

УСЛОВИЕ «МЫСЛИТЬ МИР»: ЭСТЕТИКО-ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ НАЧАЛА ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ОПЫТА (КАНТ – ШПЕТ – МАМАРДАШВИЛИ)

На примерах философии И. Канта и феноменологической традиции исследуются топологические и антропологические аспекты феномена эстетизиса как тотального состояния «я в сознании мира» – katharsis рефлексии, – в топосе которого выявляются условия осмысления «мира» в его границах.

Ключевые слова: когитальный субъект; ноэзис; поэзис; катарсис; эстетизис.

Для начала, вспомним место из Кантианских вариаций М. Мамардашвили: «...мир не есть то, что можно допустить, ввести предположением, измыслить. Мы что-то начинаем говорить о мире, отсчитывая от точки, где мы в мире определились. Это точка “уже мыслю”, где фиксирована действительная связь, а не допустимая или воображаемая. И то, что мы определились в мире, замкнуто у Канта *на допущении и ощущении* существования в мире особых явлений, предметов, существ, которые содержат в себе интеллигибельную материю и которые являются как бы смесью, то есть чем-то материально данным и одновременно *дополнительно* не требующим понимания, но самим пониманием. ...это явление, или процесс, у Канта я буду называть *эстетизисом*. ...Эстетизисный процесс, или явление эстетизиса, и есть тот предмет, который Кант продумывал. Это то, что он увидел и разворачивал *через представление* «я мыслю», то есть через введение когитального субъекта. Именно это свое *видение* он развернул в трансцендентальный аппарат анализа, воспроизводящий картину нашего познания и одновременно дающий картину нашего места в мире» (курсив мой. – В.К.) [1. С. 184–185]. Мыслитель опирается на видения, ощущения и допущения кенигсбергского философа развернутые в его «Критиках», посредством «представленного» и введенного *в поле* «я мыслю», или иначе – в поле *представления* нашего места в мире.

Несомненно, сам Кант полностью отдавал себе отчет о *методологической* природе данной процедуры как методического усилия прояснения таких видений-допущений; недаром он говорил об *особом* состоянии души, в котором *представление согласуется с самим собой как основанием* [2. С. 363] и в поле которого *схватывание (apprehensio) и соединение (comprehensio aesthetica)* дополнены *предельным* усилием воображения: «целесообразно лишь соединение, произведенное воображением» [2. С. 98], дословно – введением в «образ», – и *таким образом представленного* нашему сознанию: «когда схватывание настолько продвинулось, что частичные представления чувственного созерцания, схваченные воображением вначале, уже начинают затухать по мере того, как воображение продолжает этот процесс, оно теряет на одной стороне столько же, сколько выигрывает на другой, и тогда соединение охватило то наибольшее, за пределы которого воображение выйти не может» [2. С. 90]. Несомненно и то, что Кант осознавал невозможность вскрыть природу эстетического состояния посредством *предметно-понятийных образов*: «эстетическое суждение – единственное в своем роде и не дает никакого (даже смутного) познания объекта, которое достигается только посредством логического суждения; эстетическое суж-

дение соотносит представление, посредством которого дан объект, только с субъектом и позволяет обнаружить не свойства предмета, а лишь целесообразную форму в определении способностей представления занимающихся этим предметом. Суждение именно потому и называется эстетическим, что его определяющим основанием служит не понятие, а чувство (внутреннее чувство) упомянутой гармонии в игре душевных сил, которая может только ощущаться» [2. С. 66].

