

РОЗИН ВАДИМ МАРКОВИЧ



Главный научный сотрудник
Института философии РАН,
доктор философских наук, профессор.

Постоянный автор журнала.

E-mail: rozinvm@gmail.com

УДК 091

ПЛАТОН И МАМАРДАШВИЛИ: ДВЕ ВЕРСИИ ЖИЗНИ И ФИЛОСОФСКИХ ПОИСКОВ

Аннотация. В статье реконструируется формирование эзотерического дискурса философии, принадлежащего Платону. Этот дискурс представлял собой не только первую философскую концепцию, но и первый на европейской культурной почве философско-эзотерический замысел спасения. Анализируются пифагорейские корни этой концепции и замысла, а также зависимость их содержания от решения Платоном проблем познания и построения непротиворечивого знания. Во второй части статьи предлагается реконструкция работы Мераба Мамардашвили «Лекции о Прусте». Автор старается показать, что Мамардашвили в этой работе продолжает традицию Платона, но, естественно, иначе, чем великий мыслитель античности, поскольку решает эзотерические и философские проблемы современности. Кроме того, сказывается и различие личностей обоих мыслителей, а также приверженность Мамардашвили к феноменологическому направлению философствования.

Ключевые слова: дискурс, эзотерика, жизнь, путь, спасение, мышление, рассуждение, познание, концепция, проблема.

© Розин В. М. 2018

Vadim M. Rozin

PLATO AND MAMARDASHVILI: TWO VERSIONS OF LIFE AND PHILOSOPHICAL SEARCH

Abstract. The article reconstructs the formation of the esoteric discourse of philosophy belonging to Plato. This discourse was not only the first philosophical concept, but also the philosophical esoteric plan of salvation, the first on European cultural grounds. The Pythagorean roots of this concept and concept are analyzed, as well as the dependence of their content on Plato's solution to the problems of cognition and the construction of consistent knowledge. In the second part of the article, the reconstruction of Merab Mamardashvili's «Lectures on Proust» is proposed. The author tries to show that Mamardashvili in this work continues the tradition of Plato, but, naturally, differently than the great thinker of antiquity, because he solves the esoteric and philosophical problems of our time. In addition, the difference between the personalities of both thinkers, as well as Mamardashvili's adherence to the phenomenological direction of philosophizing, also affects.

Keywords: care for the self, practices of care for the self, Foucault, adult education

DOI: 10.32691/2410-0935-2018-13-27-43

Платон

Известно, что Платон был одним из учеников Сократа, судьба которого так поразила Платона, что он изменил весь свой образ жизни. Но Платон, судя по свидетельствам и изысканиям историков философии, впитал в себя и переосмыслил основные достижения сложившейся к его времени античной мысли: представления софистов, Гераклита, Парменида, пифагорейцев, мегарской школы, даже Демокрита. Перефразируя Лосева, Платон мог бы сказать о себе: «Мои воззрения? Платоновские! У меня свое. Я всех люблю, от всех беру и всех критикую».

А. Ф. Лосев в «Комментариях к диалогам Платона» пишет следующее: «Таким образом, к моменту встречи с Сократом в 407 г. до н.э. Платон, весьма талантливый молодой человек, жадно впитал в себя все последние достижения тогдашней цивилизации. Он – премированный гимнаст, борец и наездник. Он – музыкант и живописец. Он – поэт, т.е. эпик, лирик и драматург. Он общается с модными тогда философами-софистами, старательно изучает Гераклита, Парменида, пифагорейцев, Демокрита и многому у них учится <...>. Вероятно, встретив Сократа, Платон пережил глубочайшую духовную революцию <...>. Сократ в этой юной и талантливой душе всё перевернул вверх дном. Для Платона началась новая эра: Сократ оказался для него незаходящим солнцем. Без изображения Сократа не обходилось теперь ни одно произведение Платона. Впоследствии возникла даже легенда, будто Сократ накануне встречи с Платоном видел во сне у себя на груди лебедя, который потом высоко взлетел со звонким пением, и будто на другой день после встречи с Платоном Сократ воскликнул: “Вот мой лебедь!”» [Лосев 1990].

Возможно, Пифагор был для Платона вторым Сократом. Я бы предположил, что у Платона произошло, было не просто расположение, но принятие им пифагорейского мировоззрения. Платон застаёт уже развитое пифагорейское учение, но складывалось оно значительно раньше, в период, когда, начиная

с конца II тыс. до н. э. человек начинает сомневаться в поддержке богов. В это время распространёнными становятся мотивы страха, сомнения и горечи. В старовавилонских поэмах о «Невинном страдальце» и «Вавилонской теодицее» можно прочесть:

Ты ведь стоишь на земле, замыслы бога далече...

Научишь ли бога ходить за тобой, как собаку?

<...>

То он хочет от тебя обрядов, то «Не спрашивай бога!»,

То чего-то иного [Клочков 1983: 122: 140].

Человек эпохи заката культуры древних царств не понимает, почему боги перестали выполнять свои обязанности, хотя человек делает всё, что положено.

По-новому была осмыслена и безрадостная перспектива загробной жизни. Оказаться же на том свете одному и на вечные времена, без земной жизни и её переживаний – что может быть страшнее? Одно из следствий подобного развития событий – пессимистическое умонастроение, характерное для ранней античности. В стихотворении (VII-VI вв. до н. э.) к своему другу Меланиппу великий лирик Лесбоса Алкей пишет (перевод Вячеслава Иванова):

Что, Меланипп, обещает нам тризна плачевная?

Вправду ли мнишь, переплыв Ахеронта великий вир,

Некогда в теле воскреснуть и солнца небесного

Чистый приветствовать свет? Высоко ты занозишься!

<...>

Не надейся же,

К мертвым сошед, преисподней покинуть обители [Иванов 1994: 171].

Но кого здесь имеет в виду герой, отвергая надежду на воскрешение из мертвых? Вероятно, пифагорейцев, учивших, что есть три типа существ: смертные люди, бессмертные боги и существа, подобные Пифагору. Пифагорейцы и позднее Платон считали, что человек, подобно герою, ведя особый образ жизни, близкий к героическому, может «блаженно закончить свою жизнь», т. е. преодолеть саму смерть, стать бессмертным. И именно в этом состоит цель жизни мудрых (философов). На пути к бессмертию необходимо было, однако, совершить своеобразные подвиги: не только вести аскетический образ жизни, но и познавать мир на основе чисел и чертежей. Почему последнее?

