

ОТ ФИЛОСОФИИ ПЕРИОДА «ОТТЕПЕЛИ» К ФИЛОСОФИИ ПЕРИОДА «ЗАСТОЯ»¹

В.М. Межуев
Институт философии РАН

Аннотация: *Статья посвящена анализу различий в специфике философствования в периоды “оттепели” и “застоя”. Автор на примере философии Э.В. Ильенкова и М.К. Мамардашвили показывает, что в период “оттепели” целью философии полагалось постижение общественного и исторического бытия человека, в то время как в период “застоя” советская философия отрешается от общественной и политической жизни, концентрируясь на метафизических проблемах. Это стало одной из главных причин неспособности современных российских философов искоренить рецидив сталинизма и мифы ложно понятого социализма.*

Ключевые слова: *философия, русский марксизм, Э.В. Ильенков, М.К. Мамардашвили, “оттепель”, “застой”*

Сначала несколько предварительных замечаний. Задачей нашей конференции, как следует из ее программы, является не просто ретроспективный обзор существовавших в России второй половины XX в. философских школ и направлений, но и их современная оценка. Я не являюсь автором этой программы и сразу скажу, что для меня в ней не совсем понятно. Во-первых, я не понимаю, что авторы программы называют современностью, где ее находят (если, конечно, понимать под современностью не календарную дату, простую хронологию, а определенное историческое состояние, называемое иначе модерном). Возможно, такая современность существует в Европе или США (хотя и там недовольство ею послужило истоком постмодернизма), но уж точно не в нынешней России. Мне иногда кажется, что Россия сегодня дальше от современности, чем была в конце прошлого века. Постоянно говорим о модернизации, а движемся в каком-то обратном направлении, если, отдавать себе отчет в том, что сейчас происходит вокруг. Уже здесь я вижу проблему – откуда такое движение вспять?

Приходится констатировать, что Россия пока так и не преодолела рубеж, отделяющий модерн от домодерна (другими словами, гражданское общество от общества традиционного). Присутствующим, думаю, и без особых разъяснений понятно, что я имею в виду. Кто только не говорит сегодня о происходящем на наших глазах возврате в какое-то русское средневековье с его самовластием и клерикализмом. В истории, конечно, ничего буквально не повторя-

¹Доклад на международной конференции «Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд» (Москва, 20-22 сентября 2012 г.).

ется, но многое, как сказал один американский историк, рифмуется. И, думаю, определенную ответственность за этот поворот назад несут наши философы при всех, конечно, их заслугах в борьбе с официальной советской идеологией, о чем здесь уже говорили предыдущие докладчики. Мне хотелось бы высказаться именно на тему о нашей ответственности за то, что ныне происходит у нас в стране.

Во-вторых, (и это также следовало бы учесть в программе) вторая половина XX в. – это достаточно большой отрезок времени в нашей истории, представленный разными периодами с порой прямо противоположными результатами. Мы нация литературоцентричная и часто обозначаем эти периоды с помощью литературных метафор – оттепель, застой, перестройка, лихие 90-е. Каждый из них представлен разными именами – Хрущевым, Брежневым, Горбачевым, Ельциным. Их нельзя выстроить в один ряд – по причине не только абсолютной несхожести их характеров, но и проводимой ими политики. Достаточно напомнить, что этот полувек начался в СССР, а закончился в РФ. А после них произошло то, чему мы все сегодня свидетели. Могут ли все эти события остаться незамеченными для философов, никак не скажется на их работе и направлении мыслей? Возможно, есть и такие, но для меня интересны как раз те, кто как-то откликается на них, причем не только эмоционально, подобно большинству людей, но и рефлексивно, что-то меняя в своем философском дискурсе.

