жиль Делез, разрабатывая критику свершающегося опыта<sup>3</sup>.

Еще раз – теоретическая работа в поле рассуждения о значимом бытии корректируется самим значи-

---

<sup>3</sup> См.: Делез, Ж. Различие и повторение; пер. с французского Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской / Ж. Делез. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с. А также: Конев, В.А. Трансцендентальный эмпиризм Ж. Делеза (Семинары по «Различию и повторению») / В.А. Конев. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2001. – 140 с.

мым бытием, здесь ее начало и здесь ее завершение. Поэтому теория (знание) не может быть понята и принята в отрыве от ее исходной прагматики. Такое знание не фальсифицируется. Научное знание ли оно в этом случае? Думаю, что здесь мы имеем дело просто с иным типом теоретического знания.

Но вернемся к тексту.

Теперь понятия «состояние сознания» и «структура сознания». Оба эти понятия «вводятся в качестве интерпретации ... символа “сфера сознания”» (С. 58).

Состояние сознания вводит расчленение сферы сознания. Состояние сознания в отличие от сферы принципиально приурочено к субъекту (С. 59) «В состоянии сознания находится всякий, кто находится в сфере сознания», — пишут авторы (С. 60). Когда человек что-то осознает — это состояние сознания, когда не осознает — это состояние сознания, когда сознает одно — это состояние сознания, не осознает другое — тоже состояние сознания (там же). С помощью категории «состояние сознания» мы приписываем качество сознания чему-то, например, когда мы осознаем зрение, оно становится состоянием нашего сознания, не являющемся содержанием зримого (см. С. 61–62). Состояние сознания не зависит от содержания, но может типологизироваться в зависимости от содержания. «Свойство сознания, — пишут авторы, — “имеется у содержания”, если содержание “находится” в состоянии сознания. И тем самым мы уже вводим состояние сознания формально: “сознавать” значит “быть формой сознания”, или, вернее сказать, “осознавать” значит “быть формой”» (С. 65).

Таким образом, состояние сознания может трактоваться как форма существования сознательности. Это состояние чтения текста сознания, в котором текст складывается самим чтением текста, это «вспыхивающая связь» осознающего с осознаваемым. «Само состояние сознания, — пишут авторы, — есть такая сто-

рона (или свойство) текста, которое возникает, существует в акте самого чтения текста. Текст складывается самим чтением текста, и эта сторона или свойство текста, или такой текст, есть фактически состояние сознания, есть конечная, вспыхивающая связь, замыкание осознающего с осознаваемым, или какой-то ситуации “осознающего — осознаваемого”. И то, что появляется в акте осознания этого что-то, и есть состояние сознания» (С. 66). Состояние сознания должно *возникнуть*. Вспыхнуть! Оно не передается, как содержание, оно должно стать, вспыхнуть у самого индивида, дать ему представление о жизни данного содержания его собственного сознания. Это то, что Кант называл трансцендентальным единством апперцепции: «Должно быть *возможно*, — писал кенигсбергский мыслитель, — чтобы *я мыслю* сопровождало все мои представления»<sup>4</sup>. Если какое-то содержание не сопровождается *я мыслю*, т.е. понимаю (!), я не нахожусь в состоянии сознания, я тогда повторяющая машина, как студент, зачитывающий шпаргалку. Утверждение М.К. и А.М., что «никакое *содержание не коммуницируется как сознание*» (курсив авторов. — *В.К.*), является, на мой взгляд, чрезвычайно важным для понимания работы с сознанием. Действительно, передача какого-то знания не является одновременно и передачей его понимания, последнее должно само возникнуть в сознании того, кто это знание получает. Он может его не понять, даже если передающий понимает это знание.

А содержание — это уже то состояние сферы сознания, которое квалифицируется авторами как структура сознания. «Нам представляется, — пишут они, — что структура сознания будет содержанием, абстрагированным от состояния сознания», т.е. «структура со-

---

<sup>4</sup> Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант // И. Кант. Соч. в шести томах. Т.3. — М.: «Мысль», 1964. — С. 191 (Курсив Канта. — *В.К.*)

знания принципиально не-индивидуальна» в отличие от состояния сознания. Структуры сознания — это то, что в сознании есть, «что прочитало сознание и что оно прочитало» (выделено авторами. — В.К. С. 68), что сознанием выстроено, организовано, структурировано, но от субъекта, который имеет состояние сознания = понимательность, не зависимо. Структуры сознания есть нечто подобное третьему миру К. Поппера, идеям Платона, ценностям Г. Риккерта, но только не в онтологическом смысле. Это, например, «число», это «человек смертен», это идеальные объекты, говорят авторы. Приведу длинную цитату: «И здесь важно подчеркнуть следующую мысль, касающуюся способа бытия, жизни структуры сознания. Структура сознания рассматривается нами как нечто такое, к чему не применимы понятия возникновения и уничтожения. Структуры сознания не возникают и не уничтожаются, данной структуры сознания может не быть в том или другом месте, или вообще не быть той или другой структуры сознания. Но если она есть, то мы не можем уже говорить о том, что она возникла или исчезла. Мы можем говорить, что сознание ушло из какой-то структуры сознания, покинуло эту структуру и, может быть, мы это сознание засечем потом в какой-нибудь другой структуре сознания, но мы ничего не можем сказать о судьбе предшествующей ей или другой структуры сознания, из которой сознание ушло или которая была покинута сознанием. Кстати говоря, раз мы строим метатеорию сознания с учетом условий дополнительности наблюдения, то мы здесь должны говорить лишь о новом сознательном опыте, а не о рождении и исчезновении структуры сознания» (С. 78).

И авторы дают следующее определение структуры сознания: «Структура сознания — то содержательное, устойчивое расположение “места сознания”, которое обнаруживается в связи с состоянием сознания, с точки зрения сферы сознания» (С. 77). Эти структуры жи-

вут особым образом, и по отношению к ним, утверждают авторы, следует говорить не «у меня возникла идея», а «я возник в идее», не «я придумал нечто», а «я оказался в нечто», «в мысли и т.п.». Поэтому «структура сознания есть фактически внеличностное, квазипредметное состояние бытия» (С. 77). И поэтому структура сознания выступает как рекуррентия (возвращение). То, что возвращается в сознание, и есть структура сознания. На этом основании авторы различают факт сознания (материал) и структуру сознания. «Человек» — это факт сознания, а «Человек смертен» — структура сознания, т.к. первое может иметь разное содержание, а второе несет в себе определенную идею.

В конце главы авторы вводят в рассуждение две темы (две проблемы) — рекуррентия и интерпретация. Эти страницы (С. 79–84) трудны для понимания. Особенно трудно понять, как сами авторы пишут, «не только читателю, но и нам самим» (С. 79), пассаж о рекуррентии. Об это уже говорила Светлана Владимировна. Вернусь к этому еще раз.

«Рекуррентия есть структура сознания», — заявляют авторы (Там же). И это не очень понятно. Почему возвращение есть структура сознания, то есть какое-то определенное содержание, если структура сознания есть всегда содержание? Рекуррентия может быть понята как «Все возвращается!», «Все повторяется!», «Нет ничего абсолютно уникального и т.п.». Но такое понимание не значит ничего в отношении структуры сознания, то есть здесь рекуррентия не структура сознания. «Но если мы представим себе, — пишут авторы, — что всякий факт [то есть некий факт сознания, какое-то значение, смысл. — В.К.] есть в безличной сфере сознания, и что он **случается** всякий раз, как **это** место (то, где он есть) пересекается континуумом “моих” (или “чьих-то”) сознательных состояний и что с точки зрения сферы сознания этот “мой” континуум, так же как и пересечение им этого “места” в сфере, есть **такой же**

**факт**, — тогда мы можем сказать, что “рекуррентность есть структура сознания”» (С. 80). И дальше: «Рекуррентность есть **возвращение** индивидуального сознания (не в смысле “Я”, а в смысле континуума **состояний** сознания) к **сфере** сознания, фиксируемое в рефлексии над фактами сознания и само наблюдаемое как **факт сознания**» (Там же). Я понял это так — содержания сознания даются мне в моих состояниях сознания, они (содержания) безличны, но постоянно возникают в разных континуумах состояний сознания = возвращаются (бесчисленное количество раз возвращается « $2*2=4$ », или «человек смертен»), но это возвращение не структура сознания, так как структура сознания должна быть содержательна (а здесь содержание  $2*2=4$ , или «человек смертен»). Каково же содержание рекуррентности как структуры сознания? Это должна быть содержательность самого возвращения в мое состояние сознания некоего содержания и сама содержательность этого возвращения должна стать фактом моего сознания. Тогда рекуррентность как структура сознания, то есть как некое содержание есть факт понимания понимания = «содержание» понимания! Я понял нечто, и это значит — мое сознание (состояние моего сознания) пересеклось со сферой сознания (универсальным наблюдателем всех мировых событий), и я не просто понял, сделав достоянием своего сознания какое-то содержание, но я имею для себя этот факт понимания. Понимание не может не стать для меня фактом, «ибо само наше понимание рекуррентно» (С. 79). А с этим связана и тема интерпретации, которая вдруг появляется в конце главы. Нет понимания (опыта сознавания) без интерпретации. И об этом авторы уже говорили (см. С. 41).

Таким образом, идея работы с сознанием, которая осмысливается в метатеории сознания, позволяет увидеть в акте сознательной работы разные ее стороны — саму сознательность (сферу сознания), ее проявления (состояние сознание) и ее предметное содержание

(структуру сознания), которое входит в сознание или в которое входит сознание. Может быть, не все здесь до конца состыковано, но прагматическая установка на понимание сознания как некоторого образования, которым нужно управлять или с которым нужно работать, — это продуктивная установка. И с точки зрения понимания конструктивистской природы сознания индивида, и с точки зрения конструктивистской природы индивидуальности, и с точки зрения дидактики.

Спасибо за внимание!

## СЕМИНАР 3

Профессор В.А. Конев

### ПРОБЛЕМА РАЗЛИЧИЯ ЗНАКА И СИМВОЛА

Коллеги!

Мы снова возвращаемся к работе «Символ и сознание». Сегодня обсуждаем проблему различия знака и символа, как она излагается М.К. и А.М. во Второй главе «Введение в понятие символа». Это различие авторы строят на разном отношении знака и символа к сознанию.

Глава не очень большая по объему, содержит, как обычно для данного текста, достаточно «темные» фрагменты, но в целом проста и интересна по содержанию. Главная интенция авторов – отделить символ от знака и показать, что сознание по-разному себя кажет в знаковой и символической ситуациях.

Знак хорошо изучен. Существует целая наука о знаках – семиотика. Главная особенность знака всем хорошо известна – знак имеет значение, знак всегда нечто обозначает. Этот дуализм знака (и знаковых систем) есть изначальная данность для семиотики. Другая особенность знания о знаках, которую отмечают



авторы, состоит в том, что все знают, что человек — это существо, оперирующее знаками. Нет человека без знаков, поэтому это «существо, которое в порядке рефлексивного мышления, в порядке описания своего рефлексивного мышления, всегда склонно рассматривать свою знаковость не только как бесспорный факт, но и как известное преимущество» (С. 90). Это факты известные. И об этом, как известно, Эрнст Кассирер написал свой фундаментальный трёхтомный труд «Философия символических форм».

Но М.К. и А.М. обращают внимание на тот момент, который обычно опускается. Да, нет человека без знаковых систем. В конце концов все, что его окружает, может быть уподоблено знаковым системам, так как всё к чему-то отсылает: орудия, экспериментальные устройства, изображения, коммуникационные системы и т.п. Да, знание всегда есть знаковая система. Но мы, отмечают авторы, это потенциальное знание, заключенное в знаковых системах, заданное в каком-то знаковом теле, не знаем в качестве знания, не понимаем его в качестве знания как такового (см. С. 88). «Оперирование знаком как знаком не предполагает, что субъект восстанавливает тот способ извлечения информации из знаковых систем, при котором эти знаковые системы имеют смысл и реально функционируют» (С. 90). То есть, когда мы пользуемся знаками как знаками, мы не осознаем, что это знаки. Мы оперируем «предметом этого знака, совершенно отвлекаясь от способа видения знаковых систем со стороны сознания, при котором этот предмет и получает смысл обозначаемого» (С. 90). Мы не понимаем, что оперируем знаками, когда оперируем теми предметами, которые ими обозначены. И это непонимание «знаковости» «есть такое состояние сознания, которое “завело” психический механизм в такую структуру сознания, где оперирование может происходить только таким образом» (С. 91). По мысли авторов, человек чаще всего и

находится в таком состоянии сознания, когда не видит, что он действует со знаками, когда действует с предметами. Поэтому авторы выдвигают, на первый взгляд, странное утверждение, что знаки, функционируя «как знаки» (т.е. по своей природе), «элиминируют сознание» (С. 90), так как человек «идет прямо к предмету», минуя свое понимание предмета. Отсюда позиция авторов: «С точки зрения сознания (*и только с этой точки зрения* [курсив мой. — В.К.] о природе знака можно думать так: нечто, чтобы быть знаком, предполагает остановку сознания и одновременно предполагает рефлексию человека о самом себе как существе в принципе знаковом, оперирующем знаками или существующем среди знаков» (С. 91).

Что значит — «с точки зрения сознания»? Вероятно, то, что, если сознание авторами понимается как осознание, понимание, тогда знак есть там, где человек действует «разумно», но у него нет в этот момент понимания, что он разумен, сознателен = это и есть остановка сознания. Декарт в свое время утверждал, что если дать правильный метод мышления, то мысль будет работать сама по себе, без всяких усилий. Делез, раскрывая типологию знаков на основе Марселя Пруста, показывает, что, попадая в стихию тех или иных знаков (знаков любви или светских знаков), человек автоматически приобретает определенное переживание. В этом случае знаки «являются человеку стихией, в которую он погружен» (Там же). Одновременно знак есть там, отмечают авторы, где человек рефлектирует, что он оперирует знаками, *может* ими оперировать, видит в этом свою особенность. «И отсюда вытекает, — делают вывод авторы, — что последовательное анализирование конкретного знакового факта выводит нас из поля знака в переводит в антизнаковость, то есть возвращает нас в сознание» (Там же). Я бы это прокомментировал так: когда человек пользуется знаками, он находится в их стихии, а не в сознании, строго

говоря, здесь даже «нет знаков», хотя *такое* понимание, говорят авторы, «не предусмотрено нормальным рефлексированием человека» — он всегда думает о себе как о знаковом существе (Там же). Но может быть иное рефлексирование, которое дает принципиально иной результат, это рефлексирование, которое ставит вопрос — откуда эта знаковость? Тогда и должна появиться ситуация «антизнаковости», то есть ситуация, где еще нет знаков, но тогда должно остаться (появиться) сознание, которое на знаки не опирается.

Здесь авторы привлекают учение Платона об идеях для разъяснения своей позиции, показывая, что у Платона вещь была знаком идеи, а не идея знаком вещи. Вещь как знак идеи, как знаковость оказывалась не сознанием, а «минус сознанием», идея же как незначковость, которая сама по себе есть и ничего не обозначает, есть сознание, «понимательность» как таковая. Идеи у Платона символизируют сознание, это символы сознания, а не знаки (С. 94). М.К. и А.М. подчеркивают, что для античного философа важно было отличить духовные (сознательные) структуры, в принципе трансцендентальные, от структур вещественных. «Он понимал одну очень важную вещь: с того момента, как мы “находимся” в сознании, мы имеем *усиление* [курсив мой. — В.К.] нашего обычного психического аппарата отражения трансцендентальными условиями сознания» (С. 95). Эти условия и есть то, что сознание порождает, это его способы объявления и проявления — это символы его. Сократ, как учитель, был для Платона символом пребывания в сознании. Этот символ ничего не обозначал, он был свидетелем самого сознания. «Символ был введен им [Платоном. — В.К.] как символ того, что является по отношению к знаковости ничем... или чем-то всегда более высокого порядка...» (Там же). Так объявляет себя особенность символа по сравнению со знаком: символ — это **не-знак** (С. 94). Символ появляется как необходимость фиксирования

особой содержательности (см. § 3 гл. 1) сознания, когда оно знает себя и что не может быть выражено знаком. «Ибо в рамках любого сознательного опыта сознание всегда как минимум на один порядок выше, чем порядок содержания, составляющего **ЭТОТ** опыт сознания [т.е. того, где сознание работает со знаками, а точнее, с вещами, обозначенными знаками. — В.К.]» (С.95). «Если сознание всегда на один порядок выше порядка элементов содержания, составляющего опыт сознания, то у нас нет другого способа говорить об этом более высоком порядке, как говорить о нем косвенно, символически» (Там же).

Таким образом, знак — это способ работы сознания, когда последнее знает предмет, но не знает себя, себя же оно знает не с помощью знаковых форм, а через символ. Для сознания есть две действительности: действительность предметов, которые означаются, и действительность самого сознания, которая символизируется. Символ не указывает ни на какой предмет, поэтому «символ в собственном смысле есть знак ничего» (С. 96). Подобную идею, правда в другом языке и при решении других проблем, высказывал А.Ф. Лосев. «Символ, — писал он в своей работе «Вещь и имя», — мы будем понимать как полную абсолютную тождественность “сущности” и “явления”, “идеального” и “реального”, “бесконечного” и “конечного”. Символ не указывает на какую-то действительность, но *есть сама эта действительность*. Он не обозначает какие-то вещи, но сам есть эта явленная и обозначенная вещь. *Он ничего не обозначает такого, чем бы сам не был*. То, что он обозначает, и есть он сам; и то, что он есть сам по себе, то он и обозначает. Если сущность есть являемое, а явление — существенно и онтологично, то символ не есть ни то, ни другое, но сразу и сущность и явление, т.е. и вещь и имя»<sup>1</sup>. В этом утверждении

---

<sup>1</sup> Лосев, А. Вещь и имя / А. Лосев // Бытие-Имя-Космос. — М.: Мысль, 1993. — С.876 (Курсив автора. — В.К.).