В то же время он осознавал и внутреннюю противоречивость попытки определиться в таком состоянии посредством эмпирии «чувственности», инициированной расхожим ярлыком «эстетического чувства»: «...если называть эстетическими смутные понятия и объективное суждение, основанием которому они служат, мы имели бы рассудок, судящий чувственно, или чувство, представляющее свои объекты посредством понятий, – то и другое внутренне противоречиво» [2. С. 66–67]; «эстетическое суждение не есть объективное и познавательное суждение, эта необходимость не может быть выведена из определенных понятий, и, следовательно, она не аподиктична. Тем более она не может быть выведена из всеобщности опыта (из общего согласия в суждениях о красоте данного предмета). Ибо дело не только в том, что опыт вряд ли дал бы нам достаточное число подтверждений, но и в том, что на основе эмпирических суждений не может быть выведено понятие необходимости этих суждений» [2. С. 75]. Поэтому, отличая природу воображения от эстетико-поэтических фантазмов, Кант настаивал, что «и хотя мы обычно называем это чувство (Gefühl) (сообразно с этим названием) также чувством в более широком смысле (Sinn) (модификацией нашего состояния), так как у нас нет другого выражения, оно все же не есть объективное чувство, функция которого использовалась бы для познания предмета (ведь созерцать что-то с удовольствием, или, иначе, познавать, – *это не просто отношение представления к объекту, а восприимчивость субъекта*), и оно ничего не дает для познания предметов. Именно потому, что все определения чувства имеют лишь субъективный смысл, не может быть никакой эстетики чувства как науки подобно, скажем, эстетике познавательной способности. Следовательно, всегда остается неизбежная двусмысленность в выражении, эстетический способ представления, если под этим понимают то *способ* представления, вызывающий чувство удовольствия и неудовольствия, то *способ*, касающийся лишь познавательной способности, поскольку в нем имеет место чувственное созерцание, позволяющее нам познавать предметы только как явления» (курсив мой. – В.К.) [2. С. 354].

Позднее, уже в рамках феноменологической установки, такая двусмысленность «эстетизиса», как *предель-*

ная игра познавательных усилий человека, станет предметом и эстетических размышлений Г. Шпета: «...со стороны *внутренней* противопоставление терминов и образной речи точно так же относительно. Оно не означает вытеснения одного ряда форм другим – из предыдущего мы уже знаем, что внутренние поэтические формы надстраиваются на внутренних логических, – а лишь относительное развитие одного и относительное обеднение другого ряда. Взаимное отношение их как необходимых членов словесной структуры принципиально не меняется. Следовательно, неправильно мнение, будто в поэтической речи *концепт* заменяется образом и *конципирование* – фантазией. Это опровергается и отношением образа к другим членам структуры слова: образ *предсказывается*, что не есть функция фантазии, и образ *понимается*, что также не есть функция фантазии» [3. С. 445]. Таким образом, попытка *определиваться* в точке эстезиса *исходно* обнаруживает себя лишь на уровне двусмысленных ощущений, видимостей, допущений *неопределенной природы*, и первоначально в такой «точке неопределенности» мы констатируем лишь странное, стремящееся к прояснению и пониманию состояние «ощущения и чувства» *места*, в котором мы уже определились. И *это* ощущение-стояние не есть фантазм, или большое воображение, и *это* – именно таким образом представлено и понимается: понимается *вне* и *до* трансцендентального опыта чувственности и категорий разума, а значит, *исключая* из такого понимания телесно переживаемые «пространство» и «время». Странное место понимания, интеллигибельная местность свернутого пространства и свернутого времени, – место «hic et nunc», – понимание в точке «здесь и сейчас».

Этот момент кантианской мысли и пытается достроить, разгадать и варьировать М. Мамардашвили, тематизируя «эстезис» в горизонте размышлений о *месте человека* – «месте человека во Вселенной» (из О. Мандельштама), – и не переставая изумляться месту странствований своих обнаружений: «я все время маниакально выявляю одну и ту же структуру в совершенно разнородных областях» [4]. Это и «место-миг» – редуцированного времени, – и «место-акт», и место поэтического «ощущения жизни», и «место-сознание», и место странной одинаковости *собственного* «образа»: «Наша душевная жизнь устроена таким странным одинаковым образом в каком-то глубинном своем слое, что, как я уже не однажды говорил, когда мы выражаем мысль, если это – мысль, то появляются те же самые слова» [4]. Эстезис как *актуальная* точка самосозидающегося смысла – *ощущения* сущности происходящего, размыкания и созидания пространства само-сознания, *осознающего себя*, сознания «способного к суждению» – переводит нас в абсолютно другой, особый режим состояния в «мире»: акта понимающего состояния *вне* сферы «данностей», за пределом артикулированного пространства «мира и человека». Состояния, не отсчитывающего «от точки, где мы в мире определились», но творческого, созидющего пространства – акта нахождения, топоса стояния и размещения как некой точки занимания и расположения в мире «места человека». Не случайно М. Мамардашвили говорит об особых, «бесконечных объектах» нашего

опыта как «точках интенсивностей»: «Вспомним о существовании в нашей психической и сознательной жизни некоторых фиксированных точек интенсивности, которые переводят нас в другой режим. Без этих точек мы находились бы в природном режиме, а они переводят нас в другой режим – сознательной жизни. Их конечное число. Я называл их, говоря о символе смерти, символе Бога, а также о символе Я» [5. С. 82].

