

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

**ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ**

Ю.В. ПУЩАЕВ

**ФИЛОСОФИЯ
СОВЕТСКОГО ВРЕМЕНИ:
М. МАМАРДАШВИЛИ И Э. ИЛЬЕНКОВ
(ЭНЕРГИИ ОТТАЛКИВАНИЯ
И ПРИТЯЖЕНИЯ)**

МОНОГРАФИЯ

**МОСКВА
2018**

ББК 86
П 88

Серия
«Проблемы философии»

Центр гуманитарных научно-информационных исследований

Отдел философии

Рецензенты:
канд. филос. наук *Р.С. Гранин*
канд. филос. наук *А.М. Шишков*

Пушаев Ю.В.

П 88

Философия советского времени: М. Мамардашвили и Э. Ильенков (энергии отталкивания и притяжения): Монография / РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед. Отд. философии; Отв. ред. Хлебников Г.В. – М., 2018. – 356 с. – (Сер.: Проблемы философии).
ISBN 978-5-248-00864-3

Обращение к наследию виднейших отечественных философов XX в. М.К. Мамардашвили и Э.В. Ильенкова актуально в связи с осмыслением советского прошлого, о котором до сих пор идут острые споры. Сегодня они воспринимаются как почти антиподы, хотя между их идеями обнаруживаются сразу не очевидные, скрытые параллели, обусловленные общей интеллектуальной и духовной культурой того времени. Смысловым центром работы является сравнительный анализ феноменологии сознания Мамардашвили и диалектической логики Ильенкова как методов философского мышления.

Для философов, культурологов, историков, преподавателей, аспирантов и студентов.

ББК 86

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие. Общая ситуация с изучением философии советского времени.....	6
---	---

РАЗДЕЛ I. ОНТОЛОГИЯ, ГНОСЕОЛОГИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

<i>Глава первая.</i> Общие энергии Мераба Мамардашвили и Эвальда Ильенкова.....	18
<i>Глава вторая.</i> Философия как гносеология и методология. Предварительные размышления.....	34
<i>Глава третья.</i> Проблематичность философствования М.К. Мамардашвили как концептуального целого	45
Антиномичность философствования М.К. Мамардашвили....	45
Диалектический и экзистенциально-феноменологический периоды творчества Мамардашвили. Когда он перестал быть марксистом в философии?	59
Понятие превращенной формы как предшественник понятия феномена у «позднего» Мамардашвили	66
Субстанция в диалектической логике и концепт труда- усилия у «позднего» Мамардашвили.....	90
Единство основной концептуальной схемы М. Мамардашвили в его разных произведениях	99
<i>Глава четвертая.</i> Философия М.К. Мамардашвили, диалектическая логика и феноменология	106
Схематизм «позднего» Мамардашвили и диалектическая логика	106
Двусмысленность феноменологии сознания как философского направления	116

<i>Глава пятая. Проблемные узлы диалектической логики</i>	
Э.В. Ильенкова.....	126
Методология как вызов официозу и прокрустово ложе реальности. Споры Ильенкова с советскими экономистами о товарном производстве и деньгах при социализме	126
Соотношение категорий «идеальное» и «практика» у Ильенкова и деятельностный антропоцентризм марксизма	138
<i>Глава шестая. Сравнение диалектики и феноменологии сознания как методов.....</i>	150
Сравнение диалектической логики Ильенкова и экзистенциальной феноменологии Мамардашвили как методов познания.....	150
Феноменологическое измерение диалектики Ильенкова.....	160
Различия и скрытые параллели между феноменологией сознания и диалектической логикой.....	164

РАЗДЕЛ II. ОБЩЕСТВО, ПОЛИТИКА, РЕЛИГИЯ

<i>Глава седьмая. Ильенков и Мамардашвили как политические философы.....</i>	173
Ильенков как философ коммунистической романтики и его личная судьба.....	178
Философия истории Мамардашвили и его личная судьба....	186
<i>Глава восьмая. Проблема морали в творческой философии советского времени (Э.В. Ильенков, Г. Лукач, О.Г. Дробницкий, М.К. Мамардашвили).....</i>	197
<i>Глава девятая. Ильенков и религия: Марксизм как философия жизни и «белое пятно» смерти</i>	218
Общее отношение Ильенкова к религии	221
Амбивалентные моменты отношения Ильенкова к религии	225
Коммунизм, коммунистическая этика и самоубийство	230
Коллективное самоубийство человечества как извращенная форма жертвенности.....	232
Марксизм как философия жизни	234
<i>Глава десятая. М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьёв и обращение к протестантизму: Борьба «за более углубленное, исторически сознательное западничество».....</i>	240
Через «гносеологический атеизм» к признанию религии	248