А потому, что на Востоке (в Вавилоне и Египте), куда пифагорейцы и первые философы ездили за мудростью, жрецы и писцы, рассказывая о богах и их деяниях, сопровождали свои рассказы демонстрацией вычислений. Как я показывал ранее в своих работах, в культуре древних царств, откуда греки заимствовали мудрость, познание жизни богов и их деяний было неотделимо от построения вычислений с числами и чертежами и получения простейших знаний о мире. Например, важное представление о цикле жизни богов (бога смерти Озириса и ночных богов) в Древнем Египте предполагало не только наблюдение за природными явлениями, но и создание изображений богов, таблиц вычислений и магические действия с ними.

Гаррисон описывает миф об Озирисе так: «Сначала изображение Озириса подвергаются захоронению, в то время как под речитатив жрецов происходит пахота и сев. “Сад Бога” затем поливают свежей водой из разлившегося Нила.

Когда появляются восходы, происходит благословенное возрождение Озириса» [Хюбнер 1996: 48].

В древнем Египте «демонический» комментарий к астрономическим таблицам на гробнице Сети подробно описывает то, как боги (с нашей точки зрения, звезды, «деканы», восходящие над восточным горизонтом через каждые десять) умирают один за другим и как они очищаются в доме бальзамирования в преисподней с тем, чтобы возродиться после семидесяти дней невидимости» [Нейгебауэр 1968: 97; Розин 1989].

Вероятно, поэтому в сознании греков знание мудрости, обеспечивающее бессмертие, слилось, склеилось с вычислениями, числами и чертежами. Поэтому же представление о подлинном мире (реальности), познание которого позволяет блаженно закончить свои дни, (о том, что существует, а не просто кажется) постепенно трансформируется в том же направлении. Существующее – это и подлинное, и данное в числах, чертежах и вычислениях (а позднее, например, у софистов, пифагорейцев и Платона, так же и то, что возникает, рождается в речах и рассуждениях).

Но был ещё один важный момент, а именно вера пифагорейцев в своеобразную рациональную магию, позволяющую человеку, вставшему на эзотерический путь, кардинально изменить свою судьбу. Вспомним античный миф об Орфее и Эвридике. На первый взгляд, он полностью лежит в русле религиозно-мифологических представлений. Ведь Эвридике так и не удалось вернуться на землю из темного царства Аида и тем самым исключением подтвердить закон, по которому смертному не суждено воскреснуть для новой жизни. Однако основное содержание мифа заключается не в этой очевидности для античного человека, а в другом. Во-первых, оказывается, что сила искусства Орфея столь велика, что она даже в состоянии изменить законы бытия, которые в данном случае представляет бог Аид. Во-вторых, и поступок Орфея, решившего уговорить бога нарушить законы загробного мира, и поступок самого Аида, согласившегося это сделать, не укладываются в религиозно-мифологическую картину действительности, как она понималась в культуре древних царств. Так может поступать только личность, причём эзотерическая, уверенная, что она может общаться с богами и даже заставить их плясать под собственную дудку.

Здесь нелишне вспомнить, что одними из центральных культов и мистерий античности были орфические, причём главным сюжетом их выступала история о смерти и воскрешении Диониса, которого, что тоже небезынтересно, в античности нередко отождествляли с убитым и воскрешённым Изидой древнеегипетским богом Озирисом. Сходство этих богов налицо: оба выходят из «дверей» (Озирис из «ложных дверей» в египетских гробницах, связующих этот мир и тот, загробный, а Дионис – из сеней смерти), оба понимаются как солнце того света, то есть загробного мира.

«Нет оснований, – пишет Вячеслав Иванов, – не доверять общине, провозгласившей своим родоначальником (как Гомериды – Гомера) божественного певца Орфея, о котором учили, что он “обрел таинства Диониса и был погребён в Пиерии, претерпев растерзание” <...>. В качестве бога, страдающего и умирающего, Дионис преимущественно отождествляется с солнцем, запавшим и невидимым, светилом тёмного царства и сени смертной <...> Аполлон – дневное, Дионис – ночное солнце, светящееся в нижней полусфере, по священному пре-

данию в Элиде, так формулированному, вероятно, под дельфийским влиянием, но коренящемся, по-видимому, в местном веровании в Диониса подземного – владыку отошедших и солнце теней» [Иванов 1994: 174, 175]. «Страстной миф о растерзании Диониса титанами, – цитирует Вяч. Иванов Плутарха, – заключает в себе учение о пакирождении (то есть новом рождении – В. Р). По неоплатоникам, Дионис есть бог, составляющий причину возрождения, восстанавливающий формы воплощения и нудящий всё, что возникает и рождается, выходить наружу из дверей» [Иванов 1994: 170].

Продумывая эти высказывания, нельзя не поразиться, с одной стороны, сходством античных и древнеегипетских религиозно-мифологических представлений, с другой – рационализацией религиозно-мифологических представлений на античной почве, где бог становится всего лишь *причиной* возрождения и трансформации форм живого. Судя по всему, новое понимание спасения вполне сознательно создает Платон.

А. Ф. Лосев в комментариях к «Горгию» пишет: «У Платона не раз встречаются упоминания и описания судьбы души в загробном мире. В “Федоне” рисуется подробный путь души в Аид, а также “истинное небо, истинный свет и истинная земля” иного мира, где всё прекрасно, всё полно света и сияния. Вместе с тем подробно изображена топография Тартара и подземных рек. Те же, “кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища ещё более прекрасные”. В “Федре” есть образ вселенской бессмертной души, ибо “вечно движущееся бессмертно”. Каждая отдельная душа подобна “слитой воедино силе упряжки крылатых коней и возничего”. Зевс, воинство богов и демонов на крылатых колесницах мчатся по небу, а за ними жадно стремятся попасть в занебесную высь души смертных, но их тянут вниз все их земные несовершенства. Здесь же в “Федре”, – орфико-пифагорейское учение о переселении душ. В “Государстве” некий памфилец Эр рассказывает о странствии души по царству мёртвых, о суде над умершими и о жребии, которые выбирают души, чтобы возродиться на земле. Там же знаменитое описание небесных сфер с поющими сиренами и мирового веретена Ананки – богини Необходимости» [Лосев 1994: 812].

Анализируя источники платоновской картины загробного мира, Лосев отмечает не только влияние Гомера и Гесиода, но и орфика Пиндара и пифагорейца Филолая. Ссылается он также и на мнение Прокла. Последний в комментариях к «Государству» пишет следующее: «Платон заимствовал у Орфея предание о том, что одни души у Ахеронта очищаются и получают благую весть <...> на прекрасном лугу близ глубоко текущего Ахеронта, а другие наказываются в холодном Тартаре». Прокл считает также, что Платон заимствовал у Орфея предания о переселении душ» [Лосев 1994: 812].