Иначе, в эстезисе мы обнаруживаем и, определяясь в мире, фиксируем *конечное* число – не в математическом, а в метафизическом смысле «единицы качества» состояний мира, – *бесконечных* «точек» интенсивности, совершенно не зависимых от наших «способностей», и как «предел того, что люди могут понимать», «предел философских и нравственных абстракций»: «можно проиграть битву мысли, но выиграть эстетическую битву!» Конечных, потому что «на-» и «в-» *пределе*, в понимании грани, «*конечности*» мира, потому-то они и всегда тождественны самим себе – места «странной одинаковости», – и бесконечных как акт открытой к творению перспективы мира – акт понимания «невозможного», *не-из-мысленности*, «*бесконечности*» исполнения и *в то же* время «конечного». Не о таком ли неистовстве мысли и поэзии говорил Платон? Еще раз отметим, что такой акт питается *не из* сумрачных стихий иррационального и *не есть результат* некой проясняющей работы «рацио» – предметом эстезиса является сам эстезис, и в этой «точке неопределенности» *нет* никакого готового, данного мира, он воспроизводится и длится именно потому, что воссоздается каждый раз заново (цит. по: [6. С. 238]). А значит, в этой точке нет и в принципе не может быть никаких константных феноменов-очевидностей, возможных к прояснению, и именно это предельно ясно, и *здесь мы определены*.

В другом же месте, размышляя над проблемой «при каких условиях и как возможно *состояние* сознания?» (курсив мой. – В.К.) и сталкивая в пространстве мысли метафоры «естественного света» и «черного солнца», М. Мамардашвили вводит понятие организованного, или «*собранного субъекта*», отчасти проясняющего природу определенности темного и «непроницаемого элемента мысли», «невербального ядра» трансцендентальной стороны *осуществляющегося* в точках интенсивности мышления: «...при *рефлексивном* движении мысли и построении теории «естественный свет» не может в принципе получить выражения, потому что он-то как раз и непроницаем: он самый темный элемент мысли, подобен «черному солнцу». Свет Солнца вы видите, а внутрь заглянуть не можете – вы ослепли. Вы видите освещаемое Солнцем, но в Солнце заглянуть не можете. У такого философа, как Декарт, – великого философа, – всегда остаются *следы или символы присутствия* такого «черного солнца». Например, такими символами являются у него понятия «я», понятие «Бога», понятие дискретности жизненного времени, эквивалентное символу смерти – нашей «раскоряченности» между двумя моментами времени, которые не сами по себе связаны, а *мы должны их связать, и эту связь надо держать!*» (курсив мой. – В.К.) [5. С. 243–244].

Стало быть, учитывая предельную интенсивность такого состояния, в эстезисе мы находим некий опыт

переживания акта-*тотальности* (от позднелатинского *totalis* – весь, полный, целый) – некой полноты и избытка *свершающегося*, – и в то же время, как акта-*фиксации* собранного, замкнутого на человека, втягивающего в свою орбиту и поглощающего *всё*, творящегося *свершения*: эстезис как акт предельно-собранный, сковывающей и охватывающей всё тотальности. В его «непроницаемой» стихии в принципе нет и не может быть ничего интенционально-проявленного – феноменологической установки сознания «здесь» делать нечего, – в противном случае под маской феноменологического купирования непроницаемого «предмета» мышления сознание исследователя будет ввергнуто в *бесконечное* ноэтически-ноэзисное шизофреническое раздвоение: от эмпирического субъекта к трансцендентальному, от трансцендентального к когитальному, от когитального к интересубъективному и т.д., пока «сама вещь» не исчезнет в горизонте «проясненного» мира. Так или иначе единственное, что может *зафиксировать* последовательный «феноменолог» в точке интенсивности «эстезиса», а тем самым, отчасти, и честно завершить методическое прояснение *на пределе* такой стратегии, так это *выразить* природу такого состояния как некие редуцированные в едином поле: «я» в «сознании» «мира».