Сейчас в философской среде принято объединять все эти периоды под общим знаком постепенного изживания насаждаемой в советское время так называемой «марксистско-ленинской философии», причем не только в ее сталинской версии, но и в любой другой. Примерно такая оценка данного этапа прозвучала и в прослушанных мной докладах. Сегодня модно изображать этот этап как непримиримую борьбу с догматизмом этой философии, хотя в советские времена далеко не все отваживались причислять себя к ее прямым противникам. Главным философским итогом того времени считается окончательное освобождение России от власти марксизма как не только государственной идеологии, но и учения, претендующего хоть на какую-то истинность. Если вторая половина XX в. началась с попыток философов-«шестидесятников», освободить марксизм от его сталинистской версии, то в период ельцинизма она закончилась полным изгнанием марксизма не только из сферы политической и идеологической жизни, но и из системы образования в качестве предмета если не обязательного, то хотя бы желательного чтения и изучения. В период временного нахождения у власти наших либеральных реформаторов марксизм был объявлен ложной и вредной идеологией, причиной всех наших бед. По существу он был выброшен на свалку истории столь же волевым путем, каким когда-то насаждался в России. Кому могло тогда придти в голову, что в очень скором времени и либерализм в России постигнет участь марксизма? Сегодня либерализм ненавидим властью и поддерживающей ее частью населения не в меньшей, а, может быть, даже в большей степени, чем еще недавно марксизм. Наиболее популярным среди населения именем в советской истории, как показали знаменитые телепередачи об имени России, стал сегодня Сталин. Конец марксизма почему-то обернулся возрождением в душах людей самого худшего, что было при советской власти. Я и раньше писал о возможности повторения у нас варианта сталинизма, но уже без марксизма, что свидетельствует не о марксистских, а чисто русских корнях этого явления.

Но если таков пока общий итог нашей истории, значит, в ходе борьбы за освобождение России от власти марксизма и марксистов был допущен какой-то существенный просчет, в том числе и нашими философами. На мой взгляд, таким просчетом явилось то, что эта борьба не стала одновременно борьбой и за освобождение марксизма от России, точнее, от той его аберрации, которую он претерпел на российской почве – от так называемого «русского марксизма», история которого, кстати, никем еще не написана. Можно сколь угодно отвергать марксизм, но без понимания логики его появления и существования в России нельзя по-

нять и наметить пути последующего за ним развития нашей философской мысли. Даже сталинизм в качестве идеологии – не так примитивен, как это может показаться на первый взгляд. Не случайно и сегодня он владеет умами достаточно большого числа людей. Я подозреваю, что некоторые из них и сейчас во многом определяют ситуацию в нашей стране. Отсюда мой вывод: даже те из лучших наших философских умов прошлого века, кто просто отбросил марксизм, не разобравшись в «истоках и смысле русского коммунизма», при всей своей осведомленности в тех или иных направлениях современной западной философии в собственной стране потерпели поражение, от которого до сих пор не могут толком оправиться. Ибо главным вопросом европейской философии всегда был и остается вопрос о том, что значит быть европейцем, человеком европейской культуры. Наша же философия до сих пор не может никому объяснить, чем является Россия в прошлом и настоящем, как она может существовать дальше и что отличает человека русской культуры (как в положительном, так и отрицательном смысле) от любого другого. Но зачем тогда нужна такая философия, кому она может быть интересной?

Русский марксизм зародился задолго до Октябрьской революции и даже до появления в России партии большевиков. Первыми переводчиками Маркса на русский язык были совсем не марксисты, а анархисты и народники – Бакунин, Ткачев, Даниельсон. При своем зарождении русский марксизм как бы разделился на два ветви. С одной стороны, его представляли так называемые «легальные марксисты» (Бердяев, Булгаков, Струве, Кистяковский, Франк, Туган-Барановский и др.). Многие из них стали чуть позже классиками русской религиозной философии Серебряного века. Подобная эволюция от атеистического и материалистического учения к идеализму, а затем к религиозной философии в стране с глубоко укорененным в ее истории православием вполне естественна и закономерна.

Другая ветвь, исповедующая «революционный марксизм», выросла прямо из народничества и была представлена первоначально небольшой группой марксистов под названием «Освобождение труда» (Плеханов, Мартов, Засулич, Аксельрод, Дейч). Именно они способствовали распространению марксизма в России, привлечению к нему новых и более молодых имен, среди которых сразу же выделился Ленин. Именно это направление привело к созданию первой российской социал-демократической партии - РСДРП. Однако оно столкнулось с другой не менее острой российской проблемой – как быть и оставаться марксистом, т. е. пролетарским революционером, в стране с преобладающим крестьянским населением, при отсутствии достаточно развитых в национальном масштабе классов буржуазии и пролетариата. Этот вопрос и послужил главной причиной раскола русских революционных марксистов на меньшевиков и большевиков. Ленин, создавший большевистскую партию, решил этот вопрос не совсем по-марксистски: отсутствие пролетариата как класса можно компенсировать созданием пролетарской партии революционеров-профессионалов, которая и возьмет на себя задачу подготовки пролетарской революции. Класс был подменен партией, что, действительно, при сложившихся чуть позже обстоятельствах позволило ей взять власть, но привело затем к ее бюрократическому перерождению, завершившемуся в итоге сталинизмом. Такова логика любого революционного движения в крестьянской стране и марксизм здесь не причем. Марксизм в России был заменен ленинизмом, т. е. приспособлен к решению совсем другой задачи (взятию власти в крестьянской стране), чем та, ради которой он создавался Марксом.