Здесь возникает естественный вопрос: почему всё это не мифология и, может быть, платоновское учение о загробном мире и воздаянии души за ее земную жизнь и поступки – это всего лишь религиозная вставка в духе египетской Книги мёртвых? Нет, не думаю. Да, Платон использует, как и в других своих диалогах, представления о богах и демонах. Но каким образом? В отличие от распространённых мифов, где боги часто ведут себя против божественных законов и как личности, в диалогах Платона, напротив, боги и демоны строго выполняют свои константные функции и назначение, причём очень интересные. Боги

не столько оправдывают разделение труда и властные отношения, что было характерно для культуры древних царств, сколько обеспечивают решение задач, интересующих Платона.

Среди этих задач, например, стоит и такая: убедить становящуюся античную личность действовать разумно, а не просто удовлетворять свои желания и страсти. Действовать так, чтобы потом не жалеть о содеянном. Сюда же относится задача объяснить личности, что её жизнь не ограничивается только существующими ситуациями и событиями, что есть реальность – послесмертное бытие, включающая жизнь человека как свой момент, причём от того, как человек живёт на земле, зависит характер этого бытия. Платон стремится объяснить античной личности, что смерть есть благо, если человек живёт правильно и разумно, но она оборачивается злом и страданием, если он живёт неправильно и неразумно.

Важной личной проблемой для Платона является определение способа жизни, который позволяет встречать смерть спокойно, без страха. «Такой человек, – писал Платон о себе в третьем лице в “Послезаконии”, – даже восполнив смертью удел своей жизни, на смертном одре не будет, как теперь, иметь множества ощущений, но достигнет единого удела, из множественности станет единством, будет счастлив, чрезвычайно мудр и вместе блажен» [Платон 1994а: 458].

Ну и конечно, Платон хочет склонить своих слушателей, чтобы они приняли его концепцию души: будучи от природы принадлежащей миру богов, она, попав в темницу тела, забыла о своём божественном происхождении. А. В. Большаков, кстати, показывает, что последний аккорд древнеегипетского «эзотеризма» – вселение души после смерти в собственное тело-мумию [Большаков 2001].

По сути, само понимание загробного бытия у Платона работает на его концепцию личности. Не забудем, что главное, что должна сделать душа в царстве Аида, – осуществить правильный выбор своей судьбы¹. Но правильный выбор по Платону – это не одномоментный акт, а размышление, обдумывание своей прошедшей жизни. В конечном счёте, как показывает анализ «Федона», «Пира», «Государства» и ряда других диалогов, правильный выбор предполагает сложную психотехническую работу («вынашивание духовных плодов», освобождение от уз тела и неразумных желаний, жизнь истиной, идеями и прочее). Так что

¹ В «Государстве» Платон описывает перипетии душ в загробном мире. Вроде бы судьба человека полностью определяется богами загробного мира, однако, выбор дальнейшей судьбы (жребия) трактуется Платоном как обусловленный тем, как человек жил, каков его разум. «После этих слов прорицателя сразу же подошёл тот, кому достался первый жребий, он взял себе жизнь могущественного тирана (*перед этим богиня судьбы Лахесис, бросавшая в толпу душ жребии, сказала: «Добродетель не есть достояние кого-либо одного, почитая или не почитая ее, каждый приобщается к ней больше или меньше. Это – вина избирающего, бог не виновен».* – В.Р.). Из-за своего неразумия и ненасытности он произвёл выбор, не поразмыслив, а там таилась роковая для него участь – пожирание собственных детей и другие всевозможные беды. Когда же он потом, не торопясь, поразмыслил, он начал бить себя в грудь, горевать, что, делая свой выбор, не посчитался с предупреждением прорицателя, винил в этих бедах не себя, а судьбу, богов – все что угодно, кроме себя самого <...>. Случайно самой последней из всех выпал жребий идти душе Одиссея. Она помнила прежние тяготы и, отбросив всякое честолюбие, долго бродила, разыскивая жизнь обыкновенного человека, далекого от дел; наконец, она насилу нашла её, где-то валявшуюся, все ведь ею пренебрегли, но душа Одиссея, чуть её увидела, с радостью взяла себе» [Платон 1994б: 417, 418-419].

боги Платона – это совсем другие существа (реалии), чем боги и демоны из религиозно-мифологической картины мира. Эти боги сконструированы Платоном таким образом, чтобы, с одной стороны, можно было мыслить загробный мир непротиворечиво, с другой – реализовать установки и ценности самого Платона.

Как Платон осознаёт свою миссию? Он должен улучшить мир, в том числе найти способ получения непротиворечивых знаний. Если мир идей непротиворечив и благ (упорядочен и сакрален), а обычный мир противоречив и не благ (в нём царят несправедливость и беспорядок, что Платон неоднократно подчёркивает), то задача состоит в переделке обычного мира по образу и подобию мира идей. Именно так эту задачу Платон и формулирует в «Государстве»². В этом смысле, говоря, что вещи существуют по приобщению к идеям, Платон думает, что обычный мир и вещи можно перестроить, внося в них порядок и благо. Интересно то, что похожее представление, но для своего времени и условий, воспроизвели в конце XIX – начале XX столетия российские космисты, уверенные, что их творчество приведёт к обновлению и преображению мира³.

Для осмысления же в новом ключе спасения потребовалось больше сил. Здесь можно вспомнить и платоновскую концепцию припоминания. Стоит отметить, что, создавая её, Платон скрещивает, по меньшей мере, три разных линии. Первая: идущая от орфиков картина переселения душ, только теперь начальный и конечный пункты движения душ в цикле воплощения размещаются: первый на небе в мире идей, а второй – на земле в мире вещей. Вторая линия: двойная трактовка души: с одной стороны, душа ведёт себя вполне традиционно, совершая естественный путь в цикле переселения, переходя из одного тела в другое; но, с другой – она действует, как полноценная личность,

² «Раз философы – пишет Платон, – это люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей, и потому они уже не философы, то спрашивается, кому из них следует руководить государством? <...> Общась с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах <...>. Так вот, если у философа возникнет необходимость позаботиться о том, чтобы внести в частный и общественный быт людей то, что он усматривает наверху, и не ограничиваться собственным совершенствованием, думаешь ли ты, что из него выйдет плохой мастер по части рассудительности, справедливости и всей вообще добродетели, полезной народу? <...>. А когда им будет пятьдесят, то тех из них, кто уцелел и всячески отличился, – как на деле, так и в познаниях – пора будет привести к окончательной цели – заставить их устремить ввысь свой духовный взор и взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе, взять его за образец и упорядочить и государство, и частных лиц, а также самих себя – каждого в свой черед – на весь остаток своей жизни» [Платон 1994в].