Недаром, именно на *пределе* попыток *выразить и прояснить* и, в то же время, отчаянного усилия преодолеть и сохранить *ощущения «целого»*, у М. Мамардашвили появляется парадоксальная, на первый взгляд, аналогия таких состояний с «черной дырой»: «Когда в списке глобальных катастроф, составленном знаменитым писателем-фантастом А. Азимовым, я нахожу, среди десятка катастроф возможное столкновение Земли с черной дырой, то невольно думаю, что подобная дыра уже существует, причем в весьма обыденном, хорошо известном нам смысле. Что мы довольно часто в нее ныряем, и все, что, пройдя ее горизонт, попадает в нее, тут же исчезает, становится недоступным, как и полагается в случае встречи с черной дырой. Очевидно, существует какая-то фундаментальная структура сознания, в силу чего наблюдаемые разнородные, внешне друг с другом никак не связанные микроскопические, макроскопические и космические явления предстают как далеко идущие аналогии. В каком-то смысле эти явления можно рассматривать как метафоры свойств сознания» [7. С. 59]. Мыслитель прекрасно осознает, что сама природа эстетического состояния позволяет лишь зафиксировать себя либо неизбежно проваливает сознание в регресс бесконечности: «Завершающий образ этого стихотворения и его внутренние связки выются вокруг «целого» или *ощущения «целого»*, переживаемого поэтом как особое возвышенное умонастроение и владение *сутью* мировой тайны, что я и называю недоступным удаленному, внешнему наблюдателю «внутренним опытом» особого рода странных систем, в котором – и в этом все дело – человек, его носитель, недоступен и самому себе. Ибо, по существу, человек не весь внутри (в теле, мозге, мысли) и идет к самому себе издали и в данном случае никогда не доходит» [7. С. 61].

«Что» же остается? Предельная фиксация «целого», *эстезис* как *акт* конституирования предельно-

собранный, сковывающей и охватывающей всё «тотальности» *топологически обнаруживает* себя как ситуацию предельной ясности – *акт прояснения*, а потому и предельной очевидности *факта охвата* позиционирующим «центром» [«точки» зрения собранного субъекта] *перспективы* всех возможных *схватываний* такой «данности» сознанием. В данном случае фактически акт *про-Я-снения* и есть то единственное, что остается в результате редукции – сведения пространства ситуации к охватывающему её фокусу, – где тотальность «я-в-со-знании-мира» обнаруживает и творчески конституирует себя в качестве *полагания «центра»* освоенного и *про-ясненного* к сознанию *предельно-конечного «мира»*. Это то, что открыла и, благодаря гению Пифагора и Аристотеля, прочно связала, прежде всего, с *поэтической* стороной сущности эстезиса еще Античность, и то, что классическая эстетика предложила именовать как *katharsis* – очищением: «В старину вплоть до пифагорейцев музыке приписывали чудесную силу, называя её «очищением» ...» [8. С. 493]; «Пифагор придавал большое значение «очищению»: так он называл лечение музыкой» [8. С. 493]. Однако те же пифагорейцы понимали *katharsis* и гораздо шире, нежели лишь в рамках «переживания трагического», выявляя его как *терапевтический*: «Пифагорейцы, по словам Аристоксена, практиковали очищение (*katharsis*) тела – посредством медицины, а души – посредством музыки» [8. С. 493–494], так и *сакрально-ритуальный* характер: «Утренние прогулки пифагорейцы совершали в одиночестве, и причем в такие места, где были подходящий покой и тишина, где храмы и священные рощи или иная какая отрада. Ибо они считали, что не следует встречаться с кем-либо, прежде чем они *упорядочат и гармонизируют сознание*, а упорядочиванию сознания способствует именно такая тишина. ... Вот почему все пифагорейцы всегда выбирали наиболее *священные места*» (курсив мой. – В.К.) [8. С. 491].

В то же время Платон в «Федоне», устами Сократа, рассуждая о природе истинно-философского размышления, – *ноэзиса*, раскрывающего перед душой «что-то от подлинного бытия», – также спрашивает: «*Очищение* же не состоит ли в том, чтобы, как об этом давно говорится в нашем рассуждении, как можно более душу отделить от тела, приучить ее *собираться и сосредоточиваться самой по себе*, независимо от тела, и поселить ее, по мере возможности, и в настоящей и в будущей жизни одну самоё по себе, освобожденную от тела, *будто от оков?*» (курсив мой. – В.К.) [9. С. 16–19]. Как видим, *katharsis* как процедура упорядочивания и гармонизации сознания не только освобождает от душевных страстей и желаний телесности, но, прежде всего, творит особый ментальный строй – состояние внутренней *собранныости и чистоты*, – очищает, упорядочивает *сокровенное* пространство человека, культивируя и вычищая от наслоений, проясняя и высвобождая *поле* общения и общности «Я» и «мира» человека. Мистериально-синкретический характер такого состояния обнаруживает в эстезисе культ особого рода – культуру *рас-средо-точного* состояния сознания, – в точке которого собраны, стяжены, находят исток и поэзис, и ноэзис, и вера.