Теперь несколько слов о сталинизме. Сталинизм - это не только террор, Гулаг и пр., но и миф о победившем социализме, созданный Сталиным. Даже Ленин думал, что социализма у нас нет, и долго еще не будет, по причине исторической отсталости страны от западной цивилизации (отсюда культурная революция, нэп и все прочее). Через двенадцать лет после смерти Ленина /Сталин объявил, что социализм «в основном построен», выдав за него со-

зданную им систему полуфеодального принуждения к труду и государственного насилия над личностью. Суть сталинского мифа о социализме – в отождествлении социалистической идеи с реальностью. Реальность была выдана за то, чем никогда не была. Иное дело, что многие поверили в этот миф. Сталинизм и есть вера в то, что мы жили при социализме, что никаким другим он быть не может. Многие и сейчас в это верят. Таких людей, независимо от того, как они лично относятся к Сталину, я называю сталинистами. При этом неважно, одобряют они созданный Сталиным режим или нет. Главное, что считают его социалистическим. Пусть одни на этом основании отвергают социализм, а другие защищают сталинизм, в любом случае они – сталинисты, поскольку мыслят по-сталински, т. е. верят в то, во что верил он, или только делал вид, что верит.

Неудивительно, что миф сохранился и после того, как был развенчан сам Сталин. Сталин ушел, а миф о построенном им социализме остался. И после Сталина вся последующая советская история развивалась под властью того же мифа. Даже наиболее просвещенная часть нашей интеллигенции периода «оттепели» и «застоя», расходясь в своем отношении к социализму, не ставила под сомнение сам факт его существования. Здесь я подхожу к самому главному, о чем хочу сказать в своем докладе – о том, что стало причиной неспособности наших философов до конца искоренить из сознания людей рецидив сталинизма. Свое понимание этой причины я поясню на примере сравнения философии Эвальда Ильенкова и Мераба Мамардашвили – двух общепризнанных философских авторитетов периодов «оттепели» и «застоя».

Сначала цитата, поясняющая, как связаны между собой эти два имени. Она принадлежит Мамардашвили и касается его отношения к Ильенкову. В беседе с украинским философом Ю.Д.Прилюком он высказался об Ильенкове следующим образом: *«Могу назвать общую атмосферу философского факультета Московского университета, сформировавшуюся в 1953-1956 годах.. Имена я, конечно, помню, но выделять их из общей атмосферы взаимной индукции мысли – нет, это невозможно. Да и не имена важны, а сама эта атмосфера общения, эти искры озарения, творчества... Многие из нас, варившиеся в этой атмосфере, стали потом совсем непохожими философами. И это нормально, важно, что они стали ими, состоялись как интересные личности. Я могу назвать, например, Эвальда Ильенкова, хоть это и не касается его философии, от нее я как раз отталкивался. Он был для меня важен в смысле энергии отталкивания, - отталкивания от его, безусловно, интересных мыслей, но лично мне чуждых, вызывавших интенсивное критическое отношение. Особенно из-за элемента (и даже более чем элемента) гегельянства. Но если бы не было этой энергии отталкивания, возможно, не было бы и чего-то положительного»* [Мамардашвили 1990: 35].

Уже из этого высказывания следует, что наиболее заметные философы послевоенного поколения при всем насаждавшемся тогда марксистском единомыслии не были едины в своих философских воззрениях, были **разными**, и только поняв, в чем состояла эта разность, можно обрести ключ ко всей последующей эволюции нашей отечественной философской мысли. В общем поле философских притяжений и отталкиваний того времени двумя возвышающимися над всеми вершинами были, конечно, Ильенков и чуть позже Мамардашвили при всей их полярности друг другу. Рядом работали, конечно, другие философы, чей вклад в философию, возможно, будет оценен будущими поколениями, но в то время никто из них не мог сравниться с Ильенковым и Мамардашвили по части популярности своих идей и их влияния на философскую молодежь. И это вопреки (а, может, и благодаря) тому, что они противостояли друг другу не просто как философы, исповедующие разные взгляды, но как люди, наиболее ярко выразившие в своей философии идейное умонастроение двух разных и в чем-то противоположных периодов нашей послевоенной истории, получивших название

«оттепели» и «застоя». Если Ильенков в моем представлении – главная философская звезда периода «оттепели», то Мамардашвили – признанный философский лидер периода «застоя», когда популярность Ильенкова среди философской молодежи стала заметно ослабевать. При этом я не хочу умалить философское значение ни одного из них. Я лишь утверждаю, что отличие их друг от друга может быть лучше понято лишь при сравнении этих двух эпох.