³ Всего один пример, взгляды Скрябина. «Мистерия Скрябина, – пишет Б. Ф. Шлецер, – должна была стать исполнением, осуществлением экстаза, гибели и преображения Вселенной». Осуществление, а не воспроизведение и вселенский, сверхличный характер этого действия – вот два момента, которые определили развитие Мистерии. В миниатюре план скрябинской Мистерии – история человечества как процесс разделения и погружения духа в материю, принятие природы в Дух, победа над тяжестью, инерцией, разорванностью природного мира и обратное возвращение к единству». «В записях Скрябина целью и результатом исторической и космической эволюции является экстаз, переживание которого приводит к полной трансформации космоса и в нем – человечества. Он утверждает: «Экстаз есть вершина, есть последний момент, который <...> разумеет всю историю человечества. Абсолютное бытие осуществляется... в момент завершения Божественного творения, в момент экстаза» [Емельянов, Савельева 2006].

осуществляя выбор, размышляя, рефлекслируя свою прошедшую жизнь⁴. Третья линия: представление о том, что нужное движение души, обеспечивающее припоминание мира идей, совершается за счёт деятельности человека и правильной жизни, под которой понимается жизнь философа, при этом центральное звено в деятельности философа, по Платону, – это правильное, непротиворечивое размышление.

Говоря о размышлении, Платон имеет в виду, как *рассуждение*, так и *познание*. Хотя, с современной точки зрения, это два разных вида деятельности. Судя по всему, Платон их не различает, подобно тому, как и сегодня, многие логики склеивают эти явления. Платону казалось, что познание (размышление) и рассуждения – это одно и то же. Только у Аристотеля они начинают расходиться, но только начинают. По-настоящему эти виды деятельности обособились только в новом времени, когда рассуждения изучает формальная логика, а познание – философия (сегодня эпистемология). Но для нашей реконструкции стоит различить рассуждения и познание уже на уровне работ Платона и его предшественников.

Установка на познание складывается потому, что античная личность хочет понять, что существует на самом деле (что есть «сущее», «бытное» вещей, как говорил Парменид), ведь сущее она рассматривает как условие своего спасения.

Последнее понимание просматривается в следующих рассуждениях Платона: «Когда душа ведёт исследование сама по себе, она направляется туда, где всё чисто, вечно, бессмертно, и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остаётся наедине с собой и не встречает препятствий. Здесь наступает конец её блужданиям, и в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным она и сама обнаруживает те же свойства. Это её состояние мы называем размышлением» [Платон 1993: 79-80].

Однако, что Платон понимает под размышлением? Не только правильный способ получения знания о подлинной реальности, но и непротиворечивые рассуждения, причём он не обсуждает их различие (может быть, Платон и чувствовал это различие, но понятийно артикулировать его ещё не мог).

Иначе говоря, задачу спасения (понимаемую не религиозно, а в плане «мирского эзотеризма»⁵) главные участники нового дискурса (Сократ, Парменид, Платон, Аристотель) связали с *познанием*, понимаемым, однако, как *получение знаний о сущем путем рассуждений*. Чем же отличается познание от рассуждения? И там, и там результат – получение нового знания. Но в рассуждении оно получается на основе других знаний за счёт их преобразования; дру-

⁴ Вспомним, как вела себя душа Одиссея. Ведомая богами судьбы, идущая по пути очередного возрождения, она подчиняется древней традиции и понимается как родовое начало в том смысле, что все души ведут себя одинаково, обеспечивая жизнь рода. Но, выбирая жизнь простого человека, продумывая свою прежнюю жизнь, душа Одиссея, по сути, ведёт себя как личность.

⁵ Платон и Аристотель «верили» в такого бога, который их устраивал как философов. Демиург Платона подозрительно напоминает его самого, а Разум-Бог Стагирита занимается тем же, чем и Аристотель, а именно, мыслит мышление и обеспечивает ясное непротиворечивое устройство мира. Мирской эзотерик понимает своё спасение как обретение подлинного мира, который мыслится им, с одной стороны, всё же как бог, с другой – очень лично, подтверждая его собственное понимание жизни.

гой вариант – с опорой на эти знания, которые берутся в качестве элементов конструирования. В рассуждении содержание и смыслы исходных знаний, действительно, берутся вместе с формой, поскольку преобразование и конструирование предполагают действие с объектами.

Познание, конечно, тоже строится на основе каких-то знаний, но не это главное. Для познания более важно не преобразование знаний или конструирование, а определение того, какие знания брать или получать в рассуждении, чтобы они адекватно описывали (представляли) изучаемое явление. Здесь сразу задаётся оппозиция «знание – изучаемое явление», и важно понять метод (по-гречески, «путь»), позволяющий получить правильные знания. Поскольку элеаты правильность знания связали с непротиворечивостью, им казалось, что познание и рассуждение это одно и то же. Возможно отчасти Платон всё же должен был чувствовать указанное различие, ведь идеям помимо непротиворечивости он приписывал и другие характеристики (порядок, схватывание «бытности» и сущности явления, оппозицию вещам).

Мераб Мамардашвили

Я довольно поздно открыл для себя М. К. Мамардашвили, хотя познакомился с ним задолго до того, как стал читать его работы. Помню поразившую меня беседу на встрече, посвящённой памяти талантливого одессита Эдика Зильбермана, с которым я немного дружил и который, уехав в США, трагически там погиб. Присутствовавший на этой встрече Мераб Константинович рассказывал о своём отношении к Александру Зиновьеву и его только что появившемуся роману «Зияющие высоты». При этом Мераб сказал, что для человека духа не важно, где жить, но важно как, а для него самого неотъемлемы частная жизнь, дружба и уважение к человеку. Поэтому он не понимает Зиновьева, призывающего к окопной войне со всеми и считающего, что люди в России делятся на три категории: быдло и стадо, элиту, которая цинично стрижет это стадо, и немногочисленных гениев. К последним Зиновьев, естественно, причислял и себя. С этой встречи я стал присматриваться к Мерабу Константиновичу и читать его работы.