В Новое время наиболее полно эту античную интуицию природы эстезиса возродила и свела в фокус

своей аналитики немецкая классика. В частности, Гегель уже в «Феноменологии», отслеживая в цепи диалектических обращений Духа феномены религии, искусства и культа, пишет: «В культе самость сообщает себе сознание нисхождения к ней божественной сущности из ее потусторонности, а эта сущность, которая сначала есть нечто недействительное и лишь предметное, обретает тем самым подлинную действительность самосознания. Это понятие культа уже в себе содержит и наличествует в потоке песнопения гимнов. Это благоговение есть непосредственное чистое удовлетворение самости благодаря себе самой и внутри себя самой. Она есть очищенная душа, которая в этой чистоте непосредственно есть только сущность и составляет одно с сущностью. В силу своей абстракции эта душа не есть сознание, отличающее от себя свой предмет, и, следовательно, она есть только ночной мрак наличного бытия предмета и уготованное место для его формы. Абстрактный культ поэтому возвышает самость до того, что она есть эта чистая божественная стихия. Душа совершает это очищение сознательно; ...Сознание в собственном смысле возвышается благодаря этому в свое чистое самосознание. Сущность имеет в нем значение свободного предмета; благодаря действительному культу последний возвращается в самость, – и поскольку он в чистом сознании имеет значение чистой сущности, живущей по ту сторону действительности, эта сущность через это опосредствование нисходит из своей всеобщности к единичности и смыкается таким образом с действительностью» (курсив мой. – В.К.) [10. С. 381].

Характерно, что Гегель ведет речь о культе как о «сообщении себе сознания», а не осознании «нисхождения божественной сущности» – сообщении себе особого состояния некой общности и чистоты, «не отличающего от себя свой предмет» и «возвышающего в чистое самосознание». И это нахождение в сознании самости «содержится и наличествует в потоке» эстетизма, и суть – «возвращение в самость» как «нисхождение к единичности». Katharsis как мистериальный элемент эстетизма собирает и сводит ментальную сферу сознания в точку нисхождения и созидания самосознания – свершения «Я» в сознании очищенной и рассредоточенной предметности «божественной сущности». Так же и культ эстетизма в истории культуры неизбежно спровоцирован и сопричастен мистерии katharsis (от греч. *mysterion* – тайна, таинство), поскольку скрыто и сокровенно вершит таинство возрождающего возвращения к её изначальному «центру»: инсценирует, открывает и вводит человека в очищенное пространство «творения» и «способности судить» о Мире.

Отсюда эстетизм как чистое действие, в первую очередь, и позиционирует в спекулятивных образах «таинства» и «священно-божественного» – акт обнаружения и оголения предельно-конкретного и изначального, – поскольку действительно являет собой лишь отрицательное, сопротивляющееся к осознанию «чистое» пространство бытия человека до-, или без- всякого познания предметности и вещиности мира, сокровенно-отяжненное пространство вхождения в мир как топос свершения-в-месте-совершенства. Отсюда и традиционно-привычное индексирование и сакрализация эсте-

зиса как акта сопричастности Красоте, или Абсолюту. Отсюда и провокации наивной десакрализации «пустой чистоты» эстетизма – высокомерно вульгарного эстетизма, или же не менее пошлого «зрелищного популизма». Так или иначе, но топос эстетизма принципиально ускользает и выводится из всего «мирского» и сокрыт для «мира», а потому неизбежно и являет собой локус нечто противоположного и онтологически стерильного, не от мира сего – «священно-сокровенного» дара миру, пространства под-ношения: в факте эстетизма «мир» открыт человеку, но сам акт такой открытости сокрыт в мире и есть тайна. Но отсюда же и парадоксальная особенность эстетического действия, находящегося в состоянии сознания, но сознания свернутого, или освобожденного от своих привычных «обязанностей» – не в модусе познания, естественно-интенциональной установки «сознания о...», взгляда «из мира» – и обращенного в сознание «Я» уже сцепленного с «миром», т.е. сознания, положенного и рассредоточенного в исходно негативной «данности», или же предельной ясности соположенного есть и «Я», и «мира». И в этом своем качестве эстетизм обнаруживает себя как точка рефлексии, обращенная «к миру» (от позднелат. *reflexio*: обращение назад, поворачивание, загибание, возвращение, позднее – отражение), катарсического раскрытия и отражения «подлинного бытия» (вспомним «Федон» Платона!), а не точка схватывания (*apprehensio*), а значит, и как предтеча ноззиса. Совсем не случайно эстетизм традиционно расшифровывался в поле парадоксальных, но вполне логичных и последовательных отрицаний – как «местность» культуры, не имеющая вещиности, предметности, познания, прагматичной интенции, – а значит, нечто бесполезное, бескорыстное, бесценное, но и истинное, и сверхценное!