Оттепель – это период освобождения от сталинского дурмана в жизни и идеологии, десталинизация режима и сознания, не порывавшая при этом с социализмом и марксизмом, а, наоборот, ставившая своей задачей прорваться к их подлинному смыслу и содержанию. Застой, наступивший после подавления Пражской весны, стал эпохой разочарования значительной части интеллигенции в том и другом. Для поколения периода оттепели действительность, какой она представала в СССР, существовала под знаком хоть какой-то разумности, пусть временно искаженной сталинскими репрессиями, заключала в себе возможность своего рационального объяснения, которое пытались обрести в заново прочитанном марксизме. С крушением надежды на построение «социализма с человеческим лицом» та же действительность стала восприниматься как нечто совершенно иррациональное, лишенное какого бы то ни было человеческого содержания и смысла. Все действительное, выражаясь гегелевским языком, перестало быть разумным, а разумное утратило всякую связь с действительным.

Сознание разумности действительности, пусть и существующей до определенного времени в отчужденной форме, пронизывает всю философию Ильенкова – гегельянскую и марксистскую по своему происхождению и духу. Методом постижения этой разумности является диалектическая логика – высшее, на его взгляд, достижение философской мысли. Она позволяет за всеми отчужденными формами увидеть их человеческую суть, представить как исторически преходящие ступени становления человеческого духа во всей его общественной целостности и полноте. Вера в то, что социальный мир при всех своих срывах и падениях не враждебен человеку, движим, в конечном счете, гуманистическими целями, разделялась подавляющим большинством шестидесятников. Свое наиболее последовательную и продуманную форму эта вера нашла в философии Ильенкова, которую можно определить как логику или теорию познания действительности в качестве разумной. Здесь важна сама вера в разумность объективного мира, которая и рухнула в застойный период. Те, кто сохранил верность Ильенкову, возможно, не заметили этого крушения, но те, кто потерял эту веру, нашли утешение в философии Мамардашвили.

Сам Мамардашвили, также вышедший из поколения шестидесятников, выразил свое отношение к нему, как и ко всей хрущевской оттепели, со всей возможной определенностью. В своем интервью испанской журналистке Пилар Бонэт на ее вопрос о том, как он воспринял дух XX съезда, он ответил, что его жизненный опыт отличен от опыта его современников, «нетипичен» для того времени. «Нормальным опытом» для своего времени, с которым он себя никогда не отождествлял, он называет *«жизненный путь, точкой отсчета которого были марксизм или социализм и вера в идеалы марксизма и социализма. Вера, предполагавшая искренность... Ну, а дальнейший их путь, естественно, был путем разочарований от столкновения с реальностью, которая, конечно, не соответствовала их идеалам. Начался поиск идейных позиций, целью которых было исправление этих искажений, восстановление чистоты марксистско-ленинской теории и т.д.»* [Мамардашвили 2000: 385]. Весьма точная характеристика поколения шестидесятников. Хрущевская «оттепель», по словам Мамардашвили – *«это было, конечно, их время»* [там же: 386]. *«Для них это была эпоха интенсивной внутренней работы, размышлений над основами социализма, попыткой изобретения новых концепций, которые исправили бы его искажения и т.д.»* [там же].

В такой позиции, считает Мамардашвили, было много двуличного и лицемерного. Борясь с догматизмом и консерватизмом сталинских времен, выдавая себя за подвижников

идеи, многие шестидесятники были на деле озабочены собственным карьерным ростом и материальными благами, как-то совмещали свое якобы подвижничество с желанием хорошей жизни. *«Такой «подвижник» без какого-либо логического внутреннего противоречия обязательно становится в конце концов хлопотливым защитником своего собственного живота»* [там же: 385]. Подобное мнение, возможно, оправдано по отношению к коллегам Мамардашвили по журналу «Проблемы мира и социализма», о которых он вспоминает в своем интервью, но никак не вяжется с именем Ильенкова. Если те в большинстве своем остались в памяти как партийные идеологи и функционеры (пусть и с некоторыми либеральными замашками), то Ильенков, будучи более других преследуем идеологическим начальством, никак не может быть обвинен в корысти и карьеризме. Его искренняя и бескорыстная преданность духу марксизма никем и никогда не подвергалась сомнению.