Если его появившаяся незадолго до смерти книга «Как я понимаю философию» показалась мне прозрачной, то последняя, «Лекции о Прусте», изданная уже посмертно, поначалу выглядела не менее темной, чем «Каббала», но постепенно она захватила меня. Именно эту книгу я и буду здесь обсуждать [Мамардашвили 1995]. Я давно не читал ничего столь значительного, и в то же время непонятного, хотя в философии непонимание не есть отрицательный момент, а часто – это первое условие собственной работы и настоящего понимания. Весьма трудно было определить жанр «Лекций»: с одной стороны, явно речь идёт о философии и философской работе, причём с элементами гносеологии и теории познания в платоновском смысле, с другой – о попытке построения новой психологии, её М. К. Мамардашвили называет «психологией состояний» и «психологической топологией». Но, одновременно, в «Лекциях» отрицаются и традиционная психология, и сами традиционные членения наук и дисциплин, поскольку в нас, в индивидуе, как говорит Мамардашвили, все уже есть. Кажется, что Мераб Константинович с первой страницы своей книги задался целью сбить читателя с толку и продолжает это занятие в течение всех лекций.

Открывая лекции, он пишет: «Мой курс называется “Психологическая топология Марселя Пруста”. Другими словами, это попытка рассмотреть картину психологической жизни человека, которая вырисовывается в одном из гениальных литературных опытов XX века – в романе Пруста “В поисках утраченного времени”. Но то, что я буду излагать, хотя и называется “психологическая топология” или “топологическая психология”, в действительности – это философия» [Мамардашвили 1995: 11].

В контрапункт сказанному в восьмой лекции читаем: «Я уже говорил, что мы имеем дело с реальной психологией в отличие от психологии как науки. Печально это или радостно, я не знаю. Скорее всего, это печально. Ибо то, что называют сегодня психологической наукой, к нам, в общем-то, никакого отношения не имеет. Она изучает даже не лабораторного человека, а некоторое лабораторное представление о человеке; основные вещи, в зависимости от которых складывается или не складывается, удаётся или не удаётся наша внутренняя жизнь, вообще не фигурируют в психологической теории» [Мамардашвили 1995: 126-127]. В 25-ой лекции Мераб Мамардашвили замечает: «Это только в учебниках или книгах, нас описывающих, мы разделены по разным департаментам <...>, а на самом деле в глубине всего этого действуют одни законы» [Мамардашвили 1995: 424].

Не меньшие недоумения возникают при попытке понять, какую позицию Мамардашвили занимает относительно текста Пруста или его творчества и что собственно он делает в своих лекциях? Складывается впечатление, что Мераб Константинович принимает буквально всё у Пруста, все его понятия, даже отдельные слова, что он всего лишь рассказывает нам о том, что говорил и думал Пруст, стараясь при этом, так сказать, рабски не отступать от оригинала ни на йоту. Но, с другой стороны, постепенно за текстом и личностью Пруста, всё больше их заслоняя, даже вытесняя, встают текст и фигура самого Мамардашвили – с его философией и путём. Так что, в конце концов, возникает подозрение, что роман Пруста был всего лишь поводом для собственных размышлений Мераба Константиновича. А что за чудовищные понятия создаёт М. Мамардашвили, описывая Пруста? «Пафосы», «божества» и «богини», «темнота», «поворот глаз души», «поворот сердца», «нулевое состояние», «ныряние в себя» и т. д., и т. п. Разве это философские или психологические понятия? Это, скорее, образы и метафоры. Да и само построение текста больше напоминает художественные эссе, чем серьёзные философские размышления. Мераб Константинович всё время кружит, возвращается к тем же самым темам, расцветчивает их на разные лады, и, кажется, может продолжать свои рассуждения вечно или, наоборот, остановиться, закончив лекции в любой точке.

Все это свидетельствует о том, что книга Мамардашвили – крепкий орешек, что для её понимания нужны особые ключи. Первый ключ – это представление о том, как Мераб Константинович понимает философию и философскую работу. Нетрадиционно с современной точки зрения, но вполне традиционно, если иметь в виду линию философии, идущую от Платона. По сути, философия Платона парадоксальна: это и философия, и нефилософия, и поиск истины, то есть познание себя и мира, и жизненный путь, работа, получившие в современной литературе название «эзотерических».

«Философией в Прусте, – пишет М. Мамардашвили, – я называю некоторый духовный поиск, который проделывается Прустом – человеком на свой страх и риск как жизненная задача; не как рассуждение, не как построение эстетической или философской концепции, а как задача, которую древние называли спасением» [Мамардашвили 1995: 11].

Здесь требуется пояснение. Очень рано, когда Мамардашвили (вместе с А. Зиновьевым, Г. Щедровицким и Б. Грушиным) самоопределялся в философии, он выбрал марксизм, но не как философскую доктрину, а как личный, почти эзотерический путь.

Вспоминая об этом времени, он говорит: «Мы были людьми, лишёнными информации, источников, лишёнными связей и преемственности культуры, тока мирового, лишёнными возможности пользоваться преимуществами кооперации, когда ты пользуешься тем, что делают другие <...>. И для нас логическая сторона «Капитала» была просто материалом мысли, который нам не нужно было в нищете своей выдумывать, он был дан как образец интеллектуальной работы. Это не марксизм, это текст личной мысли Маркса, текст мыслителя по имени Маркс <...> я прошел не через марксизм, а через отпечаток, наложенный на меня личной мыслью Маркса» [Мамардашвили 1991: 48-49].

Нужно заметить, что в те годы, а речь идет о 50-х – начале 60-х прошлого века, занятия философией, наукой, искусством, даже политикой, часто были формой отстаивания и сохранения человеческого начала и духа.

«То, чем мы занимались и как занимались, – говорит Мераб в том же интервью, – было способом выражения и отстаивания самооценности жизни вопреки всяким внешним смыслам. Это было восстанием, во всяком случае, я его так осознавал, и так мне кажется по сей день – восстанием против всех внешних смыслов и оправданий жизни. Философией жизни как внутренне неотчуждаемым достоинством личности, самого факта, что ты – живой, поскольку жизнь не есть нечто само собой разумеющееся, продолжающееся, а есть усилие воли» [Мамардашвили 1991: 49].

Сходную мысль проводит в «Вечерней Москве» (октябрь, 1991) и В. Буковский, говоря, что политикой он не занимался, скорее, имеет место нравственное противостояние, внутренняя потребность души, не более, о политике как таковой, он не думал.

Итак, философия как жизненный путь человека, как спасение души. При этом Мамардашвили прямо связывает спасение с тем, что Платон обозначал как возможность философу «блаженно закончить свои дни», то есть обрести бессмертие и божественное состояние души.