А.Ф. Лосев отчетливо проводит мысль, что символ и именование (а это и есть осознание, осмысление) совпадают, что рождение сознания совпадает с символом. Символ не обозначает нечто, а порождает имя (смысл).

Итак, принципиальное отличие знака и символа в том что первый обозначает нечто, а второй — ничто. Однако ведь и знак может обозначать «ничто», если за ним ничего нет. Но «ничто» символа и «ничто» знака — это разное «ничто». «Ничто» символа — это «содержательно непостижимое сознание», «потому что сознание *не может нести в себе готового содержания* [курсив мой. — В.К.], которое имеется в виду, когда говорится о вещи, о том, что обозначено» (Там же). Сознание — это ничто, то есть это не какое-то содержание, так как содержание всегда указывает на вещь, на нечто. Сознание — то, что не имеет содержания и не может быть обозначено. Это «чистое сознание», «чистый разум», «*cogito ergo sum*». Оно есть и все! А все = ничто, чистое «есть» тождественно ничто. Вспомним в этой связи и Сартра, который также видит тождественность сознания и ничто — «у сознания нет “содержания”»<sup>2</sup>. А раз сознание содержательно непостижимо, оно может быть только символизировано.

Почему же символы обычно отождествляют со знаками? Потому что они «знакоподобные образования» (С. 99). Знакоподобные, потому что могут использовать материальные построения, используемые знаками (например, слова или изображения). Символы мыслятся авторами трактата как репрезентации не предметов и событий, а сознательных посылок и результатов сознания. «В этом смысле символы соотносятся с пониманием, и поэтому оперирование символом как

---

<sup>2</sup> Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. — М.: «Республика», 2000. — С. 25.

“знаком” предполагает не реконструкцию денотата этого знака, а реконструкцию субъективной ситуации порождения, как денотата, так и знака, то есть ситуацию **понимания**» (С.99-100).

Сознание и выступает пониманием. Понимание же не нельзя «означить», его надо получить, его нужно иметь, в него надо попасть. «Понимание символа, — пишут авторы, — выступает как результат того, что «Я» оказывается в ситуации его [то есть символа. — В.К.] понимания» (С.100).

И дальше авторы обращаются к выяснению особенностей понимания.

1. Понимание дискретно. Ситуации понимания не вытекают одна из другой и не переходят друг в друга. Понимание, как правило, приходит «вдруг».

2. Понимание не является рефлексией над сознанием. Рефлексия дает не понимание, а знание, содержанием которого является мысль о субъективной стороне познающего (С. 101). Поэтому, естественно, рефлексивная процедура выступает как какой-то антагонист пониманию.

3. Понимание — это не знание языка и не способность им пользоваться. Авторы настойчиво подчеркивают, что понимание существует там, где язык рассматривается *только* как язык, то есть только как средство выражения мысли. Человек «должен внутренне проникнуться идеей о том, что то же самое может быть представлено совершенно другим образом» (С. 104). И только тогда, когда человек может одно и то же выразить по-разному, он имеет понимание, иначе он движется не в смыслах, а в словах. Язык релятивен и вероятностен, утверждают М.К. и А.М., а сознание нерелятивно и невероятностно. Мы убеждены, пишут они, в непредсказуемости мышления, в непредсказуемости самого факта, что случится та или иная мысль, тот или другой *сознательный опыт* (Там же). Этот сознательный опыт и есть понимание.

4. Понимание случается «вдруг», но его нужно всегда искать в себе. Проблема расширения своей сознательной жизни, своего сознательного опыта сводится к тому, «чтобы настроить себя камертоном как инструмент сознательной жизни, в которой могут случаться какие-то новые сознательные опыты, какие-то новые события» (С. 105). Этот момент характеристики понимания еще раз подчеркивает, что понимание требует личных усилий, без собственного усилия, оно не придет, не будет опыта сознательной жизни.

5. Одной из посылок настройки себя на сознательную жизнь является, по мысли авторов, отказ от важнейшей установки европейской культуры на сохранение последовательного и постоянного тождества себя с самим собой, установки вечно сохранять и не потерять себя в потоке смены состояний сознания во времени и в их разнообразии в пространстве (С. 105). Это положение кажется странным. Во-первых, если это «важнейшая установка европейской культуры», то почему приверженцам этой культуры надо от нее отказываться. Здесь невольно появляется мысль о том, что это «предложение» одного из авторов обсуждаемой книги, знатока восточной мысли и культуры, в которой Будда говорил, что среди известных ему структур и состояний сознания нет «Я». Во-вторых, разве для современного исторического состояния не возрастает важность и значимость определенности человеческого «Я», которое может быть подчас единственным гарантом определенности и предсказуемости меняющихся общественных и культурных ситуаций.

Но авторы этот тезис понимают не как отказ от необходимости мыслить (и принимать) тождественность «Я», а как отказ от признания существования «Я» как особой субстанции, как самотождественной единицы сознательной жизни, как чего-то строящегося вокруг какого-то сознательного центра. «Я» как особая психическая реальность, имеющая какие-то психические

свойства, не существует, а есть «Я» как операция сознания, осуществляемая в некотором «утопосе», «несуществующем месте» (С. 106-107).

Вот такое понимания «Я», или индивидуальности, мне представляется верным. Действительно, сохранение определенности «Я» требует, как писал М.М. Бахтин, ответственности и «подписи» под поступком. Каждый раз эта подпись ставится МНОЮ, а потому и сопровождается пониманием, и организуется как сознательный опыт. «Я» не проявляется автоматически как нечто объективно существующее и от меня не зависящее, оно каждый раз возникает здесь благодаря моим усилиям. Поэтому индивидуальность – это операция, а не субстанция. И единство трансцендентальной апперцепции как тождество «Я», о котором писал Кант, как показывают авторы, это операция сознания, которая дает представление об «Я», но сама операция не существует где-то, в каком-то «Я», в каком-то сознании как субстанции.

6. Как строится понимание? «Можно ли себе представить, что есть такая содержательность сознания или такая структура сознания или факт сознания, который сам бы предполагал субъективацию сознания во вневременном (непроцессуальном) акте понимания?» (С. 111). В предыдущей главе, как помните, шла речь о такой структуре сознания, как рекуррентия, которая представляет содержательность самого понимания. Здесь же речь идет о том, как понимание возникает, что его обеспечивает. То есть есть ли в самом сознании некая машинка понимания, нечто, что дает сознанию возможность «вдруг» обнаруживать в себе понимание, свою сознательность и понимаемость. В конце концов, есть ли что-то вроде врожденных идей Декарта, которые для разума есть само понимание, его «естественный» свет. И еще вопрос: включает ли сознание в себя понимание порядка реализации своего собственного содержания? (Там же). То есть имеет ли



оно некую логику, которая и задает порядок организации понимания. Ответы на эти вопросы принципиально важны для организации работы с сознанием, на что направлена метатеория авторов.

Уже при обсуждении проблемы тождественности «Я» авторы показывали, что классическая философия, вводя понятие чистого сознания, рассматривала его (и его символ) как «необходимый элемент понимания в той мере, в какой мы вообще что-то другое можем понимать объективно» (С. 110). «Классические философы открыто признавали постоянную соотношенность любого способа изучения с символизациями сознания [то есть с тем, как они себе представляли сознание. — *В.К.*], из которых и следовала онтологичность изучаемых явлений» (С. 109). Возможность онтологии, сама картина бытия, вытекала, по мнению авторов, из натурализации символов сознания. *Что* есть бытие, а тем самым бытие изучаемых явлений, вытекало из того, как понималось то, что давало понимание. В европейской философской традиции нового времени, отмечают авторы, открывается проблема связи между смыслом научного понятия, с одной стороны, и имплицитными условиями, посылками и допущениями, которые только и являются основой, что понятия имеют смысл. «В принципе всякий метафизик считает, что вне конкретной ситуации не существует научного знания», — заключают авторы, подчеркивая эту мысль (С. 112). Эта конкретная ситуация включает в себя два момента, на которые обращают внимание авторы. Во-первых, момент понимания знания. Он заключается в том, что происходит регистрация того, реализовались или не реализовались те условия и допущения, которые принадлежат сознанию. Этот *акт регистрации* и есть акт понимания знания, понимания того, свершилось знание или не свершилось. Этот акт отличается от самого познания, в котором происходит реализация условий познания, а не ее регистрация. Во-вторых, момент об-

ращения к самому пониманию. В этом случае ситуация познания рассматривается как ситуация, которая «онтологически содержит в себе допущения реализованности сознания, — сама содержит в себе требование быть выполненной в том виде, как она есть» (С. 112). То есть должны существовать не просто условия знания и понимания предметов сознания (их открывает Кант), но и условия самого сознательного опыта.

Вот они и ищут эти возможности сознательного опыта. «И отсюда мы, — пишут авторы, — приходим (не логически, а в силу изменившейся ситуации нашего думанья [т.е. надо найти эти основания, следовательно, надо искать! — *В.К.*]) к представлениям о таких вещах, которые могут существовать как вещи лишь постольку, поскольку это обусловлено включением индивидуальных психических механизмов в структуры (содержательности) сознания» (С. 113). Такие «вещи» существуют в пределах символики «бессознательного» или культурно-языковых систем, эти вещи авторы называют архаическими, потому что они обнаруживаются в результате определенного знания (в психоанализе, в результате изучения мифологии, истории и т.п.). Эти архаические факты «являются не системами отображения мира, а системами, задающими правила отображения содержательностей сознания в психиках индивидов. Они зовут нас к несовершившемуся пониманию, а не к понятийному знанию» (Там же).

Эти «архаические вещи» возникают и тогда (этот период, говорят авторы, умозрительно можно допустить), когда «предметы сращены с сознанием или с условиями производства сознания» (С. 114). Сам факт этой сращенности косвенным образом, по мысли авторов, отображен символикой «бессознательного». Действительно, Фрейд показывает, что какие-то конкретные ситуации детства «входят» («врастают») в психику индивида и становятся основанием понимания (принятия/непринятия) им той действительности, с кото-

рой он встречается. Он «прочитывает» ее этими «вросшими» в его психику архаическими фактами. Но не только обращение к символике бессознательного может служить подтверждением существования «понимательных вещей». Об этом говорят и те объективации сознания, «превращенные» формы сознания, которые исследовались М.К. Мамардашвили. У их истоков также стоит ситуация сращения сознания и деятельности. Сами категории мышления как содержательные формы мысли, анализ которых также проделан М.К. в его книге «Формы и содержание мышления», также являются результатом «сращенности познавательного действия с конкретным его объектом»<sup>3</sup>.

Таким образом, философская идея «чистого сознания» — это условие понимания сознанием вещей и самого себя, оно не содержит в себе какие-то абсолютные «изначальности» («врожденные идеи»), но оно само есть эти «изначальности» как возможности операций с вещами и самим собой, которые (возможности) сами некогда появились из сращенности сознания с вещами. Эти «архаические факты» сознания как результаты данных сращенностей и становятся первичными символами сознания, которые, в свою очередь, могут интерпретироваться на уровне вторичной символики, получающей идеологическую интерпретацию, где идеология понимается как объективно-культурное толкование различных содержаний сознания.

Вот таковы основные идеи Второй главы книги «Символ и сознание».

Спасибо за внимание!

---

<sup>3</sup> См.: Мамардашвили, М.К. *Формы и содержание мышления* (К критике гегелевского учения о формах познания) / М.К. Мамардашвили. — М.: «Высшая школа», 1968.

## СЕМИНАР 4

Профессор В.А. Конев

### ПОНИМАНИЕ В МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Коллеги, на сегодняшнее обсуждение выносится текст Приложения ко Второй главе книги «Символ и сознание», которого нет в публикации 1999 года, но которое было в первом издании, вышедшем в Иерусалиме в 1984 году<sup>1</sup>. Приложение называется «Рассуждение о проблеме межкультурных коммуникаций: язык, знание и понимание». Думаю, что обращение к этому тексту полезно для прояснения мысли авторов.

Они сами пишут, что если во Второй главе ими дается абстрактная трактовка понимания, то здесь, в Приложении, дается некая конкретизация понятия «понимания» (С. 142). Эта конкретизация реализуется

---

<sup>1</sup> В данном семинаре цитаты Приложения ко второй главе будут даваться по изданию: Мамардашвили, М.К. Символ и сознание. Метафизические размышления о сознании, символическом и языке / М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский. — Иерусалим, 1984.

благодаря тому, что «понимание» помещается в такую ситуацию, где оно себя не может не обнаружить. Что это за ситуация? Конечно, это ситуация коммуникации. Всякая коммуникация требует понимания сообщения. Но не во всякой коммуникации понимание непосредственно раскрывает условия своего появления. Обычно в семиотике, которая описывает процесс знаковой (языковой) коммуникации, утверждается, что отправитель и получатель сообщения должны знать код, который позволяет расшифровывать послание, и эта общность кода служит основой понимания сообщения и т.п. Но в этом случае не рассматривается — а как этот код появился, то есть остается за границами анализа само условие понимания. Вот это условие и хотят авторы обнаружить!

Поэтому М.К. и А.М. берут такую коммуникативную ситуацию, где заведомо нет общего кода — это коммуникация межкультурная, то есть где участники коммуникации пользуются заведомо *разными* языками. Причем, чтобы не усложнять ситуацию понимания, авторы рассматривают коммуникацию только как трансляцию и ретрансляцию культурных фактов без их селекции и адаптации (оценки и т.п.). Тогда «“понимание” здесь иллюстрирует “мгновенное” (или, во всяком случае, “непроцессуальное”) овладение некоторыми **начальными условиями**, порождающими **конкретный** способ употребления языка в данной коммуникативной ситуации. Говоря иными словам, — пишут авторы, — “понимание” здесь есть понимание того, “как и почему эта культура сейчас себя ведет именно таким (т.е. таким внешне наблюдаемым) образом”» (С. 142).

Прежде чем перейти к рассмотрению структуры межкультурной коммуникации, авторы указывают еще на ряд своих исходных ограничений. Во-первых, культуру они рассматривают только как «особый способ использования языка в коммуникативной ситуации» (С. 140). При этом способ использования языка вклю-

чает и сам факт его использования, т.е. всякое конкретное проявление языка указывает и на его принадлежность культуре. Поэтому язык выступает границей культуры, границей данного культурного пространства. Во-вторых, авторы рассматривают естественный язык как основу для всех искусственных видов сигнализации. В-третьих, при рассмотрении межкультурной коммуникации они абстрагируются от информации, от содержания сообщения, индивидуальная значимость которого в такого рода коммуникациях, с точки зрения авторов, неустановима (С. 142). При этом авторы указывают, что наблюдатель межкультурной коммуникации (в данном случае тот, кто рассматривает ее) должен различать роль содержательного и формального знания в такой коммуникации. Ибо их взаимоотношение обуславливает: «А. Что нужно понять, чтобы знать? В. Что можно узнать без понимания? С. Что можно понять, не имея в виду последующего (или одновременного) знания?» (Там же).

Если помнить, что «понимание» авторами трактуется как мгновенное овладение некоторыми начальными условиями, порождающими конкретный способ употребления языка, а способ употребления = факту употребления, то значит, у «принимающего» сообщение (А) должно быть какое-то знание до понимания (по крайней мере, знание того, что есть язык, и это знание формальное), (В) и потому он может узнать, что есть сообщение (это знание содержательное) до всякого его понимания, или (С) понять нечто в сообщении (содержательное знание) без формального знания языка этого сообщения.

Немаловажным является замечание авторов о том, что «внешний механизм трансляции может никак не быть связан логически или причинно со способом употребления языка, как определяющей характеристикой культуры» (Там же). То есть материальное существование сообщения еще не демонстрирует язык культуры.

И как обнаружить среди материальных проявлений некое материальное образование, которое должно быть принято как сообщение — это авторы не обсуждают. Они исходят из того, что само сообщение как языковое (а тем самым и культурное) явление уже есть.

Далее авторы приступают к обсуждению того, как культуры (язык) проявляют себя в ситуации межкультурной коммуникации, а в связи с этим и как себя проявляет в таких ситуациях понимание.

Авторы различают два типа культур по их отношению к межкультурной коммуникации: культуры, которые ориентированы на внешекультурные коммуникации и которые осознают себя в этих коммуникациях, и культуры, которые осознают себя во внутрикультурных коммуникациях. Первые сознательно или бессознательно стремятся сообщить о себе другим культурам, а вторые во всех ситуациях межкультурных контактов ведут себя в пределах внутренней ориентировки. Это порождает, по мнению авторов, различное языковое поведение (проявление) культуры.

Современные культуры, считают авторы, относятся ко второму типу, а это никак не совместимо с осознанными этими культурами целями и ценностями и с господствующими в них институтами. Реально современные культуры включаются в процесс глобализации, участвуют в межкультурных коммуникациях, но это участие ориентировано их внутренними установками. Тогда появляются, указывают М.К. и А.М., такие тенденции в культуре, которые можно реально наблюдать. Некоторые культуры внутри себя и для себя начинают использовать и употреблять язык таким образом, как если бы они его употребляли в межкультурных коммуникациях. Происходит специализация языков, такие языки требуют знания, и знание начинает вытеснять понимание, а последнее не знанием порождается и несет в себе внеязыковое содержание культуры. Это и привело в середине XX столетия, как писал в своей

известной книге английский ученый Ч. Сноу, к расколу культуры на две культуры — на культуру специализированных (научных) языков и культуру гуманитарную, а в нашей отечественной истории — к знаменитому некогда спору физиков и лириков. Другая культурная тенденция этого несогласования исходной интенции культуры второго типа и реальных межкультурных коммуникаций — вытеснение из культуры объектов, для знания которых требуется предварительное понимание (например «высокого» искусства), и возрастание значения таких объектов, которые не требуют предварительного понимания (например, все феномены массовой культуры). Эти тенденции в культуре — реальный факт, и мне представляется очень интересным их выведение из некоторых собственно культурных оснований (в таком аспекте этого никто не отмечал!).