Именно этот дух и отвергает Мамардашвили. Он ему совершенно чужд и в практическом, и в теоретическом выражении. *«---Хрущевская эпоха, - говорит он, - была для меня абсолютно неприемлема»* [там же: 390]. Свое неприятие «оттепели» и всего, что ей сопутствовало, он объясняет, естественно, не своей приверженностью сталинизму, а своей чуть ли не врожденной аполитичностью, своим безразличием к любым проектам и планам социального реформирования и переустройства, коль скоро они исходят от власти. Меня отличает от других шестидесятников, говорит он, то, *«что я не проходил их пути. Я всегда, с юности, воспринимаю власть и политику как существующие вне какой-либо моей внутренней связи с этим. Я не вкладываю в мое отношение к власти, к тому, что она делает – будь-то хрущевские цели или какие-то другие – никаких внутренних убеждений... Если угодно, я все время находился в некоторой внутренней эмиграции»* [там же: 388-389]. Я, говорит о себе Мамардашвили, не человек «оттепели», не человек вообще какого-либо периода советской истории, я вне истории и вне политики, которая пытается что-то внести – пусть даже прогрессивное – в эту историю. Аполитичность своей философии он объяснил в письме к Альтюссеру (ноябрь 1968 года) существующим в СССР общественно-политическим строем, лишаящую любую политику здравого смысла. *«Для нас хорошая политика – это деполитизация философии, поскольку нет возможности (цензура, идеологическое давление, тоталитаризм и т.п.) создавать, представлять, публиковать хорошую политическую критику, действовать политически в духе здравого смысла, мы вообще избегаем политики как таковой. Ведь она может быть только плохой. Итак, долой политику»* [Эпельбуэн 2009: 357]. Деполитизация философии на том основании, что при советской власти никакая политика не могла быть хорошей, указывает все же на советское происхождение этой философии. Многие в то время предпочли какому-либо участию в политической жизни уход в себя, во внутреннюю эмиграцию, в сферу чистой мысли, т. е. мысли о самой мысли, что давало иллюзию свободного и независимого существования самого мыслителя. Подобная иллюзия питала, на мой взгляд, и философию Мамардашвили.

Я, естественно, говорю лишь о своем восприятии его философии, не претендуя на окончательную оценку. Главным в ней, насколько я понимаю, является полная редукция объективного – природного и социального – мира из состава философского знания. Философия не имеет прямого отношения к этому миру, она, как и религия - «не от мира сего», с той лишь разницей, что конституирует свой предмет посредством не веры, а рефлексивных актов мысли, имеющих символическую природу. Предмет философии – не мир в его объективной данности, а нечто, выходящее за его пределы, открывающееся нам не в акте внешнего наблюдения, а в процессе трансцендирования (выхода) за эти пределы.

То, что интересовало Мамардашвили в первую очередь, я бы сформулировал следующим образом: как остаться философом в мире, превратившем философию в партийную и государственную идеологию, в псевдонауку, оправдывающую существующий порядок вещей,

выдающую действительное за разумное? Можно ли вернуть философии утраченную ей позицию независимого мышления, основывающегося только на собственных предпосылках? Наиболее ярким примером вырождения философии в идеологию была для него философия Гегеля, а за ней и Маркса. Оба считали задачей философии преобразование действительности (у Гегеля – духовное преобразование, у Маркса – практическое), и оба пали жертвой этой действительности. Для Маркса это закончилось фактическим отречением от философии, признанием ее конца и ненужности, заменой ее исторической наукой, названной им материалистическим пониманием истории. Если, согласно Энгельсу, что и осталось от классической философии, то только логика. Данная позиция, озвученная у нас впервые Ильенковым, породила движение так называемых «гносеологов», сводивших философию к теории познания. Правда, многие из них очень быстро свернули на позиции позитивизма, придерживавшегося сходной точки зрения, но совершенно чуждой Ильенкову с его приверженностью к диалектическому мышлению.