<i>Глава одиннадцатая. Об одной попытке «спасти Просвещение» («Статья трех авторов» в свете современной ситуации)</i>	261
Исторические обстоятельства появления «Тройственной статьи»	262
Философия советского времени и философские школы	264
Оппозиция «классическое – неклассическое» в «Тройственной статье» и в философствовании позднего Мамардашвили	265
Несбывшиеся надежды	272
IT-технологии и креативное сознание	278
Неклассическая рациональность и Кант	279

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ ЗАГОРСКОГО ЭКСПЕРИМЕНТА

<i>Глава двенадцатая. Теория и история Загорского эксперимента. Основы</i>	282
«Каноническая версия» Загорского эксперимента	292
Полемика с «канонической версией»	302
<i>Глава тринадцатая. Теория и история Загорского эксперимента. Лгал ли Ильенков?</i>	309
<i>Глава четырнадцатая. Загорский эксперимент как зеркало советской цивилизации</i>	325
Идеалы и их воплощение	328
Приложение. Мое интервью с А.М. Пятигорским 2007 г. о Поппере, Ильенкове и несбывшихся надеждах	339
Список литературы	345

«Могу назвать общую атмосферу философского факультета Московского университета, сформировавшуюся в 1953–1956 гг. 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»¹.

ПРЕДИСЛОВИЕ

ОБЩАЯ СИТУАЦИЯ С ИЗУЧЕНИЕМ ФИЛОСОФИИ СОВЕТСКОГО ВРЕМЕНИ

В отношении философии советского времени в российской научно-академической среде сегодня сложилась довольно странная ситуация. Несмотря на нынешнюю популярность советской темы в обществе, среди российских профессиональных историков философии чуть ли не на пальцах одной руки можно пересчитать «советологов» – т.е. специалистов, которые профессионально занимаются историей философии этого времени.

Профессиональное философское сообщество по-прежнему традиционно представляет собой совокупность разных департаментов, в том числе в области исторических дисциплин. Все как обычно: традиционно занимаются историей этики и эстетики, историей зарубежной философии, специализируются и на широком спектре отечественных философов, от философии Древней Руси до русской религиозной философии XX в. в эмиграции. Но обилие

¹ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 35.

советского материала по этой теме (ведь это было совсем недавно по историческим меркам) находится в разительном контрасте с почти полным отсутствием подробного разговора по его поводу и разбора советской темы вообще.

При этом я, конечно, не утверждаю, что о философии того времени вообще не пишут и не говорят. Нет, и пишут, и говорят, и на самом деле не так уж и мало, но преимущественно лишь сами участники событий и споров тех лет либо немногочисленные ученики и последователи мыслителей советского времени. Однако уже в силу своей ангажированности и вовлеченности они по определению не могут смотреть на свое прошлое с достаточной степенью объективности, отстраненно. Они по большому счету свидетели той истории, но не исследователи. И правда, они рассказывают много интересного, порой спорят друг с другом, но вряд ли можно сказать, что они изучают то время. Ибо одно дело – рассказывать и свидетельствовать для истории, другое – изучать.

У довольно очевидной для тех, «кто в теме», нехватки «советологии» на родине этой философии (где ее, казалось бы, напротив, и должны особенно много и тщательно изучать) должны быть свои причины. Попробуем наметить некоторые из них.

Если бы «старость» знала, если бы «молодость» могла

То время, которое исторически было совсем недавно, еще во многом не устоялось как собственно прошлое. До сих пор активно действующие в академической среде участники и непосредственные свидетели того времени по определению не могут подойти к себе строго аналитически, без гнева и пристрастия, в том числе и когда из сегодняшнего времени вспоминают и рассказывают о себе тогдашних.

Конечно, работает и что-то вроде механизмов самосохранения: зачем ворошить прошлое, которое еще не совсем прошлое? Вопрос о советской философии для нынешней академической среды не только научный, собственно историко-философский, но еще и политический. Советские историко-философские темы в исполнении былых ее участников нередко звучат либо в жанре застольных поминальных тостов и чуть ли не агиографии (как минимум, нарочитого подчеркивания значимости предмета), либо являются чем-то маргинальным, личными вылазками на свой страх и риск со стороны неангажированных исследователей, которые, впрочем, почти никто не замечает.

