

**Общие проблемы
политической концептологии:
философия и идеология**

ФИЛОСОФИЯ КАК КРИТИКА ИДЕОЛОГИЙ¹

Э.Ю. Соловьев
Институт философии РАН

Аннотация: В статье рассматриваются отношения философии и идеологии в условиях информационного противоборства (*information warfare*). Его характеризует феномен зеркальной идеологической симметрии, когда на обеих сторонах смыслового конфликта используются однотипная софистика и казуистика. Мобилизация массовых аудиторий, обеспечиваемая зеркальной идеологической симметрией, подчиняется двум главным интенциям: (а) предостережение и (б) воодушевление проектом. Эффект предостережения достигается посредством разжигания упреждающего недоверия, создания «образа врага», изобретательного компромата и насаждения культа бдительности. Типовой дискурс идеологических предостережений — это «коллаж из разрозненных информационных всплесков», допускающий потерю логической памяти и логическую бессовестность. В ответ на эту угрозу автор настаивает на защите сознания и мышления средствами логико-лингвистического анализа.

Воодушевляющие проекты достаточно точно отвечают понятию миссии. В России конца XX – начала XXI века они выразительно представлены различными версиями русской национальной идеи. Мессианистское изобретательство, продолжающееся и поныне, таит в себе опасность геополитических мифов, межнациональной нетерпимости и возрожденных историцистских спекуляций. По мнению автора, философским ответом на эти идеологические угрозы должна стать культура скептической верификации ожиданий и надежд, строгое различение программы и идеала (целевого ориентира) и дальнейшая разработка концепции открытой истории.

Особое внимание уделено оригинальной трактовке отношения философии и идеологии, которая родилась в пору «московской философской оттепели» и была подхвачена российскими философами-шестидесятниками. обстоятельно анализируются неомарксистская теория мышления, проработывавшаяся Э.В. Ильенковым, и неомарксистская теория сознания, заявленная М.К. Мамардашвили.

Ключевые слова: философия, идеология, просвещение, информационное противобор-

¹ Публикация подготовлена на основе доклада, зачитанного 7 июня 2016 г. на первом заседании Общеинститутского семинара Института философии РАН. Впервые опубликовано: Философский журнал. — 2016. — Т. 9. — № 4. — С. 5–17; Философский журнал. — 2017. — Т. 10. — № 3. — С. 5–31. Здесь публикуется с разрешения автора.

ство, глобальные миссии, русская идея, концепции открытой истории, неомарксизм, Э.В. Ильенков, М.К. Мамардашвили.

Я пришёл в философию шестьдесят лет назад — вскоре после смерти Сталина. В течение всего этого времени я чувствовал себя пребывающим внутри одного и того же, не сменявшегося исторического периода — внутри *оттепели*. Я имею в виду необратимое поступательное освобождение от базисного *общего страха* и властных *социальных обманов*. Моей оттепели не прервали ни Чехословакия 1968 г., ни застой, ни буксующая перестройка, ни круговерть 90-х. Во мне жила стойкая уверенность в невозвратимости сталинского *ледникового периода*.

В самое последнее время эта уверенность поколебалась.

* * *

Вот уже полтора года мы живём в контексте возродившейся холодной войны, которую сопровождает информационное противоборство², снимающее запреты с политической наглости и лживости.

Настоящая публикация — плод горестных раздумий над этой ситуацией. В ней есть воспоминания и исповедальные признания, а некоторые ее фрагменты похожи на открытое письмо. Это ни в коем случае не теория идеологий (занятие *социологическое*). Это ориентирующая схема контридеологической аналитики, которую *философское просвещение*, если оно ещё возможно, должно противопоставить нынешнему массивному наступлению на разумность.

Я «выношу за скобки» вопрос о том, насколько далеко этому просвещению дозволяется проникать в нынешнее «публичное пространство» — в учебные аудитории и учебные пособия. Философия не востребована, и это трудно изменить. Поэтому — будем просто помнить о том, что философия не востребована не впервые и что философское просвещение не впервые в истории осуществляется стоически и даже в режиме «борьбы без надежды на успех».

Я обращаюсь прежде всего к коллегам — российским философам, держу перед глазами *наши* «жизненный мир» и в качестве материала для критики избираю прежде всего отечественную идеологическую продукцию, известную «всем и каждому».

Информационное противоборство удивительно по своей совокупной динамике. Перед нами — превратная диалектика: борьба противоположностей, которая одновременно является их единством; отчуждённое и скрытное сотрудничество антагонистов, занятых «общим делом», делом глобального заморочивания голов.

Отсюда — любопытнейший феномен *зеркальной идеологической симметрии*. На обеих сторонах противоборства царит однотипная речевая жестикация, однотипная софистика и казуистика. Ортодоксы враждующих идеологических верований похожи на людей, которые по тайному сговору то и дело спускают друг на друга духовно родственные компрометирующие тексты.

На мой взгляд, здесь следует вспомнить феноменологическое понятие «эпохе» (ἐποχή) и на время воздержаться от какого-либо социально-экономического объяснения информационного противоборства, уйти от вопроса «что и кто за ним стоит?». Попытайтесь, подобно Виктору Пелевину, трактовать современные СМИ как планетарную *супервласть*, не имеющую ни базиса, ни постоянной геополитической прописки (в государствах или в блоках и коалициях государств). Для ее характеристики достаточно политологических метафор: ска-

² Information warfare — информационная война в ее идеологическом аспекте.

жем, метафоры хвоста, который виляет собакой... Важно (и этому опять-таки учит феноменология) правильно описать наблюдаемое, не потеряв из виду того, что с редкой выразительностью дано на поверхности. А это — зеркальная симметрия идейных противоположностей.

Основная цель зеркально-симметричных воюющих идеологий — мобилизация аудиторий, захваченных каждой из них. С обеих сторон эта цель достигается с помощью однотипных информационно-пропагандистских техник, которые отвлекают (отводят глаз) от внутренних, социально-экономических трудностей и с рекламной броскостью прорисовывают глобальный криминал и цивилизационно-исторические напряжения.

Усилие мобилизации имеет два главных выражения: (а) предостережение (в пределе — запугивание) и (б) воодушевление проектом.

Интенция предостережения эталонно представлена в агитационно-пропагандистских программах ТВ. Их умысел — разжигание упреждающего недоверия; их главный инструментарий хорошо известен. Это — «создание образа врага», культ бдительности, искусное использование «теории заговоров» и изобретательный компромат, позволяющий идеологически сцеплять нынешних политических лидеров с позорными фигурами истории.

На публику интенция предостережения выходит в одеянии непримиримой полемики.

Лет пятнадцать назад у нас появилась телепередача с симптоматичным дуэлянтским названием «К барьеру!» (позже его заменили на «Поединок»). По сути своей это *запланировано безрезультатный диалог*, в котором никакая истина не вырабатывается.

В последнее время сделан новый шаг и предпочтение отдано формату *многолюдного* спора. Перед нами риторическое подобие слободского кулачного боя, попросту говоря — свара, которая позволяет заносчивость, ёрничание, прерывание и зашикивание выступающего. В итоге мы получаем публичную полемику, нацеленную на *скандал*.

«Скандал» — греческое слово. Замечательный философ А.В. Ахутин в одном из последних своих выступлений привлёк внимание к тому, что у Гераклита слово это занимает важное место в рассуждениях о непримиримом противоречии [Ахутин 2015]. Скандал — не что иное, как дискурс антагонизма.

Как же этот дискурс развёртывается на нынешних телевизионных подиумах с их огромными демонстрационными возможностями?

Прекрасно выразил это А. Рубцов в недавних публикациях, обсуждающих постмодерн в политике и архитектуре. «На публику, — читаем мы в статье «Постмодернизм в политике — просто беда», — обрушивают массив текстов, плохо совместимых логически и легко противоречащих друг другу <...> Логика подорвана или отменена, типовая форма — коллаж из разрозненных информационных „вспышек“ и утверждений, многократное повторение которых в разных комбинациях должно гипнотизировать или зомбировать — в зависимости от степени внушаемости. То же во времени: через пару часов можно утверждать прямо противоположное без какого-либо смущения...» [Рубцов 2015].

Потеря логической памяти и логической порядочности — вот предельно краткое резюме выразительной публицистической реплики Рубцова. Делая ещё один шаг, Александр Вадимович формулирует инвективу, касающуюся *мимики* сегодняшних идеологических диспутантов и их *готовности к коммуникации*: «Улыбка превращается в оскал, и утрачивается договороспособность»³.

³ У этого остроумного замечания философско-антропологическая глубина. «Улыбка превращается в оскал», — это заставляет вспомнить об антропогенезе. Улыбка в истоке своем — не что иное, как сдержанный оскал, на который способны только приматы и люди. Сдерживая оскал, гоминид сигнализировал своему агрессивному противнику, что и сам мог бы на него напасть, но нападать не будет. Таково мимическое приглашение к миру — самое древнее из всех возможных (протягивание открытой руки для рукопожатия появится позже). Обратное превращение улыбки в оскал — это регрессия к мимике дикости, не знавшей готовности к договорам

Чем же отвечает (или должна ответить) на всё это философия как критика идеологий?

На мой взгляд, борьбой за самое дискурсивность речи и *императивом логической ответственности*.

Эта установка известна уже Сократу в его противостоянии софистам; известна схоластам, боготворившим аристотелевскую логику.

Новейшим и самым мощным ее выражением является *логико-лингвистический анализ*.

В советское время эта культура *квалифицированной логической защиты сознания* никогда не встречала одобрения. Л. Витгенштейна выдавали за чудака, Карнап, Айер и Поппер были подвергнуты большевистской, диамат-истматовской анафеме. Причём провозглашали ее не только завзятые догматики, но и некоторые пионеры шестидесятнического философского обновления.

В контексте информационного противоборства освоение и как можно более раннее внедрение логико-аналитической культуры в практику образования делается «условием сохранения разума», если прибегнуть к категориальному словарю Канта.

Наши эпистемологические исследования по сей день почти не уделяют внимания логике как средству защиты сознания и мышления. Отрадным исключением является, пожалуй, лишь книга Д.И. Дубровского «Обман», удостоенная в 2011 г. одной из премий за лучшие работы, подготовленные в Институте философии РАН [Дубровский 2010]. Обращаясь к проблематике современного информационного общества, Давид Израилевич ставит во главу угла намеренный обман и далее — целенаправленную дезинформацию и логические манипуляции. Должное внимание при этом наконец-то уделяется завоеваниям западного (прежде всего — англо-саксонского) логико-лингвистического анализа. Право, хотелось бы, чтобы книга «Обман» стала настольной для отечественных исследователей, подвигающихся на поприще критической теории идеологий.

Но, пожалуй, ещё раньше следовало бы вспомнить о Нине Степановне Юлиной.

Интерес к логико-лингвистическому анализу подцензурно пролагал себе дорогу уже в 70-х гг. минувшего века, но обсуждался он в аспекте совершенствования языка науки и достижения наибольшей научности научных текстов. Мне кажется, Нина Степановна в работах предперестроечного и перестроечного времени первой в нашей стране заговорила о *контридеологическом потенциале* логико-лингвистического анализа — о том, что он представляет собой испытанное оружие для критики информационно-пропагандистских идеологических техник.

В американской аналитической философии Н.С. Юлина зорко вычитала проект преподавания философии в школе и более десяти лет с энергией подвижника боролась за его внедрение. При этом в раннем логико-философском воспитании она опять-таки видела не только условие формирования самостоятельного, ответственного, инструментально-подвижного мышления, но ещё и заслон, который встаёт на пути идеологий как концептуальных сооружений, в значительной мере собранных из приобретений вёрткой, но логически увечной псевдонауки.

Я часто вспоминаю нашу последнюю встречу, состоявшуюся летом 2013 г. в деревенском доме под Наро-Фоминском. Нина Степановна заговорила вдруг об образе мысли, который культивируют нынешние СМИ. Дежурные телепередачи, отчеканила она, не могут не вызывать *логического возмущения*. Вместе с тем в России ещё редко встречаются люди, способные глубоко его пережить и публицистически выразить. И в старшем, и в младшем поколении философов не видно критиков-полемистов, наделённых экспертной страстью и достаточно высокой логико-аналитической культурой. Не хватает, например, понимания

того, что разоблачение обмана, выстроенного с помощью логических махинаций, есть действие *самоценное*. Оно является важным интеллектуальным достижением даже в том случае, если обличитель обмана не предлагает своего (правильного, истинного) решения обсуждаемой проблемы или останавливается на горькой констатации, ни у кого не вызывающей воодушевления.

Ещё реже встречаются у нас читатели, способные сказать философу-просветителю: «Спасибо за безотрадную, но, по-видимому, неоспоримую истину, которую Вы нам открыли».

Сегодня эти суждения Н.С. Юлиной исключительно значимы для осмысления нашего отношения к идейно-пропагандистским мероприятиям СМИ.

Меня часто спрашивают, почему ведущие сотрудники ИФ РАН, признанные и уважаемые философским сообществом, не подвизаются в страстных и громких телевизионных дебатах. Может быть, робеют; может быть, отстали от времени и комплексуют; может быть, чинят саботаж из-за совсем уж скудного научно-академического жалования? Мой ответ обычно озадачивает вопрошающих.

Я горжусь тем, что не вижу своих коллег, философов, в телевизионных передачах, которыми дирижируют, скажем, Дмитрий Киселев или Роман Бабаян. Я выразился бы некорректно, если бы сказал, что усматриваю в этом неучастии профессиональную *личную заслугу*. Комично ставить в заслугу человеку уклонение от мероприятий, на которые его никто не приглашает. А в случае со средствами массовой информации дело именно таким образом и обстоит: перед нами наглядный пример официальной не востребоваемости философии, о чем мы в последнее время много говорим.