Но если философия – это только логика и теория познания, то как быть с историческим материализмом? Для Мамардашвили все, кто подвизался в этой области знания, были не просто прислужниками власти, но самыми настоящими врагами философии. В том же интервью Пилар Бонэт он скажет: *«...В мое время на философском факультете – я окончил его в 1954 году – всякий человек, который занимался историческим материализмом, был нами презираем, поскольку мы принимали только тех, кто занимался логикой и эпистемологией»* [Мамардашвили 2000: 394]. И дальше: *«Сам знак того, что ты занимаешься какой-то болтовней, называемой историческим материализмом, свидетельствовал о том, что ты мерзавец. Хорошо это или плохо – другой вопрос. Но это была наша история»* [там же]. В другом месте он напишет: *«Порядочные люди, скажем так, выбирали определенные темы теоретико-познавательного порядка и тем отличали себя от непорядочных, которые фиксировали себя тем фактом, что занимались, например, историческим материализмом, теорией коммунизма и т.д.»* [Мамардашвили 1991: 48]. Подобный выбор *«означал, что человек хочет обслуживать идеологические шестеренки»* [там же: 45].

С вопроса о том, что понимать под философией, в частности, под философией марксизма, и начинается отталкивание Мамардашвили от Ильенкова. Сам Мамардашвили не считал себя марксистом (во всяком случае, в конце жизни), но и не считал себя антимарксистом, никогда не отрицал влияния на него Маркса. Как большинство шестидесятников, он начинал с изучения логики «Капитала», но его подход к ней уже тогда отличался от подхода Ильенкова. *«Но может быть, в отличие от других я был единственным марксистом в том смысле, что в философии на меня в чем-то повлиял Маркс, а многие о нем, то есть о Марксе, представления не имели. Но я не был марксистом в смысле социально-политической теории. В смысле концепции социализма и движения истории к коммунизму. В этом смысле я никогда не был марксистом, Но я не был и антимарксистом. Просто у меня всегда было острое неприятие окружающего строя жизни и не было никакой внутренней зависимости от того, в какую идеологию, в какие идеалы можно оформить этот строй»* [Мамардашвили 2000: 389]. Не содержание марксистской теории и даже не ее метод интересуют его, а проделанный Марксом опыт мыслительной деятельности, определенный опыт сознания. *«Для нас логическая сторона «Капитала»... была просто материалом мысли, который нам не нужно было... выдумывать, он был дан нам как образец интеллектуальной работы»* [Мамардашвили 1991: 48].

При всем расхождении с Ильенковым Мамардашвили един с ним в понимании философии как **анализа сознания**. Однако в трактовке самого сознания он расходился не только с Ильенковым, но и с Марксом, для которого, как известно, сознание есть не более, чем «осознанное бытие». Ответы на интересующие его вопросы Маркс искал, как известно, не в со-

знания, а в общественном бытии, которое и явилось главным предметом его социально-исторической теории. Вопреки этому, лучшее, что было написано у нас о Марксе, касалось понимания им сознания, но никак не общественного бытия. Последнее было цензурировано властью до такой степени, что отбивало у мыслящих людей вообще какую-либо охоту заниматься этим. Но тем самым перекрывался путь к пониманию действительного смысла учения Маркса.

Интересом к сознанию, собственно, и исчерпывается сходство между Ильенковым и Мамардашвили. Дальше, как уже говорилось, идут глубокие расхождения в истолковании ими, как сознания, так и самой философии. Если для Ильенкова главным делом философии является разработка диалектической логики как теоретически осознанного единства бытия и мышления, то, согласно Мамардашвили, сознание не выводимо ни из природного, ни из общественного бытия, есть *«особого рода образование»*, не ухватываемое средствами ни логики, ни психологии. В качестве особой и ни к чему не сводимой реальности сознание и является предметом философии. Не *логика познания*, а *онтология сознания* – вот что интересует Мамардашвили в первую очередь. Если Ильенков по преимуществу – логик и гносеолог, то Мамардашвили – онтолог и метафизик. Для Ильенкова диалектика, будучи логикой и теорией познания, одновременно является логикой бытия, для Мамардашвили никакая логика, в том числе диалектическая, не может постичь сознание в его собственном бытии. У сознания не логическая, а символическая природа, и оно не сводится к сумме логических операций.

Сознание, как оно трактуется Мамардашвили – предельное понятие любой философии. В самой философии оно присутствует не просто как знание о природе, обществе, праве, науке, религии, искусстве и т.д., но как некоторое усилие мысли, делающее возможным любое знание. Философия, собственно, и есть способ бытия человека в форме мысли (*cogito*), его самосознание в качестве мыслящего существа.