Другой интересный аспект рассуждений авторов — возможные, с точки зрения культуры, модусы использования языковых средств в реально существовавших и существующих культурах (С. 148). Опять же следует помнить, что в данной работе культура для М.К. и А.М. — это способ использования языка. Поэтому модусы использования языка указывают на некую типологию культур по типу функционирования языка. Всякая культура обладает своим набором скрытых механизмов, которые обеспечивают ее существование в определенном регионе и ее продление в течение более или менее длительного времени, пишут авторы (Там же). Эти механизмы потому и «скрытые», что сторонний наблюдатель не может их обнаружить только посредством знания языка и способов его употребления. Эти механизмы постигаются через то, что условно можно обозначить как «символический аппарат», который и открывает человеку некие смыслы культуры, ее неповторимость и «аромат» и который находит свое выражение в сложнейшем комплексе внутренних представлений и внешних опико-акустических средств окружа-



ющей человека среды. Так вот в культуре, считают авторы, как бы действует несуществующая норма использования естественного языка, который, занимая промежуточное место между «символическим аппаратом» и «сигнальным аппаратом», ориентируется либо на внутреннее начало культуры, либо на ее внешнее окружение, которому посылается сигнал. Стабильность исторических культур, считают авторы, обуславливалась своего рода динамическим равновесием между центростремительным (к символическому началу) и центробежным (к сигналу) устремлением языка. Когда в культуре побеждает центростремительная тенденция в использовании языка, то изменения в укладе жизни, психике и мировоззрении людей приводят к отмиранию языка, так как новый уклад становится несовместим со старым символическим аппаратом. Когда, наоборот, язык ориентирован на сигнальную функцию, то и культура, и язык сохраняются (С. 148-149). Это наблюдение, по-моему, тоже интересно для теории культуры и, конечно, требует эмпирической проверки.

Другой аспект рассмотрения «центростремительных» и «центробежных» тенденций внутри культуры приводит к проблеме понимания материала культуры внутри данной культуры. Под материалом авторы понимают как способ использования, так и содержание того, что может быть так или иначе транслировано. Так вот, трудно себе представить, что существующие в реальных исторических культурах механизмы языковой и неязыковой трансляции могли бы сообщать *все*, что могло бы быть посредством их сообщено. Но даже если предположить, что сообщено все, что должно быть сообщено, согласно данной культуре, то оно заведомо *не целиком принималось*. И это не результат «помех» или «шумов», а специфика самих коммуникативных ситуаций культуры. В культуре содержится всегда больше материала, чем может передаваться, в сообщении должно содержаться больше материала, чем может быть

понято. *Понято* не в смысле рефлексивном или психологическом, а в смысле *культурного феномена*, т.е. как овладения некоторыми начальными условиями данного культурного действия или ситуации. Мне представляется, что эти замечания авторов трактата обнаруживают одну из важнейших черт культуры – любая культурная ситуация богаче по материалу любой ее интерпретации. Это и делает культуру жизненной силой человеческого существования. Если бы этот материал можно было исчерпать, жизнь бы прекратилась. Вот почему, когда какая-нибудь культура объявляет, что в ней все известно и ясно, она гибнет. Пример, официальная советская культура.

Конкретизируя характеристики понимания, данные во Второй главе, авторы представляют их применительно к пониманию культурных феноменов следующим образом. «При рассмотрении культурных феноменов **пониманием** будет полагаться такая операция с уже переданным индивиду **культурным** содержанием, – пишут авторы, – которая по отношению к данному содержанию и данному индивиду **уже никогда больше не будет повторена**, хотя в культуре в целом она повторялась и будет повторяться сколь угодно много раз» (С. 151). Понимание содержания означает, что оно «падает» в сознание индивида и второй раз его понимать не надо. Если этот культурный феномен понимается второй раз, то понимается в нем что-то другое и т.д. Но каждый раз *это* понимание уже не повторится. Понимание данного культурного содержания означает для индивида его причастность к жизни культуры, а знание того же содержания означает лишь продление возможности этой сопричастности, которая может закончиться, если знание ушло, забылось. Понятое не уходит, а остается в индивидуальном сознании, познанное же существует как воспроизводство индивидом всеобщего (трансцендентального) сознания.

Но понимание, по мысли авторов, существует не обязательно только как индивидуальное понимание: «Оно полагается и **объективно** включенным в культуру в качестве одного из важнейших **имманентных** условий ее существования, и, как таковое, оно в принципе может и не быть связанным ни со способами употребления естественного языка во внутрикультурных коммуникациях, ни с понятием языка вообще» (С. 152). Это объективно существующее в культуре понимание, по моему, открывается (а понимание открывается «вдруг») благодаря функционированию особых культурных форм, или культурных категорий – остенсивных, императивных, аксиологических и форм-принципов<sup>2</sup>. Тогда, когда передается какое-то содержания путем демонстрации, то сам факт принятия демонстрации как формы представления содержания культуры ставит принимающего в ситуацию отождествления себя с тем, кто материал предъявляет, в ситуацию понимания своего «подобия» («родства», «единства») с ним, понимания единства «МЫ». Императивные формы рожают у принимающего определенное культурное содержание понимание зависимости, подчиненности, идею «ОН», идею долженствования и т.д. Именно потому, что любое культурное сообщение не только содержательно (несет в себе определенный культурный материал), но и предстает в какой-то культурной форме, категориально оформлено, оно «должно обладать **некоторой двусмысленностью**» (С. 153). Правда, авторы трактата в данном случае связывают двусмысленность любого культурного сообщения с тем, что оно может пониматься, а может и не пониматься, или может пониматься по-

---

<sup>2</sup> См. об этом: Конев, В.А. Онтология культуры / Владимир Конев. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 1998. – С.36-47; Конев, В.А. Социальная философия / В.А. Конев. – Самара: Изд-во «Самарский университет». – 2006. – С. 215-226.

разному, то есть «неполнота понимания» трактуется ими как важнейший фактор жизни культуры.

Эта «неполнота понимания» культурного сообщения как свойство культуры (что и свидетельствует об объективной включенности понимания в культуру) проявляется в таком феномене, как «понимание культурой самой себя». Это понимание обнаруживает себя в том, что всякая культура выступает как более или менее замкнутая целостность. «Выражаясь метафорически, — пишут авторы, — про всякую в принципе культуру можно сказать, что она “ведет себя по отношению к другой культуре (в конкретной ситуации межкультурной коммуникации) так, как если бы она при этом имела определенное отношение к самой себе, знание о самой себе и понимание самой себя”» (С. 154). Она проявляет внутри себя таким образом, что является для себя самой чем-то самодостаточным и самоидентифицируемым.

Здесь я бы обратил ваше внимание, коллеги, на методологическую пунктуальность авторов (кстати сказать, вообще характерную черту текста этого трактата) при обсуждении данной проблемы. Они пишут, что понимание себя культура, разумеется, не может осуществиться через отождествление себя с посторонним наблюдателем, так как, во-первых, это сразу бы отменило всякую возможность ее самоидентифицируемости и самодостаточности (если она отождествляет себя с посторонним, то уже не тождественна себе!), а во-вторых, вынудило бы нас приписать ей возможность рефлексии (которая процедурна по своей форме), т.е. отождествить ее с некоторым реальным индивидом — «субъектом культуры», что методологически чудовищно (Там же). Поэтому понимание культурой себя самой осуществляется через «схватывание» (понимание не процедурно!) в создаваемых в ней текстах (любых сообщениях) отдельных фундаментальных условий ее начала (порождения) и продолжения (существования)

(С. 155). «Только понимание этих условий дает культуре возможность коммуницировать с самой собой реально (т.е. культура “понимает” такие вещи в самой себе, относительно которых можно утверждать, что они не изменятся, по крайней мере, **в течение** реального или воображаемого акта коммуникации)» (Там же). Эти условия включают, как я думаю, некие доминантные для данного времени смыслы, значения, ценности, некие интуиции культуры, которые каждому носителю культуры ясны, хотя они и не определяются<sup>3</sup>. Именно потому, что такие интуиции не могут иметь точного определения, нет полного понимания культурой самой себя. «В этом смысле, — пишут авторы, — чрезвычайно показательным и интересно то обстоятельство, что чем более репрезентативен текст в отношении культуры, тем больше он содержит **возможностей** его понимания» (Там же). Таковы, в частности, «тексты сознания», т.е. священные, мистические, метафизические и т.д., такие тексты мы называем, говорят авторы, «текстами глобального культурного значения» (С. 156).

Все предыдущие рассуждения о культурных феноменах связаны с «наблюдением» за культурами второго типа, т.е. культурами, ориентированными в межкультурной коммуникации на себя. В культурах первого типа, которые сознательно или стихийно стремятся сообщить понимание о самих себе другим культурам, идет, считают авторы, изоляция сигнальной функции естественного языка, язык теряет вариативность, контекстуальность, идиоматичность и синонимичность, приобретая критерии и характеристики сигнального сообщения. Такие культуры менее стойки, они теряют творческий потенциал, так как на индивидуальном уровне человек данной культуры все менее и менее осознает себя продолжателем культуры, а все более и более ее представителем (С. 157).

---

<sup>3</sup> См.: Указ. соч. В.А. Конева.

Следующий, третий параграф Приложения озаглавлен «Естественное и искусственное; дизайн, проект и планирование; космическая коммуникация, сигнализация и семиотика».

Поскольку внимание авторов в Приложении сосредоточено на межкультурной коммуникации, то они обсуждают какие-то важные с их позиции характеристики культуры, которые обнаруживают себя в ситуации коммуникации. Различие природного и культурного — традиционное различие в теоретических рассуждениях о культуре. Оно появляется, как известно, в момент оформления понятия «культура» в европейской научной традиции, когда культура осмысливается в оппозиции в природе. Авторы «Символа и сознания» рассматривают отношение культура—культура, поэтому для них противопоставление культура—природа, естественно, неактуально, так как в межкультурной коммуникации любая культура уже выступает как оформившееся образование. Мне представляется интересным не этот отход авторов от оппозиции культура—натура, который действительно совершенно непродуктивен для понимания культуры, а их противопоставление классического и современного понимания проекта как феномена человеческой жизни.

Проекты существуют трех видов — проектирование вещей, проектирование работы и проектирование жизни. Все эти виды проектирования уже предполагают культуру как в качестве материала, так и в качестве цели деятельности. Классическое понятие проекта рассматривало проект как реализацию «исторических» (т.е. уже существующих) возможностей. Здесь проект детерминирован существующими условиями, включен в естественноисторический процесс. Так понимался проект и проективная деятельность человека в марксизме. Современное понятие проекта видит в проекте *проектирование возможностей культуры*, которые в вещах до этого не содержались, как не содержится в камне бу-

душая скульптура (С. 160). Поэтому для понимания такого проекта не нужно обращение к естественному.

Наиболее интересным разделом данного параграфа является обсуждение проблемы характера сообщений «в таких условиях межкультурных коммуникаций, когда по крайней мере одна из участвующих в этих коммуникациях культура неизвестна другой (с точки зрения механизмов, критериев и норм языкового употребления)» (С. 162). В этом случае выявляется отчетливо общий характер и свойства сообщения как такового. «Согласно нашей концепции, – пишут авторы, – “идеальное сообщение” представляет собой текст без начала и конца, как бы случайно выплеснувшийся из спонтанного континуума передаваемого содержания» (С. 163).

Поэтому авторами предполагается, во-первых, **заведомая непонятность** любого сообщения, поскольку всякая культура устроена так, чтобы в ней не могло быть текста, служащего ключом к ее пониманию. Во-вторых, такое понимание сообщения содержит в себе идею **текста**, который может быть понят, и идею понимания, которое не может быть **извлечено из знания** значений дешифрованных сигналов. Значит, встает вопрос о представлении содержания сообщения (Там же). И здесь авторы высказывают крайне парадоксальную мысль о том, *что* нужно передавать в межкультурной коммуникации (особенно если это космическое послание).

В качестве критерия отбора содержания сообщения в интеркультурной коммуникации, по их мнению, должна быть значимость данного феномена *внутри* и *для* культуры, от которой это сообщение посылается. «Как правило, – считают они, – чем специфичнее такое содержание для данной культуры, т.е. чем меньше вероятность (с точки зрения данной культуры, конечно), что нечто подобное может оказаться и в другой культуре, тем, по-видимому, вероятнее (с точки зре-

ния постороннего наблюдателя), что в последней окажется какое-то содержание, **коррелятивное данному**» (С. 164). М.К. и А.М. вводят, на мой взгляд, очень продуктивное понятие — *коррелятивное содержание*, или *коррелят понимания*. Это такое содержание в «принимающей» культуре, которое требует для своего понимания ситуаций аналогичных или близких внутрикультурным ситуациям «сообщающей» культуры (Там же). Подобные корреляты, справедливо замечают авторы, чаще всего обнаруживаются при изучении переводов «текстов глобального культурного значения» с языка одной локальной культуры на язык другой. В качестве примера корреляции можно привести такие содержания, как ветхозаветный «закон» и новозаветную «благодать» — культурный смысл того и другого для каждой культуры подобен, он вырастает в аналогичных ситуациях, в ситуациях осмысления верующим своего отношения к Богу.

Понятие коррелятивного содержания предметно связано с такими фундаментальными условиями культуры, которые могут быть *выполнены*, именно *выполнены*, а не *описаны*, замечают авторы, только в естественном языке и в порядке *избыточного содержания* транслируемого последним (Там же). Именно потому, что содержания, выражаемые естественным языком, всегда могут выходить за пределы конкретных значений употребленных выражений, аналогичное содержание возможно высказать иными словами. И поскольку принимается, что все культуры обнаруживают себя в способе употребления языка, то объективная возможность коррелятивного содержания «встроена» в культуру, и это создает реальную возможность понимания культурами друг друга, несмотря на то что каждая из них монада. Я думаю, что понятие коррелятивное содержание, которое еще не вошло в язык культурологии, должно получить в ней права гражданства. Оно может дать новые подходы к решению такой «вечной»



проблемы культурологии и искусствознания, как интерпретация.

Исходя из такого понимания общей сущности сообщения, авторы предлагают правила построения проекта сигнальной системы посредством введения заведомо избыточного содержания. Такая сигнализация и могла бы стать основой космического сообщения. Система здесь, считают они, «должна проектироваться как можно менее четко и точно, с максимально возможными зазорами, пропусками и излишествами» (С. 165). В сообщении должны вводиться содержания **заведомо непонятные**, т.е. такие, **объектное знание** которых не будет имплицировать возможность **понимания**. О таком содержании можно предположить, что оно «найдет себе» коррелят в неизвестной или другой культуре с гораздо большей вероятностью, чем когда речь будет идти об абсолютно понятном содержании. На семантическом уровне должно вводиться как можно большее количество конкретных смыслов, ценность которых для данного сообщения тем выше, чем больше у них связей с другими смыслами. А на синтактико-прагматическом уровне производить разряжение материала разрывами, выбрасывая, как бы теряя, отдельные фрагменты сообщения. «Это делает смысл сообщения в целом более емким, а его предполагаемый прием — менее детерминированным условиями культуры, от которой сообщение исходит» (С. 166).

Я думаю, что эта теория построения сообщения межкультурной коммуникации абсолютно приложима ко всем сообщениям, которые посылал в культурное пространство сам Мераб Константинович Мамардашвили. Он *так* строил свои выступления. Не случайно Юрий Николаевич Давыдов однажды назвал выступления М.К. «шелестом листьев священного дуба». Они требовали именно коррелятивного понимания. Поэтому аудитория, слушая, как замороженная, лекции или выступления М.К., мало что понимала непосредствен-

но, но получала абсолютное ощущение присутствия при рождении мысли. И не только у лектора, но, главное, у себя.

Я думаю, что эти правила построения сообщения вполне применимы в дидактике. Нельзя «разжевывать» материал на лекции. В лекции должно быть «заведомо непонятное», тайна, которая будет пробуждать поиск коррелятов в собственной жизни и представлениях студентов для своего понимания.

Поэтому действительно Приложение ко Второй главе несет в себе конкретизацию абстракции понимания. Таковы его основные идеи<sup>4</sup>.

Спасибо за внимание!

---

<sup>4</sup> Приложение содержит еще § 4 «Представление о рефлексивных процедурах в связи с поставленными проблемами». В этом параграфе авторы очень конспективно, скорее для себя, чем для читателя, набрасывают ряд положений, характеризующих место рефлексии в культуре, типологию рефлексивных текстов, проявление рефлексии в языке и т.п. Общее отношение рефлексии и понимания здесь сохраняется. Рефлексия рассматривается как процедурное знание о состоянии субъекта, а понимание — как непроцедурное схватывание состояния субъекта.

# СЕМИНАР 5

**Профессор В.А. Конев**

## **ПЕРВИЧНЫЕ И ВТОРИЧНЫЕ СИМВОЛИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ И ИХ РОЛЬ В ОПЫТЕ СОЗНАНИЯ**

Коллеги, поскольку мы давно не обращались к работе М.К. и А.М., стоит восстановить в памяти некоторые реперные точки содержания предшествующего текста.

Главная идея трактата, как мы ее выделили, — как случается опыт сознания, то есть как человек входит в ситуацию сознания, в ситуацию сознательности, или не как входит, так как процесс не анализируется, а каково условие этого опыта сознательности.

При обсуждении условий этого опыта для авторов было важно провести два различия: а) различие психики и сознания и б) различие знака и символа. Психика рассматривается как особая «вещь», то есть некая реальность, естественное состояние, обеспеченное работой высшей нервной деятельности и органов чувств: мы имеем, например, некие зрительные образы, потому что так устроен наш оптический аппарат. Сознание же не дается природой, оно приобретает усилием человека.