Однако, на мой взгляд, куда более существенна другая сторона проблемы: сама эта не востребованность свидетельствует о *достоинстве* людей нашего интеллектуального цеха. Среди философов, достигших профессионального признания, я, право же, не вижу никого, кто пришёлся бы по вкусу нынешним начальникам Киселева или Бабаяна, — никого, кто годился бы в актёры запланированных информационно-пропагандистских скандалов, где отвечают бранью на брань, компроматом на компромат, высокоправдоподобным обманом на обман менее правдоподобный. Публичное пространство философии (тема, столь пристально прослеженная нами в минувшем году) не может быть пространством информационной войны. И я уверен, что большинство наиболее уважаемых нами коллег ответило бы отказом на приглашение к участию в этой войне. Скажу больше: многие из них могли бы, пожалуй, нравственно-философски обосновать свой отказ, как бы развёртывая своеобразный кодекс *идеологического неучастия*.

Но не означает ли это, что сама критико-полемическая активность философа ставится под сомнение и даже блокируется? — Думается, что нет. Позиция идеологического неучастия препятствует ангажированию философа в партии, организующие борьбу идей, но вовсе не предполагает, что его выступления как тексты нравственной, политической и социальной критики перестанут быть актуальной публицистикой, сделаются менее непримиримыми, менее острыми, менее травмирующими.

Здесь можно говорить об известном сходстве с концепцией непротivления злу насилем. Последовательный ее приверженец не участвует в работе органов насилия, равно как и в общественных объединениях, нацеленных на насильственное сопротивление насилию. Это, однако, вовсе не мешает ему свободно осуждать любые акции насилия и делать это столь решительно и безоглядно, что в контексте реальной жизни, в паутине материально-экономических зависимостей и карьер, конформистских престижей и обструкций его правдивое осуждение делается подобным физическому удару. Или, если выразиться просто: в стихии правдивого, честно верифицированного слова непротivленец что зверь. По щеке он не ударит, но

его выверенное высказывание может оказаться обиднее пощёчины и опаснее, чем затрещина, отвешенная медвежьей лапой.

Последнее особенно важно помнить, когда дело касается масс-медиа, опускающихся до насильственного насаждения обмана и имморализма. Вот любопытное свидетельство (мало известное «Не могу молчать!») из эпохи младенчества таких масс-медиа. В дневнике Л.Н. Толстого, в записи, сделанной 24 ноября 1888 г., мы находим следующую реплику, относящуюся к «*губительству каждодневной печати*»: «Уже давно эта мысль приходит мне: написать обзор одного номера [газеты] с определением значения каждой статьи. Это б[ыло] б[ы] нечто ужасающее. Прошёл пас[с]ажем — страшно, как посещение сифилит[ической] больницы» [Толстой 1952: 4].

Я думаю, Лев Николаевич с безжалостной откровенностью выразил здесь желание, которое обурекает многих людей, осаждаемых *сегодняшней* прессой, радио и телевидением. Уже выборочный критический обзор соответствующей продукции позволил бы рассмотреть неприглядный характер всего образа мысли современных масс-медиа, а далее, мне думается, стимулировал бы профессиональное недовольство политологов, социологов, правоведов, психологов. И, наконец, *логическое возмущение*, о котором говорила Н.С. Юлина. На мой взгляд, именно оно как базисная настроенность должно направлять *философскую* критику идеологий, распоясавшихся на арене информационного противоборства.

Если бы я обладал высокой логической квалификацией, то, отложив прочие дела, рискнул бы «пройти пассажем» по одной из наших известных телевизионных передач (скажем, по нескольким выпускам «Прошу слова!»). При этом свою первоочередную задачу я видел бы вовсе не в том, чтобы опровергнуть аргументы одной из враждующих партий и поддержать аргументы другой, а в том, чтобы, расчленив общий галдёж на отдельные недоговорённые высказывания, выявить и продемонстрировать поразительное сходство в аргументации обеих сторон — софистическую однотипность всей полемики.

Я, вероятно, был бы рад, если бы в ходе подобной работы мне удалось крутые обвинительные вердикты. Однако в первую очередь я опять-таки стремился бы вовсе не к ним.

Логическое разбирательство правильнее всего вести в формате горького компетентного недоумения. Это, мне думается, позволило бы довести сколь-нибудь широкую и влиятельную читающую аудиторию до понимания того, что современное TV остро нуждается в независимой, непримиримой, но политически корректной научно-академической экспертизе⁴.

* * *

Другой важнейшей продукцией информационного противоборства являются, как я отметил, *воодушевляющие проекты* (сплошь и рядом — логически притязательные и продуцируемые). Ценность воодушевляющих проектов определяется их способностью индуцировать единомыслие, энтузиазм и готовность к лишениям и жертвам.

Воодушевляющие проекты достаточно точно отвечают понятию *миссии*, и дискурс соответствующей агитации и пропаганды может называться «миссионистским». На арене современной идейной борьбы доминируют концепции национальных миссий.

В России конца XX – начала XXI в. воодушевляющие проекты выразительно представлены различными версиями *русской национальной идеи*. В 1995 г. их размножение было стимулировано поощрением президента Б. Ельцина. Многие восприняли его как заказ на построение новой господствующей идеологии, как давно ожидаемое верховное поправление заме-

⁴ Нуждается оно и в *образцово доказательных* телепередачах — в хорошо заснятых продуктивных диалогах, методично нацеленных на хотя бы скромный истинный результат. Хочется напомнить об успешной попытке создания такой передачи. Я имею в виду «Философские беседы», организованные в 1988 г. акад. И.Т. Фроловым, а затем в течение короткого времени руководимые В.С. Степиным.

чательной 13 статьи (пункт 2) Конституции РФ⁵. Миссионерские сценарии то и дело отправлялись прямо на адрес Кремля.

Нельзя отрицать, что тексты русской идеи содержали немало интересного и правильно-го, особенно — когда речь шла о трагичности переживаемой ситуации или о своеобразии и богатстве отечественного духовного наследия. И все-таки уже в 1997 г. авторитетная экспертная комиссия вынуждена была признать, что проработка русской национальной идеи в прессе не дала результатов, существенно значимых для определения политической и экономической стратегии, установления национального консенсуса и преподавания истории в школе. После этого, насколько мне известно, руководство страны не посылало никаких сигналов, свидетельствующих о существовании госзаказа на национальную идею.

Между тем вера в его наличие по-прежнему не затухает. На свет появляются новые и новые версии российской миссии, адресованные Кремлю. Таковы, например, утопия «русского мира», или (это, увы, не шутка) русская идея китайского пути развития, или достаточно откровенные мечтания о царстве «сталинизма с человеческим лицом». Стимулированные разными формами ностальгии и превратной диалектикой информационного противоборства, проекты эти приносятся к новым геополитическим страстям и становятся допингом для новых форм нетерпимости.

* * *

Чем же может ответить на подобные процессы философия как критика идеологий?

Декларации о миссиях — это особый жанр историософии, хотя, как правило, в вульгарном ее варианте. Это род спекуляций (в расхожем, критико-публицистическом значении данного выражения) и реликт романтического образа мысли, вышедшего далеко за предел XIX столетия, где ему полагалось бы оставаться. В XX в. всякая версия национальной миссии замыкается (и не может не замыкаться) на *историцистскую* трактовку общественной эволюции, т. е. — на понимание истории как поступательного прогресса по осмысленному плану. Поэтому общая ориентация критики современных воодушевляющих проектов не может не быть *антиисторицистской*.

Но за антиисторицизмом второй половины XX в. стоит давняя и хорошо проработанная *скептическая культура*.

Важнейшая интенция скептицизма, известная со времени Секста Эмпирика, — это блокирование слабо обоснованных *упований* (благодушных ожиданий и надежд). В жизненной практике именно они прежде всего выбраковываются аргументированным сомнением.

Эта требовательная верификация ожиданий поднимается на высокий уровень в скептицизме Нового времени (М. Монтень, П. Бейль, Вольтер, Д. Юм). Его финальным аккордом можно считать скепτικο-агностическую философию Канта.

Кант — «величайший скептик Нового времени», справедливо замечал Э.В. Ильенков [Ильенков 1991: 116]. Одно из удивительных новаторств Канта заключалось в том, что он поставил под сомнение *благодушный прогрессизм* предшествующего Просвещения. Скажу больше, в эклектичной философии истории, вышедшей из-под пера И.Г. Гердера, Кант сумел расслышать *концепт разумной необходимости в гегелевских его очертаниях*. Поставив этот концепт под отрезвляющую иронию, Кант оказался *упреждающим критиком историцизма*, пришедшим из скептического лагеря. В статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» разумная необходимость предзамещена удивительным понятием «высшая

⁵ Никогда не упускаю возможности процитировать его текст: «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной».

задача природы для человеческого рода» [Кант 1994а: 18]. Это ориентир, стоящий перед не-предопределённой, открытой, рискованной исторической практикой⁶.

Не менее интересно, что «Идея всеобщей истории...» открыла возможность для наложения на масштабные исторические ожидания важнейшего различения кантовской эпистемологии — различения мира феноменов и мира ноуменов.

Оригинальность кантовского агностицизма (до сих пор не всегда понимаемая) — в его соотнесенности, с одной стороны, с эталоном послегалилеевской опытной науки, а с другой — с вопросом о предметностях веры, как он прорабатывался в напряжённой протестантской теологии, не чуждой мысленному эксперименту.

Кант как никто решительно требует, чтобы знание держалось в границах опыта. Он ставит под сомнение (больше того — под радикальное научное недоверие) всякое сверхопытное умствование, всякую рациофикацию фантазий и грез.

Вместе с тем сверхопытная предметность все-таки понимается им как *умопологаемая и умопостигаемая*. Она подлежит суждению и обсуждению, предполагает разумное целеустремление и оценку. Строго говоря, умопостигаемыми, в отличие от познаваемых, Кант признает лишь реальности *потусторонние* — в экзистенциально-религиозном смысле выражения «потустороннее» — а именно, Бога, бессмертие души и свободу воли. Однако и в некоторых рассуждениях самого Канта, и далее в кантианских и неокантианских концепциях граница между познаваемым и умопостигаемым приводится *внутри постустороннего мира*. Она (граница) разделяет, например, опыт известной эпохи или периода, известного региона или страны, известного сословия или страты и бесконечно длительный опыт всего человеческого рода (интернациональной планеты, космополиса). В предельном выражении это будет различие *между программой и идеалом* — между *планом*, выстраиваемым на основе исследования, расчёта, предварительных опытно-практических проверок, и *ориентиром*, в отношении которого возможен лишь ценностно-нормативный анализ.

О чем идёт речь, легче всего проиллюстрировать на примере разделения партийной «программы минимум» и партийной «программы максимум», которое в последней трети XIX в. ввели немецкие и австрийские социалисты. «Минимум» и «максимум» мыслились ими как *принципиально различные времена; подчёркивалось*, что у «максимума» еще недостижимое на практике *интернациональное пространство*; что надо уметь обсуждать его *на дистанции*, избегая исчисления и планирования идеального будущего.

Полной противоположностью этой кантиански-скептической культуры были большевистские двустадийные программы строительства социализма (затем — социализма и коммунизма) в одной отдельно взятой стране. Крушение надежд на мировую революцию привело к удалению интернационализма из идеала и ориентира. Ожидания замкнулись на насущные заботы государства и на его геополитический успех. Достижению последнего подчинилась вся подсобная интернациональная суэта. «Минимум» и «максимум» стали трактоваться «фазово» и «этапно». Одобрялись любые попытки приближения коммунистического будущего. Повсюду отыскивались и имитировались его ростки, зачатки и провозвестия. Твердая уверенность в достижении «максимума» сделалась мерой лояльности.

Хочу подчеркнуть, что программа построения социализма и коммунизма в одной отдельно взятой стране была не чем иным, как *коммунистическим вариантом русской национальной идеи, причем образцовым по определенности, обдуманности и прямоте*.

Упадочная и вульгарная ее версия появилась в 1961 г., когда на XXII съезде КПСС было объявлено, что «нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме».

⁶ Образ мысли, предъявленный в кантовской «Идее...», родствен критике историцизма, развернутой в XX в. Л. Витгенштейном, поздним Тойнби, К. Ясперсом, К. Поппером. Благодаря этому сочинению, мы можем увидеть, что концепция «открытой истории» есть один из видов квалифицированной скептической философии.

Потребовалось всего 15–20 лет, чтобы партия предстала перед народом как нарушительница своего программного обещания и началось стремительное скукоживание всякой политической веры.

Миссионерские версии русской национальной идеи, наводнившие страну в последнее двадцатилетие, грешат смешением программ и идеала. Их создатели, за редким исключением, не понимают, что у программы и идеала разная темпоральность, что план не может не отличаться от ориентира своим историческим реализмом, а сам ориентир не может и не должен выполнять мобилизационную функцию.

Ответом на нынешнюю ситуацию должна стать культура скептической верификации упований и надежд, непременно акцентирующая открытость истории и опасность прямых регрессий к варварству, вызванных износом и крушением амбициозных, искусственно взвинченных ожиданий.

Эта ответственная задача весьма трудна для России, где философский скептицизм издавна принимался с недоверием. Решая ее, мы можем, однако, вдохновляться тем, что первый выдающийся манифест скептико-стоического антиисторицизма был предъявлен миру русским философом А.И. Герценом в его гениальных очерках «С того берега». В последние годы это сочинение неслучайно вызывает повышенный интерес у историков русской общественной мысли.