«Следовательно, – пишет М. Мамардашвили, – когда я говорю про универсальную душу, то вы прекрасно понимаете, что это живое существо <...>. Это – не в вас и не во мне, а между нами. В каком-то другом измерении <...>. Там и есть топос или универсальная душа, о которой говорит Пруст. В привилегированные моменты нашего прикосновения к когитальной материи, из которой состоит универсальная душа, мы, замечает Пруст, чувствуем, во-первых, что несомненным образом (это говорил еще Спиноза) бессмертны. Это и есть бессмертие души. Но не моей эмпирической, психологической души. Когда мистики говорили о бессмертии, они, пожалуй, единственные (в отличие от остальных религиозных людей) говорили точно, потому что говорили на эзотерическом языке <...>. В моменты, когда мы прикоснулись к этой жизни, мы

не только, по словам Пруста, знаем, что бессмертны как части универсальной души (как бессмертная половая клетка), но и, во-вторых, ощущаем себя абсолютными существами» [Мамардашвили 1995: 308-309].

Нетрудно установить почти прямую смысловую линию связи этих пояснений Мамардашвили и исходного замысла великого Платона. Сценарий этого замысла был следующий. Человек может блаженно закончить свои дни, то есть стать бессмертным, если он обратится к своей душе и создаст для нее условия, возвращающие душу к её божественной природе. Для этого он должен осуществить познание, уяснить мир с помощью доказательства, чисел и чертежей.

В «эзотерической философии и психологии», так можно назвать платоновскую традицию, ведущей является не философское познание (рефлексия), а особая жизненная задача – спасение. Задача, которую философ как личность решает в течение всей своей сознательной жизни. Каждая познавательная или мыслительная ситуация для эзотерического философа – это ещё одна возможность сделать шаг на пути спасения, реализации себя.

Второй ключ к пониманию лекций Мамардашвили даёт нам ощущение его личности. В результате чтения лекций постепенно возникает (во всяком случае, так получилось со мной) образ двойной личности Пруста-Мамардашвили, отбрасывающей свет на многие странности. Конечно, это не обычная личность, а личность эзотерически ориентированного художника и философа. Личность, занятая поиском истины и спасения, тонко и необычно чувствующая, живущая творчеством и вечными темами. Личность достаточно одинокая и странная. С обыденной точки зрения, даже больная, ведь эта личность каждое утро не узнаёт себя, каждый день теряет почву под ногами, перестаёт ощущать, жива она или нет. Но это не болезнь, а духовная, мистическая жизнь и работа.

«Просыпающийся человек устами Пруста задаёт себе вопрос: почему, просыпаясь, я это я, а не другой? Об этом, – говорит Мамардашвили, – стоит подумать <...>. Мы начинаем понимать, что это мистическое ощущение есть, конечно, попытка человека вернуться и возобновить некое элементарное чувство жизни как чего-то, по определению, неделанного и незавершившегося <...>. Так, мы считаем, что Христа распяли, и его агония случилась. А мистическое ощущение – это ощущение себя присутствующим во всем мире, во всех событиях мира; они случаются тогда, когда я присутствую. И поэтому распятие Христа принадлежит человеческой истории в той мере, в какой оно есть длящееся или неслучившееся событие, внутри которого мы не должны спать. Это событие длится вечно» [Мамардашвили 1995: 302].

Если обычный человек живёт в устойчивом, неизменном мире и себя ощущает константным, то мир (и внешний, и внутренний) Пруста-Мамардашвили постоянно распадается, истаивает в воздухе как мираж и поэтому требует такого же постоянного воссоздания.

«Реальность, – пишет Мамардашвили, – существует для нас лишь в той мере, говорит Пруст, в какой она воссоздана мыслью <...>, то есть единственным видом применения энергии является применение её на расковывание, на изменение самого себя, как единственного носителя и исполнителя того, что предназначено. Ты должен на пустое место встать актом своего восприятия, своего состояния. Это то, что у Декарта называется *cogito* <...>, все это нужно возрождать и воссоздавать заново, и никто и ничто не может избавить челове-

ка от этого труда или, как выражается Пруст, от *fardeau* – от этой ноши, тяжести. Само человеческое состояние, – а оно является человеческим в той мере, в какой человек освобождается от естественной игры страстей, – это состояние свободы. Это есть то, что каждый раз приходится возрождать» [Мамардашвили 1995: 97, 119, 189].

Наконец, Пруст-Мамардашвили не просто эстет (хотя и эстет), а человек, живущий в искусстве и искусством, рождающийся в нём, для которого реальность искусства (более широко, реальность творчества, включая и занятие философией) – самая реальная, основная.

«В любой момент, – цитирует Пруста Мамардашвили, – художник должен слушаться и считаться лишь со своим инстинктом, почему искусство и есть то, что более всего реально, есть самая суровая школа жизни и действительный последний Суд» [Мамардашвили 1995: 160]. Мы, вторит ему Мамардашвили, «должны рассматривать искусство не как область занятия людей, которые специально для этого назначены (некоторые даже назначаются гениями), а как часть жизни, как то, что в нашей жизни необходимо делается работой мысли, которой эквивалентно создание произведения искусств <...> сам роман как написанное произведение растёт как то, что могло бы содержать жизнь существа по имени Пруст, но не родившегося от родителей и не того, которого мы можем встретить в светском салоне, а существа, рождающегося в пространстве самого произведения <...>. Роман, или текст, или произведение есть машина изменения самого себя» [Мамардашвили 1995: 160, 336, 354].

Ну и, конечно, Пруст-Мамардашвили – поэт и пленник женской красоты, любви (опять можно вспомнить Платона, а конкретно, его «Пир»). Поклонник богини любви, которая являет себя или в женской красоте Альбертины, или в переживании утраченного времени, или в переживании смерти.

«Потому что, когда мы стремимся к богине, – пишет Мераб Мамардашвили, – конечно же, не мы стремимся – это было бы бессмысленно и избыточно. Альбертина ничем не отличается от десятков тысяч других женщин, вполне способных заменить её. Значит бег внутри человека и посредством человека – это поиск, и потом смерть человека в Боге» [Мамардашвили 1995: 377].

Третий ключ, или, может быть, ключик – это чётко прослеживаемое влияние идей западного и восточного эзотеризма, например, практик дзен (хотя, конечно, в принципе нельзя исключать сходного самостоятельного развития европейской мысли [см.: Розин 1998]).