Но дело тут не сводится лишь к работе механизмов самосохранения. Они бы не смогли заблокировать анализ *sine ira et studio*, если бы более молодое поколение (не отдельные единицы) исследователей проявило подлинный острый интерес к той эпохе. Но где солидные и объемные научные работы по этому предмету, активно действующие формальные или неформальные академические группы или семинары по обсуждению философии советского времени?

На мой взгляд, это один из показателей нашей сегодняшней духовной и умственной расхоложенности, даже некоей потери «воли к жизни». Ведь чтобы прорваться к осмысленной жизни, нужно вырваться из затягивающего неотрефлексированного прошлого. Застревание в нем непареваренном является скорее какой-то полужизнью. Чтобы с ним действительно расстаться, усвоив его уроки, нужно сначала проявить волю к его о (т) странающему осмыслению.

Я бы рискнул сказать даже так: какое будущее может быть у тех, кто не интересуется даже своим недавним прошлым?

Умерла так умерла?

Впрочем, довольно часто говорят: зачем вообще изучать философию советского времени? Умерла так умерла. Дескать, по большому счету она это заслужила. Советский опыт был негативным: сплошной идеологический официоз и никакой свободы творчества. Говорят, что по сравнению с общепризнанными философскими вершинами любые философы советского времени, даже самые интересные из них, представляются глубоко вторичными. Еще говорят, что философия того времени была очень контекстуальна, вписана в реалии той эпохи, и поэтому закономерно, что она умерла вместе с ней.

Но даже если советский опыт считать трагической страницей, периодом торжества духовного заблуждения (а я так и считаю), разве можно закрывать глаза на его масштабность? И разве не нужно изучать, собственно в чем это заблуждение заключалось? Или, например, каково соотношение русского и советского в той эпохе? Или его поистине мировой характер?

К середине XX в. мировая коммунистическая система охватила почти половину человечества, если считать Советский Союз, Китай и страны Восточной Европы. Такое мощное движение не может быть всего лишь исторической флуктуацией, чем-то незна-

чительным и малоинтересным. В каком-то смысле впервые в истории человечества исполнилась мечта Платона. К власти пришли если не оригинальные философы как таковые, то их ученики – научные специалисты по идейной, политической и социальной борьбе, в основе которой лежала определенная философия. Так или иначе, в мировом и русском коммунизме *mutatis mutandis* реализовалась одна из версий европейского Просвещения – его радикальное крыло, которое вдруг нашло приют на русской почве. Это была удивительная и крайне трагичная авантюра мирового духа, разыгравшаяся с западной подачи на нашей земле. Но именно благодаря ей Россия в XX в. играла ведущую роль в мировой истории. Это предоставляет редкий повод и для гордости, и для смиренного самоуничижения разом. Потом была совершена еще одна трагическая духовно-историческая ошибка. Разочаровавшись в советском, стали целить в коммунизм, а в итоге попали в Россию, да еще как...

Впрочем, вот она, ирония истории: философия, номинально став правящей, сама была загнана в очень жесткие рамки, стиснута идеологической смирительной рубашкой. Ведь как инструмент осмысления действительности так называемая официальная философия была совершенно бесполезна.

«Под влиянием пережитого и переживаемого каждый мешанин у нас мудрее Канта и Гегеля... как глубока и насыщена наша советская действительность, как она трагична, эпична, какой страстный трагический дифирамб она собой представляет, какая это ликующая, победная симфония духа, и – как серы, скучны, как ничтожны и бессильны наши теории! Как комична и слабоумна эта трогательная детская игра, борьба каких-то там диалектиков с какими-то механистами, это несчастное кропательство плохо учившихся грамотеев, мнящих себя идеологами... Не только один звук, произнесенный Сталиным, гениальнее и действеннее всего этого многолетнего писка “теоретиков”, но каждый камень, правильно уложенный нашим беломорстроевским рабочим для укрепления дамбы, каждый синус и косинус, правильно исчисленный в нашем Проектном Отделе, гениальнее, нужнее, историчнее, жизненнее, – я бы сказал, мистичнее сотен книг и тысяч страниц столичных – даже и признанных – теоретиков»¹.

¹ Лосев А.Ф. Из разговоров на Беломорстрое // «Я сослан в XX век». – М.: Время, 2002. – Т. 1. – С. 485.