Я думаю, Институт философии сделал бы большое дело, если бы собрал гуманитариев разного профиля вокруг организуемого им (Институтом) фундаментального критико-аналитического исследования, посвященного двадцатилетнему опыту сочинения национальной русской идеи. Это была бы работа *post festum*, полет совы Минервы, которая отправляется на охоту в сумерках, по прошествии бурного дня. Речь идёт о критике, помогающей опомниться, очнуться — выйти из длительного галлюцинаторного состояния нашей философии и истории. О критике, которая позволила бы повысить реалистичность проектов, претендующих быть программами, а для идеалов открыла бы формат условной, нравственно обоснованной и вместе с тем эстетически свободной утопии, от которой не исходит никакой угрозы утопизма.

* * *

В ходе информационного противоборства в конфликтующих идеологиях складываются сходные, однотипные представления об организации сознания людей, *о самой идеологии*. Представления эти можно было бы назвать «вульгарной социологией знания» (в том смысле, в каком Маркс говорил о «вульгарной экономической науке»).

В XX в. социология знания была одной из самых живых и плодотворных теоретических дисциплин. В её разработке участвовали и такие социологи милостью божьей, как Э. Дюркгейм, и исследователи, отмеченные недюжинным философским талантом (как М. Шелер, Х. Плеснер и Т.-В. Адорно).

В последнюю четверть века дисциплина эта находится, однако, в тяжёлом состоянии. Как и прежде, не испытывая недостатка в талантах, она вместе с тем представляет собой *говорение без консенсуса* — коллаж оригинальных теоретических мнений, податели которых не только не стремятся к какому-либо критически выверенному единому суждению, но просто не слышат друг друга. Ситуация усугубляется распространением постмодернистских дискоммуникативных поветрий — режимом перманентного дискуссионного скандала, который блестяще зарисован Александром Рубцовым в недавних публикациях, посвящённых постмодерну в политике и архитектуре [Рубцов 2015].

Если консенсус где-то ещё и существует, то в *справочных изданиях, пособиях и руководствах по социологии знания*. В этих компендиумах (кстати, совершенно однотипных у нас

и за рубежом) и оседают представления, которые я пометил выражением «вульгарная социология знания».

Компендиумы по социологии знания задают ценностно-нейтральное восприятие и понимание идеологии. Ее стандартная дефиниция такова: идеология — это так или иначе концептуализированный набор идей, предлагаемый с интонацией обоснованной истины и санкционирующий либо сохранение *status quo*, либо, наоборот, отвержение и радикальную перестройку господствующего порядка. Далее говорится, что представления, входящие в идеологию, могут быть как научными, так и ненаучными; как обоснованными, так и необоснованными; как истинными, так и ложными. В целом же она должна приниматься в качестве образования неистинного и неложного (или — столь же истинного, сколь и ложного). От читателя требуют, чтобы он занял по отношению к идеологии позицию постороннего наблюдателя и исследователя.

Авторы социологических компендиумов просто отказываются видеть, что феномен идеологии интересует отнюдь не только аспирантов, готовящих соответствующие научные рефераты, но и множество людей, на сознание которых идеологии претендуют и которые уже находятся под воздействием хотя бы одной из них. Весь дискурс этих компендиумов подостлан снобистским равнодушием к социально обеспокоенному рядовому участнику общественной жизни, которого часто называют *субъектом обычного сознания*. За последним признается психологическая сложность, отображающая сложность породивших его повседневных жизненных обстоятельств. Вместе с тем этому психологически трактуемому сознанию по строгому счёту отказано в способности противостоять (или наоборот — осознанно следовать) направленному на него все более организованному, все более целенаправленному потоку массовой информации. В отношении к этому потоку обычное сознание есть беззащитная *tabula rasa*. Это сознание «простака, встретившегося с обманщиком» (объяснительная модель раннего Просвещения). Это сознание без самосознания, носитель которого не поднимается до понимания своей вины (или хотя бы совиновности) в отношении разделяемого им заблуждения и неспособен преодолеть его (заблуждение) в качестве *самообмана*.

Вдумываясь в эту ситуацию, я все больше склоняюсь к выводу, что противостоять нынешней дискурсивно расшатанной социологии знания может только *актуализированная классическая традиция*.

Мне нравится формула «модерн — незавершённый проект», которую Юрген Хабермас бросил в ответ на шабаш постмодернистской риторики. И чем чаще я вижу, как размывается, размазывается понятие «постклассического», тем больше мне хочется обсудить возможности «неоклассической позиции».

В теории идеологии (как и в социологии знания в целом) первый из классиков — это Маркс, хотя «Немецкая идеология» и «Коммунистический манифест» были написаны вовсе не для теоретиков, культивирующих в себе ценностно-нейтральный объективно-отстранённый взгляд на социально влиятельные идеи. Маркс ориентировал в идеологии лидеров растущего рабочего движения, или, если угодно, радикальных граждански-социальных активистов тогдашнего обычного сознания.

Прямая актуализация «Немецкой идеологии» (или, скажем, программно-мобилизующей XXIV главы первого тома «Капитала») очевидным образом неэффективна. Карл Маркс — величайший мыслитель XIX в., но именно поэтому трагическая судьба его учения яснее всего обозначила, как объективные, непреодолимые видимости этого века подчиняют себе самую решительную теорию.

Маркс полагал, что имеет дело с капитализмом зрелым, системно завершённым. В действительности он жил и мыслил в эпоху продолжавшегося *генезиса капитализма*. Именно

недоразвитость товарно-капиталистических отношений делала эмпирически неопровержимыми такие теоретические декларации Маркса, как

- сводимость всякой тенденциозной искаженности сознания к классово-собственному интересу,
- закон абсолютного обнищания,
- превращение рабочего класса в класс без собственности,
- понимание свободы от собственности как свободы от идеологических искажений классового сознания (попытка выдать пролетариат за своего рода «святое сословие», которое не подвержено никакой греховной тенденциозности мышления, поскольку экономически «живёт не по лжи»).

Уже к началу XX столетия стала видна теоретическая сомнительность этих утверждений. Они были отброшены в революционное движение капиталистически неразвитой России, легли в основу совершенно немыслимой для Маркса «пролетарской идеологии», а затем в статусе «марксистско-ленинской идеологии, научной в силу своей революционности и революционной в силу своей научности» активно внедрялись в международное коммунистическое движение.

Эта метаморфоза не отменила ни Марксова материалистического понимания истории, ни такого базисного утверждения его теории идеологии, как зависимость строя идей от строя социально-экономических отношений. Однако после Второй мировой войны актуализация этой теории стала возможной лишь с учётом тех оговорок и поправок, которые успел наметить «поздний Маркс», и тех коррекций и творческих экспликаций, которые предложила неомарксистская и околomarксистская социально-философская мысль.

Давно замеченные ее представители — это Г. Лукач, К. Мангейм, А. Грамши, К. Корш, Э. Фромм, Э. Блох, Л. Альтюссер. Но нам, российским философам, грех было бы не вспомнить о «московском подцензурном неомарксизме» 1950–60-х гг., о тех, кто, всерьёз продумывая Марксово понимание сознания и мышления, сделал возможной оригинальную «шестидесятническую» редакцию его теории идеологии.

* * *

При обсуждении задач нашего Общеинститутского семинара не раз высказывалось желание, чтобы его докладчики (особенно люди солидного возраста) предъявляли свои тезисы и аргументы как идеи, выстраданные в личном опыте и опыте своего поколения. Как человек, вот уже шестьдесят лет подвигающийся на философском поприще, я не могу не выполнить этот мемориальный долг. И должен заметить, делаю это с охотой, увлечением и в полную меру моей основной, историко-философской квалификации.

Напрямую (как иногда говорят, «тематически») я столкнулся с проблематикой критики идеологий в конце 60-х гг. О ключевых идеях, которые владели мною в ту пору, заинтересованный читатель может составить представление, ознакомившись с Предисловием к книге «Массовая культура — иллюзии и действительность» [Соловьев 1975: 3–27].

Предисловие это (как и книга в целом) — одно из выразительных свидетельств того, как российские философы, социологи и журналисты 60–70 гг. справлялись с вызовом стремительно разрастающейся социологии знания.

Но куда более интересным для проблематики философского просвещения, с самого начала заявленной в настоящих очерках, был *поколенческий опыт*, к которому я оказался причастным десятилетием раньше. Речь идёт о духовном обновлении, начавшемся с никем не

ожидавшейся дискуссии о предмете философии, которая разгорелась на философском факультете МГУ и получила впоследствии название «московской философской оттепели»⁷.

Ни тема, ни сам термин «идеология» не занимали заметного места в рассуждениях инициаторов дискуссии. Но все, что они говорили о сознании и мышлении, о философии и науке, запрашивало «идеологию» в качестве критически и наново продуманного понятия.

Мужественными лидерами дискуссионного обновления были молодые преподаватели-фронтовики Э.В. Ильенков, В.И. Коровиков и А.А. Зиновьев. Наспех осужденные руководством факультета, заработав ярлык «гносеологов», они были отстранены от преподавания. Однако дискуссия успела обнаружить, что на разных курсах обретается немало пытливых и ищущих людей, которые теперь узнали друг друга. Полемика не прекращалась, и в ней стало складываться долгосрочное неформальное сообщество. Вновь образующиеся кружки и собрания «ильенковцев», «зиновьевцев», «щедровитян» (по фамилии Г. Щедровицкого) при всех концептуальных разногласиях — как покажет время, совсем нешуточных — позиционировали себя в качестве стойких союзников в противостоянии факультетскому официозу. Вся молодёжь чувствовала себя в обновляющемся проблемном поле, о чем Лев Науменко, на мой взгляд, лучший биограф Э.В. Ильенкова, на закате XX века скажет так: Ильенков задел всех, кто хоть сколько-нибудь серьёзно относился к своей профессии. «Одних он „перепахал“, других „заразил“, третьих — подстегнул» [Науменко 2017].

Я склонен определять дело, затеянное Ильенковым, Коровиковым и Зиновьевым, как попытку *философской реформации марксизма*. Над их начинанием смело можно было бы поставить ренессансно-реформаторский девиз: «Ad fontes!» («Назад к источникам!»). Это безоговорочно справедливо в отношении Эвальда Ильенкова — ключевой фигуры тогдашнего идейного брожения. С решительностью и энергией, отличавшей экзегетиков-евангелистов XVI века, Ильенков обратился к *первомарксизму*. За пару лет до XX съезда партии, заявившего о восстановлении ленинских норм жизни, он призвал вернуться к Марксовым нормам мышления.

Ильенков был *проповедником Слова Маркса*. Он не только учил увлечённо читать произведения Маркса. Человек поразительной литературной одарённости, он — и письменно, и изустно — умел мыслить и выразиться *как сам Маркс* (то же самое можно сказать и в отношении Ильенкова и Гегеля). Преподаватели, аспиранты и студенты, посещавшие замечательные семинары, которые вёл Эвальд Васильевич, оказывались внутри дискурса, вызывающего отличное от ленинско-сталинской догматики, которую им надо было штудировать. В свете речевой культуры и самой личности Ильенкова она (догматика) смотрелась как *марксизм, отчуждённый от Маркса*, и как принудительно заданная «*превращённая форма*» *самой философии*. Тем самым она как бы сама себя укладывала в понятия, которые автор «Капитала» предусмотрел для определения и осуждения идеологии.

Курьёз усугублялся тем, что догматически выстроенная марксистская философия («диамат-истмат»), так кичившаяся своей научностью, вопиющим образом не соответствовала как раз *образцу науки*, заданному «Капиталом». Это постыдное несоответствие было выставлено на позор «зиновьевцами», или «диастанкурами», — другим (наряду с «ильенковцами») кружковым аспирантским объединением, образовавшимся к моменту факультетской дискуссии о предмете философии. К «диастанкурам» принадлежали сам Александр Зиновьев, Борис Грушин, Георгий Щедровицкий и Мераб Мамардашвили⁸.

⁷ Свое понимание контекста, динамики и ближайших последствий этой дискуссии я совсем недавно изложил в очерке: Соловьев 2017: 84–109.

⁸ «Диастанкуры», или «диалектические станковисты», — шуточное наименование, которое Б. Грушин извлёк из Ильфа и Петрова.

В полуподпольных выступлениях А.А. Зиновьев прямо и дерзко настаивал на том, что официальный диамат-истмат идеологичен в худшем смысле слова — идеологичен *в силу своей явной ненаучности*. Подлинно современная философия может быть только «строгой наукой», которой пока еще нет, но которая должна быть и непременно будет построена по логико-методологическому эталону Марксова анализа капиталистической экономики и капиталистического общества.

Если ильенковское возвращение к первомарксизму наводило на воспоминание о Реформации, то модель Зиновьева рождала ассоциацию с научными революциями и такими их триумфаторами, как Галилей и Эйнштейн.

Все это, вместе взятое, сталкивало «диастанкуров» со сложнейшим вопросом о возможном отношении запланированной ими «философии как строгой науки» к *классическому философскому наследию*.

Ни Зиновьев, ни Грушин, ни Щедровицкий не утруждали себя основательным изучением философской классики и не намеревались сделаться историками философии *ex professo*. Задача преодоления историко-философской некомпетентности «диастанкуров» легла на плечи Мераба Мамардашвили.

На момент факультетской дискуссии о предмете философии это аспирант первого года обучения, с ученической почтительностью относящийся к Зиновьеву как наставнику и лидеру. В начале шестидесятых — уже совершенно самостоятельный мыслитель и все более авторитетная фигура внутри «московского подцензурного неомарксизма». Он увлечён Марксом, с преданностью прозелита разделяет его идеи и видит в нем пример безупречной исследовательской смелости. Он соперник Ильенкова и занят одной с ним темой: сопоставлением гегелевской и Марксовой логики.

* * *

В литературе последних лет Ильенков и Мамардашвили обычно противопоставляются друг другу. На этом пути найдены увлекательнейшие объяснительные модели, и все-таки он представляется мне неправильным. На мой взгляд, сегодня как никогда важно обратное: поиски родства и единства во взглядах Эвальда и Мераба. Это особенно существенно, когда дело касается понимания идеологии.