Знак — вещь, имеющая значение, в которой различается «знаковая форма» и «содержание». Символ — не знак, так как у него нет отличного от него содержания. Это вещь, которая, как утверждают авторы, упирается одним концом в сознание, другим — в психику, то есть это нечто, что пробуждает в психике сознательность. Это то, что «озаряет» ее, как сказал бы Августин, что делает ее ясной, «светит естественным светом разума», как сказал бы Декарт, где вещь и мысль выступают двумя модусами, как сказал бы Спиноза. Как видим, в таком понимании символа просвечивает длительная история размышления философов о факте объявления сознаваемой мысли.

Для меня уяснение и понимание смысла символа авторами трактата высвечивается известным из истории русского искусства эпизодом: Суриков и «ворона на снегу». У В.И. Сурикова есть замысел картины про боярыню Морозову, есть определенное содержание в сознании, но нет картины как идеи, воплощенной в зрительный образ, нет «художественного сознания». И вот он видит ворону на снегу, и все в психике художника приобретает *смысл* картины: она мгновенно выстраивается в художественный образ, в факт художественного сознания, который теперь только требует материальной реализации на полотне. (Делез эту ситуацию описал бы своими терминами: появляется Идея, дифференцирующая свое содержание от всех иных идей, и теперь требуется дифференциация ее в материале). И в принципе у каждого из нас такие озарения бывают. Вот *то*, что это озарение вызывает, и есть символ в понимании авторов трактата «Символ и сознание». Думаю, что этот образ нужно постоянно иметь в памяти при чтении непростого текста трактата М.К. и А.М.

Так вот, если Глава II была посвящена введению в понимание символа, то Глава III «Двойственность современной симвонологии» обращается к обсуждению

самого смысла символа. В связи с этим следует обратить внимание на то, что для авторов речь идет именно о понимании *смысла* символа, в такого рода выражениях как «Здесь есть символ» (см. С. 154), а не о категории или понятии символа (хотя иногда в тексте и появляется словосочетание «понятие символа»). Вероятно, это связано все с тем же пониманием аппарата метатеории сознания, которую разрабатывают авторы, как своеобразного символического аппарата (см. Первый семинар).

Итак, глава посвящена некоему пониманию, учению о символе, которое авторы называют «символология». Но сразу же оговариваются, что это не какая-то новая наука, а просто «направление нашей работы» (С. 125). Эта оговорка, на мой взгляд, не случайна. Для самих авторов не очень ясно, что такое для них знание о символе — понятие, категория, идея? И это объясняет многие особенности текста трактата — текст явно не завершен, что видно и из его стилистики, когда нередко в тексте встречается выражение «во-первых», а потом нет ни «во-вторых», ни «в-третьих», и из не всегда четко обозначенного порядка, логики рассуждений. Этот текст напоминает черновой набросок концепции, в котором авторы стремятся выяснить для себя некие свои исходные представления о сознании, не прорабатывая до конца аргументацию и обоснование выдвигаемых положений, что и делает этот текст «темным» для читателя. Обращение к последующим текстам М.К. Мамардашвили показывает, как продолжают жить в его учении о сознании выдвинутые в данном трактате исходные положения.

Но обратимся к тексту.

Первый шаг, который совершают авторы — сравнение понимания символа, сложившегося в науке XX века, с пониманием авторов.

Для науки и культуры XX столетия в целом это понятие весьма актуально. Вспомним, что на рубеже

XIX-XX веков зарождается течение символизма, которое привлекает всеобщее внимание к этому понятию, затем победное шествие фрейдизма, затем широкое распространение структурализма. Для всех этих течений понятие символа становится если не центральным, то весьма значимым. Авторы выделяют два плана современной симвонологии. Для первого плана, отмечают авторы, символом выступают вычленяемые в текстах физические образы, которые соотносятся с определенными нефизическими типическими состояниями. Причем в интерпретации эти типические состояния, как правило, выступают негативными психическими состояниями, то есть, как я понимаю, такими состояниями, которые негативно влияют на человека, вызывая страх, тревогу, неврозы, переживания зла и т.п. Короче, это, как правило, символы «зла», «негативного». И вряд ли это случайно. Вспоминаю, как много лет назад одни мои студенты проводили эксперимент с детьми детского сада, попросив их нарисовать «самое доброе», «самое злое», «самое красивое», «самое некрасивое». И оказалось, что рисунки «самого злого» и «некрасивого» разнообразны, они почти не повторяют друг друга, а рисунки «самого доброго» и «красивого» однообразны – типа яркого солнышка, цветов и т.п. Негативное больше задевает, а потому и больше требует внимания.

Для второго плана эти же или подобные физические предметы приобретают указание не на психические состояния, а на состояния «людей», «мира», «духа». Здесь символ указывает на некую незавершенность, недостаточность или несовершенство. И авторы отмечают: «Такая двойственность симвонологии превращает в нечто вовсе не реальное саму проблему содержания в отношении символов» (С.126. Напомню, что везде в цитатах, если специально не оговорено, разрядка и всякие выделения авторов. – В.К.).

В этой цитате я хотел бы обратить ваше внимание на два момента.

Во-первых, здесь упоминается двойственность симвонологии, а это входит в название главы. Но вряд ли именно эта двойственность симвонологии является предметом обсуждения, что покажет дальнейший текст. И это еще раз, как мне представляется, указывает на незавершенность работы над текстом.

Во-вторых, и это главное. Здесь формулируется основная проблема, обсуждаемая в данной главе — «проблема содержания в отношении символов». Не проблема содержания символа, так как его у символа нет, что и отличает его от знака, а проблема содержания *в отношении* символа, так как символ не абсолютно бессодержателен. О каком содержании может идти речь, когда рассматриваем символ? Символы не соотносятся с какими-то «отрицательными психическими состояниями», «а с определенными содержательностями сознания, которые сами о себе знают (как любые содержательности сознания)» (Там же).

И вот об этом, этих содержательностях сознания, укорененных в символе, и идет речь в обсуждаемой главе трактата. Свою симвонологию авторы называют конкретной — §1 назван «Конкретная симвонология сознания».

«Символ для нас, — пишут авторы, — во-первых, это то, что не просто соотносится с содержательностью сознания, а та конкретная вещь, которая конкретно и вещественно соотносится с чем-то определенным в содержательности сознания» (С. 129). С чем? Символ символизирует не определенное содержание (например зло или добро), а он «символизирует» саму возможность прямо и непосредственно войти в содержание сознания, он соотносится с *открытостью* содержания сознания психике конкретного индивида. «В сущности, когда мы говорим о символе в собственном смысле этого слова, то мы говорим о такой вещи, которая неотделима от факта сознания. Именно поэтому символ (в отличие от знака вообще) не может

полагаться имеющим какое-то отличное от него обозначаемое» (С. 130). И здесь встает основная проблема — как индивидуальная психика входит в сознание. Как обретается опыт сознания.

Психика — способность, данная природой. Как она дана? Это не обсуждается. Есть нервная деятельность и тому подобное. Но быть в сознании — это не способность, данная природой. Это работа психики, работа с сознанием. Вот М.К. и А.М. и анализируют опыт сознательной жизни, это, как я уже говорил, есть философская критика опыта сознания, сознательного опыта.

Если это работа индивидуальной психики с сознанием, то должны быть орудия этой работы, предмет и результат. Орудием и выступает символ, как его понимают авторы. Это «машинка» сознания, форма (способ) его существования. Символ одним концом погружен в определенное содержание сознания, а другим — в психическую экзистенцию, где какие-то содержания сознания прорабатываются. Символ — вещь. Но сама материя символа обязательно содержится и в сознании. Эта материя не есть вещьность символа как вещи, она «в каком-то трансформированном, странно непохожем на свою (со стороны психики) конкретность виде содержится и в сознании» (С. 129). Но эта материя и не содержание сознания, хотя она содержательна. Это некая особая интеллигибельная материя — «когда нечто, расположившись как материя, одновременно не требует никакого дополнительного ее понимания, а само является пониманием», — писал Мамардашвили в «Кантианских вариациях»<sup>1</sup>. Этот процесс, соединяющий в себе материю и интеллигибельное, духовное, Мамардашвили называл эстезисом<sup>2</sup>. В другом месте он

---

<sup>1</sup> Мамардашвили, М.К. Кантианские вариации / под редакцией Ю.П. Сенокосова / М.К. Мамардашвили. — М.: «Аграф», 1997. — С.204.

<sup>2</sup> Там же.



говорил: «Человеческая мысль возникла из особого рода тел. Тел, которые природой не рождаются, но в то же время не являются и просто психологическими образами нашего воображения»<sup>3</sup>. «Такая плоть, такие вещи, которые одновременно и вещи, и мысли (или понятия), движутся не по связям нашего дискурсивного мышления — сравнения, сопоставления, вывода, а по силе гравитации. Это для меня нечто вроде суверенной реорганизации, где участвуют лишь законы иллогического и где совершается триумф открытия нового чувства»<sup>4</sup>.

В этой последней цитате Мамардашвили два метафорических выражения: символы движутся по силе гравитации и открывают новые чувства. Что это за сила гравитации и новые чувства? Сила гравитации — это та сила, благодаря которой символ держит в себе (притягивает) определенные смыслы, а новые чувства — это те новые значения, которые рождаются в сознании на основе смыслов, которыми отягощен символ.

Это можно проиллюстрировать на примере известной фразы академика Л.В. Щербы «Глокая куздра шчеко бодланула бокра», которая символизирует грамматические значения. Здесь сама материальная форма (звуковая и графическая) значима, она отягощена (гравитация!) значениями, определенными смыслами, которые позволяют порождать конкретные выражения (новые чувственные состояния и представления): «Злая собака больно укусила ребенка», «Красивая девушка страстно поцеловала парня» и т.п. Иллюстрацией символа могут служить культурные формы и их значения<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Мамардашвили, М.К. Эстетика мышления / М.К. Мамардашвили. — М.: «Московская школа политических исследований». — 2000. — С.100.

<sup>4</sup> Там же. — С.76

<sup>5</sup> О культурных формах и их значениях см.: Конев, В.А. Социальная философия / В.А. Конев. — Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. — С. 215-226.

Например, форма демонстрации (остенсивная форма культуры) не просто предьявляет определенное содержание культуры и формирует определенное содержание сознания, но и несет в себе смысл тождественности, общности, смысл «МЫ», который открывается человеку и открывает сознание человека на понимание своей культуры. Это «МЫ» должно быть в сознании, а не в психике, но это не содержание сознания и не состояние сознания, а то, что позволяет содержанию входит в психику. Символ – орудие сознания, позволяющее индивидуальной психике войти в сознание, встать перед его содержаниями. «Нечто, что есть символ, есть одновременно символ понимания», – говорит Мамардашвили<sup>6</sup>.

Но символ – это и определенный предмет, вещь, с которой индивидуальная психика может работать. Это другой аспект понятия символ. Именно в этом случае начинается работа психики с символом. «Она начинается тогда, когда символ представляет определенный контекст психической жизни» (С. 131). То есть когда некий предмет, выступающий как символ, начинает получать объяснение, почему он оказался символом. «В последнем случае уже появляется определенная работа, определенное функционирование, в котором символ интерпретируется вне содержательной в отношении сознания ипостаси» (Там же). Тогда начинается идеологизация символа. Внутри идеологической области символы не только интерпретируются в их реальном употреблении, но и выстраиваются объяснения их генезиса, тогда появляются псевдосимволы и «вторичные символические системы», которые берут на себя роль апологии символов. В факте наличия символа начинают усматривать причинно-следственные связи, которые не относятся к фактам сознания, символом которого нечто является, а характеризуют область идеологии.

---

<sup>6</sup> Мамардашвили, М.К. Эстетика мышления. – С. 169.

Так в рассуждении авторов появляется важное для них различие — первичные и вторичные символические системы, первичные символы (подлинные) и вторичные не подлинные — псевдосимволы. Вот это и есть, вероятно, та действительная *двойственность*, о которой говорит современная (конкретная) симвонология и которая вынесена в заголовок главы. Первичные символы (и первичные системы их — мифы) лежат, по мысли авторов, на уровне спонтанной жизни сознания и спонтанного отношения индивидуально-психических механизмов к содержаниям сознания. Вторичные символы фигурируют на уровне мифологической системы, которая как система сама является результатом идеологической (научной, культурной и т.п.) проработки, интерпретации (С. 133). Аналогичное разделение авторы видят во взаимоотношениях сознательного и бессознательного у Фрейда и стихийного классового сознания и классовой идеологии, как их трактует Маркс или Ленин.

Обращение к анализу вторичных символических систем, который (анализ), как они отмечают, подобен процедурам научного анализа, выводит авторов на другой уровень понимания сознательного опыта. Первый — работа индивидуальной психики, становление «моего» сознания, «моей» сознательности. Она предполагает открытость символу, но для этого должен быть символ. Второй уровень — это сознательный опыт как развитие сферы сознания, в понимании ее авторами. Другими словами, это развитие значимых содержаний сознания, значимых культурных смыслов, которые составляют основу сознательного опыта человека данного сообщества. Этот сознательный опыт обнаруживается через критику идеологических систем, через выявление тех первичных символов, которые идеологизированы во вторичных символических системах.

Для чего нужна редукция внешне самостоятельных вторичных символических структур к первичным

символам? «Это необходимо для того, чтобы увидеть действительно самостоятельную жизнь сознательных содержаний, которые произведены в каком-то совершенно другом месте, и иначе, чем о них говорится, увидеть их независимо от того, как они разрабатываются в системе, или как люди понимают свою задачу в разработке содержаний и используют их в своем системосозидании» (С. 135). Эти первичные символы и составляют самостоятельную жизнь сферы сознания, «представленной в символическом смысле абсолютно, независимо от каких-либо конкретизаций предметов в “состояниях” и “структурах сознания”» (С. 136). Здесь сознание выступает как свершение событий, как дискретность. Здесь нет причинно-следственных связей, хотя события сознания и участвуют в причинно-следственных связях (вспомним Канта). Это Моцарты в искусстве, это душа культуры (Шпенглер), это интуиции культуры, ее доминантные смыслы. В этом случае история сознательного опыта предстает как свершения и «озарения», а не как филиация идей.

От первичных символов «станет возможным возвращение, но уже объяснительное, ко вторичным (третьим и т.д.) системам, представляющее их **расширенно каузально** (это же можно назвать “расширительной рациональностью”)» (С. 137). Эта расширенная каузальность может быть понята двояко. Во-первых, появляется новый вариант детерминистского описания, «расширенное за счет того, что к таким дуализмам, как “вещественное — духовное”, “материя — сознание”, добавится нечто такое, что снимает эти дуализмы в рамках нашего анализа, и тем самым мы переходим к дуализму “символ — сознание”» (Там же). Такой тип детерминизма, как мне представляется, реализован Шпенглером при описании жизни культур. В каком-то смысле он находит свое воплощение в структуралистском описании культуры и социальности. Но, думаю, он может иметь еще какие-то формы воплощения, что

необходимо учитывать при работе с культурным материалом, миром значимого бытия. Во-вторых, расширенная рациональность (раскрывающее расширенное детерминистское описание) может быть понята как рациональность не только разума, мысли, но самой истории. Тогда появляется «история» идей, которые получают свою интерпретацию, когда какой-нибудь очередной Сальери раскрывает алгебру гармонии, которая создается Моцартами. Тогда появляется логика абсолютного духа в изложении Гегеля или логика истории в понимании Маркса. Переход от первичных символов ко вторичным системам изображает их реальное жизненное функционирование как развертывание содержания первичных структур, изображает псевдосимволы как развертывание содержания символов (С. 138).

Итак, для конкретной симвонологии существенно различие символов первичных, которые спонтанно организуют работу сознания, и символов вторичных, которые организованы идеологической обработкой. Вторичные символические системы также могут стать сознательным опытом, который дает понимание субъектом себя в неких объективных и универсальных свойствах.

§ 2 «"Постулаты" симвонологии» подводит итог рассуждениям о том, как символ связан с сознанием. Символ, в понимании авторов, ведет не к атомарным фактам и событиям сознания (как у символистов, у Фрейда или структуралистов), а к содержательным структурным образованиям сознания. Но, и это крайне важно, «воспринимая символ в его отношении к содержательности сознания, мы не можем воспринимать саму эту содержательность» (С. 144).

Отсюда первый постулат симвонологии: «В своей натурной вещности никакой символ не может прямо соотноситься с одной данной конкретной содержательностью (или структурой) сознания» (Там же). Авторы

демонстрируют этот тезис на примере такого символа, как «троичность вертикального членения Вселенной» — Земля, Луна, Солнце, или Земля, промежуточное пространство, Небо. Это, считают они, есть «такая структура сознания, которая предполагает троичность вертикального членения космоса или, скорее, **что-то**, что само символизируется этой троичностью» (С. 145). Может возникнуть вопрос, а что за этим стоит? И здесь появляется очень интересное утверждение: «Буквально мы этого не можем знать, потому что сознание не имеет “языка” для себя, а имеет только “язык” для психики, и этим языком является язык символов» (Там же). Если замкнуть это на пример с символическим обозначением грамматических значений, то становится понятно: грамматические значения — «язык» для выражения, для организации речи, а что значат сами грамматические значения? Что значит «глокая»? Конечно, это прилагательное, определение к чему-то. Но это уже «идеологическая», научная обработка, а для человека, который еще не учил грамматику, это сама способность встраивать определения в речь. Символ обозначает условия сознания, а не знание, которое может быть проанализировано логически, он задает форму тому содержанию, которое символизируется. И множественность интерпретаций является способом бытия (а не выражения!) того содержания, которое символизируется (С. 148).

Второй постулат: «Когда мы говорим, что мы понимаем или не понимаем объект в смысле его знания, то это понимание или непонимание в некотором смысле зависит от нас, а когда мы говорим, что мы не понимаем или понимаем символ в его соотнесенности с содержательностью сознания, то это зависит от символа» (С. 149). Непонимание символа свидетельствует о самостоятельности, принципиальной независимости от нас бытия того содержания, которое символизируется. Это напоминает нам, что за символом стоит бытие.