С другой стороны, сознание нельзя представить в виде натурально существующей вещи и, следовательно, о нем невозможна никакая теория. Сознание не поддается теоретизированию, объективированию, здесь возможен только опосредованный, косвенный (символический) язык описания. Потому и подход к философии, понимаемой не как знание о чем-то, а как сознание в его собственном бытии, требует большой осторожности. Можно определить, что такое наука или право, но нельзя в точности определить, что такое философия.

Специфику философствования в отличие от просто познания Мамардашвили пытается пояснить с помощью фразы «простите, я не об этом». Примером ему служит кантовское понятие долга. О долге (как и о человеке) нельзя судить на основании того, что индивид хочет и желает для себя в силу своей чувственной природы, т. е. на основании чисто эмпирических доводов. Эмпирически человек не более, чем животное. Философский язык, имеющий дело с сверхчувственным, разумным, оперирует не с эмпирическими, а с трансцендентальными аргументами, указывающими на нечто такое, что нельзя непосредственно наблюдать в опыте.

В отличие от науки в философии нет прогресса, нет никаких окончательных решений. Она вообще не есть система знания, которую можно передать в процессе обучения. Философия дана нам как внутренний акт, как индивидуальное присутствие мыслителя, с которым находишься в процессе непосредственного общения. Не преобразование внешнего – природного и социального – мира, а созидание человеком себя в качестве сознательной (свободно мыслящей) и нравственной личности, способной устоять в своей человечности в меняющемся мире – вот задача подлинного философствования, как ее трактует Мамардашвили. Это, скорее, не познавательная, а этическая задача. Она продиктована пафосом не социального реформирования, а человеческого самосозидания. Ибо человек – *«это существо, которое есть в той мере, в какой оно самосозидается какими-то средствами, не данными в самой природе. Или, другими словами, человек в том человеческом, что есть в нем, не природное*

существо, и в этом смысле он не произошел от обезьяны» [Мамардашвили 1996: 15] . Человек – не природное, а культурное существо и понять его – значит, осознать глубокий разрыв, пропасть, отделяющую культуру от природы.

В качестве самосозидающегося существа человеку не на что положиться вне самого себя. Все, что затем Мамардашвили будет описывать в качестве средства самопорождения, самосозидания человека, имеет отношение не к природному, а к сверхприродному (сверхъестественному) и вневременному (вечному) миру, понятому, однако, не в религиозном, а в культурном и моральном смысле, т. е. без всякой отсылки к Богу. Этот иной мир Мамардашвили определяет не как мифологический или божественный мир и не как мир *ничто*, а как *нечто*, понятое в смысле некоторого высшего мирового порядка, который мы и пытаемся постигнуть с помощью философии. С вопроса о том, что есть это нечто, и начинается, как он считает, философия. Связь с ним осуществляется также посредством трансцендирования, но в отличие от религиозной веры, оно является трансцендированием без трансцендентного. Нечто дано нам в нашем удивлении перед тем, что в мире вообще что-то есть, что в нем царит не хаос, а какой-то порядок, который мы и стремимся постигнуть посредством философии, очевидно, никогда не достигая окончательного результата. Но именно в этом постоянном усилии мысли, направленном на уяснение того, что есть в нас сверхприродного, что выводит нас за пределы чисто природного существования, и состоит работа сознания.

Философ, с этой точки зрения - это человек, не просто что-то знающий о мире или вносящий в него какие-то изменения, но противостоящий ему в качестве личности, живущей исключительно в соответствии с доводами собственного разума и совести. Недаром люди типа Мамардашвили получили в наше время название последнего «культурного поколения», искренне верившего в возможность сохранения в современном мире (посредством интеллектуальной или какой-то другой символической деятельности) позиции субъекта, свободно полагающего границы своего собственного существования в мире. Для Мамардашвили, как я его всегда понимал, занятие философией. свободной от любой политики и социального проектирования, само по себе способно сделать человека свободным, причем даже в мире, который во всех своих проявлениях находится за пределами свободы. Если Ильенков связывал свободу человека с изменением социального мира, враждебного культуре, то Мамардашвили в самой культуре усматривал спасение человеческой свободы от этого мира.

В этом, как мне представляется, состояло типичное умонастроение людей периода «застоя», пытавшихся скрыться от опостылевшей им действительности либо в «царство» метафизики, «чистого разума», свободного от всякой чувственной заинтересованности, либо в мир отвлеченных художественных инноваций и экспериментов. Примером существования исключительно «из сознания», никак не связанного с общественными запросами людей, служили для Мамардашвили Декарт и Кант, хотя я сильно сомневаюсь, что их философия столь уж далека от социальных вызовов своего времени. Да и сама философия Мамардашвили при всей, казалось, ее отрешенности от общественной и политической жизни, явилась своеобразной реакцией на эту жизнь, ее наиболее слышимым отголоском.