1. Прежде всего хочу акцентировать, что оба они трактовали идеологию как социально возвращенное ложное сознание, оба пользовались выражением «идеология» всегда и только как пейоративом (осудительно негативным понятием), сохраняя исходную семантику Маркса. И для Эвальда, и для Мераба выражение «научная идеология» (которое, кстати, у нас, в России, одним из первых употребил Ленин и которое по сей день гуляет из публикации в публикацию) было семантической нелепостью⁹. Оба, как Ильенков, так и Мамардашвили, лингвистически утверждали тем самым, что философски грамотный анализ идеологий не может не быть *критикой*.

2. Мамардашвили сразу принял и в дальнейшем высоко ценил решительное различие «идеального» и «субъективно психического» и в 60-е гг. мог бы подписаться даже под нарочито упрощенными декларациями Ильенкова, типа: идеальное не в нас, не под нашей череп-

⁹ Курьёзность такого словоупотребления стала хорошо заметной в девяностые годы. В 1997 г. я писал: «С поста господствующей идеологии марксизм в России ушёл нераскритикованным. Его едва успели освистать вдогонку. Коммунистическая утопия лишилась доверия, но категории и объяснительные модели исторического материализма по-прежнему владеют умами. Понаблюдайте за понятием „идеология“, проследите какой кондовый ленинско-сталинский смысл сохраняется за ним даже в эталонно-демократических текстах. По-прежнему толкуют о „научной идеологии“, об „идеологической работе“, об „идеологическом вооружении“ правового государства. По-прежнему религию называют идеологией (ту самую религию, в храмах которой уже выстаивают Пасху со свечами)» [Соловьев 1998: 117].

ной коробкой, а всегда уже вне нас. Сам он подводил идеальные образы под предикат «объективные мыслительные формы».

Есть глубокое родство между «идеальным», как оно трактовалось Ильенковым, и «формой», как она осмыслялась в книге Мамардашвили «Форма и содержание мышления», увидевшей свет в 1968 году.

Форма у Мераба не просто являет содержание, она его объемлет, облакает, обрамляет. Форма, пишет он, *держит содержание в качестве со-держимого* (далее появляется вполне грузинская по ассоциациям метафора *обруча*, что скрепляет бочку с вином). В культуре форма имеет смысл *нормативной рамки*. И то же значение Ильенков в своих рассуждениях о культуре сообщает «идеальному».

Переходя к теме идеологий, Ильенков, как многие, конечно, помнят, разделяет идеальные образы на «идолы» и «идеалы». У Мамардашвили этому соответствует разделение «объективных мыслительных форм» на «нормальные» и «превратные», которые уже не держат содержание, а либо стесняют, либо распускают его. Самое широкое применение находит Марксово понятие «превращённых форм». Работая с ним, Мамардашвили вводит целый комплекс квазиструктуралистских констатаций, имеющих смысл только на проблемном поле идеологии. Это «предметные кажимости сознания», «устойчивые и неразложимые предметности сознания», «квазипредметные образования, в которых одно репрезентирует другое и выдаёт себя за другое», «натурализация знаков значения», «обратное присвоение сознанием проекций и объективаций, совершившихся независимо от индивида», «смещение социального значения на побочные, физические свойства предметного тела» [Мамардашвили 1990: 303, 305, 306].

Таковы структурные характеристики стандартно-принудительных умственных образований. Так живут идолы из царства «объективных мыслительных форм».

3. Общим для Ильенкова и Мамардашвили было их пристальное внимание к категории «видимости» (*Schein*), которую немецкая классическая философия противопоставила просветительскому концепту [субъективного] *заблуждения*.

Речь идет об обмане, за которым нет уличимого обманщика, который непременно требует таких предикатов, как «объективный» и «естественно заданный».

Категория видимости легче всего разъясняется через феномен *миража*, кажимость которого принципиально отличается от кажимости бреда, грёзы, субъективной фантазии и ставит примитивных различителей материального и идеального перед курьёзными трудностями¹⁰.

Эпистемологический интерес к миражам родился тогда же, когда появилось само выражение «идеология» (во времена Антуана Дестют де Трасси и Наполеона). Философская публицистика объявила войну миражам, но, разумеется, не просто природным (оптическим), но социокультурным, социальным и, наконец, экономическим. Шедевром такой публицистики можно считать знаменитый пассаж о товарном фетишизме, вышедший из-под пера Маркса. Этот фрагмент «Капитала» стал стартовой площадкой для многих контридеологических рассуждений, развернутых Ильенковым и Мамардашвили.

Видимости в их понимании — это основное *социальное сырьё* принудительно насаждаемых идеологических концепций — *подножный корм идеологов*.

¹⁰ Где-то в восьмидесятых годах у меня в гостях был самый давний из моих друзей-коллег — Ю.М. Бородай, которого я склонен считать мудрецом от рождения. Компания смотрела по телевизору научно-популярную передачу о миражах. Когда на экране над раскаленным асфальтом шоссе появилось озерцо с обольстительной зеленью на берегу (оазис), Юрий Мефодьевич ткнул пальцем в экран и запустил туда ленинское определение материи: «Вот объективная реальность, данная нам в ощущении!».

Человек вовсе не «чистая доска», на которую идеологи-теоретики или идеологические агентства (сколь бы внушительными ни выглядели сегодня эти последние) наносят все, что им вздумается. Ум человека как общественного существа всегда уже заgroundован, и значительную часть этой грунтовки составляют обманы, порождаемые самой социальной действительностью. Той, которую люди не только воспринимают и отражают, но ещё и *претерпевают* в качестве субъектов, *встроенных* в нее всем своим сознанием¹¹. И идеологи-теоретики, и идеологические агентства, если внимательно взглянуть в их практику, фиксируют, возвращают, удобряют и обрабатывают стихийно складывающиеся обманы.

Но именно поэтому результаты основательной «идеологической обработки» невозможно просто «счистить с ума»: удалить хирургическим ножом просветительства, снести сокрушающей полемически-агитационной атакой. Действительно влиятельные, на объективных видимостях установленные массовые идеологии продолжают жить — и возрождаются в новых концептуальных облачениях — до той поры, покуда живут нужды и тяготы, причуды и превратности самого породившего их социального бытия.

4. Ильенков и Мамардашвили сходились в признании того, что наиболее адекватной формой самостоятельного ответственного мышления является *занятие философией*. Оба видели в нем *условие возможности* осознанно критического отношения к идеологиям.

Вместе с тем оба они с ещё небывалой остротой обозначили коварную двусмысленность самого выражения «занятие философией» — дали понять, что за ним кроется непримиримая оппозиция *философии*, как она понималась и культивировалась веками, и наличной *псевдофилософии*, *эрзац-философии*, представленной партийно-просветительским «официозом диамат-истмата»¹².

Последний не только не противостоит идеологиям, но представляет собой десятилетиями отработанный эталон самой *философии как идеологии*.

* * *

В удивительном очерке «Маркс и западный мир», готовившемся в 1965 г. для зачитания на международном философском конгрессе во Франкфурте, но опубликованном лишь в постсоветское время, Э.В. Ильенков отваживается на следующую констатацию, в общем-то элементарную, но невозможную в отечественных подцензурных изданиях: в СССР «марксизм впервые утвердился в качестве официально узаконенной идеологии» [Ильенков 1991: 157].

Хронической болезнью этой идеологии сделался догматизм, в котором, по мнению Эвальда Васильевича, сказывалась и сказывается неизжитость «ещё добуржуазных, докапиталистических форм регламентации жизни, имевших в России силу традиции» [Там же: 158]. Философы-догматики подбирают и выдумывают понятия, которые позволяют, подобно цементному раствору, скреплять «составные части» идеологически выстроенного сооружения.

Я не помню другого человека, который бы в 60–70-е годы относился к «официозу диамат-истмата» с такой же неприязнью, обеспокоенностью и методичным презрением, как Эвальд Васильевич. Наименования «диаматчик», положенного ему по месту работы (по названию институтского сектора), он не переносил; в известной беседе с М.А. Лифшицем просил понять, что «исповедует вовсе не истмат, а материалистическое понимание истории». В статье «Философия и молодость» наводил читателя на мысль, что сегодняшние «начётчики

¹¹ «Встроенность сознания в бытие» — важнейшая констатация и понятие теории сознания, продумывавшейся М.К. Мамардашвили в 60–70 гг.

¹² Выражение, найденное Львом Науменко в очерке «Эвальд Ильенков: портрет в интерьере времени» [Науменко 2017].

от философии» — это наконец-то найденное наглядное пособие к стародавнему народному понятию «учёный дурак».

Статья «Философия и молодость», написанная Э.В. Ильенковым в середине 60-х годов, удивительно интересна. Ее заголовок и зачин располагали ожидать, что автор будет рекомендовать возможно более раннее увлечение философскими занятиями. На деле основная интенция статьи — это критическое предостережение. Ильенков готовит молодого читателя к осмотрительному различению действительной философии и ее расхожих подобий, а затем с предельной прямоотой говорит ему: «Надо знать, что ты глотаешь, чтобы потом крепко не пожалеть». Надо быть готовым к тому, что философия и философский ширпотреб окажутся похожими друг на друга, «как шампиньон и бледная поганка» [Там же: 28].

Каковы приметы опасных подобий философии, претендующих на овладение юными умами (шире говоря — приметы философии как идеологии)? Ильенков обозначает по крайней мере две из них.

Первая — это культивирование благих упований, которого подлинная философия никогда себе не позволяет.

В царстве официозного диамат-истмата молодой человек, который решил заняться философией, раньше всего встретит «бездумный оптимизм». Эвальд Васильевич находит для него разъяснение, поразительное по простоте и точности: «оптимизм до первой беды» [Там же: 19]. Напомню, что формула эта была предъявлена вскоре после оглашения новой программы КПСС, погружавшей всю советскую идеологию в атмосферу беспросветно благостных обещаний.

Другая стойкая примета расхожих подобий философии — это позиция и стиль ментора, вкладывающего в головы людей готовое и расфасованное знание. Критика менторства проходит сквозь все наследие Э.В. Ильенкова, и, пожалуй, никто другой в отечественной философии XX века не проводит ее с такой же страстью и таким же упорством. Десятки фрагментов ильенковского текста смотрятся как экспликации (порой совершенно неожиданные) замечательной метафоры Плутарха: учитель должен не просто влить свои знания в ученика, как воду в сосуд; он должен своим факелом зажечь в ученике его собственный огонь.

Важнейшее измерение менторства — пристрастие к формальной логике.

Сегодня, из десятых годов XXI века, отзывы Ильенкова о формальной логике смотрятся как негативная логическая характеристика догматизированного марксизма и даже идеологического языка вообще. Эвальд Васильевич видит в формальной логике питомник и оператор умственной канцелярщины, формальный каркас просвещения, выхолощенного до авторитарного просветительства. Как и другие тогдашние защитники «диалектической логики», он считает единственно законным делом «формальных логиков» то, что, в общем-то, является всего лишь факультативным их занятием (логическое редактирование готового знания)¹³. Ильенков просто отказывается замечать важнейшую, критико-аналитическую интенцию логики — ее способность развенчивать и выбраковывать софистические умственные построения и стихийно вызревшие (чаще всего романтические) спекуляции. Он как бы откладывает эту работу на будущее — на время, которое наступит по завершении сколько-то успешной антидогматической атаки.

Критикуя формальную логику, Ильенков талантливо актуализирует гегелевское наследие. И то же надо сказать обо всем его публицистическом осуждении менторства: оно выстроено на фундаменте теории образования, очерченной в «Феноменологии духа». Последнее давно зафиксировано в нашей историко-философской литературе. Мне хотелось бы при-

¹³ Формальная логика «изучает законы и формы следования одной готовой мысли (суждения) из других» [Копнин 1960: 177].

влечь внимание к другой, мало изученной и редко обсуждаемой теме — к вопросу об отношении Ильенкова к Канту.

Непримиримое отношение к менторству, столь выразительно высказанное в «социально-педагогических» сочинениях Ильенкова, не могло конституироваться без глубокой симпатии к ключевым кантовским понятиям.

Философия как идеология тяготеет к тому, чтобы найти и взрастить среди людей «чистых репродуктивов» [Ильенков 1991: 22]. «Традиционная философия в лице лучших своих представителей», к каким бы направлениям и партиям они ни принадлежали, остается верной великому предостережению Гераклита: «Многознание уму не научает». Она, пишет далее Эвальд, ищет и возвращает в людях автономию мышления — «„силу суждения“, как называл когда-то эту способность Кант» [Там же: 21]. Ильенков видит здесь основную дефиницию *ума*. «Ум, — заявляет он, — резонно определить как *способность суждения* (курсив мой. — Э.С.)» [Там же: 25].

Меня удивляет и печалит то обстоятельство, что Эвальд, судя по всему, не был знаком со статьей Канта «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». Ни в одном из его сочинений я не встретил ссылки на эту выдающуюся журнальную публикацию 1784 г., породившую десятки интереснейших откликов и по сей день пребывающую в поле актуальной полемики¹⁴. Вместе с тем Ильенков как бы рвется навстречу кантовскому тексту, как бы пытается разъяснить его и развить.

В своем манифесте «истинного просвещения» Кант, если помните, ставил всю практику обучения мышлению под известный древнеримский девиз «*Sapere aude!*» («Имей мужество мыслить сам!»); он предполагал в слушателе и читателе совершеннолетнего реципиента (отстаивал в обучении «презумпцию совершеннолетия», если говорить философско-правовым языком); он утверждал *просвещение* в противовес *просветительству* в узком смысле слова, то есть менторству и авторитарному назиданию. Их исходный смысл помечен у Канта глаголом «*leiten*» («руководить»).