Третий постулат гласит: «С точки зрения метатеории сознания, символ абсолютно произволен в отношении структуры сознания, с которой он соотносится» (Там же). Так, слово «знание» в отношении обозначаемого им «знания» — произвольно, а слово «змея» в отношении с соотнесенным им знанием, символом которого оно является, — произвольно (и «как вещь» — змея, и как слово «змея»). Произвольно «ворона на снегу» породила идею картины Сурикова. Такое понимание отношения символа и его содержания, отмечают авторы, противоречит установке всякой «настоящей» науки, которая должна последовательно проводить принцип независимости объекта от исследователя, но таково бытие символа в культуре.

В связи с этим постулатом появляется интересное, но несколько темное утверждение о том, что «в отношении сознания существование всегда “со-бытийно”» (С. 150). Почему вдруг здесь авторы говорят о событийности бытия и берут слово «со-бытийно» в кавычки? Читаем дальше: «Слово “со-бытийно” имеет в виду нечто, “символизируемое как бытие”, именно в той мере, в которой оно в качестве бытия дано в сосуществующих или со-бытийствующих множествах фактов, и тогда оно является событием в мысли, в жизни, в истории» (Там же). То есть для человека, для его сознания, когда он знает именно бытие, оно всегда являет себя как событие, в котором множество фактов друг друга взаимно «договаривают» или «выговаривают», оно всегда не завершено, а потому в этом случае и могут *произвольно* рождаться символы. Если же бытие завершено, оно не символизируется (и это тоже произвольно).

Четвертый постулат гласит: «Символ — это вещь, обладающая способностью индуцировать состояния сознания, через которые психика индивида включается в определенные содержания (структуры) сознания. Или так: при аккумуляции психикой индивида опре-

деленных состояний сознания символ обнаруживает способность введения психики в определенные структуры сознания» (С.151). По сути, этот постулат повторяет понимание символа авторами трактата. Но здесь важно для них то, что символ «индуцирует», «вводит», то есть, ставит психику перед определенными структурами сознания *спонтанно, сразу*. И это снова поднимает проблему времени в связи с описанием структур сознания (С.152).

Эта тема — излюбленная тема, прежде всего, для одного из авторов, для М.К. Мамардашвили. Время в отношении сознания дискретно — вот основной тезис. Нельзя вывести мысль из предшествующего состояния. «С точки зрения дискретности времени, то есть отсутствия связи между моментами времени, должен быть понят факт, который мы бы назвали, — пишут авторы, — “случайностью мысли”» (Там же). Тогда, когда мы представляем структуру знания как научную теорию, «мы фактически постфактум разворачиваем последовательность каких-то уже совершившихся событий, которые этой последовательностью (то есть возможностью из предшествующих элементов выводить последующие) не обладают, когда само мышление случается» (Там же). Только в рефлексии по поводу содержательности сознания выстраивается последовательность содержаний. Философы (Платон, Декарт) понимали, что «с переходом на уровень рефлексии и с дублированием некоторого спонтанного процесса сознания на рефлексивном уровне строятся какие-то особые условные **конструкции** — рефлексивные конструкции контролируемого повторения и воспроизведения того, что было прежде спонтанным и неконтролируемым. Они знали, что связь во времени появляется на уровне рефлексии, а на первичном уровне ее нет» (С.153). На первичном уровне сознание инициируется символами, и здесь нет времени как перетекания моментов друг в друга и причинно-следственных связей событий. Здесь *вдруг*, здесь *спонтанность*, здесь *Моцарты*, а *Сальери* на уровне реф-



лекции. Вспомним: «Что пользы если Моцарт будет жить, / *Наследника нам не оставит он*», — уговаривает себя Сальери, оправдывая своё злодейское намерение. А вот Сальери, *поверив алгеброй гармонию*, будет иметь наследников, которые на основе знания алгебры гармонии войдут в мир музыки, и тем самым он будет обеспечивать историческую (временную) связь художественного сознания.

Такое понимание времени характеризует не только время в связи с описанием структур сознания, оно вообще характеризует время человеческого бытия, вообще характеризует отношение времени и событийности. Всякое событие, не только событие сознания, дискретно, самостоятельно, его исторические корни могут быть выстроены только постфактум. В своей книге «*Метафизика событий*» польский философ проф. Ю. Банка говорит в этой связи о прошлом и будущем как перифериях события, которое само по себе всегда свершается в настоящем (в *recens* — лат. настоящее, свежее) и выступает как некое единое, как генада (единичность, от греческого *ἕν* — один)<sup>7</sup>.

В заключение параграфа авторы подводят итог, уточняя свое понимание смысла символа. Здесь авторы акцентируют внимание, прежде всего, на том, что символ сам по себе «есть вещь, имеющая смысл в отношении сознания» (С.154). Это означает, что он обладает своим собственным смыслом как «особая вещь» и одновременно смыслом в отношении сознания, он вещь, но значимая вещь, а потому уже не вещь, поскольку «сознательность» и «вещность» понятия различных онтологических планов. Это особое бытие — значимое бытие! То есть такое бытие, которое с необходимостью вводит индивидуальную психику в состояние сознания.

---

<sup>3</sup> См.: Banka, J. *Metafizyka zdarzen. Recentewizm i henadologia* / J. Banka. — Katowice: Uniwersitet Slaski, 1991.

И как особое бытие символ существует по отношению к индивидуальному психическому механизму «некоторым совершенно автономным образом» (Там же). Поэтому можно находиться в «поле символа», не осознавая смысла этого символа, но будучи под его воздействием (как мы находимся в поле действия грамматических форм), или осознавая его смысл, и тогда возможно контролирование своего психического механизма, который испытывает влияние этой силы. А можно и не находиться в поле символа, но понимать его смысл. Все эти варианты указывают на то, что символ как значимое бытие имеет объективное существование, с которым индивидуальная психика (индивидуальное сознание) должно считаться. Поэтому, отмечают авторы, возможно рассмотрение символа объективным (то есть не фигурирующим в данной ситуации в качестве субъекта **своего** поведения) наблюдателем. Наблюдатель способен отмечать, что в нормальной ситуации наблюдаемый индивид не может рассматривать нечто как символ, который имеет значение, не может понять, что это значение порождается его собственными ментальными состояниями, т.е., в конце концов не может понять, что его собственный менталитет (реагирующий на символы) постигается в его «вещности», то есть как достояние не его психики (С. 156).

Что значит здесь «нормальная ситуация»? Вероятно, то, что можно назвать «обыденное или обычное сознание», обычное состояние психики индивида. В этой ситуации, если сторонний наблюдатель видит, что индивид имеет дело с «символическими объектами» (термин из языка наблюдателя), то сам индивид не видит, что его психика инициирует сознание под влиянием символов. «Сторонний наблюдатель», таким образом, становится, по сути, в критическую позицию по отношению к опыту сознания, то есть это позиция авторов трактата, разрабатывающих метатеорию сознания, опыт работы с сознанием. Этот сторонний на-

блюдатель, указывают М.К. и А.М., использует свой метаязык, который «играет роль посредника между языком наблюдателя и “языком” символов» (С.155). Как понять этот «язык» символов? Что это такое? Авторы не разъясняют это читателю. Можно предположить, что это то, что очерчивает, как они называют, «поле символа», то есть особую ситуацию, в которой функции символических объектов «раскрываются в чисто субъективном плане (неважно, идет ли речь об индивиде или группе людей), включающем в себя их ментальную (и особенно – апперцептивную) активность» (С. 156). Поскольку символы – значимое бытие, они «говорят», «выговаривают» свое значение. Вот то, как они «выговаривают» – это и описывает метаязык наблюдателя за тем, как индивиды ведут себя в «поле символа».

Дальше авторы скажут: «Символы существуют как символы (а не как вещи, могущие нечто символизировать) только внутри интерпретаций. И эти интерпретации совсем не обязательно являются сознательными, то есть такими, в которых сознание читает себя [т.е. не рефлектирует по поводу своего смысла, смысл существует в сознании, но он не осмысливается как смысл, рожденный сознанием. – В.К.]. Чаще всего это те интерпретации, в которых культура читает саму себя, придавая разным вещам, образам, словам и формулировкам (которые, кстати, и на самом деле могут оказаться символами!) определенное символическое значение и “надеясь”, что вещи, образы и формулировки вдруг “заработают”, вдруг окажутся сопричастны бытию сознания» (С. 168-169).

Таким образом, символы как значимое бытие есть бытие объективное, но это такое бытие, которое объективно порождает и поле своего понимания, поле интерпретации.

Следующий § 3 «Особая категория символов» посвящен рассмотрению определенной категории символов, которые вырабатываются философией и имеют

хождение в ней. С одной стороны, это символы типа *Cogito ergo sum* Декарта или абсолютной идеи Гегеля, которые определяют начало того или иного философствования, а с другой – символы типа *Я, смерть, бессмертные*, в которых выражаются определенные структуры сознания, определенные понимания действительности.

Что касается первой группы символов, то, мне представляется, эти рассуждения авторов очень интересные и продуктивные для дидактики. Философские символы специально вырабатываются философами, а не обнаруживаются на уровне спонтанного функционирования сознания. Такие утверждения, как декартовское *Cogito ergo sum*, не означают, что Декарт есть потому, что он мыслит, это не должно приниматься за реально существующие вещи, подобные положения символизируют начало процесса философствования. И это важно донести до студентов. Философия не утверждает, что нечто есть такое-то и такое-то, философия дает основание для установления состояния понимания, без чего не может человек ориентироваться в мире. Это состояние понимания и задается исходными символами той или иной философской системы рассуждения. Это может быть абсолютная идея Гегеля, которая символизирует исходную логичность любого бытия, это может быть *Dasein* Хайдеггера, которое символизирует исходную ситуацию понимания бытия и отношения к нему, это может быть воля Шопенгауэра как символ осознания процесса человеческой жизни и т.д. Я думаю, что трактовка исходных философских категорий как специфических символов дает возможность почувствовать жизненную силу философской концепции, сохранение ею интеллектуальной актуальности. История философии тогда становится не перечислением имен и систем, а демонстрацией возможностей мышления и понимания.

С этим связано появление в тексте, на первый взгляд, странного утверждения: «Завершенное знание вообще не может коммуницироваться, или — что если что-то “произойдет” и коммуницируется, то это незавершенное знание» (С. 164). Что имеется в виду? Разве мы не передаем знание типа таблицы умножения, которое уж явно завершено. Но речь идет, я думаю, о том, что передается именно *способность* знания и понимания, которая и позволяет сохраняться *любому* знанию, в том числе и завершенному. А способность понимания и есть опыт сознательности, который организуется символами и который обеспечивает возможность осмысленной коммуникации.

Что касается символов «Я» и «смерти», которые всегда в философии значимы, то здесь авторы высказывают целый ряд любопытных и достаточно темных замечаний. Обращу внимание на одно. «Мы могли бы сказать, — пишут авторы, — что незнание некоторых вещей о сознании “символизируется” термином “смерть”, а незнание некоторых других вещей о сознании “символизируется” термином “Я”» (С. 167).

Относительно первого речь идет о том, что мы не знаем последовательности моментов времени сознания, поскольку сознание данного момента не вытекает из предыдущего момента времени сознания. Время дискретно, и смерть символизирует эту дискретность. Это так, смерть может быть символом конечности и прерывания, дискретности. Но почему это незнание сознания? Только потому, что мы не знаем, как рождается новая мысль? Но об этом также может свидетельствовать и «вдруг». Хотя, конечно, если вспомнить слова Воланда: «Да, человек смертен, но это было бы еще полбеды. Плохо то, что он иногда *внезапно смертен*, вот в чем фокус!» Здесь «смерть» и «вдруг» сливаются. «Я» также становится символом, так как, по мнению авторов, мы не можем указать на его содержание, мы не знаем его. Где находится «Я»? «Я» не структура

сознания, а псевдоструктура сознания, в терминах метатеории сознания. Правда, на стр. 165-167 авторы то говорят о том, что нет такого *состояния* сознания как «Я», то, что нет такой *структуры* сознания как «Я», а в концепции авторов состояние и структура сознания различаются.

Мне кажется, что в случае этих двух символов вряд ли справедливо говорить о том, что они фиксируют наше незнание сознания. Скорее под незнанием здесь имеется в виду, что этим терминам не соответствуют никакие конкретные денотаты, ничто, на что можно было бы указать. Поэтому авторы постоянно ссылаются на то, что Кант, вводя «Я», предупреждал, что это — не субстанция (см. С. 105-107, 167). Действительно, ни у «Я», ни у «смерти» (я бы добавил — ни у «индивидуальности», ни у «различия») нет соответствующей им «вещи». Это особые понятия (пусть понятия-символы), которые несут в себе содержание, реализующееся в особом акте или ситуации, они выражают структуру сознания, которая реализуется в порождении ситуации или переживания. Это своеобразные понятия-моторчики, запускающие *видение* ситуации, поэтому они и являются философскими символами. А может быть, все философские категории символичны и в этом их отличие от понятий науки и обыденного сознания?

Последний, четвертый параграф главы «Первичное и вторичное в символике» посвящен уже не обсуждению самой символики, как обозначено в его названии, а тому, как первичные и вторичные символы влияют на человека, на его сознание и как определяют его сознательные способности.

Первичные символы вводят индивидуальный психический механизм в структуру сознания спонтанно (см. четвертый постулат симвонологии). Это включение может происходить по-разному. Во-первых, путем непосредственного «попадания» в данную структуру сознания (например, через использование форм демон-

страции при передаче культурного содержания индивид входит в структуру сознания «Мы», так как отождествляет себя с тем, кто демонстрирует и кому подражает, через императивные формы – в структуру сознания «Он» или «Долженствование»). Во-вторых, «он может включаться в жизнь сознания неопределенным или неизвестным нам образом» (С. 175) Возможно, авторы здесь имеют в виду появление таких символов культуры, как, например, «змея». В-третьих, индивидуальный психический механизм может включаться в структуру сознания путем использования такой вещи, которая *оказывается для нас* символом содержательных особенностей структуры сознания (например ворона на снегу для Сурикова).

Но индивидуальный психический механизм может присоединяться к структурам сознания, обретать опыт сознания через вторичные символические структуры, которые «существуют как способ приобщения к первичным структурам масс людей, которые по каким-то “культурным” или индивидуальным причинам не способны без вторичных структур приобщиться к первичным и, может быть, всегда останутся во вторичных» (С. 176). Когда используются вещи, которые на самом деле суть символы, то всегда есть кто-то (какой-то психический механизм), который «знает», что они есть символы, и через это «знание» и выполнение определенных действий на вторичном уровне другие люди приобщаются к тому, что *есть* на уровне первичном (С. 177).

Рассмотрение связи символов и сознательного опыта приводит авторов к выводу, что есть «особая человеческая способность – способность человеческого мышления, способность человеческого изобретения – быть на уровне символов» (С. 182). Обратим внимание, что это способность и мышления, и изобретения, то есть понимания и действия. Но «символика, как первичное сознательное образование, есть такой фактор, –

пишут авторы, — который допускает по самой своей природе существование (наряду с “индивидами символической жизни”) и других, непосвященных, то есть неспособных к этому и принимающих только вытекающую из символов культурную градацию норм, образов и нравственных представлений. Эти люди могут знать этическую “бухгалтерию”, но не знают, на что ведется счет, то есть не понимают символа, но тем самым косвенно избегают и последствий этого понимания.

Но символ можно и понимать. Кто понимает символ, не нуждается в балансе расчета наказаний, поощрений, указаний и оправданий» (Там же). Таким образом, различаются люди, которые знают правило и понимают его истоки. Если я знаю истоки, то всегда могу вывести правила, они вытекают для меня из этого источника. Но как проникнуть к нему? Вот тут-то и нужна такая работа с культурой, которая из ее смыслов извлечет те, который символичны, которые являются интуициями, ясностями культуры. Такие ясности и очевидности, которые *есть* или которые ими *станут*, если совершается шаг Моцарта.

Спасибо за внимание, коллеги!



# СЕМИНАР 6

**Профессор В.А. Конев**

## **СИМВОЛ И КУЛЬТУРА**

Коллеги!

В заключительной главе трактата «Соотношение символических и естественно-языковых систем как фактор, определяющий характер культуры» «в порядке дедукции нашего рассуждения, – как выражаются М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский, – и одновременно большей конкретизации симвоологических идей» авторы обращаются к проблеме культуры и символизма, а тем самым и к отношению культуры и сознания (С. 183).

Основным понятием в тексте данной главы выступает понятие «культура», которое, сразу замечу, трактуется неоднозначно, о чем я после скажу.

Исходный тезис авторов: «В пределах каждой национальной культуры существует определенное соотношение символизма и языковости, а точнее, систем их использования» (С. 183). И дальше: «Возможно, о культуре вообще может идти речь только тогда, когда налицо использование и символа, и знака» (Там же). Этот

тезис позволяет авторам выдвинуть утверждение, что в различных культурах (а культура здесь понимается в границах обычного значения слова «культура») могут по-разному сочетаться символизм и языковость, «и в этом смысле можно было бы сказать, что каждая культура — это индивидуальный тип соотношения символизма и языковости» (Там же). Вместе с тем авторы отмечают, что чем древнее культура, тем сильнее в ней отграничение использования символов от использования собственно языковых систем. Я думаю, что с этим можно согласиться, так как древние традиционные культуры, организуя жизнедеятельность сообщества, используют остенсивные и императивные формы передачи опыта деятельности (демонстрируют и предписывают). Демонстрация всегда опирается на символизм или включает его, так как предъясвляет вещь (ситуацию), которая значима сама в себе, которая и есть значение. Она ни к чему не отсылает, а это и есть основное свойство символа, как его понимают авторы трактата. (Замечу в скобках, что, хотя в своем тексте авторы, говоря о так называемых первичных символах, имеют в виду некие «исторически» первичные символы, типа круга с перекрестием, креста, дерева корнями вверх и т.п., то есть символы *sensus stricto*, но, исходя из теоретических постулатов авторов о символах как вещах, порождающих смысл, символами могут оказаться любые вещи, несущие смысл и не отсылающие к чему-то). Остенсивные формы культуры (образец, пример, эталон, миф, собственное имя, обряд, наряд и т.п.) вводят человека в ситуацию, не рассказывая и не описывая ее. Я вспоминаю давнюю выставку, посвященную шаманизму, которая была организована в Питерской кунсткамере. Там было отчетливо видно, что шамана окружает огромное количество различных вещей, каждая из которых связана с какой-то определенной ситуацией, является ее символом и которой шаман пользуется именно как представителем этой ситуации

или как хранителем этого определенного смысла. Именно так же человек понимает, что значит «свое», «родное», «Родина». Вспомним: «С чего начинается Родина?...» — с картинки, с березки, с полянки и т.п.