Сначала о западном эзотеризме, то есть убеждении, что жизнь человека – это путь, ведущий из этого несовершенного мира в мир подлинный, путь понимаемый, с одной стороны, как творчество личности (философское, научное, художественное, духовное), с другой – как обретение Веры. Мамардашвили – философ экзистенциального толка, понимающий свою жизнь как духовный путь, сознающий себя в лоне христианской культуры, продумывающий идеи Христа, Человека, Истины. Обсуждая творчество Марселя Пруста, он пишет: «Самое главное – в тексте Пруста наглядно виден путь человека. А «путь», по определению, если брать это слово с большой буквы, это путь, по которому человек выходит из какой-то темноты: из темноты своей жизни, из темноты впечатлений, из темноты существующих обычаев, из темноты существующего социального строя, из темноты существующей культуры, своего «Я», её носителя, и должен

пойти куда-то, куда светит указующая стрелка его уникального личного опыта <...>. И вся жизнь в каком-то смысле состоит в том, способен ли человек раскрыть до конца то, что с ним на самом деле случилось, что он на самом деле испытывает и что за история вырастает из его предназначения» [Мамардашвили 1995: 155, 156].

Предназначение же человека для философа задается идеей Блага. Ещё Платон и Аристотель утверждали, что философия совершается ради Блага. Например, для Аристотеля Благо – это Разум и порядок в мире, предполагающие созерцание божественных вещей, «мысль о мыслях». Для Мамардашвили Благо – духовный, христианский путь, делание себя человеком (здесь его взгляды сближаются со взглядами Мишеля Фуко), самосознание и утверждение своей личности, своего «Я».

«Предназначение человека, – пишет Мераб, – состоит в том, чтобы исполниться по образу и подобию Божьему. Образ и подобие Божье – это символ, поскольку в этой сложной фразе я ввел в определение человеческого предназначения метафизический оттенок, то есть какое-то сверхопытное представление, в данном случае Бога. Но на самом деле я говорю о простой вещи. А именно: человек не создан природой и эволюцией. Человек создаётся. Непрерывно, снова и снова создаётся. Создаётся в истории, с участием его самого, его индивидуальных усилий. И вот эта его непрерывная создаваемость и задана для него в зеркальном отражении самого себя символом “образ и подобие Божье”. То есть человек есть существо, возникновение которого непрерывно возобновляется. С каждым индивидуумом и в каждом индивидууме» [Мамардашвили 1990: 58, 59].

Теперь о влиянии идей восточного эзотеризма. В «Лекциях» мы постоянно наталкиваемся на мысли, созвучные практикам дзен и другим направлениям восточного эзотеризма. Например, это критика и отрицание стандартной новоевропейской личности с её константностью и круговой защитой.

«Существует, – пишет Мераб Константинович, – закон сознательной психологической жизни: мы живём, стараясь в каждое мгновение жизни выполнить, удержать какое-то почти кататоническое сращение себя со своим образом <...>. Именно это я и называю identity, или тождеством, имея в виду тождественное пребывание индивида равным самому себе в потоке времени <...>. То есть человеком правит образ самого себя <...> Человек стремится строить свою жизнь так, чтобы сохранить неизменным его отношение к самому себе. Чаще всего уважительное отношение <...> в нас живет чужой – образ нас самих, и мы должны с ним ладить, быть с ним в мире. Поэтому, говорит Пруст, чаще всего человек лжет самому себе. Именно актами лжи мы сохраняем равновесие в подвижной реальности» [Мамардашвили 1995: 100, 101].

Вслед за отрицанием личности идёт критика языка, обычного сознания, коммуникации: «Парадоксально и то, что наша психика несообщима. Когда мы разговариваем друг с другом, мы не находимся в коммуникации, считает Пруст» [Мамардашвили 1995: 211]. Находим мы в лекциях Мамардашвили и весьма сильную и часто повторяемую многими эзотериками идею о том, что для прохождения в подлинную реальность необходимо блокировать, прекратить обычное сознание и восприятие нашего «Я».

«Повторяю, – пишет Мамардашвили, – для восприятия этого описания нашей духовной жизни нужно блокировать в себе обыденные ассоциации» [Мамардашвили 1995: 218]. «Пруст был одним из тех, кто понял, что сознание, слепленное с конструкцией “я”, “яйной” конструкцией – есть препятствие, он понял сознание как препятствие, а не как привилегию. Классический взгляд состоит в том, что привилегированным является что-либо осознавать <...>. Окажется, само сознание может быть препятствием, и возникает проблема расцепить его. С чем? С самым дорогим нашим объектом в мире – со своим собственным “я”, как субъектом этого сознания» [Мамардашвили 1995: 347-348].

Не раз и не два, наконец, повторяет Мераб Константинович не менее пространённые в восточной эзотерике идеи о том, что не человек сознаёт, а через него сознаётся, что истина приходит сама и мгновенно, а не тогда, когда её ищут и что-то выбирают: «Имея в виду, что если мы делаем что-то по истине, то это делается естественным действием, не предполагающим выбора, а предполагающим лишь следование внутренней необходимости». Тогда то, что мы делаем, замечает Мамардашвили, «есть не совсем то, что мы делаем, а есть то, что делается. Не мы упаковали, а упаковалось» [Мамардашвили 1995: 405].

Попробуем теперь, следуя данным ключам, сыграть мелодию, то есть понять замысел и построение Мамардашвили. Очевидно, в основе всего лежит эзотерический замысел спасения. Но не классического варианта эзотеризма, когда предполагается состоявшийся эзотерик со всеми его способностями, равно как и существующий эзотерический мир с его законами. Для Мераба Константиновича и «подвизающийся» (философ или художник), как говорили в средние века, и мир не существуют до работы и творчества.

«Ведь между истиной, – и Ницше это показал, – замечает Мамардашвили, – к которой мы проходим, потому что приведены в движение, и нами всегда лежит пропасть зла и опыта. Или – ада, если пользоваться дантовским символом. И это означает, следовательно, что само действие сознания, пытающегося что-то осмыслить, должно браться нами не внутри готового свойства субъекта, а в предположении, что даже самого субъекта мы получим лишь после какого-то движения в мире. То есть мы не должны представлять себе дело так, что перед миром стоит готовый субъект, который начинает его познавать, совершает какую-то траекторию или путь в мире и выныривает, в конце концов, с какой-то истиной» [Мамардашвили 1995: 397].

Следующий момент. Необходимое условие спасения, обретения подлинной реальности, которую Мераб Константинович иногда называет «универсальной человеческой душой» – «нырок в себя», переключение сознания с внешнего мира на свои состояния, работа с ними, уяснение своих изменений. Если мы, замечает Мамардашвили, «уходим в глубинное “я”, то только там и через него мы выныриваем в то, что называется универсальной человеческой душой» [Мамардашвили 1995: 219]. При этом подвизающийся должен совершать сложную работу, отделяя зёрна от плевел, испытывая свои состояния на предмет их подлинности или иллюзорности. Наконец, в структуре жизнедеятельности вся эта работа представляет собой жизненный путь, творчество, создание произведений.