В очерке «Философия и молодость» (и ещё в двух-трех публикациях, близких ему по времени и по теме) Ильенков проигрывает все эти кантовские мотивы. «Ум, — заявляет он, — это умение, которое каждый человек может и должен воспитывать в себе сам и которое даром не дается» [Ильенков 1991: 21].

Обращаясь к богатейшему потенциалу русского языка, Эвальд Васильевич предъявил констатацию, которая наверняка радостно поразила бы Канта: «В русском языке „ум“ одного корня со словами „умение“, „умелец“» [Там же].

«Умение» в понимании Ильенкова — это личностно неповторимый и лишь через личность формируемый задаток. В полном развитии — трудами наработанный *талант*.

«Ум» — не что иное, как всеобщность умения, способность к самочинности суждения и действия, которую общество должно равным образом предполагать в каждом и без которой талант не развивается ни в ком.

Обсуждая работу А.И. Мещерякова и его коллег, организаторов замечательного загорского эксперимента по формированию высших психических способностей у слепоглохих детей, Эвальд пишет фрагмент, похожий на послание, которое предназначено для отправки из XX века в XVIII, из Москвы в Кенигсберг. Вновь используя удивительную выразительность русского языка, он выявляет глубокую проблемность глагола «руководить» (неслышную в немецком «*leiten*», к которому привлёк внимание Кант). Один из возможных буквальных смыслов глагола «руководить» — «водить чужой рукой». Но это как раз та буквальность, с

¹⁴ См. об этом подробнее: Мотрошилова 2016: 35–70. Ильенкова отчасти оправдывает то обстоятельство, что в русском переводе статья «Ответ на вопрос: „Что такое просвещение?“» появилась лишь в 1966 г., в шестом томе кантовских сочинений.

которой начинается воспитательное ознакомление слепоглухих детей с предметностью. Требуется тысячекратное повторение «руководения», чтобы встреча с нею произошла и от ребёнка поступил первый коммуникативный отклик — *первый намёк на самостоятельность*. «Как только такой намёк появился, — восклицал Эвальд, — сразу же ослабляй, педагог, руководящее усилие! В этом первая заповедь педагогики „первоначального очеловечивания“, имеющая принципиальное значение не только для воспитания слепоглухонемого» [Там же: 37].

Да, речь идет о возрастной психологии в целом, универсальную и ключевую проблему которой Кант в своей гениальной статье о Просвещении обозначил понятием *совершеннолетие*. С публицистической страстью Ильенков откликается на центральную тему нечитанной им публикации Канта: *несовершеннолетие по нашей собственной вине*. «Неумеренный руководящий нажим взрослого, не считающийся с уже возникшей самостоятельностью ребёнка, тормозит процесс психического развития», — предупреждает он. «Не слишком ли часто, мы, взрослые, продолжаем своими руками делать за ребёнка и вместо ребёнка многое такое, что он уже мог бы делать сам?» Стоит ли после этого удивляться, что воспитателям приходится «всю жизнь опекать воспитанников, водить их за руку»? Стоит ли сокрушаться (или, наоборот, по-диктаторски ликовать) по поводу того, что общество переполнено массой «удоборукующимых» [Там же: 38–39]?

Формирование неповторимого умения в отдельном человеке и развитие ума как всеобщей способности ответственного суждения — таков базис предложенной Э.В. Ильенковым неомарксистской концепции *общественного идеала*. Заявленная в статье «Философия и молодость», она получает многоплановую развёртку в бестселлере «Об идолах и идеалах», появившемся в 1968 г. Пользуясь лексиконом самого Эвальда Васильевича, можно сказать, что он отстаивал «философско-педагогическое» прочтение образа коммунизма, предложенного Марксом. Кантовские понятия «способности», «таланта» и «личности» сделались при этом ключевыми. Коммунистическое общество, отчеканивает Ильенков, — это просто «условия, внутри которых талантливость и одарённость были бы нормой, а не счастливым исключением из нее. Естественным статусом человеческого существования» [Там же: 29]. Коммунистическое равенство имеет в виду прежде всего систему образования, обеспечивающую равный доступ ко всем богатствам культуры и превращение последней «в личное достояние, личную собственность».

Нужно оживить в памяти шестидесятые годы, чтобы увидеть, какое идеологическое напряжение скрывалось за этими формулировками.

Коммунизм, обещанный уже живущему поколению советских людей — поколению, все острее осознававшему проблему пустеющих прилавков, — с идеологической принудительностью превращался в мечту об *обществе потребления*, хотя бы и коллективистского. Проекты распределения потребительских благ между членами коммунистических коллективов столь же принудительно тяготели к казарменным упрощениям. В «литературе по научному коммунизму», которая после XXII съезда партии росла как на дрожжах, формула «каждому по потребностям» все чаще сводилась к идее пристойного *отоваривания* трудящихся по рецептам народного государства. Э.В. Ильенков решительно порывает с этим образом мысли.

Формулы «каждому по потребностям» он, насколько мне известно, в печатных своих работах просто не вспоминает, а в частных беседах определяет ее как вульгарно-экономическую.

Сохраняется идеал безгосударственного социального устройства (коммунизм, настаивает Эвальд, — это прежде всего коммунистическое *общественное самоуправление*).

На место благосостояния в значении потребительского достатка встает приобщение к богатству культуры.

К оппозиции частной и общественной собственности (двух противостоящих друг другу форм *обладания*) добавляется удивительная категория «личной собственности», коннотацией которой могут быть лишь «освоение» и «достояние». («Личная собственность» — новаторская по характеру категория, которая может с полным основанием называться *неомарксистской*.)

Коммунистический идеал Ильенкова отдалён (дистанцирован) от социализма не в меньшей степени, чем в кантиански корректных программах ранней западноевропейской социал-демократии. Эвальд Васильевич акцентировал эту временную дистанцию с помощью следующей (опять-таки «философско-педагогической») декларации: царство благосостояния (оптимального удовлетворения человеческих потребностей) наступит не раньше, чем «расширение духовного багажа делается для большинства людей потребностью и основным жизненным интересом» [Там же: 30]. Говоря языком Канта, Ильенков вводил для «коммунистического строительства» формулу *условия возможности*. Речь шла о глубинной перестройке существующего сознания — о духовной реформации, которая очевидно немыслима в качестве краткосрочного социально-исторического преобразования. Она требует нескольких людских поколений.

Вместе с тем ильенковское прочтение Марксова образа коммунизма ни в коем случае не принадлежало к разряду романтических мечтаний, проектируемых в «туманную даль» и ничего не требующих от уже живущего поколения. Равенство условий для подхватывания и развития таланта; признание ненормальности такого явления, как регулярное воспроизводство умственной односторонности и умственной неразвитости; стремление к преумножению духовно-интеллектуальной личной собственности — все это (пусть под иными названиями) к концу шестидесятых годов уже сознавалось как *настоятельная задача обновляющейся системы образования*.

Идеал коммунизма, отстаивавшийся Ильенковым, был «сверхпрограммным» и все-таки обязующим идеалом-ориентиром, но не для «коммунистического строительства», а для начавшейся реформы советской школы. Эвальд вооружал отечественную педагогику неомарксистской философской верой — верой в природную нестесненность человеческого умения, ума и таланта. Развёртывая эту веру в форме глубоко оригинального размышления о коммунистическом будущем, он задавал ряд вполне реалистичных (и по сей день значимых) общих установок социальной политики. Одна из них — идея *приоритета* совершенствующейся системы образования над другими запросами и факторами модернизации.

И, конечно же, «философская педагогика» Ильенкова была прямым ориентирующим пособием для живой части «учительского сословия» — для весьма многочисленных в 60-е гг. педагогов-новаторов, лучше, чем кто-либо, видевших ущербность догматизма, бездумного оптимизма и менторства.

А был ли сам Эвальд Васильевич педагогом-новатором? Попытался ли испытать на практике установки, которые убеждённо отстаивал?

* * *

В пору работы на философском факультете МГУ Эвальд Васильевич, как я уже упомянул, славился своими незаурядными учебными семинарами. По суждению А.Г. Новохатько, обобщающего впечатления тех, кто их посещал, главное стремление Ильенкова как преподавателя состояло в том, чтобы «придать сознанию [слушателя] сознательный характер».

Эвальд Васильевич учил «грамотно задавать вопросы», «спорить, а не пререкаться», «выявлять противоречия и искать их».

Обращаясь к классическому философскому наследию, он «побуждал к самостоятельному чтению текстов, провоцировал повторное обращение к ним... Обсуждение идей великих мыслителей непременно выливалось в разговор о проблемах, которые тревожат людей сегодня». Ильенков настраивал на то, чтобы участники семинара, не робея, «пытались взглянуть на мучившую их проблему глазами Спинозы или Фихте» [Новохатько 1991: 5, 11–13].

Но, пожалуй, самая выразительная и точная характеристика Ильенкова как преподавателя была найдена Л.К. Науменко: Эвальд Васильевич, читаем мы, «говорил так, словно впервые, здесь, на кафедре, задумался над проблемой». И мыслители прошлого, о которых он рассказывал, «были никак не объектами, а именно субъектами и занимались они одним делом, советуясь, споря, помогая и поправляя друг друга» [Науменко 2017].

Старший преподаватель кафедры ИЗФ, на семинары которого люди приходили для прояснения самых насущных для них вопросов, выводил их из мира начётнической рутинности в мир живой и вечно современной философской дискуссии. Для десятков молодых преподавателей, аспирантов и студентов семинары Ильенкова стали первым очагом *историко-философской эмансипации от философии как идеологии*.

Я не исключаю того, что, выдворив (в 1955 г.) преподавателя Ильенкова, тогдашнее факультетское руководство, если говорить о будущем, лишило Московский университет одного из самых выдающихся мыслителей-педагогов.

Я также глубоко сожалею о том, что в семидесятые годы сам Эвальд Васильевич не попытался выступить в Москве (или в Новосибирске, куда его приглашали) с комплексом *свободных лекций о философии*.

Инициатива такого философского просвещения («просвещения без просветительства») блестяще удалась Мерабу Мамардашвили.

* * *

О лекциях Мамардашвили, которые в 70–80-х годах читались в ряде академических и учебных институтов Москвы и Тбилиси и составили бы, если объединить их печатные тексты, увесистый фолиант, ходили и ходят легенды. В метких и ярких суждениях нет недостатка. Вместе с тем бросается в глаза, что оценки большинства почитателей лекционного таланта Мераба подчинены броской метафоре, родившейся где-то в начале 90-х годов: «грузинский Сократ».

Искусство Сократа — это, как известно, искусство диалога, и многие из вчерашних слушателей мерабовских лекций пытались представить их как образец «диалогического мастерства». В действительности диалоги на лекциях Мамардашвили случались крайне редко (споры возникали уже за стенами лекционной аудитории и порой... длились годами). Формально говоря, Мераб как лектор был монологичен, более того — вызывающе монологичен, хотя речь его не имела никакого отношения к дидактике. Сам он определял ее как *сознание вслух* [Мамардашвили 1990: 32, 57]. Это было вынесенное на публику кабинетное одиночество, когда лектор предъявляет слушателям самоё «работу думания», «мысль в ее исполнении» [Там же: 30].

Было бы неверно утверждать, будто Мераб не готовился к лекциям. Основательно готовился — я был тому свидетелем. Вместе с тем его лекции никак нельзя назвать *заготовленными*. Он позволял своей мысли течь непредвиденно и, случалось, только в аудитории впервые находил решение прежде задуманной проблемы. Но как раз это зажигало в слушателе встречную мысль, вызывало *эффект понимания*, которого Мамардашвили прежде всего добивался. «Помочь акту мысли родиться — вот дело философии, выполнив которое она может отойти в сторону и замолчать», — зафиксировал он в «Записной книжке (1970)» [Встреча ... 2016].

Важной составляющей этого прилюдного умственного поиска было обращение к классическим философским текстам. Великие мыслители вызывались на помощь «попроблемно» и в качестве «вечных современников»: никакое положение «на лестнице времени», никакая «кумуляция учений» во внимание не принимались. И оказывалось, что именно такое обращение с наследием обеспечивает максимальное воздействие на мировоззренчески обеспокоенного слушателя и наилучшим образом утоляет пробудившийся в нем философский интерес.

Мераб не стремился обзавестись школой — учениками и последователями. Скорее заботился о том, чтобы с его помощью каждый из слушателей отыскал среди философов-классиков своего собственного, неповторимо мудрого собеседника и учителя.

В организации своих оригинальных лекционных курсов Мамардашвили был несомненным наследником Ильенкова. Замечательная характеристика Эвальда Васильевича как преподавателя, вышедшая из-под пера Л.К. Науменко и только что мною процитированная, может быть *без единой поправки* наложена и на Мераба Константиновича.

Ильенков и Мамардашвили сходятся, далее, в определении главных примет философии как идеологии. Первой из них Ильенков, если помните, считал «бездумный оптимизм», «оптимизм до первой беды». У Мамардашвили этому соответствует беспощадная критика надежд, энтузиастических состояний, романтических мобилизующих упований (как оказалось — профилактическая прививка от перестроечной эйфории).

Сильвана Давидович (итальянский театральный и литературный критик) свидетельствовала: Мамардашвили ненавидел слово «надежда». Он ассоциировал надежду с ощущением, что завтра придёт нечто такое, что избавит тебя от необходимости сейчас, сию минуту сделать то, что ты должен сделать для реализации своей судьбы.

Вторую стойкую примет философии как идеологии Ильенков видел в менторстве. В лекциях и публикациях Мамардашвили мы находим проработанный аналог этой темы, хотя осмысливается она в терминах, никогда не использовавшихся Ильенковым и ильенковцами.