С другой стороны, возвращаясь к предельной очевидности факта охвата позиционирующим «центром» [«точки» зрения собранного субъекта] перспективы всех возможных схватываний, эстетизм склоняет мысль не только к мистификации, но и к своеобразному формализму в анализе своей природы. Действительно, учитывая полноту эстетического состояния – предельную рассредоточенность сознания, и в то же время конкретику и охваченность «всего», что может быть осмыслено в пределах катарсической данности, – сам эстетизм в качестве «центра» таких полаганий ускользает и редуцируется лишь к некому формирующему началу, формальной «точке зрения». И если мыслить такую точку пассивно-статично, выискивая иллюзорные «чистые формы» какой-либо духовности, социальности, интересубъективности, или же «априоризмы» трансцендентализма, то видимо, имеет смысл говорить о впадении в дурную «конечность» эстетического, что равнозначно забвению его творческой природы и сущностной активности.

Напротив, находясь в состоянии и сознании предельно активной, формирующей все проекции позиции центра, в фокусе и «в свете» эстетизма мы обнаруживаем актуализации условия мыслить «мир в границах» и на его пределе – т.е. определенным и в определенно-формальном, «пустом» (чистом, бес-содержательном и, потому лишь, вульгарно-«формальном») образе, – набрасывая «горизонты» взгляда, которые в принципе не

выводимы из *перспективы* какой-либо intersубъективности, или трансцендентализма, но положены *из предела и позиции* эстетизиса. И насколько мы способны в этом состоянии определиться, будет определять и «формы», и «границы» нашего о-смысления мира. В этом смысле можно определить эстетизис и как состояние избыточного акта «скованности схватываний», учитывая как динамическое, так и топологическое его *своеобразие* – как созерцательно-рефлексивное, так и проективно-активное. И уже в замкнуто-охваченном («скованном») негативном поле эстетической рефлексии,

в замкнуто-упорядоченной сфере катарсиса *продуктивную* способность воображения включает поэзис, функцию удержания выполняет вера, а процедуру схватывания-представления осуществляет ноэзис, т.е. поэзия выражает и воплощает, вводит в концептуально-композиционный строй и мифообразы рефлексии, разум о-предмечивает и осмысляет, а вера охраняет, скрепляет и возвращает к истоку. *Reflexio* – суть обращение назад: «эстетический опыт лежит в истоке, в той точке, где человек заодно с вещами, где он испытывает свое сродство с миром» [11. С. 348].

ЛИТЕРАТУРА

1. Мамардашвили М.К. Кантовские вариации. М.: Аграф, 2000.
2. Кант И. Сочинения: В 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т. 5.
3. Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Правда, 1989.
4. Мамардашвили М. Психологическая топология пути, цикл лекций 1984–1985 годов. Лекция 7. 17.04.1984 // Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути, цикл лекций 1984–1985 годов. СПб.: Русский Христианский гуманитарный институт, 1997. URL: <http://www.philosophy.ru/library/mmk/topology.html>
5. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Прогресс; Культура, 1993.
6. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995.
7. Мамардашвили М.К. «Сознание и цивилизация»: Доклад на III Всесоюзной школе по проблеме сознания, Батуми, 1984 год // Природа. 1988. № 11. С. 57–65.
8. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Отв. ред. И.Д. Рожанский. М.: Наука, 1989.
9. Платон. Собр. соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2.
10. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.
11. Дюфрен М. Вклад эстетики в философию // Феномен человека: Антология / Сост., вступ. ст. П.С. Гуревича. М.: Высш. шк., 1993. С. 341–348.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 18 мая 2010 г.