Метафизика советской эпохи гораздо больше говорила через таких «ортодоксальных еретиков», как Ильенков или Лифшиц, или через тотальный проективизм мыследеятельности Г. Щедровицкого. Они ее выражали яснее и глубже, что, впрочем, сказывалось и на их непростой академической карьере.

Впрочем, разве не поучительно в связи с ролью философии в советский период, с ее ролью в самом возникновении этого периода то, что, по сути, сбылось одно из пессимистических пророчеств Константина Леонтьева? Он писал в 1891 г. в письме Василию Розанову: «Я опасаясь для будущего России чистой оригинальной и гениальной философии. – Она может быть полезна только как пособница богословия. – Лучше 10 новых мистических сект вроде скопцов и т.д., чем 5 новых философских систем (вроде Фихте, Гегеля и т.п.). Хорошие философские системы, именно хорошие, это начало конца»¹.

Философия в лице марксизма действительно сослужила России очень неоднозначную, трагическую службу. Но парадоксальным образом марксизм-ленинизм одновременно можно в чем-то даже считать высшей стадией развития философии, поскольку именно в его лице трансформировавшаяся в идеологию философия (или философия, намертво с нею сплетенная) вышла на простор практического действия, получив, казалось бы, наибольшее господство над умами и влияние на ход человеческой истории. Но в то же время она столкнулась с таким неодолимым сопротивлением упрямой реальности, что крушение советского проекта одновременно выступило и как нокаут для самой философии как таковой. Стало окончательно очевидно для всех, что история и общество не поддались и никогда не поддадутся платоническому философскому перестроению, что мир невозможно устроить на рационально-разумных началах. И неслучайно, что после этого господствующие позиции в философии и культуре окончательно занял постмодернизм.

О неразрывной связи между философией и политикой (ярким выражением чего была советская эпоха) говорил К. Ясперс: «Ни одна великая философия не лишена политического мышления – даже философия великих метафизиков, даже философия Спинозы, который пришел в этой области к активному и эффективному духовному сотрудничеству. От Платона до Канта, Гегеля, Кьерке-

¹ Леонтьев К.Н. Письмо В.В. Розанову от 13.06.1891 // В.В. Розанов и К.Н. Леонтьев. Материалы неизданной книги. – СПб.: Росток, 2014. – С. 258.

гора и Ницше простирается большая политика философов. То, что представляет собой какая-либо философия, она обнаруживает в своем политическом проявлении. И это не какое-то ее побочное свойство. В этом ее центральное значение»¹.

Платоническое акме диалектического материализма, очень быстро, впрочем, обернувшееся идейным и политическим крахом советского проекта, неслучайно связано общими судьбами с мировой философией, с тем, что она именно после этого краха окончательно потеряла какое-либо серьезное общественное влияние и перешла преимущественно в игровую стадию постмодерна. Вряд ли это простое совпадение по времени. Таким образом, внимательный и о (т) страняющий анализ трансформации и взаимопревращений идеологии и философии друг в друга, а также анализ отношений в треугольнике «философия – общество и государство – идеология» на реальном историческом примере и материале советской эпохи – разве это не имеет отношения и к историческому самопознанию философии?

Это самопознание должно сказаться на нашем понимании истории русской философии и русской интеллектуальной традиции в целом. Ведь какие-то общие черты должны объединять и дореволюционную отечественную философию, и советскую философию, и нынешнюю околофилософскую ситуацию. Например, в советском марксизме содержится много от превращенных религиозных интенций и исканий, тяга к «здешнему, нерелигиозному воскрешению жизни» (так определял основной пафос Э.В. Ильенкова М.А. Лифшиц). А.Н. Дмитриев в своей статье «Мертвая вода, советские мыслители и гамбургский счет» ссылается на слова Павла Копнина о том, что советская философия является «по существу герменевтической, ориентированной на поиск правильного (единственно верного) прочтения Главной Доктрины»². То есть советская философия была в каком-то смысле искаженным, превращенным богословием, своего рода «богословием навыворот».

Поворот к философии творческой в «оттепельные» 1960-е годы связывался ее действующими лицами с чаемым молодыми философами поворотом к «философии как строгой науке», свободной от идеологии и любых внерациональных, несветских влияний.

¹ Ясперс К. Моя философская автобиография // Западная философия: Итоги тысячелетия. – Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. – С. 99–100.