Менторство в понимании Мераба зиждется на *гипостазировании рациональных очевидностей*. Таково важнейшее измерение «классической рациональности». На мой взгляд, в критико-полемическом построении Мамардашвили это понятие изоморфно понятию «формальная логика» у Ильенкова. Поначалу (1970–1971) «классическая рациональность» была предъявлена как парадигма «классической [буржуазной] философии».

Речь шла о характерной для всей эпохи Просвещения уверенности в том, что, «выделяя рационально очевидные образования в составе внутреннего опыта, мыслящий индивид одновременно усматривает и основные, фундаментальные характеристики мира „как он есть“»¹⁵.

Сама того не подозревая, классическая философия XVII–XVIII вв. готовила себя к превращению в идеологию, ибо конституировалась как абсолютная инстанция единоразумного «самосознания вообще» [Мамардашвили, Соловьев, Швырев Указ.соч.: 136–140]. Рождалась «убеждённость в том, что голова интеллектуала есть особое, богом освященное место, где мир раскрывает свои последние тайны, претворяется в знание, представительное и абсолютное» [Там же: 152]. В итоге само общество мыслилось как разделённое «на созна-

¹⁵ См.: Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия (опыт эпистемологического сопоставления) [Мамардашвили 2010: 136]. Будучи одним из авторов этой статьи, я выделяю и цитирую только фрагменты, написанные М.К. Мамардашвили. Общую историко-философскую оценку статьи я оставляю на будущее, соглашаясь с ее исходной характеристикой, данной Н.В. Мотрошиловой [См.: Мотрошилова 2012: 269–274].

тельное меньшинство и бессознательную массу, опекаемую этим меньшинством от лица „Истины“, „Добра“, „Красоты“, „Человека“, „Истории“, „Прогресса“»¹⁶.

Эти тексты Мамардашвили (пожалуй, самые впечатляющие и яркие в отечественной философской публицистике начала 70-х годов) — тексты, восстанавливающие против *элитарной опеки*, звучали как «второй голос» к гневной мелодии Ильенкова, осуждавшего *догматическое наставничество*. Работая над ними, Мераб нашёл простое и точное определение самого идеологически-философского дискурса: «Мысль производится абсолютно и однозначно — за других и для других — и транслируется пассивному приёмнику, осваивающему готовые, завершённые духовные образования» [Мамардашвили, Соловьев, Швырев: 169].

Читая это, нельзя было не подумать о «философской педагогике», которую вынашивал Эвальд Васильевич.

Но не только о ней. Встретившись с выражением «мышление за другого», квалифицированный историк философии не мог не вспомнить о Канте и его статье «Ответ на вопрос: что такое просвещение?».

Рассуждая об опекунстве, Кант-публицист иронически восклицал: «Ведь так удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть *книга, думающая за меня* (курсив мой. — Э.С.) <...> то я не нуждаюсь в том, чтобы утруждать себя». Рядом с «книгой, думающей за меня», он ставил «духовника, совесть которого заменяет мою» [Кант 1994b: 127].

Так же, как и Эвальд Ильенков, Мераб Мамардашвили в начале 70-х ещё не знает статьи «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». И так же, как Ильенков, всем смыслом своих текстов устремляется к основной идее этой статьи — идее автономии и умственного совершеннолетия. В восьмидесятых он встретит русское издание статьи как давно ожидаемую, в нем самом уже созревшую философскую декларацию. Текст Канта он проаннотирует поразительно кратко и точно, *эталонно для мирового кантоведения*: «Просвещение есть чисто негативное понятие, т. е. понятие, не обозначающее какую-либо совокупность позитивных знаний, которые можно было бы просто распространять и передавать¹⁷. Просвещение, говоря словами Канта, это взрослое состояние человечества, когда люди способны думать своим умом и поступать, не нуждаясь для этого во внешних авторитетах и не будучи водимыми на помочах. Так спрашивается: просвещены ли мы?» [Мамардашвили 1990: 149].

* * *

Э.В. Ильенков и М.К. Мамардашвили едины в понимании «истинного просвещения» (термин Канта) и роли философа в раздувании и поддержании этого социокультурного критико-идеологического очага. Последнее чрезвычайно важно.

Вместе с тем нельзя не заметить, что в отстаивании этого единого понимания Мамардашвили более решителен, более радикален.

В 70-е годы Эвальд Васильевич считал, например, вполне допустимым, чтобы ильенковцы участвовали в преподавании официального, кафедрального диамата, шаг за шагом — пусть прикровенно и с хитростями — отвоёвывая пространство для разъяснения и утверждения своей теоретической программы.

Мераб Мамардашвили настоятельно рекомендовал своим приверженцам отказаться от обучения студентов кафедральному диамату и истмату. Насущный хлеб следует зарабатывать преподаванием истории философии и логики или в журналах, издательствах и НИИ. Чи-

¹⁶ В статье с прекрасным названием «Маркс без марксизма (Мераб Мамардашвили в 60-е гг.)» Виктория Файбышенко выразит это так: «классическая модель сознания, прозрачного для самого себя и потому могущего судить мир» [Встреча: Мераб Мамардашвили — Луи Альтюссер: 90; Ср.: Mannheim 1929: 6–7].

¹⁷ Я позволю себе так разъяснить эту важную констатацию Мамардашвили: просвещение, а не просветительство.

тать же философию позволительно только в кружках или в формате спецкурсов, которые могут посещать те, кто действительно этого желает.

В 1989 г. он обнаружил полный смысл этой давно продуманной позиции. В ситуации, когда кафедральный диамат-истмат обнаружил свою полную теоретическую негодность — когда стали срочно лепиться проекты его «коренной перестройки», — Мераб заявил, что вся эта «философская учёба» никакой перестройки не заслуживает. На вопрос «что с этим делать?», говорил он, «я бы ответил так: „Ничего не делать!“ <...> Только начни — и тотчас будешь вовлечён... в реанимацию окочневших, отживших представлений, и ни во что это не выльется, кроме очередной схоластики и дробления костей <...> Делать же нужно свое дело, а для этого следует признать *право на индивидуальные формы философствования*. И чем больше появится людей с личностным опытом философствования, читающих *свободные философские курсы* (курсив мой. — Э.С.), тем скорее оздоровится атмосфера в стране, долгое время находившейся под давлением унифицированных идеологических структур» [Мамардашвили 1989: 115–116].

Расхождение между Ильенковым и Мамардашвили яснее всего обозначилось в обсуждении вопроса о *судьбе идеологий*.

Эвальд Васильевич не ставил под сомнение марксистский «формационный» стандарт: идеологии возникают вместе с делением общества на классы и будут жить до тех пор, пока существуют классовые конфликты; по мере приближения к бесклассовому обществу они отомрут.

Мераб Константинович уже в начале 70-х публично высказал иную точку зрения. То, что «ложное сознание есть продукт деления на классы... и появляется при делении общества на классы», говорил он, «мне не кажется правильным». Работы позднего Маркса позволяют увидеть, что он «шире понимал ложное сознание». Маркса интересовала «функционально-генетическая роль [последнего] в общественной структуре». — «Понятие „ложного сознания“, с точки зрения Маркса, применимо и к доклассовому обществу, традиционному или ритуально-фетишистскому». Конечно, ложное сознание ещё не выделено здесь в «особое социальное образование»¹⁸. Но ведь «в случае примитивного общества мы говорим о сознании [просто] как о языке реальной жизни». «Термин „ложное сознание“ в смысле идеологии, — заключает Мамардашвили, — гораздо шире, чем общество, имеющее классовое деление» [Встреча...: 51].

Эта констатация сразу наводила на мысль о том, что идеологии выходят за рамки классового общества в пространство не только прошлого, но и будущего. На редколлегии центрального философского журнала, в сложнейшей идеологической обстановке начала 70-х гг., Мераб Константинович не мог этого озвучить. Однако участники заседания (Б.А. Грушин, Ю.А. Замошкин, В.А. Карпушин) хорошо расслышали непрозвучавшую тему.

* * *

Где-то к 1975 году в советском обществе иссякла надежда на приближение бесклассового общества и отмирание идеологий. Стало ясно, что «конца идеологий» придётся ждать... без конца. Социального устройства, не нуждающегося в идеологии, не увидит не только «нынешнее поколение советских людей», но и поколения грядущие, которые, скорее всего, мало будут от него отличаться. «Конец идеологий» лежит за пределами социально предвидимого будущего. Он не более, чем «мечта отцов», революционеров-ленинцев, и как таковой уже не может войти ни в какие программы реального действия (экономического, социального, политического) даже в значении ориентира.

¹⁸ Мераб, мне думается, имеет здесь в виду его доктринальное и институциональное («надстроечное») оформление.

Этот декаданс социальных ожиданий был по-разному воспринят и пережит Ильенковым и Мамардашвили.

Сознание того, что идеология (в частности и прежде всего догматизированное марксистское учение) вовсе не собирается сходиться с исторической сцены, было одним из ферментов тотального отчаяния Ильенкова, завершившегося трагически и страшно¹⁹.

Мамардашвили сумел преодолеть резиньяцию и помог другим справиться с нею. Он добился этого ценой отказа от марксизма, которым вдохновлялся на протяжении двух десятилетий.

Знаменательно, что от марксистской неоортодоксии философов-шестидесятников Мераб отошёл «по кантианской тропе». Совершившаяся в нем «умоперемена» отчетливее и ярче всего запечатлена в спецкурсе о философии Канта, зачитанном в Тбилиси и в Москве в конце 70-х гг. и опубликованном (уже после смерти Мераба Константиновича) под названием «Кантианские вариации». Слово «вариации» он употреблял в том же смысле, какой вкладывают в него музыканты-импровизаторы («вариации на темы Шуберта», «вариации на тему Бизе»).

Одна из тем спецкурса (неслаженного, эскизно неряшливого, но на редкость выразительного) — кантовское «als ob» («как если бы»): обсуждение вопроса о возможности отстраненно-условного (в пределе — иронического) отношения к концептуальным построениям и поведенческим актам.

Но об этом чуть позже. Сперва я хотел бы привлечь внимание к тому, что в конце 70-х гг. Мамардашвили основательно проработал проблему *стоического отстранения* от объективно-принудительных форм общественного сознания. Под отстранением он понимал *непримиримое отвержение* идеологий, считающееся, однако, с необходимостью непредвидимо длительного сосуществования с ними — сосуществования мирного, отвечающего максимам *терпимости* (толерантности)²⁰.

В сущности говоря, деидеологизация трактовалась Мамардашвили как *общая эмансипация сознания*, принципиально не отличающаяся от любой другой эмансипации, то есть от непредвидимо длительной борьбы за гражданские права, которую приходится вести в государстве, ещё далеко не являющемся правовым.

Ещё раз просмотрев книгу «Как я понимаю философию», оживив в памяти слышанные мною лекции Мераба, припомнив нашу работу над когда-то нашумевшей «тройственной статьей»²¹, наконец, наши личные беседы, я вижу, что в 70-е гг. Мамардашвили немало потрудился и над своего рода «моральным кодексом», отвечающим позиции стоического отстранения.

Вот как могли бы звучать три его важнейшие негативные максимы:

1. *Вступая в бой с идеологиями, не надейся на спасительную миссию каких-либо партийно сплочённых коллективов, оформляющих особую социальную принадлежность.* Из-под власти идеологий людей нельзя вывести общественными группами, то есть классами, сословиями, прослойками, этносами и другими социальными множествами.

Деидеологизация в основе своей может быть только персональной. Ее не достигнешь без негарантированного, упорного самовоспитания, и эффективные контридеологичные коллективы чаще всего появляются на свет как объективный побочный результат автономных усилий, предпринятых многими и многими социально разъединёнными людьми.

¹⁹ 21 марта 1979 г. Эвальд Васильевич покончил с собой.

²⁰ Об отношении непримиримости и интолерантности, о терпимости как добродетели непримиримых см.: Соловьев 1997: 97–113.

²¹ Имеется в виду: Мамардашвили, Соловьев, Швырев 2010.

2. *Не спеши громить идеологии. Их надо прежде лишать приверженцев, начав с самого себя.* Аудитория, ввергнутая в сомнение теми, кто сам радикально сомневался и ловил себя на заблуждениях, — это самый серьёзный урон, который могут понести идеологии. Это парализующий эффект неэкспансивной критики. Первая задача, которая стоит перед философски грамотным противником идеологий, — снижение степени заангажированности заражённых ими людей — *степени самоотдачи*²².

3. *Не позволяй втягивать себя в идейную борьбу, ведущуюся в режиме идеологической «холодной войны»; не участвуй в пропагандистских и контрпропагандистских акциях, рассчитанных на травливание соперников.* Победы, достигаемые в идеологической «холодной войне», — это временные, а иногда и пирровы победы. Чтобы избежать последних, надо запретить себе популистский дискурс: никогда не приравнивать свою мысль к речевым стандартам массового сознания, расчленённого и расквартированного по «социальным интересам».

* * *

Теоретическим ответом Мамардашвили на застой и ползучую ресталинизацию было все более пристальное вглядывание в позднего Маркса и проработка темы «превращённых форм».

«Ложное сознание» (акцентирую это ещё раз) — не просто лживые фразы и концепции, кем-то надстроенные над действительными отношениями, но также (причём в глубинном слое своем) объективно заданные иллюзии, *встроенные* в эти отношения. — Наличные превратности одновременно и разом *и бытия, и сознания*. Никакие политические инициативы, никакие высокие решения не могут их отменить: смести или выкорчевать. От человека, который уже увидел ложность ложного сознания, требуется поэтому умение ждать, умение сосуществовать с уцелевшими компонентами наспех атаковавшейся идеологии.

Мамардашвили видел, что где-то к 1970 году (к началу застоя) в стране уже появилась большая масса людей (партийных и беспартийных), не доверявших коммунистической идеологии и недовольных ею. Но подобное самосознание явно препятствовало элементарной социальной адаптации, затрудняло участие человека в устоявшейся жизни общественных коллективов.