«Напомню вам, – говорит Мамардашвили, – что психологическая топология есть топология пути, выходение на который зависит от психических возмож-

ностей субъекта. В этом топосе пути существует как бы другая реальность, в которой живут особые поля или органы, невидимые нами, органы нашей мысли, наших чувств – в той мере, в какой они проработаны через какие-то структуры. И прежде всего через структуру произведения» [Мамардашвили 1995: 317].

В рамках данного замысла многое становится понятным. Во-первых, то, почему философия совпадает с психологией. Во-вторых, почему и то, и другое совпадает с творчеством и искусством. В-третьих, как сливаются, отождествляются мир и состояния человека. Действительно, с точки зрения Мамардашвили, обнаружение истины и познание мира возможно лишь в форме осознания и проработки своих собственных состояний, а эта работа, в свою очередь, предполагает творчество как единственный способ пройти в подлинную реальность. Анализ показывает, что особенностью эзотерического опыта является: с точки зрения эзотерика, убеждение, что познание и освоение подлинной реальности предполагает изменение его личности, творчество в отношении себя; с внешней точки зрения, – творчество как создание подлинной реальности, представляющей собой проекцию вовне изменяющейся личности самого эзотерика. Вокруг всего этого и вертится мысль Мамардашвили.

Однако достоинство лекций не исчерпывается одним этим замыслом и его реализацией. Не менее существенно то, что Мераб Константинович действительно пытается философски осмыслить целостный и живой опыт творчества большого художника, осмыслить так, чтобы не утратить ни целостности, ни витальности этого опыта. При этом он вынужден совершенно иначе использовать представления и понятия многих дисциплин – психологии, логики, искусствознания, истории. Все эти понятия берутся не в их предметной строгости и определённости, а, скорее, как особые интеллектуальные модели и метафоры. Объясняя подобное использование понятий, Мамардашвили подчёркивает, что традиционные гуманитарные дисциплины частичны, что они не схватывают живой и целостный человеческий опыт. Еще один важный момент мерабовского философского осмысления – прослеживание того, как все элементы рассматриваемого опыта и видения мира связаны с позицией, отношением и работой личности. Мераб Мамардашвили на самом деле строит психологию состояний, без которой невозможно объяснить научное, художественное и эзотерическое творчество. Более точно, однако, эту психологию можно назвать не только эзотерической, но и феноменологической.

Анализ показывает, что феноменолог «танцует» принципиально от своей личности, которая и задаёт целое, ход мысли. Различные подходы и методы для него только средства его работы и движения. Безусловно, он их использует, но они не определяют целое. Целое задаётся его экзистенциальными проблемами, актуализированным для ответа на эти проблемы опытом, самой работой мысли.

При этом единицей феноменологической работы является «тема», которая продумывается и разрабатывается; переход одной темы к другой обусловлен не логикой, а предметом и видением феноменолога. Продумывание и разработка темы включает в себя объективные способы работы (разные подходы, методы, рассуждения и прочее), позволяющие предмету появиться, дающие феноменологу ясное ощущение того, что он попал в точку, схватил сущность явления. Объективные способы работы выступают только условиями мысли, а не её сущностью.

Возражая против логики и методологии, в том смысле, что его работа и мышление, уверен феноменолог, не могут быть «интеллектуально пересчитаны» (термин А. Пузырея), феноменолог не отказывается от «концептуализации». Он характеризует свою работу главным образом в двух аспектах: как необусловленное, беспредпосылочное, свободное движение мысли и, тем не менее, как определённый путь, обусловленный движением в определенной реальности. Необходимость следовать указанным здесь двум аспектам предопределяет особый язык концептуализации: построения и термины этого языка метафоричны, противоречивы, многозначны. Думаю, именно этим можно объяснить сложность понимания размышлений М. К. Мамардашвили.

Литература

- Большаков 2001 – *Большаков А.О.* Человек и его двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Среднего царства. СПб.: Алетейя, 2001.
- Емельянов, Савельева 2006 – *Емельянов Б. В., Савельева И. П.* Музыкальный космизм России // София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. Вып. 9. 2006. [Электронный ресурс] URL: <http://www.eunnet.net/sofia/09-2006/text/0910.html> (дата обращения: 02. 11, 2017)
- Иванов 1994 – *Иванов В.* Дионис и прадионисийство. СПб.: Алетейя, 1994.
- Клочков 1983 – *Клочков И.* Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. М.: Наука, 1983.
- Лосев 1990 – *Лосев А.Ф.* Комментарии к диалогам Платона. М.: Мысль, 1990-1991. [Электронный ресурс] URL: psylib.org.ua/books/losew06/ (дата обращения: 02. 11, 2017)
- Лосев 1994 – *Лосев А.Ф.* Комментарии к диалогам // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 4, М.: Мысль. 1994.
- Мамардашвили 1995 – *Мамардашвили М.* Лекции о Прусте (психологическая топология пути). М.: Ad Marginem, 1995.
- Мамардашвили 1991 – *Мамардашвили М.* Начало всегда исторично, то есть случайно // Вопросы методологии. № 1. 1991. С. 44-53.
- Мамардашвили 1990 – *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990.
- Нейгебауер 1996 – *Нейгебауер О.* Точные науки в древности. М.: Наука, 1968.
- Платон 1994а – *Платон.* Послезаконие // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 4, М.: Мысль. 1994.
- Платон 1994б – *Платон.* Государство // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т.3. М.: Мысль. 1994.
- Платон 1994в – *Платон.* Государство [Электронный ресурс] URL: <http://lib.ru/ROEEAST/PLATO/gosudarstvo.txt> (дата обращения: 02. 11, 2017)
- Платон 1993 – *Платон.* Федон // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т.2. М.: Мысль. 1993.
- Розин 1989 – *Розин В.М.* К проблеме метода научной реконструкции истории точных наук // Историко-астрономические исследования. М.: Наука, 1989. С. 213-229.
- Розин 1998 – *Розин В.М.* Путешествие в страну эзотерической реальности. Избранные эзотерические идеи. М.: URSS, 1998.
- Хюбнер 1996 – *Хюбнер К.* Истина мифа. М.: Республика, 1996.
- Proust 1954 – *Marcel Proust.* A la recherche du temps perdu, tt. I-II. "Bibliothèque de la Pleiade. Paris, 1954. 880 p.