² Дмитриев А.Н. Мертвая вода, советские мыслители и гамбургский счет // Идеи и идеалы, 2010. – Т. 2, № 4. – С. 20–23.

О проекте «философии как науки», противостоящем тогдашней идеологии, говорит Э.Ю. Соловьев в статье «Философский журнализм шестидесятых: завоевания, обольщения, недоделанные дела», рассказывающей о редакционной политике тогдашних «Вопросов философии»: «Решающую роль в работе тогдашней, попустительски молодой, редакции играли представления, сформированные в аспирантско-студенческой среде конца пятидесятых годов. Все мы, если говорить коротко, исповедовали понятие философии как строгой науки, способной противостоять идеологическому рационализму и свободной от комплекса неполноценности в отношении физики, биологии или политической экономии»¹.

Однако неслучайно то, что в России в итоге так и не сложилось такого влиятельного философского направления или школы, которая имела бы светский и автономно-рациональный характер (см., например, нашумевшую в свое время в «узких кругах» статью А.П. Огурцова об историческом поражении рационалистической философии в России²).

То, что не сбылись шестидесятнические и семидесятнические философские надежды на то, что как нечто влиятельное в культуре и стране появится рациональное и автономное философское свободомыслие, в частной беседе с автором этих строк в 2007 г. с сожалением отметил А.М. Пятигорский. Причем его объяснение этого, насколько я помню, было, по сути, проявлением чистого субъективизма – дескать, не те люди подобрались, они просто не смогли то, что должны были смочь. А именно, как он тогда сказал о несбывшихся надеждах своих и людей своего круга, «просто не было людей, которые могли бы их сбить. Среда заедает только тех, кто хочет быть заеденным... Люди долго вставали, разминались. Один из моих Учителей... говорил: “Великий Тренер всех тренеров тоже может устать, когда игроки так бездарны и неповоротливы”»³.

Но разве дело здесь может быть только в личных способностях / неспособностях? Можно ли играть в футбол на воде или в

¹ Соловьёв Э.Ю. Философский журнализм шестидесятых: Завоевания, обольщения, недоделанные дела // Философия не кончается. Из истории отечественной философии. XX век. 1960–1980-е годы. – М.: Российская политическая энциклопедия, 1998. – С. 110.

² Огурцов А.П. Поражение философии // VOX. – М., 2013. – № 15. – С. 1–11.

³ См. «Приложение. Мое интервью с А.М. Пятигорским 2007 г. о Поппере, Ильенкове и несбывшихся надеждах».

хоккей на песке? Может, дело в том, что философская «игра» у нас была и будет всегда в принципе другая? Скорее, тут может быть более относящимся к делу традиционное деление на Европу и Россию, на Запад и Восток (при всей размытости и недоопределенности этих дихотомий). Неслучайно ведь, например, направление феноменологической философии (к которому относил себя и Пятигорский) получило наибольшее распространение в ареале западного мира. В России же всегда более сильные позиции занимали литература и религиозная философия, но не автономная рациональная философия как «чистая наука», лишь из самой себя пытающаяся «черпать достоверности и очевидности».

Реальная философия или мертвая вода?

А.Н. Дмитриев в уже упоминавшейся статье о скорее мертвой, чем живой воде советской философии говорит, что разговор о «самых важных и знаковых фигурах ретроспективного почитания» из советской полуофициальной философии – Мамардашвили и Ильенкове – вряд ли возможен «в содержательных историко-философских категориях».

Тут хочется возразить, что даже это «ретроспективное почитание» все же неслучайно. Для его возникновения должны быть свои причины. Возможно, оно говорит о том, что это были самые крупные фигуры творческой философии советского времени. Хотя я бы со своей стороны к этим двоим добавил еще Г.П. Щедровицкого, который, пожалуй, в наибольшей степени выразил проективно-конструктивный дух советской эпохи. Еще я бы тут спросил, не демонстрирует ли якобы невозможность говорить об этих «полуофициальных» философах «в содержательных историко-философских категориях» всего лишь нашу слабость и неаналитичность?