Как свидетельствовали многие, диссидентское разрешение ситуации отнюдь не казалось Мерабу единственно правильным. Нормальное, нравственно приемлемое отношение к уже неавторитетной, но все ещё влиятельной и институционально властной идеологии он и увидел в *отстранённом исполнении* предусмотренных ею процедур и штампов. Такое поведение Мамардашвили называл «ритуальным» или «церемониальным» следованием «превращённой форме». На неминуемо случающуюся при этом абсурдность происходящего надо просто не обращать внимания. Так, например, как это делает человек, который подымает стакан с водкой *за здоровье*, прекрасно понимая, что водка и здоровье суть «вещи несовместные». С таким же «выключенным мышлением» (в пределе — с холодной иронией) можно идти на демонстрацию «вместе со всей бригадой», «со всей лабораторией» и даже (коли тебе поручили) нести транспарант с портретом Ленина и его неистовым пророчеством: «Победа коммунизма неизбежна!».

Последнее не может помешать тому, чтобы лояльный демонстрант в идейно-теоретических спорах со всей непримиримостью критиковал ленинский коммунистический фатализм. Однако и в спорах он обязан вести себя «политкорректно», то есть ни в коем случае не оскорблять чувства верующих в Ильича.

²² Термин «самоотдача» был введен в публицистику выдающимся критиком коммунистической идеологии А. Кестлером, одним из любимых писателей Мераба Мамардашвили. «Всех семи грехов, — писал Кестлер, — опаснее восьмой — ложно ориентированная самоотдача» [Цит. по: Рубцов 2014].

* * *

Э.В. Ильенков и М.К. Мамардашвили — два оригинальных, совершенно непохожих друг на друга мыслителя. Но оба они — наши отечественные неомарксисты, и между ними существует богатая, многоплановая и чрезвычайно продуктивная *перекличка*. Самое же удивительное заключается в том, что, перекликаясь друг с другом, они перекликаются ещё и с третьим, *великим* мыслителем — с Иммануилом Кантом²³.

Представить Ильенкова, Канта и Мамардашвили как трех *надвременных соавторов* — затея, которая кажется совершенно надуманной. И все-таки в завершение всей этой публикации я — как историк философии — именно ее намерен реализовать. Я попытаюсь публицистически аннотировать совместный труд Ильенкова, Мамардашвили и Канта, увиденный мною ещё где-то в середине 70-х гг. минувшего века, а затем снова и снова обдумывавшийся. Я постараюсь изложить их концепцию кратко, декларативно и *напрямую от себя* (если угодно «за своей подписью»), не ссылаясь больше на тексты Ильенкова, Мамардашвили и Канта, которые в предыдущих разделах этого очерка цитировались и пересказывались достаточно щедро. Я сделаю это, проработывая разъясняющие определения трех понятий, которые вошли в заголовок моей публикации, а именно — «идеологии», «критики» и «философии».

Идеология — это доктринально оформленное ложное сознание, которое, как правило,

а) выдаёт известный частный, особенный интерес за *всеобщий*;

б) предъявляет относительные, исторически обусловленные истины в качестве безусловных и даже абсолютных (*«истин в последней инстанции»*);

в) сообщает своим определениям и ключевым констатациям амбицию *руководящих текстов*.

Ещё раз напомним и подчеркнем: термин «идеология» был введён для обозначения особого рода обмана (лжи и фальши). Это термин-пейоратив, то есть осудительно-негативное выражение. Именно в данном значении оно со времён Маркса вошло в культуру и сохраняется в ней. Выражения «научная идеология», «философская идеология», «достойная идеология» суть такая же семантическая нелепость, как, скажем, «научная демагогия», «добросовестная фальсификация» или «достойная проституция».

Может ли идеология содержать в себе истинное знание (научное, философское, теологическое)? — Может и, случается, содержит его в большом объёме.

Но все дело в том, что истинное знание присутствует в идеологии как задействованное — как вмонтированное в обман. Объём участвующего в идеологиях истинного знания — это сплошь и рядом просто мера ловкости, хитрости и лукавства работавших над ними идеологов.

Осудительно-негативное отношение к идейным образованиям, обнаруживающим приметы и признаки идеологий, можно назвать презумпцией, которой должны следовать и наука, и философия, и выстрадавшая религиозная вера. Никакие фрагменты истинного знания в составе влиятельных идеологических построений презумпции этой (презумпции недоверия) ни отменить, ни поколебать не могут. Идеологии подлежат аналитической проверке как *доктринальное целое* и, покуда она не состоялась, не могут быть выведены из-под подозрения.

²³ Удивительное на этом не кончается: только что обозначенная мною перекличка позволяет разглядеть принципиальную совместимость (возможно, необходимую взаимодополнительность) концепций сознания, разрабатывавшихся *Кантом и Марксом*. Неомарксизм Ильенкова и Мамардашвили тяготеет к тому, чтобы быть «кантомарксизмом». Я ввожу это выражение по аналогии с «фрейдомарксизмом», уже прижившимся наименованием одного из самых ярких течений на подиуме современных теорий идеологии (напомним о Л. Альтюссере, Ж. Лакане и С. Жижеке).

Но тут же встаёт другой, чрезвычайно трудный вопрос. А ведёт ли аналитическая проверка (верификация) идеологий — пусть самая тщательная и строгая — к их крушению и умерщвлению? Теряют ли они свою силу и власть подобно уличённым сплетням, фальшивым деньгам или сфабрикованным компроматам?

Со времён Маркса накоплен и проанализирован огромный материал, свидетельствующий о том, что никакая разоблачительная, верификационная работа не обеспечивает изничтожения идеологий. Они когнитивно неодолимы. Они выстаивают, возрождаются и являются на свет в новой форме. Это происходит прежде всего потому, что доктринально оформленные идеологии опираются, как на свой предназначенный базис, на стихийно складывающиеся и объективно заданные (если угодно, «протоидеологические») структуры сознания: на видимости и социальные фетиши.

Великая заслуга Маркса состояла в том, что он разглядел эти структуры и обрисовал когнитивную неодолимость идеологий. Последние не сойдут с исторической сцены, пока существуют сами отношения людей, порождающие, производящие объективные видимости. Единственно надёжный путь к устранению (более точно — к отмиранию) идеологий Маркс усматривал поэтому в социальной революции, предполагающей и крутую ломку политической системы, и изменение всего режима собственности, и массовую подвижническую практику, радикально обновляющую самого человека. Тотальный обновительный процесс казался ему исторически подготовленным, близким и краткосрочным.

Это утопическое ожидание (хотя, как я уже объяснял, его и можно считать исторически оправданным) было безжалостно опровергнуто в последующие полтора столетия.

Следует ли отсюда, что сама Марксова теория идеологии просто перечёркнута историей и что в философии и культуре XVIII–XIX вв. не было материала, пригодного для ее корректировки и целительной ревизии? Уверен, что не следует.

На момент, когда основоположники марксизма предъявили миру свою трактовку идеологии, уже наметилась иная (некогнитивная) версия аналитической проверки видимостных образований, совместимая с постулатами Маркса. Говоря в общих чертах, речь шла об «испытании видимостей на подлинность». Более точно: о возможности отношения к видимостям как к самообманам — о восприятии их как таких структур сознания, которые сродни искушениям и соблазнам и задаются обманывающемуся человеку *не без собственного его содействия* (не без его сопричастности и вины). Не обеспечивая напрямую ни изничтожения идеологий, ни даже их отмирания, позиция эта позволяет, однако, *персонально высвободиться из-под власти идеологий* — позволяет всякому, кто ее выбрал и выдерживает со стоическим упорством. Она во многом подобна аутотерапии в трактовке психоанализа, а философски подготовлена *кантовским пониманием сознания и мышления*.

Разъясняя этот тезис, я должен перейти ко второму понятию, вошедшему в заголовок моего доклада, — к понятию *критики*.

В высказывании «философия как критика идеологий» оно имеет в виду *очищение сознания*.

Последнее может осуществляться в двух режимах: как критика в обычном смысле слова (я буду называть ее «экстериорной») и как самокритика (я буду называть ее «интериорной»).

Экстериорная критика ложного сознания — это критическое нападение на *чужое сознание*: частно-индивидуальное, групповое и, наконец, общественное. Такой критике постоянно подвергают друг друга сами враждующие идеологии. Ее (через экспертизу) то и дело ведет наука. Прежде всего — социальная наука. Особенно активно, квалифицированно и целенаправленно — социология знания.

Что касается интериорной критики, то это — работа по очищению моего собственного сознания от возвращённых или усвоенных мною заблуждений. Раньше всего — от самообманов.

Эталонным образом интериорная критика представлена в религии, в непременно предполагаемом и культивируемом ею страдательно-креативном усилии раскаяния — по-гречески «метанойя» (умоперемена).

Смысловую компоненту «метанойи» содержит в себе и философское понятие критики, зародившееся в позднем немецком просвещении и отчеканенное в кантовском проекте «критики чистого разума».

«Критика», как ее понимает Кант, имеет в виду самоочищение разума от порождаемых им же самим заблуждений и иллюзий; она замыкается на невысказанное для раннего просвещения понятие «дисциплины самого разума» и подпадает под метафору выплавки металла из руды²⁴.

Критика, трактуемая по-кантовски, позволяет увидеть феномен *науки*, постоянно сталкивающейся с ею же порождёнными *псевдонаучными построениями* (К. Ясперс назовёт их «научными суевериями»)²⁵. Далее — феномен философии, вынужденной вести борьбу с *псевдофилософскими учениями* (неокантианцы начала XX века именовали их «популярной остаточной метафизикой»). Наконец — феномен *теологии*, которой приходится сражаться с богословски оснащённым *лжеверием* (в протестантской неоортодоксии — например, у Д. Бонхёффера — оно обозначено как «идеологизированная религия», иногда — просто как «религия»).

Но, пожалуй, самое существенное заключается в том, что критика, трактуемая по-кантовски, делает возможным следующее позиционирующее утверждение: философская критика идеологий — это такого рода усилие, в котором экстериорная критика непременно должна быть *продолжением* интериорной. Или просто: это усилие, где критика в обычном смысле слова является продолжением самокритики и *подымается на ее дрожжах*.

Можно сказать, что философская критика идеологий стоит под евангельским девизом, рекомендуя удалить бревно из собственного глаза, прежде чем станешь искать и выковыривать соринку в чужом.

Философия начинается с удивления. Философская критика идеологий отвечает своему понятию только там, где она начинается с горького и обескураживающего удивления, что я, со всеми моими рациональными очевидностями, пребываю тем не менее под властью бытующих иллюзий, как правило, тенденциозных. Где нет этого горестного первоимпульса — *implicite* содержащего в себе лютеровское «*mea culpa*» («моя вина»), — критик идеологий не может подняться до исследовательской свободы и смелости, которые одни только позволяют нанести идейному противнику разящий удар. Критика, не базирующаяся на раскаянии и самоочищении сознания, чаще всего оказывается просто бесплодной бранью. И уж в этом случае никто не сочтёт ее философской, какие бы чистопородно метафизические категории бузотёр (резонёр-скандалист) ни употреблял.

Что же такое сама философия в соотношении с задачей критики идеологий? — Философию в этом контексте можно определить как *теорию сознания* (дефиниция, которую М.К. Мамардашвили озвучил в конце 70-х годов, хотя, на мой взгляд, к ней уже от начала тяготела вся «философская оттепель», безграмотно и огульно подведённая под понятие «гносе-

²⁴ См. об этом подробнее: Соловьев 2012: 214–218.

²⁵ Знаменательно, что первым, кто зафиксировал и обстоятельно проанализировал этот феномен, был... К. Маркс. В «Теориях прибавочной стоимости» он уделил много внимания описанию и осуждению вульгарной политэкономии, которая может быть с полным основанием определена как идеологизированная экономическая наука.

ологизма»). Какой вид, какой тип философии наиболее необходим, наиболее пригоден для критики идеологии?

Я не знаю ни одного выдающегося философа, наследие которого не имело бы отношения к теории сознания и, соответственно, не могло бы быть привлечено к обсуждению проблематики идеологий.

Но, пожалуй, самое калорийное топливо для такого обсуждения доставляла и доставляет *философия истории*.

Утверждая это, я, однако, должен тут же сделать существенную оговорку.

Время наивысшего влияния философии истории — это XIX в. Но именно он оказался и временем наивысшего подъёма *историософской спекуляции*, которая породила одно из самых прельстительных и коварных идеологических образований, а именно — *историцизм*. Сегодня философия истории пригодна для критики идеологий лишь в той мере, в какой она преодолевает историцизм и подчиняет себя проекту открытой истории.

Однако главное для темы идеологий — не то, как философия определяется по предмету и как ее затем расчлениают на течения, направления, проблемно-тематические области философского знания. Главное здесь — как общество относится к самому занятию *философией*, как философия осваивается, преподаётся, культивируется. И я хотел бы акцентировать мысль, которая контрапунктом проходила через весь мой доклад: ситуация воинствующего идеологизма, в которую забросило нас современное информационное противоборство, требует самого пристального внимания к состоянию всего современного образования, к положению философии в этом образовании и ставит перед вопросом: *что такое просвещение в XXI веке?*

Именно это делает предельно актуальным тот подход к проблеме идеологии, который был впервые обрисован Э.В. Ильенковым в работах 60–70-х годов и обозначен такими его понятиями, как «социальная педагогика» и «философская педагогика». Исключительно значимым при этом делается непреднамеренное, надвременное созвучие текстов Ильенкова и замечательной статьи Канта «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». Кантовский девиз «*Sapere aude*» («имей мужество мыслить сам») в работах Ильенкова подымается до понимания того, что самостоятельное мышление не может утвердиться в современном образовании без культивирования расположенности и способности к философским занятиям.