А императивные формы (правила, нормы, инструкции, предписания и т.д.) существуют в языковой форме. Если освоение культуры на уровне остенсивных форм вводит индивида в сообщество, где он не различает себя и другого, не различает свое сознание и чужое, а потому для него нет ни свободы, ни несвободы (это «райское» существование, когда человек полностью «растворен» в бытии), то освоение культуры на уровне императивных форм открывает индивиду его отличие от Другого, который требует Долга, Обязанности и где сознание индивида ему не принадлежит. Переход от преобладания в культуре символизма к культуре, в которой начинают господствовать языковые средства, могут быть, по мысли авторов, исторически зафиксированы — для Индии это середина I тысячелетия, для Греции — Сократ и Платон.

И вот тут авторы начинают трактовать культуру по-особому. Это уже не то, что обычно вкладывается в значение данного слова — некое своеобразие жизни народа, его достижения и смысловые ориентации, а культура понимается авторами как формализованная система, направленная на социализацию и окультуривание человеческого материала (С. 187), некая система машин, производящих заданные мысли, знания, действия. В этом случае понятие «культура» используется авторами в его более узком значении, даже по отношению к тому, как оно понималось в начале главы. Там речь шла о культуре, которая включает и символизм, и языковость, теперь культура рассматривается только как сфера использования языка. И тогда сознание, с одной стороны, и язык и культура — с другой, «друг друга взаимоисключают» (С. 186). Поэтому, по мысли авторов, когда мы наблюдаем где-либо развитие культуры,

мы в этом же периоде и регионе обнаруживаем отступление, регресс символической жизни сознания. «Культура, как и язык, — пишут авторы, — в высшей степени формальны по отношению к сознанию: нечто от сознания попадает в культуру, подвергается тому, что можно назвать культурной формализацией, и становится само культурным формализмом, функционирование которого зависит от того, насколько это именно “формализм”, *насколько в нем редуцированы условия жизни сознания* (курсив мой. — В.К.). В той мере, в какой эта редукция удается, культура выполняет свои задачи» (С. 187). В этом случае, как кажется, авторы культуру скорее отождествляют с тем, что Шпенглер в свое время называл цивилизацией, которая омертвляет живую душу культуры, то есть, говоря языком трактата, жизнь сознания.

Такое понимание культуры хотя и правомерно, так как культура действительно есть прежде всего способ хранения опыта деятельности человека, и в этом случае она «машина воспроизводства» уже достигнутого, но культура должна быть понята и шире — она сохраняет опыт самой жизни человека, его способность быть. И тогда она не просто «культурные механизмы», используемые для воспроизводства дискретных действий во времени, тогда она несет в себе возможность самой жизни и бытия человека, более того, она становится самим бытием этой жизни, так как способность быть может существовать только как реализованная, то есть как *само быть, само бытие в его действительности*. Я думаю, что это важно для понимания сущности культуры. Иначе становится не ясно, не объяснимо без привлечения Бога или каких-то сил нечеловеческих, как возможен человеческий мир в любых его проявлениях. Поэтому авторы вынуждены наряду с культурой признать существование «антикультуры», которая обеспечивает жизнь сознания.

Человеческая способность к систематизации и фиксации смыслов закрепляет результаты редукций фактов сознания, но одновременно с этой способностью, пишут авторы, должны существовать способности и силы, задача которых – противостоять культурным формализациям. «Сохраняя те условия, которые культурные формализации должны редуцировать, эти силы сохраняли и некоторые другие условия сознательной жизни, чтобы та же самая культура работала успешно, справляясь с задачами социализации и окультуривания человеческого материала, вновь и вновь поступающего в раскрытый зев культурной переработки» (С. 187).

Эту вторую тенденцию в культуре (NB – в культуре, а не где-то вне нее!) М.К. и А.М. называют антикультурной тенденцией, или архаической тенденцией (см. С. 190, 191). Первая, или культурная тенденция позволяет что-то сделать на уровне культуры и в самой культуре не понимая, механически: «Культура есть то, что культивирует объективно направленный автоматизм мышления» (С. 192). И по своему знаковому характеру, и по своей десимволизирующей функции культура внеонтологична, справедливо утверждают авторы. «Антикультура же выступает как конкретный феномен, отрицающий данную культурную ситуацию и в принципе неопределенный относительно своих сознательных источников» (Там же). Антикультура в отличие от культуры онтологична, так как именно благодаря ей появляется новое в культуре и жизни человека, она-то и определяет то, что я называю «способность быть». Поэтому она онтологична!

Следующий тезис авторов свидетельствует, что все-таки культуру следует трактовать шире – так, как об этом говорил я чуть раньше. «Всякий живой совокупный человеческий организм (мы имеем в виду, – пишут авторы, – совокупность людей, в той мере, в какой они живы в *культурном* [NB! – *В.К.*] смысле и име-

ют шансы на *культурное* [NB! — *В.К.*] развитие и выживание) всегда содержит эту антикультурную функцию в меняющейся пропорции, функцию, с которой связана символическая жизнь сознания (или символический статус репрезентируемого сознания [то есть сознания, репрезентируемого культурой, и, следовательно, культура уж не так противоположна сознанию. — *В.К.*]), но которая одновременно положительно влияет и на действительность некоторых знаково-языковых комплексов самой культуры» (С. 192-193). Если есть культура и антикультура, то где они есть? В совокупном человеческом организме. Но не лучше ли сказать, что в культуре есть и формализмы, и символизмы. Более того, именно символизмы (то, что авторы называют антикультурой) являются глубинными основаниями культуры как особого бытия смыслов (значений, значимостей). Культура ориентирована, во-первых, на воплощение смыслов в жизнь и, во-вторых, на продуцирование смыслов, так как, в конце концов, воплощение смыслов в жизнь всегда в той или иной части имеет дело с их продуцированием. Конечно, в культуре есть «машины» (ритуалы, привычки, традиции и т.п.), но суть культуры не столько в машинах, сколько в той энергии, которая сообщается машинам. Авторы правы, что тенденция формализации важна для социума (для цивилизационного существования!), и в этом случае культура — основа его воспроизводства. А тенденция символизации важна для самой культуры, то есть для бытия смыслов, для существования значимого бытия, поэтому вряд ли правомерно квалифицировать ее как антикультурную функцию. Культура — это форма проявления значимого бытия, это существование значимого бытия. Когда речь идет о бытии (пусть и значимом), то это речь об определенности, постоянстве и т.п., так как это свойство бытия, по Пармениду (и даже по Гераклиту — *постоянство* движения). А когда речь идет о значении, смысле, то здесь появляется неопре-

деленность, так как смысл всегда *требует* определения, определения себя в сознании человека. Здесь-то и проявляет себя сила, энергия действия, *causa efficiens*, способность определять и действовать. И тогда культура культивирует эту способность. Здесь и обнаруживает себя символическое начало, то, что авторы называют антикультурной функцией, а для меня – собственно культурная функция.

Благодаря этой функции культура может развиваться, в ней могут происходить взрывы и смены установившихся формализаций, которые феноменологически и представляют культуру. Эти антиредукционистские, антиформалистские механизмы выступают, по мысли авторов, как обособленные антикультурные области: антикультурная философия, антикультурное духовное производство и т.д. В философии, считают авторы, это деятельность Сократа в древности, или Декарта, Канта в новое время. Поэтому они отмечают, что в каком-то смысле термин «развитие философии» или «развитие искусства», «развитие культуры» бессмыслен, так как в философии, искусстве, в других сферах происходит чередование личностных типов философствования, художественной деятельности, познания в их объективном отношении к сознательной жизни, символизму и культуре (С. 193). Конечно, отмечают авторы, в науке, например, гораздо менее значим человеческий феномен, чем в философии, а в искусстве более, но везде замещение одной сложной структуры (философствования, познания, искусства и т.п.) другой происходит благодаря усилиям сознания конкретного человека.

В связи с этим авторы поднимают очень сложную, я бы сказал, ключевую для понимания культуры (или человеческого мира) проблему – проблему появления (рождения) новых смыслов сознания, вообще нового в сознании, или, говоря высоким стилем, проблему творчества, продуктивного действия. Посколь-

ку, как справедливо утверждают авторы, относительно людей искусства невозможно сказать, что современный европейский художник находится ниже или выше, чем автор негритянской маски, или что кто-то выше или ниже из художников, например, Бетховен или Шнитке, то авторы спрашивают: «Но возможно ли тогда “перейти” к Сезанну?». То есть возможно ли тогда понять, почему и как появляются гении. И отвечают: «Возможно, но не через понятие “индивидуализации” творчества или чего-нибудь в этом роде [то есть не через обращение к психологии или особенностям индивидуальной биографии. — В.К.], а только через нахождение способов воспроизведения символики в ее неповторимости» (С.194). Каждый художник, ученый, философ, каждый, кто вносит нечто в культуру, продуцирует свои смыслы, свои произведения в определенном сознательном отношении к символизму (то есть “сознательном”, добавляют авторы, в нашей терминологии, а в психоаналитической, конечно, — “подсознательном!”). То есть работа сознания требует всегда некоего первичного символизма, хотя эта работа может самым индивидом не осознаваться как определенная работа сознания, но осознаваться как определенное состояние сознания и его содержание. Почему упавшее яблоко породило идею тяготения у Ньютона, это он не осознает, но сама идея тяготения, зародившаяся в его сознании, была им осознана.

И в связи с этим авторы задают вопрос: «Возможна ли такая ситуация сознания, когда есть сознание, но нет символа?» (С. 195) И отвечая, они утверждают, что если смотреть на зарождение какого-то сознательного смысла в конкретной психике (у какого-то индивида), то жизнь сознания без символов невозможна. А если смотреть на жизнь человека в сознании со стороны сознания — почему его психика оказалась в *этом* сознании, почему *этот* смысл зародился, тогда такая ситуация — есть сознание, но нет символа — возможна



(С. 196). «По-видимому, — пишут авторы, — человек — такое существо, которое (если иметь в виду то, что называется его “волей и представлением”) не может своими волями и представлениями жить в сознании без символов, но сознание может “сделать” так, что он со своими волями и представлениями может в нем быть» (Там же). Это достаточно странная и замысловатая фраза, но смысл ее прост. И к этой идее Мамардашвили очень часто в своем творчестве возвращается. Человек не может по своей воле и желанию иметь мысль — вот сяду в позу мыслителя, лоб нахмурю и придумаю, как представлял ученого герой Плятта в фильме «Весна». Но человек может оказаться в мысли, она может озарить его, овладеть им, вести его и т.д. «Если такая “нулевая” [то есть чтобы человек жил в сознании без символов. — В.К.] возможность есть, — пишут авторы, — то она предполагает существование каких-то особых активностей или энергий сознания» (С. 196).

И тут самое интересное!

Авторы обсуждают эту проблему на примере появления в философии учения о стихиях. Это представление появляется в философии, считают авторы, не в результате «познания», эмпирических обобщений и разложения действительности на составные части. Рождение символов (таких как «стихия», «элемент») происходит на «пустом» («нулевом») месте. Такое представление появляется в результате созерцания: «На известной ступени созерцательного проникновения в суть вещей человек перестает видеть вещь и начинает видеть конечные элементы, из которых эта вещь состоит» (С. 197). Эти конечные элементы становятся символами определенного понимания вещей и материи. «Материя не разлагается на элементы, — пишут далее авторы, — а в ходе понимания символов, в движении от знания к пониманию исчезла материя и появились элементы как “понимательный” субститут знания материи» (С. 197-198). Таким образом, обнаруживается

некий механизм возникновения исходных представлений в сознании: элементы или стихии являются нам в качестве конкретных символов, с помощью которых понимается действительность. «Элементы и стихии являются нам в качестве конкретных символов такого состояния (а не структуры!) сознания, в котором происходит психотехническая работа менталитета с данностью, называемой “материальный объект”» (С. 198). *Состояние* сознания появляется само по себе, без символа, но это *состояние* рождает символ, который символизирует это состояние. Появляется вещь как символ, значащая вещь, то, что с необходимостью порождает, вызывает определенное понимание, что вводит человека в сознание.

Эта идея авторов трактата созвучна идеям Ж.-П. Сартра и Г. Башляра, которые рассматривали проблему психоанализа вещей. «Психоанализ *вещей* и их *материи* должен ... заниматься, — писал Сартр в «Бытии и ничто», — прежде всего тем, чтобы установить способ, которым каждая вещь является *объективным* символом бытия и отношения человеческой реальности к этому бытию»<sup>1</sup>. Обратим внимание, что у авторов трактата «Символ и сознание» даже терминология сходна с той, которую использует французский философ.

И Сартр, как помните, когда мы на семинаре работали с его «Бытием и ничто»<sup>2</sup>, показывает на примере липкости, «как она могла бы быть ... выбрана как символически представляющая определенные психические единицы»<sup>3</sup>. «Восприятие липкости как таковой, —

---

<sup>1</sup> Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр; пер. с фр. В.И. Колядко. — М.: Республика, 2000. — С. 605 (Курсив Сартра. — В.К.).

<sup>2</sup> Ничто и порядок. Самарские семинары по французской философии: коллективная монография. — Самара: Универс-групп, 2004. — 312 с.

<sup>3</sup> Сартр, Ж.-П. Указ. соч. — С. 606.

пишет Сартр, — создало сразу же для в-себе особый способ принимать мир. Оно символизирует бытие по своему смыслу, то есть пока продолжается контакт с липкостью, все происходит для нас так, как если бы липкость была смыслом всего мира, то есть единственным способом существования бытия-в-себе, подобно тому, как для первобытного вида ящериц все объекты являются ящерицами»<sup>4</sup>. И Сартр на многих страницах дает феноменологическое описание того, как в сознании рождается смысл липкости как символа<sup>5</sup>.

Анализ подобного проникновения в значение вещи для воображения и сознания дает Гастон Башляр в своих работах, посвященных «материальному воображению», или психоанализу стихий («Психоанализ огня», «Воды и грезы», «Воздух и сны», «Земля и грезы о воле», «Земля и грезы о покое»), постулируя «закон четырех стихий», классифицирующий различные типы воображения в зависимости от того, ассоциируются ли они с огнем, с воздухом, с водой или же с землей»<sup>6</sup>. Воображение, сознание, его определенные смыслы инициируются восприятием природных стихий. «Перед спящими водами меня всегда охватывает одна и та же меланхолия, ни на что не похожая, окрашенная в цвет лужи во влажном лесу, — пишет философ, — меланхолия свободная, мечтательная, медлительная, спокойная. Какая-нибудь мелочь из жизни вод часто становится для меня психологически важным символом»<sup>7</sup>. «Так создаются в нас знакомые тайны, которые обозначаются редкостными символами», — заключает Башляр<sup>8</sup>. Формируемые матери-

---

<sup>4</sup> Там же. — С. 608-609.

<sup>5</sup> Там же. — С. 606-616.

<sup>6</sup> Башляр, Г. Воды и грезы. Опыт о воображении материи / Г. Башляр; пер. с фр. Б.М. Скуратова. — М.: Гуманитарная литература, 1998. — С.19.

<sup>7</sup> Там же. — С.24 (Курсив мой. — В.К.).

<sup>8</sup> Там же. — С.25 (Курсив Башляра. — В.К.).

альным воображением (то есть воображением, которое имеет дело с непосредственным материальным присутствием какого-то природного начала) при созерцании стихий непосредственные символы становятся, считает Башляр, и, я думаю, это справедливо, основанием поэтического воображения, определяют субстанцию поэтических образов. Башляр, как и авторы «Символа и сознания», говорит о непосредственных символах, формируемых материальным воображением, как о первичных комплексах, а о поэтических образах как о культурных комплексах. В их взаимодействии он видит основание поэтического творчества. «По нашему мнению, — утверждает он, — других средств измерения того, как поэтические силы действуют в литературных произведениях, не существует»<sup>9</sup>.

Мамардашвили и Пятигорский также видят основание появления научного знания в определенном взаимодействии сознания ученого и символов. «Знание, которое мы называем научным, не может возникнуть и не возникает ни онтогенетически, ни филогенетически вне определенной символической “среды обитания”. Очевидно, сначала должна возникнуть такая среда, чтобы потом могли возникнуть образования, называемые нами знаниями, которые мы уже постфактум, на примерах науки и культуры, могли бы анализировать в чисто объектных терминах знаковых структур знания, логических структур науки и ценностных структур культуры» (С. 199-200).

Дальше авторы затрагивают крайне интересную проблему — не только научное знание или какое-либо культурное содержание нуждается в символической “среде обитания” (то есть рождение в сознании конкретного индивида определенного содержания сознания всегда требует символизма), но само сознание как осо-

---

<sup>9</sup> Там же. — С.39.

бенность человеческого существа, сознание, которое не может получить никаких конечных размерностей определения (то есть его нельзя точно определить), никакой конечной предметности как особенности именно человеческой (то есть его нельзя и как-то предьявить), живет в символической среде (см. С. 200-201).