Но зачем все-таки нужны анализ и разбор (деконструкция) той философии? Конечно, не для того, чтобы доказать, что полуофициальные советские философы – вершины мировой философии, сопоставимые с Платоном и Кантом, а чтобы понять наш духовно-исторический путь в ту эпоху и полноценно ее изжить, преодолеть, прежде всего, духовно. Тем более что эта история, начиная с первых послесталинских лет, – это во многом начало его изживания, прощания с ним. Другое дело, насколько удачной оказалась эта попытка. Ведь и Ильенков, и Мамардашвили были весьма политизированные философы. Их политизированность, их

социально-политические взгляды были органически связаны с их основными философскими идеями, исходными философскими и онтологическими интуициями. Можно утверждать, что каждый из них в философии представлял и определенную стратегию политического реформирования советского общества. У Ильенкова это было возвращение к подлинному Марксу и «ленинским нормам», якобы еще не искаженным тотальным сталинским огосударствлением и бюрократизмом. У Мамардашвили – либерально-западническая стратегия, которая получила карт-бланш в 90-е и очень быстро показала свою непригодность. Как убедительно показала история последних десятилетий, ни коммунизм и социализм, ни западная либеральная демократия не являются подходящими идеологиями для России. Разбор философствования этих двух мыслителей – это еще и критика и разбор двух этих стратегий, очень дорогой ценой доказавших свою непригодность.

Понятно, что как Ильенков, так и Мамардашвили, – это далеко не вся советская философия или философия советского времени. Вообще то, что общо зовется советской философией или философией советского времени – сложный феномен. Чтобы в нем полноценно разобраться, нужно затрагивать сразу несколько очень объемных историко-философских пластов: ее источники (немецкая классическая философия, французский и русский утопический социализм, классики марксизма); пласт чисто идеологический (Сталин и иные идеологические тексты эпохи); официальная советская философия (учебные курсы диамата и истмата, профессионалы вроде Б.М. Кедрова или М.М. Розенталя); полуофициальная творческая философия, как хранящая верность духу Маркса, так и не очень, особенно в последние лет 10–15 существования советского режима.

Касательно последней нужно совершить двойственное движение. Важно одновременно признать ее самостоятельность как нового исторического этапа философии советского времени и в то же время уйти от ее понимания как чего-то совершенно уникального и лишь противостоящего официальной идеологической философии. Ведь особенно у коллег и последователей тех действительно талантливых философов, пишущих сегодня на эти темы, принято подчеркивать ее несводимость и отдельность от того, что считают лишь скучной квазифилософской идеологией, параллельно ей существовавшей. В результате у апологетов такого подхода получается слишком сильный отрыв советского творческого марксизма (и всей остальной философии советского времени) от

его среды существования, условий и предпосылок. Но ведь у творческой философии советского времени на самом деле было достаточно много общего с так называемой официальной философией. Вполне позволительно поэтому смотреть на них в том числе как на две части единого культурного целого – советской культуры, пусть и находящихся в сложных и противоречивых отношениях.

С другой стороны, порой, признавая самобытность и безынтересность ряда позднесоветских философов или философов позднего советского времени (Мамардашвили, Ильенков, Щедровицкий, Зиновьев, Библер, Батищев и др.), говорят, что это скорее был «сбой тоталитарной машины», а не показатель «ее достоинства» или «результат ее работы» (такова, например, точка зрения С.С. Хоружего)¹. Аргументируется, что система не могла уже всех держать жесткой догматической хваткой, что и обусловило появление выбивающихся из общего ряда фигур в послесталинские годы.

Мне кажется, что это лишь отчасти верный, но в целом упрощенный взгляд на проблему. Ранняя юность этих людей, первые годы их учебы в университете пришлись как раз на совершенно догматические сталинские времена. И между оригинальной философией советского времени и философией официальной есть соответствия или некие переходные грани и участки, где они встречаются друг с другом.

Также, например, во многом неофициальная и полуофициальная философия советского времени является своего рода проводником в суть официальных догматических установок и законов, расшифровкой того, какая метафизика и антропология стояла за ее идеологическими формулами. А.Ф. Лосев в том же «Из разговоров на Беломорстрое» говорит, что абсолютными критериями при социализме, с точки зрения которых нужно судить обо всем, являются производство и диктатура пролетариата как совокупность производителей, как общественный внеличный субъект. При помощи официальных формул он разворачивает метафизику советской эпохи, как он сам ее понимал.

Это утверждение Лосева указывает на предельный активизм и антропоцентризм советской эпохи и марксизма. Но ведь и официальная советская философия говорила, что основным, самым общим историческим законом является закон соответствия произ-

¹ Хоружий С.С. Выступление на круглом столе «Философия России первой половины XX века» // Вопросы философии. – М., 2014. – № 7. – С. 3–38.