И вот тезис, который я считаю одним из ключевых: философия в ее противостоянии идеологиям — это прежде всего просто *философствование*, то есть увлечённое автономное размышление отдельного конкретного человека (любого и всякого) над явившимися ему смысложизненными вопросами. И отдадим себе отчёт в том, что вопросами этими — о смерти и бессмертии, о боге и космосе, о космополисе и о родине, о морали и праве — во все времена (и, конечно же, сегодня) обеспокоены тысячи и тысячи людей.

В течение более полувека выражение «философствование» встречалось у нас не иначе, как презрительной усмешкой. — Усмешкой пролетариата над интеллигенцией и усмешкой советской интеллигенции над интеллигенцией «западной», «мелкобуржуазной», — пестрой и немобилизованной.

Сегодня, слава богу, можно, не опасаясь конформистского погрома, утверждать, что философствование есть одно из достойнейших человеческих занятий. И, что особенно важно, видеть в нем интеллектуальную деятельность, которая при господстве масс-медиа и пропагандистско-идеологическом беспределе становится «условием сохранения самого разума» (выражение И. Канта). Используя Марксово понятие свободного времени²⁶, можно утверждать, что перед угрозой общей умственной деградации, которую таит в себе информаци-

²⁶ Свободное время как мера подлинного общественного богатства.

онное противоборство, время это должно бы затрачиваться прежде всего на философствование как определяющую компоненту истинного просвещения. Эта задача более настоятельна, более понятна и осуществима, чем творческий труд и всестороннее развитие личности, под которые свободное время было подведено в Марксовом идеале коммунизма²⁷.

Философствование есть непреходящий духовный запрос каждого мыслящего человека, тем более настоятельный, чем сложнее условия его социальной и интеллектуальной жизни. Используя термины, прочно вошедшие в «постклассический» лексикон, можно сказать, что философствование — это прежде всего *экзистенциальная аналитика, направленная на выработку стойкой философской веры*²⁸.

Философствовать — значит сосредоточиться на вопросе о смысле жизни. Всякий человек так или иначе делает это, принимая ключевые, «судьбические» решения (таков, например, выбор призвания, который уже со времён Гёте осмысливается как экзистенциальная проблема).

Но сосредоточение на смысле жизни имеет ещё и другое, негативное измерение. Таково *радикальное отвлечение* от текущих забот, прежде заслонявших от меня все мироздание.

Словари определяют «философствование» как «отвлечённые рассуждения». На дефиниции лежит печать иронии. Но обоснованна ли ирония?

В 50-х годах прошлого века М. Хайдеггер, размышляя над понятием философствования, написал краткий, но весьма выразительный очерк, посвящённый немецкому глаголу «*besinnen sich*» [Heidegger 1954: 31–46].

В буквальном пересказе на русский «*besinnen sich*» звучало бы причудливо: «[заново] осмыслиться». По словарям мы переводим его как «опомниться», «прийти в себя», «припомнить что-либо». Но семантически щедрый русский язык подсказывает ещё и «очнуться», «оглянуться», «одуматься», «образумиться», «остановиться, чтобы помыслить». Он (русский язык) как бы пытается вдохнуть в немецкое слово эзотерический смысл *еврейской субботы* — дня, когда от всего житейски-практического надо отрешиться как от греховной суеты и, задержав действия, духовно вслушаться в смысл Божьего Слова.

В нашей стране толкование философствования, совершенно аналогичное хайдеггеровскому, предложил М.К. Мамардашвили. В работах 80-х годов, будучи уже «постмарксистом»²⁹, он в разных выражениях разъяснял, что состояние философствования — это пауза, приостановка целенаправленно практичного мышления, которая позволяет человеку как бы откуда-то со стороны взглянуть на весь свой «жизненный мир». (Здесь нельзя не вспомнить и замечательный термин «остранение» [предметов или ситуаций], когда-то введённый В. Шкловским в литературоведение.)

Итак, философствование как отвлечённое размышление есть опоминание, умственная пауза, остранение, отрешение от жизненной суеты. В качестве такового оно вызволяет человека из прагматики, заглушает в нём расчётливость и программный образ мысли, снимает обязательность настоятельных интересов. Но ведь все это (и прагматика, и расчётливость, и настоятельные интересы) есть утилитарный фундамент, на котором возводятся идеологии. Если человек увидел, что его влечения и устремления суетны, им уже трудно играть, руко-

²⁷ Тем, кто все-таки склонен видеть в ней всего лишь мечтательный и кабинетный проект, я хотел бы напомнить, что замысел возможно более раннего приобщения молодежи к целенаправленному и свободно организованному философскому размышлению все чаще и во многих странах включается сегодня в программы общего образования [См.: Юлина 1996].

²⁸ При этом необходимо сразу заметить, что экзистенциальная философия и экзистенциализм — далеко не одно и то же. Более того, экзистенциалистские концепции, как показывают исследования последних двух-трех десятилетий, вовсе не являются наилучшим примером фиксации и осмысления смысложизненных (экзистенциальных) проблем. Это хорошо показано в последней книге Т.А. Кузьминой: Кузьмина 2014.

²⁹ О типе философии, которую исповедовал «поздний Мамардашвили», см.: Соловьев 1998: 387–407.

водить, манипулировать. Сознание такого человека как бы размагничивается, и он плохо притягивается стальными массивами идейных доктрин. Но это означает, что момент философствования оказывается моментом деидеологизации. Последняя может быть поддержана и развита в качестве уже начавшегося спонтанного процесса.

Опыт философствования и философская отрешённость в той или иной форме претерпеваются всяким мыслящим человеком. Это следует понять прежде всего философам с квалификацией, философам *ex professo*, философам-теоретикам. Реципиент, к которому они обращаются, кто бы он ни был, вовсе не находится в состоянии философской наивности. Как правило, он давно уже ищет свою смысложизненную правду и знает, что такое «*besinnen sich*». Философ *ex professo* должен расслышать его поиски, встретить их уважением и далее — предложить *долгосрочное собеседование на равных*. Именно такая (креативная) коммуникация, имеющая своим идеалом *соавторство* учителя и ученика, составляет суть современного *философского просвещения*.

Одна из серьёзнейших задач, которые встают перед *философом-учителем* в его свободном общении с *философом-учеником*, состоит в том, чтобы разъяснить последнему исключительную значимость случившегося с ним отторжения от суетных, как правило, конформистски принудительных, текущих забот. В частности (и, может быть, прежде всего), надо помочь ему понять, что он побывал в состоянии деидеологизации. Это кладёт начало построению продуманной *контридеологической самозащиты*.

Первая часть этой публикации замыкалась на задачу научной экспертизы идеологической продукции. Я говорил о том, что наш философский цех мог бы немало сделать для налаживания экспертно-рецензионной работы российского учёного сообщества. Работу эту можно сравнить с *дезинфекцией*, поражающей идейную заразу.

Завершая мои очерки, я обращаю внимание на другую сторону критики идеологии как масштабной междисциплинарной проблемы — на задачу контридеологической самозащиты и аутотерапии. Я уверен, что она решается прежде всего средствами философского просвещения. Последнее, если угодно, *укрепляет иммунитет* в отношении идейной заразы. Сами очаги свободного философствования напоминают при этом правозащитные объединения.

Уже четверть века в нашей стране не существует философии, вмонтированной в идеологическую систему культпросвета и агитпропа. Нет лекционных курсов, которые сперва продумывались кабинетно и гелетерски (в соответствии с инструктивной матрицей диаматистмата), а затем трафаретно популяризировались.

Нет, и слава богу, что нет, поскольку практика эта изначально противоречила своеобразию философского мышления и знания. А что приходит ей на смену?

Есть отрадные свидетельства того, что в сегодняшней России рождаются новые формы изучения и обсуждения философии: в охотцу посещаемые лектории, «круглые столы», интеллектуальные кружки, клубные встречи, читательские объединения при библиотеках. Они быстро наращивают свой творческий потенциал, если в их работе (как руководители, лекторы, соперники в «ментальных дуэлях») участвуют философы высокой квалификации.

Добротный материал для обсуждения этой темы даёт дискуссия, состоявшаяся в Институте философии РАН на презентации книги «Анатомия философии: как работает текст»³⁰. Дискуссия показывает, что очаги и питомники «истинного просвещения» (в смысле Канта) ныне уже существуют и что именно они обещают стать новым публичным пространством деидеологизации и философской критики идеологий. Говоря языком того же Канта, «это по крайней мере не невозможно».

³⁰ Ключевые выступления, прозвучавшие на презентации, только что опубликованы в журнале «Вопросы философии» [См.: Обсуждение проекта «Анатомия философии: как работает текст» 2017: 104–142].

Шансы на успех повысятся, если участники философских просвещенческих объединений

- (а) сделают идеологию одной из регулярно обсуждаемых тем,
- (б) свяжут эту тему с проблематикой реформы образования,
- (в) вспомнят и обдумают (надеюсь, лучше, чем это делаю я) одно из самых любопытных завоеваний нашей национальной философской традиции: неомарксистские теории мышления и сознания, зародившиеся в лоне «московской философской оттепели».

Ахутин А.В. б/г. *Внутренняя речь и Скандал*. — Доступно: <https://www.youtube.com/watch?v=iSps7Sr-evg>. — Проверено: 11.07.2015.

Встреча... 2016. *Встреча: Мераб Мамардашвили — Луи Альтюссер* / Ред. и сост. е.М. Мамардашвили. — М.: Фонд Мераба Мамардашвили. — 184 с.

Дубровский Д.И. 2010. *Обман. Философско-психологический анализ*. 2-е изд., доп. — М.: Канон+; Реабилитация. — 336 с.

Ильенков Э.В. 1991. *Философия и культура*. — М.: Республика. — 464 с.

Кант И. 1994а. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Пер. с нем. И.А. Шапиро. — Кант И. *Собр. соч.: в 8 т. Т. 8*. — М. — С. 12–28.

Кант И. 1994б. *Сочинения на немецком и русском языках. Т. I: Трактаты и статьи (1764–1796)* / Изд. Н.В. Мотрошиловой и Т.Б. Тушлингом. — М.: Камі. — 587 с.

Копнин П.В. 1960. Диалектика. — *Философская энциклопедия* / Глав. ред. Ф.В. Константинов. Т. 1. — М.: Сов. энцикл. — С. 474–478.

Кузьмина Т.А. 2014. Экзистенциальная философия. — М.: Канон+; Реабилитация. — 352 с.

Мамардашвили М.К. 1989. Сознание — это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть. — *Вопросы философии*. — № 7. — С. 112–118.

Мамардашвили М.К. 1990. *Как я понимаю философию*. — М.: Прогресс. — 362 с.

Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. 2010. Классическая и современная буржуазная философия (опыт эпистемологического сопоставления). — Мамардашвили М.К. *Классический и неклассический идеалы рациональности*. — СПб.: Азбука. — С. 125–182.

Мотрошилова Н.В. 2012. Отечественная философия 50–80-х гг. XX в. и западная мысль. — М.: Акад. Проект. — 376 с.

Мотрошилова Н.В. 2016. История философии: статьи, их роль в науке и в публичном пространстве. — *История философии в формате статьи* / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. — М.: Культурная революция. — С. 35–70.

Науменко Л.К. б/г. *Эвальд Ильенков: портрет в интерьере времени*. — Доступно: <http://www.alternativy.ru/ru/node/1104>. — Проверено: 15.05.2017.

Новохатько А.Г. 1991. Феномен Ильенкова. — Ильенков Э.В. *Философия и культура*. — М.: Республика. — С. 5–16.

Обсуждение проекта «Анатомия философии»... 2017. Обсуждение проекта «Анатомия философии: как работает текст». — *Вопросы философии*. — № 7. — С. 106–142.

Рубцов А.В. 2014. *Постмодернизм в политике — просто беда*. — Доступно: http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html. — Проверено: 15.05.2017.

Соловьев Э.Ю. 1975. Предисловие. — *Массовая культура — иллюзии и действительность* / Сост. и авт. предисловия Э.Ю. Соловьев. — М.: Искусство. — С. 3–27.

Соловьев Э.Ю. 1997. Толерантность как новоевропейская универсалия. — *Демоны мира и боги войны. Социальные конфликты в посткоммунистическом мире* / Ред. С. Макаев. — Киев: Політична думка. — С. 97–113.

Соловьев Э.Ю. 1998. Философский журнализм шестидесятых: завоевания, обольщения, недоделанные дела. — *Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX в.: в 2 кн. Кн. II: 60–80-е гг.* / Под ред. В.А. Лекторского. — М.: РОССПЭН. — С. 108–118.

Соловьев Э.Ю. 2000. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили. — *Историко-философский ежегодник. 1998.* — М.: Наука. — С. 387–407.

Соловьев Э.Ю. 2012. «Не дай мне Бог сойти с ума...» (максима самосохранения разума в антропологии Канта). — *Историко-философский ежегодник. 2011.* — М.: Канон+. — С. 214–218.

Соловьев Э.Ю. 2017. Моховая, 11 — Волхонка, 14. — *Философская оттепель и падение догматического марксизма в России. Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова в воспоминаниях его выпускников* / Сост. В. Шестаков. — М.; СПб.: Нестор-История. — С. 84–109.

Толстой Л.Н. 1952. *Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 50: Дневники и записные книжки 1888–1889.* — М.: Худож. Лит. — 352 с.

Юлина Н.С. 1996. *Философия для детей.* — М.: ИФ РАН. 241 с.

Heidegger M. 1954. *Wissenschaft und Besinnung.* — Heidegger M. *Vorträge und Aufsätze.* — Pfullingen: Günter Neske. — S. 31–46.

Mannheim K. 1929. *Ideologie und Utopie.* — Bonn: Verlag von Friedrich Cohen. — 250 S.