Понимание, замечают авторы, связано с вопросом: «Есть ли в человеке, в распоряжении человека такие структуры, которые соразмерны структурам мира и которые позволяют человеку этот мир понять?» (С. 201). Поглядев на место человека в мире, мы должны исходить из того, считают авторы, что такие структуры есть, это, как они говорят, «изменяющийся капитал, капитал, изменяющийся давлением накопления, динамический, не заданный с самого начала в полном объеме и виде» (Там же). То есть, как я понимаю, эти структуры накапливаются, а не даны человеку с самого начала. «Но человеческие способности в принципе не соизмеримы с устройством космоса», — заключают они (Там же).

Эта последняя фраза требует разъяснения. О каких способностях идет речь? Если говорить о способностях чувственного контакта с миром, то они, как и у всякого живого существа, соразмерны окружению, иначе живое просто бы не выжило. Надо видеть, слышать, определять съедобное/несъедобное и т.п. Перелетные птицы «чувствуют» направление своей миграции, собака «знает», какую траву съесть, когда что-то с ней неладно и т.п. В этом случае способности соразмерны космосу данного живого существа, его гармонии и порядку. Но тогда это не способности, которые соизмеримы с устройством космоса, если под последним понимать целое мира. А именно это имеют в виду авторы. Они пишут: «Но уже то, что мы говорим об этом, свидетельствует о том, что человек есть такое существо, у которого есть “сознание об этом”, о ка-

ком-то целом, перед которым человек — **один** (или **ничто**). И само это сознание не есть проблема нашего времени, а есть постоянное средство связи человека с сознанием вообще, свойство самой связи его индивидуального психического механизма с жизнью сознания. Свойство, о котором, выражаясь несколько метафорически, можно сказать, что оно является зеркальным отображением сферы сознания в микрокосме психики» (Там же).

Это очень интересно! Сознание — не просто осознание этого или того, не просто понимание этого или того, сознание всегда включает в себя горизонт мира, дает человеку этот горизонт, вводит его в мир, ставит перед ним. Человек только тогда связан с сознанием («постоянное средство связи человека с сознанием»), когда он «имеет» перед собой весь космос, когда он для него актуален. Тогда, когда индивидуальный психический механизм «входит» в сознание, этот «вход» обеспечивается этим «сознанием о целом». Индивидуальная психика связана с сознанием, и свойство этой связи есть сознание о мире (осознание мира), индивидуальный психический механизм может быть в сознании только через это сознание. «Поэтому как первоначальные, так и все последующие формы и виды понимания несоизмерного с человеком как конечным существом символичны по самой своей сути» (Там же). Почему? Потому что символы беспредметны, поскольку никакая редукция символизируемого ими содержания не приведет нас к объекту. Космос для человека не объект, с которым он может иметь дело. «Мы думаем, что способность человека мыслить о том, что несоизмеримо с человеческим, — сама по себе символическая — служит своего рода “человекообразующим” фактором, отраженным в символике “сверхчеловеческого”» (С. 201-202).

Действительно, именно тогда, когда появилась область сакрального, отделенная от области профан-

ного, конституировался человеческий мир. Это мир значимого бытия, а значимость (ценность) существует только тогда, когда есть отнесение к идеалу, который реально никогда не дан. Он всегда символизирован. И авторы правы, что символы «сверхчеловеческого» можно найти во многих мифологиях, в которых «отложилась» первичная жизнь сознания с начальными возможностями понимания. И приведу длинную, но очень выразительную цитату. «Эти первичные символы суть символы, говорящие ни о чем в том смысле, что физическая жизнь этих символов предполагает, что им не может быть придан предмет, ибо любое приращение является приращением конечной размерности символу, а символ в действительности — выражение совсем другого, выражение космического характера сознания. И человек, конечно, в этом смысле есть уникальное существо, единственное существо во вселенной, которое может образовываться, складываться, развиваться вокруг своей мысли о сверхчеловеческом, нечеловеческом, надчеловеческом и внечеловеческом» (С. 202). Насчет «единственного во вселенной» — это, возможно, преувеличение, а в остальном авторы, как представляется, абсолютно правы. Эти мысли авторов крайне важны для дидактики — сознание, опыт сознания и понимания может стать достоянием индивида только тогда, когда он встанет перед целым, перед миром, перед культурой, перед целым данной науки и т.п. Если хотим ввести своих подопечных в понимание и в сознательную работу, то каждый раз, в каждой лекции, в каждом семинаре, теме и пр. должна быть перспектива целого. Как? А это и есть искусство педагога.

Из так понятого основания символизма сознания авторы обращаются к теме смерти и бессмертия, которую постоянно М.К. Мамардашвили в своих работах обсуждает. Для него смерть (а здесь и бессмертие) всегда выступает как символ сознания, а не как некий факт или момент существования человека. Это не со-

бытие жизни человек, потому что пока мы живы, смерти нет, а смерть придет, так нас не будет. Смерть для человека — это тяга к пониманию. Чего? Того — «Какие сны в том смертном сне приснятся, / Когда покров земного чувства снят?». Но этого никто не знает — оттуда «ни один не возвращался». Поэтому смерть есть символ ... сознательной жизни!

Сознание — это такая среда, в которой все время происходит усиление, доведение до полноты всего того, что попадает в эту среду, это среда, благодаря которой человек стремится всегда дойти до максимального понимания и ясности. Так вот — «Источник символов смерти и бессмертия связан с тем фактом, что сознание как таковое — с установкой на полное, максимальное понимание — от нас уходит» (С. 210). Символом смерти (и символом бессмертия) символизируется, утверждают авторы, следующее: «Только тогда мы обладаем полным, максимальным пониманием (или самостью) и полностью можем охватить свою сознательную жизнь, когда мы умираем, но, когда мы умираем, мы не можем иметь эту сознательную жизнь, ибо она отделяется от нашего психического функционирования, которое ничего не может охватить и которое временно» (Там же).

Я бы все-таки выразился по-другому: не «когда мы умираем», так как и этот акт, этот момент человеческой экзистенции сугубо интимен и может быть дан (а может быть и не дан — «человек иногда внезапно смертен»!) только данному индивиду, и этим актом он не может поделиться ни с кем, а сказал бы — «когда нам открывается смысл смерти». То есть не тогда, когда мы имеем дело со смертью как фактом прерывания жизни («умирание», «умер»), нам открывается полнота понимания, а когда мы имеем дело со смертью как символом. Эта ситуация, ситуация смерти как символа, возможна как раз именно потому, что психическое функционирование временно. Символ смерти (и сим-



вол бессмертия) символизируют ценность времени, полноту его наполнения смыслом, так как для человека время – это не длительность, не поток, а материал, из которого строится его жизнь, или среда, в которой объявляется его жизнь, его смыслы и т.п. Так, как вещь конституирует себя, определяясь в пространстве, что и позволило Декарту назвать ее *res extensa*, так сознание конституирует себя, определяясь во времени и *определяя время*, давая ему определения настоящего, прошлого, будущего и *вечного*. Поэтому прав был Хайдеггер, когда выделил экзистенциал «бытие к смерти» как такой способ быть, в котором Присутствие (*Dasein*) находит свою целость. «Со смертью, – писал Хайдеггер, – присутствие стоит перед собой в его *самой своей* способности быть. В этой возможности речь для присутствия идет напрямую о его бытии-в-мире... Когда присутствие предстоит себе как эта возможность самого себя, оно *полностью* вручено наиболее своей ему способности быть»<sup>10</sup>. Эта способность быть реализует себя, по Хайдеггеру, в заботе («забота есть бытие к смерти»<sup>11</sup>), а «*исходное единство структуры заботы лежит во временности*», забота выступает лишь модальностью временности<sup>12</sup>.

Символ смерти и ставит человека в ситуацию понимания конечности любого момента и ситуации, что заставляет его не откладывать что-то «на потом», а стремиться решать и делать все возможное сейчас. Поэтому действительно, символ смерти создает ситуацию, когда человек может полностью охватить свою созна-

---

<sup>10</sup> Хайдеггер, М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер; пер. В.В. Бибихина / – М.: Ad marginem, – 1997. – С.250. См. также: Конев, В.А. Критика способности быть (Семинары по «Бытию и времени» Мартина Хайдеггера) / В.А. Конев. – Самара: Изд-во «Самарский университет», 2000. – С.85-98.

<sup>11</sup> Хайдеггер, М. Указ. соч. – С. 329.

<sup>12</sup> Там же. – С.327. (Курсив М. Хайдеггера. – В.К.)

тельную жизнь — он здесь весь! А символ бессмертия (чей символический характер очевиден, ибо для реального процесса жизни нет такого наличного состояния) представляет человеку полноту и ценность его сознательной жизни, к которой он стремится. А когда он ее достигает, тогда-то он и готов сказать: «Мгновение, ты прекрасно, остановись!».

Поскольку состояния полноты сознательной жизни каждый человек хоть раз да испытывал, пусть даже не отдавая себе отчет в таких выражениях, а называя это обыденно счастьем, постольку символы смерти и бессмертия, как справедливо пишут авторы, «все время обновляются, все остаются живыми для человека, живут в его отношении к миру, и интерес к ним никогда не умирает ни в религии, ни в философии, ни в искусстве, — эта причина состоит в том, что сами они возникли из тех свойств сознательной жизни, из той связи между сознательной жизнью и символами, которую мы описывали» (С.211).

#### **Реплика доцента Л.А. Коневой**

В символе смерти можно, как представляется, выделить еще один момент. Человек — существо природное по своему телесному основанию. Но все природно-телесное, как и вещественно-материальное, в человеческой жизни преобразуется, приобретая смыслы, или порождает смыслы сознания, становясь символами. Нет просто материальной вещи, есть всегда значимая вещь, поскольку она бытийствует в культуре. Разделить материал и значимость невозможно, как невозможно разделить стороны поверхности ленты, свернутой в кольцо Мебиуса. Так вот смерть это есть как раз такой пункт в жизни человека, где чисто природный факт преобразуется в артефакт. Конец жизни организма становится смертью, так как этот момент становится значимым для других людей. Они *относятся* к этому окончанию жизни человека, они *придают* этому

окончанию определенную форму и т.д. Смерть становится фактом общественной, культурной жизни, а не моментом прерывания жизни биологического организма. Вероятно, сама социальность осознает себя именно тогда, когда появляется смерть как культурный феномен, когда появляются захоронения и ритуалы с ними связанные. Для отдельного индивида идея смерти и становится символом определенной сознательной жизни, потому что она имеет смысл только для сознательно действующего человека. Действенность этого символа, конечно, связана и с тем, что для живого организма естественно стремление сохранения жизни. Этот инстинкт и питает символические содержания символов смерти и бессмертия.

#### **Профессор В.А. Конев**

Спасибо, Людмила Александровна, за интересное замечание.

Продолжу.

В заключении главы авторы возвращаются в вопросу о первичном символизме культуры, отмечая, что таких первичных символов совсем немного (тех, которые мы знаем) – колесо с радиальными спицами, крест и дерево корнями вверх. Эмпирическое толкование их однозначно – солнце, сила огня, божественная сила. И авторы отмечают, что главное здесь не то, как эти символы интерпретируются в тех или иных религиозных контекстах, а то, что они во всякой религии обязательно постулируют такие психические состояния (назовем их условно, говорят они, высшими), которые универсальны и полностью снимают проблему религиозных спецификаций. То есть, по мнению авторов, какие-то принципы или состояния сознательной жизни универсальны для человека вообще. И их порождают первичные символы чистого сознания (см. С. 213).

Заканчивают авторы свой трактат неким признанием: «Мы кончаем эти рассуждения скептически: по-

чему, собственно говоря, нужно столь долго и сложно рассуждать для понимания и объяснения символической жизни сознания тогда, когда символическая жизнь сознания предполагает в принципе **непосредственное** понимание?..

Мы думаем, что символ только **может** быть непосредственно понятен тем, кто сознательно связан с ним в своей жизни» (С. 213).

То есть все-таки нужна *сознательная* ориентация на то, чтобы символ открыл работу сознания. Символ «даст» сознание, если сознание как сознание готово его увидеть! Дар есть для того, кто готов его принять!

На этом закончим работу с текстом М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание».

Спасибо за внимание!

# СЕМИНАР 7

## ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЙ

Профессор В.А. Конев

PRINCIPIA CONSCIENTIAE,  
ИЛИ ОСНОВАНИЯ  
СОЗНАТЕЛЬНОГО ОПЫТА

Коллеги, отмечая сегодня во вторник, 18 марта 2008 г. 200-е юбилейное заседание нашего семинара, я хотел бы вернуться к трактату М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского, чтобы, с одной стороны, подвести некоторые итоги нашего понимания концепции сознания этих философов, а с другой, показать нашим коллегам, которые пришли «почтить» наше юбилейное собрание (за что мы им искренне благодарны!), чем мы занимаемся.

Мы с вами внимательно прочитали трактат М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание», в котором они выстраивают метатеорию сознания, так как, по их мнению, теорию сознания построить нельзя, или во всяком случае, говорить о том, *что есть сознание* — дело неблагодарное, так как всякий знает, *что* оно есть, когда находится в сознании.

И никакие теории для этого не нужны. Но каждый также может знать (хотя это далеко не всегда бывает), что не всегда он находится в сознании, что ему надо бы «попасть» в него, для этого нужна *работа* с сознанием. Вот эту работу с сознанием, или «борьбу с сознанием», и рассматривают авторы трактата, называя свою концепцию «метатеория сознания».

Основной вопрос для них — где и когда психика человека, психический аппарат, который дан природой, оказывается в состоянии сознания, то есть в состоянии осознания, ясности, понимания. Ответ — тогда, когда человек «встречается» с символами, особыми вещами, которые «конкретно и вещественно соотносятся с чем-то определенным в содержательности сознания» (С. 129), которые порождают «ситуацию **понимания**» (С. 99-100), которые дают ему опыт сознания, опыт бытия в сознании.

Отсюда я бы сформулировал первое основоположение, направляющее работу с сознанием того, кто уже прагматически заинтересовался сознанием: сознание как человеческое достояние есть прежде всего сознательный опыт. «Сознание — это элемент или тень, сопутствующая любому содержанию в той мере, в которой всякое содержание берется лишь в смысле осознанного», — так пишет Мамардашвили<sup>1</sup>. Сознательный опыт вводит человека в ситуацию бытия в сознании, понимания, понимательности как таковой. Для человека сознание есть тогда, когда он понимает это. Вспомним еще раз, что работа с сознанием, а это и есть приобретение опыта сознания, проявляется в том, что у человека появляется «само отношение к факту, что “у меня есть такое-то сознание”, и работа с этим отношением представляет собой *особый вид отношения и работы*, требующий особого понимания» (С. 27. Кур-

---

<sup>1</sup> Мамардашвили, М. Кантианские вариации / Мераб Мамардашвили. — М.: Аграф, 1997. — С. 163.

сив мой. — В.К.). В этом особом виде отношения и работы и становится, и приобретается опыт сознательности, или опыт сознания. Этот опыт есть способность понимания, который реализуется как само состояние понимания, понимаемость, бытие в понимании. Это важно! Здесь бытие и сознание совпадают, быть-в-сознании = сознанию. Не случайно вся философия этот момент тождества бытия и сознания всегда постулировала как исходное, то, что есть *in principio* (в начале!). Парменид: мыслить — то же, что быть; Декарт: *Cogito ergo sum*; Гегель: субъект и объект тождественны; Маркс: сознание есть отражение бытия; Хайдеггер: экзистенция — способность быть и понимать бытие. Можно показать, что в основании любой философской концепции, если она философская концепция, имплицитно лежит основоположение о тождестве сознания бытия.

Итак, сознание дано как сознательный опыт, как опыт понимания, как понимаемость. И понимаемость либо есть, либо ее нет. И это — «есть или нет» — ясно. Ясно, что есть понимание, и ясно, что его нет.

Отсюда — второе основание всякого сознательно-го опыта: сознание (сознательный опыт) — это опыт ясного, отчетливого, несомненного бытия. Это свет самого бытия, его открытость, *aletheia*, его истина (= естина), его основательность<sup>2</sup>. И снова здесь вся философская традиция высвечивается от греческого *aletheia* — нескрытость (согласно Хайдеггеру), от света истины и озарения Августина до естественного света разума Декарта и идеалов Просвещения: учение — свет, а не-

---

<sup>2</sup> П.А. Флоренский, рассматривая этимологию слова «истина» в различных языках, отмечает, что в древнееврейском истина восходит в корню «'мн» = «подпорка», «поддержка», откуда — «'амен» = «аминь», что значит: «слово мое твердо» (См.: Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1 / П.А. Флоренский. — М.: Изд-во «Правда». — 1990. — С. 21).

учение — тьма. И тут обнаруживается тайна сознания. Ясность входит в сознательный опыт как его условие, так как только там мы обретаем опыт сознания, где есть ясность сознания, но одновременно ясность есть и результат сознательного опыта, так как только тогда он совершился, когда достигнута ясность. Мы попадаем в ситуацию герменевтического круга, хорошо известного со времен Хайдеггера.

О чем говорит этот круг? О том, что опыт сознания может реализоваться только при определенных условиях. Каких? Во-первых, если понимание дискретно. Ситуации понимания (ясности сознания) не вытекают одна из другой, не переходят друг в друга, но приходят «вдруг». Здесь, в этом «вдруг» открылось открытое, ясное прояснилось. Во-вторых, понимание случается «вдруг», но его нужно всегда искать в себе. Приобретение опыта сознания требует «настроить себя камертоном как инструмент сознательной жизни, в которой могут случиться какие-то новые сознательные опыты, какие-то новые события» (С. 105). И то, и другое указывает на то, что понимание (сознательный опыт) случается только благодаря личным усилиям. Без собственного усилия понимание не придет, не будет опыта сознательной жизни.