Социальная и политическая неангажированность, как ни парадоксально, может обернуться либо конформизмом, примирением с действительностью, либо в случае радикальных социальных перемен неготовностью к ним. Так, я думаю, и случилось с Мамардашвили в период «перестройки». Мы не найдем его среди наиболее популярных фигур того времени, хотя многие так называемые «прорабы перестройки», ее глашатаи и пропагандисты явно уступали ему в интеллекте. В то время у него пробудился живой интерес и к России, и к процессам, происходившим на его родине в Грузии (этот последний и короткий период его жизни даже называют «митинговым»), но его философия в период перестройки переместилась как бы из центра на периферию российской духовной жизни того времени. Переиздают-

ся ранее опубликованные работы или наговоренные лекции, печатается ряд небольших статей и интервью, но для читающей и слушающей публики он уже перестал быть тем, кем был в застойные годы. В прессе и на телевидении появились другие имена и авторитеты, не затмившие Мамардашвили своими философскими талантами, но оказавшиеся более него звучными времени и явно более востребованными аудиторией. Всем хотелось как можно больше политики и социальной заостренности, чего не было в философии Мамардашвили. И только сегодня в период определенного отката от курса на демократизацию страны, провозглашенного перестройкой, его былая популярность частично возвращается к нему. Его переиздают и читают, в честь него проводятся конференции, о нем пишут статьи и книги и он, несомненно, опять становится для многих, чувствующих себя неуютно в современной России, философским кумиром. Вопрос лишь в том, знаком чего является этот вновь вспыхнувший интерес к нему – просто благодарной памятью об одном из наших выдающихся философов прошлого века или показателем нового застоя, поразившего нашу страну?

Судьба философии Мамардашвили в наше время (кого все-таки при всем огромном уважении к его памяти можно считать сегодня ее продолжателем?) убеждает меня в том, что любая форма философствования лишена будущего, если не связана с постижением общественного и исторического бытия человека. Ни логика сама по себе (даже диалектическая), ни какая-либо другая аналитика языка и сознания не могут заменить этой связи. Выпадение из сферы философских интересов вопросов общественного, исторического и культурного бытия человека (проще – общества, истории, культуры), заикленность большинства философов послесталинского поколения на проблемах логики и теории познания, чуть позже – философии науки (что объясняется их относительной закрытостью для советской цензуры), и стало причиной неспособности нашей философии навсегда покончить с мифом сталинизма и ложно понятого социализма, о чем я говорил выше. В презираемом Мамардашвили и другими философами «истмате» происходили, на мой взгляд, события и процессы, несравненно более важные для нашей социальной и гуманитарной мысли, чем в так называемом «диама-те», занимавшемся преимущественно «философскими проблемами естествознания», польза от которых для естественных наук для меня всегда была весьма сомнительной. Одна лишь дискуссия об «азиатском способе производства» в 70-е гг., перевернувшая представление об исторической теории Маркса и всей истории в целом, открывшая «позднего» Маркса, существенно отличавшегося от «раннего» с его теорией деятельности, перевешивает, по моему мнению, все логико-гносеологические и методологические изыскания и построения наших философов. Напомню, что именно в сфере социально-философского знания зарождались наша отечественная социология, политология и культурология. Оно, как я думаю, должно послужить и возрождению у нас философии истории, культуры, права, религии, политической философии и пр. Мой собственный интерес к культуре был также продиктован в свое время желанием восстановить утраченную связь нашей философии с общественным бытием, как оно предстает в контексте нашей истории. Я, разумеется, не против логики и аналитики, но все же главным для философии считаю осознание ею бытия человека в условиях и обстоятельствах породившей его истории и культуры.

Мамардашвили М.К. 1990. *Как я понимаю философию*. М.

Мамардашвили М.К. 1991. Начало всего исторично, то есть случайно. - *Вопросы методологии*. - №1.

Мамардашвили М.К. 1996. *Необходимость себя*. - М.

Мамардашвили М.К. 2000. *Мой опыт нетипичен*. - СПб.

Эпельбуэн А. 2009. Переписка М.К. Мамардашвили с Луи Альтюссером. - *Философия России второй половины XX века: Мераб Константинович Мамардашвили*. - М.