И здесь мы приходим к третьему основанию существования сознательной жизни. Это всегда жизнь — это всегда есть сознательная жизнь конкретного человека. Понимание, сознательность свершается в «одиночестве душевной жизни», как выражался Эдмунд Гуссерль. И авторы трактата «Символ и сознание», как помните, говоря о своей концепции, отмечали, что метатеория сознания создается для отдельного человека, и она говорит ему об основах его сознательного существования (С. 31).

Еще раз обращаю ваше внимание на то, что проблема оснований сознания, оснований сознательной жизни — это проблема принципов (оснований) жизни



индивидуального сознания, проблема — как человек строит свою сознательную жизнь. Обычно сознание рассматривают как сознание чего-то, как его содержания — знания, идеи, ценности и т.п. Но эти содержания могут быть отчуждены от человека, закреплены в языке, знаках, машинах культуры. Например, таблица умножения — ее надо выучить, запомнить или научиться нажимать нужную кнопку в калькуляторе. Но когда человек «в сознании», когда умножает или когда понимает, что *надо* умножать? Конечно, во втором случае. И здесь внимание — *надо!* Это не интеллектуальная, а бытийная характеристика. Поэтому «в сознании» и значит, «в бытии», «в *есть*». В каком «есть»? А вот в том, где бытие и сознание тождественны, где совершается откровение. Сознательный опыт — это опыт откровения бытия, и это откровение может быть только конкретным и в конкретной ситуации, то есть *данному* человеку.

Итак, сознательный опыт совершается в «одиночестве душевной жизни», опыт автономного сознания, «мой» опыт, на «моем» откровении держится. Но если этот опыт сознания индивидуален, то может ли быть такой опыт *опытом*, то есть действием (деянием) повторяющимся, накапливающим способы и методы своего свершения. Опыт — это то, что не может быть разовым по определению. Возможен ли метод понимания, метод сознательности, понимательности?

Как известно, метод — от греческого *hodos* = «путь», «средство», а с предлогом *meta* — *methodos* = «путь в след за чем-то» («послепутие»). Сознательный опыт приобретается в пути человека к своей цели, а цель его, в конце концов, в осмыслении бытия, в понимании смысла своего бытия, смысла жизни. Здесь метод — путь жизни, конкретная судьба. Метод сознания (понимания) — это не метод теоретического разума (познания), а метод практического разума — как свершается событие.

Классическая философия от Декарта и Канта рассматривала, как возможен универсальный опыт познания. Для Декарта метод есть инструмент, который позволяет любому правильно мыслить, для Канта критика чистого разума — это анализ оснований любого возможного познавательного опыта. Практический разум тоже может быть универсален, так у Канта — моральный закон, так у Гегеля — логика свободы, так у Маркса — логика общественного бытия и т.д. Но тогда, когда человек совершает действия на основе понимания, «из сознания», которое его озарило, это действие на основе *a recentiori* (на свежем, из настоящего, из данного момента), а не на основе *a priori*. Наиболее яркий тому пример — деяние одухотворенное вдохновением, результатом которого становится открытие, произведение. Здесь мы имеем дело не с *возможным*, а с уже *свершающимся* опытом. Основание свершающегося опыта — сама конкретность, обнаруживающая свою значимость, открытость и смысл.

Быть конкретным — это способ бытия всякого сущего, которое через отнесение в окружению устанавливается как бытийствующее. Мы уже говорили на наших семинарах, что можно и нужно принять онтологический постулат, что всякое сущее объявляет себя в ситуации, и это *объявление* становится основанием его бытия. Онтически (физически) для природного сущего это проявляется в том, что в диалектике природы называлось «всеобщей взаимосвязью», что в кибернетическом видении получило определение как информационные отношения. Объявление себя и есть онтологически отнесение к окружению, в котором рождается необходимость данного существования. Сущее «привлекает» к себе, оно становится аттрактором (от лат. *attraho*, -ere — «тянуть к себе», «тащить», «привлекать»), что и рождает *эту* ситуацию. В конце концов, всякое сущее несет в себе какую-то долю, зародыш аттрактора, о котором говорит синергетика как о су-

щем, существенно влияющем на изменение окружения и его законов. Вот эта аттрактивность (аттракционность? — от аттракционов) сущего и делает его не просто сущим, а *этим* сущим, обладающим этостью (*haecceitas*), принципом единичности, дающим сущему однозначность (по латыни — *univocatio* = «уникальный призыв, зов, возвешение») и открытость, так как «открытость, — писал Делез, — сущностное свойство однозначности»<sup>3</sup>. Вот эта конкретность, как то, что захватывает, втягивает и вовлекает в себя и становится основанием свершения, открывающим человеку смысл данного.

Я не буду сейчас разворачивать принципы онтологии индивидуального, значимого бытия, но просто хочу обратить ваше внимание на то, что сознательный опыт (опыт сознательности, опыт понимания) вырастает (зарождается, получает свою действительность) из реального свершения, в котором устанавливается непосредственный контакт человека и предмета (мира). Посредником этого контакта, или, точнее, носителем, реализатором единения человека и мира, в котором рождается осмысления последнего человеком, становится, согласно авторам трактата «Символ и сознание», символ, а, по Делезу, идея.

И здесь мы подходим к самому существенному, хотя нет — самым существенным основанием сознательного опыта все-таки являются личностные усилия по свершению деяния в конкретном (значимом, аттрактивном) бытии, но мы подходим к самому необходимому основанию сознательного опыта — к символу как языку сознания.

Напомню, что авторы трактата различают знак и символ. Знак отсылает к предмету и тем элиминирует сознание, так как человек «идет» прямо к предмету,

---

<sup>3</sup> Deleuze, G. *Différence et répétition* / G. Deleuze / Presses Universitaires de France. Б/г. — P. 388.

минуя свое понимание. Поэтому знак — это способ работы сознания, когда оно знает предмет, но не знает себя. Себя же оно знает не с помощью знака, а благодаря символу. Символ не указывает на предмет, это «знак ничего». Символ пробуждает сознание, вносит в него смысл. Символ, как говорят авторы, это вещь, которая одним концом погружена в психику, другим в сознание. Символ индуцирует состояния сознания, через которые психика индивида включается в определенные содержания сознания, поэтому символ есть язык сознания (см. С. 151). Психика — факт природный, а сознание — это способность психики открывать мир, не данный самой психикой. Для психики существует мир, «встроенный» в организм, для сознания существует мир, не встроенный в структуру организма, а открывающийся ему. Символы и становятся тем окном, через который сознанию человека дается мир.

Можно выделить, на мой взгляд, три рода символов, которые вводят человека в сознание (озаряют его психику мыслью или смыслами):

1. Наиболее очевидное состояние озарения, когда нечто вдруг пробуждает мысль. Для Ньютона таким символом стало падающее яблоко, для Сурикова — ворона на снегу, для Треплева — застреленная чайка и т.д. Это индивидуальные (разовые) символы. Это могут быть какие-то сувениры: «Цветок засохший, бездыханный, / забытый в книге вижу я, / и вот уже мечтою странной / душа наполнилась моя». И каждый человек окружен такими разовыми символами, становящимися языком его сознания, создающими расположение его психики к принятию сознания.

2. Символы культуры. Авторы называют их первичными символами — это те мифы и архетипы, которые ставят людей определенного сообщества в ситуации понимания мира (например солярные символы и т.п.). К таким первичным символам я бы отнес символику стихий. В философии известна Милетская школа,

с которой начинается греческая философия, но и всякая философия с этого начинала. Гастон Башляр, как мы говорили, показывает в своих исследованиях, что основы поэтического воображения кроются в стихиях огня, воды, земли и воздуха. Эти символы уже универсальны. Думаю, что культура любого сообщества порождает свои символы, которые становятся языком работы сознания членов данного сообщества. Возьмите, например, какие-нибудь молодежные субкультуры.

3. Наконец, существуют особые «категориальные» символы. Это те объективные вещные структуры, которые напрямую обеспечивают понимание, работу сознания как понимающей сферы. Суть их наиболее отчетливо иллюстрирует знаменитая фраза академика Л. Щербы «Глокая куздра...». Здесь представлена чистая машинка понимания фраз определенного языка. У фразы нет денотата, она даёт возможность зародиться содержательности сознания. К подобным категориальным символам относятся универсальные категории культуры, представленные либо универсальными культурными формами (формы демонстрации, императивные формы, аксиологические формы и формы-принципы), либо, как я их называю, автохтонными идеями культуры – типа сакральное-профанное, душа, идеал. Идеи данного типа не имеют денотата, они порождаются самой культурой для обеспечения ее собственного функционирования, они становятся и основанием существования сознания как сознавания. «Сознание как феномен сознавания дано самому сознанию и не имеет референта вне самого себя – в этом смысле это конечная, или окончательная, данность, данность сознания», – писал М.К. Мамардашвили<sup>4</sup>. И эта данность дается символически. Автохтонные идеи культуры и есть такие символы, которые держат сознание.

---

<sup>4</sup> Мамардашвили, М. Указ. соч. – С. 142.

К категориальным символам относятся и философские категории типа *cogito* или абсолютной идеи. Вероятно, для художественного сознания такими символами выступают жанры или какие-то универсальные стилевые конструкции образного языка, которые чувствуются гениями типа Велемира Хлебникова.

Еще хотел бы остановиться на одном моменте в этой теме «сознание», хотя тематика эта неисчерпаема. А именно — на парадоксальности существования сознания. Можно отметить ряд таких парадоксов.

1. Сознание существует как нечто, обнаруживающее своё *есть*, оно очевидно, но *есть* сознания не имеет топоса. Нельзя указать на место его существования. Таким местом не может быть, например, какой-либо текст, так как текст становится местом сознания тогда, когда мы его читаем, а не тогда, когда его видим. Сознание, как справедливо отмечают М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский, не имеет «никаких конечных размерностей определения, никакой конечной предметности» (С. 200-201). Оно не может быть никак локализовано, но может быть всегда обнаружено. Поэтому сознание дано нам как наш сознательный опыт, опыт сознательности.

2. Сознание являет себя в понимании, которое может совершаться только конкретным индивидом, который нуждается в этом и стремится к нему. Это стремление, напряжение, искание свойственны человеку и его вовлеченности в мир. Об этом говорит сила Эроса, которая ведет ум к познанию идей, по Платону. Об этом — «нищета духа», жажда и голод по духовному, открывающие человеку «Царствие небесное». На это указывает регулятивная сила идей Канта, стремление мышления к разрешению собственных противоречий у Гегеля и требование практики у Маркса и т.д., и т.п. Но как бы ни трактовалась действенная сила сознания, она всегда проявится как усилия конкрет-

ного человека. Опыт сознания — достояние индивида! Но индивид не хозяин сознания. Сколько бы я ни желал помыслить какую-нибудь значимую мысль, она не помыслится. И в то же время без моего желания и усилия она тоже не объявит себя. Так обнаруживается новый парадокс сознания.

3. Факт сознания как момент понимания рождается, имеет начало. Но имея начало, понимание уходит из времени и тем самым останавливает время своего существования. Смыслы не уничтожимы — «рукописи не горят», более того, идеи времен *Осны*, они несут в себе время, несут *определенное* время, они *определяют* его.

И это парадоксальное существование сознания получает свою репрезентацию и свое разрешение в культуре.

Культура — хранилище опыта жизнедеятельности человека, и благодаря этой своей функции она преодолевает время, вбирая в себя достижения мысли и действия, она изымает их из потока жизни для того, чтобы эти достижения стали *постоянно значимыми* ориентирами жизни. Но тогда культура ликвидирует «вдруг», а тем самым ликвидируется само основание возникновения сознания как открытия бытия, как постижения его неповторимости и однозначности, ликвидируется опыт сознательности. Культурные машины (образцы достижений), организуя жизнедеятельность человека, подчиняют его уже достигнутому, уже открытому, уже осмысленному. Это машины внушения, вменения. Человек под гипнозом не имеет сознания, он лишен сознательного опыта. Человек традиции — это человек под гипнозом, он мыслит так, как требуется, он оценивает так, как требуется, он чувствует так, как требуется. В него всё вложено. Наиболее яркий пример тому — массовая культура и человек массовой культуры. Но и массовая школа действует так же, она убивает живую мысль. Смотрите, как талантливы и изобре-

тательны дети, и что с ними происходит после их обработки системой образования! Школа увеличивает энтропию мысли, порождая *средний* уровень мысли, может быть, поэтому она дает *среднее* образование? Культура в таком качестве исключает сознание, что отмечали авторы трактата. Однако в этой способности культуры – быть транслятором достижений – заключена и ее сила, благодаря которой обеспечивается цивилизационное развитие.

Но культура способна сохранять не только сами достижения, а и способность их продуцировать. В этом случае культура объективирует в себе опыт сознания, опыт откровения, опыт понимательности. Это выражается, во-первых, в том, что культура не только мир традиций и достижений, но и мир значений и ценностей, а потому выборов и открытости. Во-вторых, культура – это мир интерпретаций, которые направляют сознание к скрытым, но ясным интуициям культуры, определяющим возможность существования интерпретаций. В-третьих, культура – это мир тайн, вечных вопросов, перед которыми она ставит человека, тех «пунктов интенсивности» (М.К. Мамардашвили), попадая в которые человек *принуждается* к мысли. И наконец, культура – поле порождения и сохранения символов. Объективируя опыт сознания (опыт откровения смыслов бытия), культура разрабатывает специфический язык – язык символов.

Культурными символами становятся произведения искусства или образы, созданные художниками – Дон Кихот, Гамлет, Печорин и другие. К символическим образованиям могут быть отнесены культурообразующие тексты типа Библии, Корана, Ши цзин или даже менее значимые, которые приобщают человека к тайнам данной культуры. Эти тексты как колодцы, откуда бесконечно черпаются значимые смыслы и гулкая темная прохлада которых вечно манит и тянет человека. Подобные символы требуют от человека определен-



ной готовности к их восприятию, и эта готовность формируется не в образовании, а в живом непосредственном контакте с тем, кто уже видит и переживает эти символы. Символический язык всегда нуждается в живом носителе и передается только в непосредственном живом общении. Поэтому культура как объективация опыта сознания (опыта сознания и понимаемости) всегда открывается через действие конкретного человека, ибо сознание, понимаемость, опыт сознания неотчуждаем от человека. Нужно *рукоположение* в сознание! И оно совершается в ситуации «из рук в руки», «из уст в уста», поэтому культура сознания всегда имеет своего представителя.

Парадоксы сознания обнаруживают себя и в процессе педагогической деятельности. Педагог видит свою задачу в формировании сознания своего ученика, он намерен работать с сознанием своего подопечного. Но, исходя из проведенных рассуждений, следует, что с сознанием может работать только сам человек, только тот, кому оно дано. Другому это не дано. Смыслы, понимаемость не коммуницируются. Можно передать знание, выраженное в знаках, но нельзя передать понимание. А именно последнее — способность понимать, способность к откровению, озарению сознания — должно быть целью всякого педагогического дела. Как передать то, что не может быть передано?

Способность сознания не передается, а дается. Она может быть взята мною, когда она представлена мне, когда она демонстрируется на моих глазах. Способность к откровению — это дар, который объединяет дарящего и дар принимающего. И единение это возникает только при личностном, живом контакте действующих людей. Вот почему культура жива только тогда, когда сохраняется традиция непрерывного живого общения её представителей. Умирают научные школы, направления в искусстве, когда выпадают связующие звенья в цепи традиции.

Дар сознания совершается в момент проникновения в *эту конкретную* ситуацию, которая открывается мне непосредственно. *Этот* данной ситуации, ее собственная тайна есть ее индивидуальность. А индивидуальность открывается индивидуальности, тому, кто сам несет в себе свою тайну. Отсюда следует парадокс действенного педагогического акта – хочешь прояснить сознание своего ученика, не разъясняй, не разжевывай, а удиви непонятым, тайной, подари тайну.

Спасибо за внимание!

На этом мы завершим работу с текстом трактата М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского «Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке».

## СОДЕРЖАНИЕ

### Предисловие

<b>Семинар 1</b>	3
<i>Разинов Ю.А.</i> Правила «входа», или Как не заблудиться в лабиринте «Символа и сознания»	6
<i>Конец В.А.</i> Сознание и работа с сознанием	24
<b>Семинар 2</b>	
<i>Соловьева С.В.</i> Сознание как событие: силовое измерение	36
<i>Захарова Е.В.</i> «Состояние сознания» и апофатическая онтология сознания в буддизме	48
<i>Конец В.А.</i> Метатеория сознания как критика «работы с сознанием», или критика опыта сознательности	59
<b>Семинар 3</b>	
<i>Конец В.А.</i> Проблема различия знака и символа	72
<b>Семинар 4</b>	
<i>Конец В.А.</i> Понимание в межкультурной коммуникации	84
<b>Семинар 5</b>	
<i>Конец В.А.</i> Первичные и вторичные симво- лические системы и их роль в опыте сознания	99
<b>Семинар 6</b>	
<i>Конец В.А.</i> Символ и культура	121
<b>Семинар 7 Заключительный</b>	
<i>Конец В.А.</i> Principia conscientiae, или основания сознательного опыта	141

Научное издание

**Конев** Владимир Александрович

**КРИТИКА  
ОПЫТА  
СОЗНАНИЯ**

(Самарские семинары по трактату  
М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорского  
«Символ и сознание»)

*Монография*

*Художественный редактор* Л.В. Крылова  
*Корректор* Т.А. Мурзинова  
*Компьютерная верстка,*  
*макет* Л.Н.Замамыкиной

Подписано в печать 25.11.2008.  
Формат 84×108/32. Бумага офсетная.  
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 16,38  
Гарнитура «Newton». Тираж 300 экз. Заказ  
Издательство «Самарский университет»,  
443011, г. Самара, ул. Акад. Павлова, 1.  
Тел. (846) 334-54-23. E-mail: lizam@ssu.samara.ru  
Отпечатано в ООО «Типография «Книга».  
г. Самара, ул. Песчаная, 1. Тел. (846)267-36-82.  
E-mail: slovo@samaramail.ru