водительных сил производственным отношениям. И в ней тоже бесконечное развитие производства утверждалось как нечто абсолютное, главный мотор истории, которому подчинено все остальное. Этот «производительный» характер марксизма нашел свое отражение и в официальной философии, и почти у всех так называемых творческих позднесоветских философов, которые каждый по-своему интерпретировали краеугольную для марксизма идею о первоочередной роли практики.

Тем не менее закономерным было и то, что в лице послесталинских творческих философов эта система в итоге перешла в свой собственный сбой. И тогда эти фигуры – это показатель и потенциал этой системы, и ее самоотрицания в плане последовавшего отказа от марксизма. Корректный анализ коммунизма (и коммунистической философии) возможен лишь при неременном учете того, что в нем самом были заложены и потенциалы самоотрицания, что он был внутренне противоречив и поэтому в итоге самораспустился, как это произошло с Советским Союзом.

И возможно, именно особенностями тогдашнего стремительного самороспуска советской системы во многом и объясняется сегодняшнее межеумочное положение философии советского времени, когда о ней как бы говорят, но сказанное пока не особо соответствует предмету. Слишком поспешный на фоне отсутствия адекватного осмысления уход от советской эпохи¹ сделал из нее

¹ «Вот достаточно пронизательное свидетельство из 1990 года, на самом пороге перемен: “Не успевая ни задуматься, ни оглядеться, пересекаем мы рубеж, за которым – неудержимое соскальзывание в нечто, трагическое в своей неизвестности. Но если предлагается именовать это нечто революцией – предстоит самая удивительная из революций в Новой истории.

Всем великим переломам в жизни европейских народов предшествовали периоды глубинной духовной и интеллектуальной подготовки. До Французской революции была французская энциклопедия. Троичную русскую революцию выстрадали три незабвенных поколения ее идейных творцов. Нынешний перелом надвигается в стране, которая являет собой интеллектуальную пустыню.

Об инициаторах перестройки в этом смысле можно сказать, что они вполне современные люди, в которых, – под давлением неумолимых обстоятельств, – голос совести и здравый смысл начинают мучительно медленно переламывать окостеневшую архаику сословных мифов и предрассудков. Нельзя приуменьшать значение этого спасительного чуда. И все же перестройка – недоношенный плод истерзанного лона России.

Казалось бы, во время, названное судьбоносным, сама музыка социальных сфер должна настраивать на эпический лад. Привычно верить, что глубинные революционные потрясения и перевороты социального бытия непременно отзы-

чуть ли не «советскую античность» (термин Г. Павловского). Формально она стала совсем другой эпохой. В то же время содержательно это не так. То, что не осмыслили и не изжили духовно и осознанно, по-прежнему продолжает жить превращенной жизнью.

Так что сегодня к советской философии словно не знают, как подступиться. Кто-то считает, что кроме «критики тоталитаризма» (утонченной и глубокой или поверхностной – неважно) там и заниматься особенно нечем. Некоторые боятся и не хотят взглянуть на советскую философию «широко открытыми глазами», чтобы не увидеть в ее зеркале себя без прикрас. В целом нерешенность главных вопросов о советском периоде (чему в академической философской среде соответствует маргинальное положение «советологии», т.е. историко-философских исследований советского периода отечественной философии) говорит о том, что Россия в своем историческом движении сегодня по-прежнему пребывает на распутье. Смута (смутное сознание) в той или иной форме, но продолжается, одним из признаков которой и является отсутствие значимого интереса к советской философии, т.е. неготовность заниматься по-настоящему своим прошлым.

ваются откровениями, бурями и щедротами духовной культуры. Неужели же это не более чем миф?

Откуда эта кричащая несоразмерность между переломом времен, когда речь идет о жизни и смерти не только нашего отечества, но самой идеи социализма, – и хозрасчетной перебранкой посетивших сей мир в его минуты роковые? И почему вскрытие самого драматического пласта нашей истории, хранящего следы нравственного пожара, невиданных злодейств и бесчисленных трагедий отцов и дедов ведут словно бы и не их дети и внуки, и даже не профессиональные историки и археологи, а бригада лихих репортеров из уголовной хроники?» – цит. по: Чернышев С. Новые вехи // Знамя. – М., 1990. – № 1. – С. 151.

РАЗДЕЛ I. ОНТОЛОГИЯ, ГНОСЕОЛОГИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

Глава первая

ОБЩИЕ ЭНЕРГИИ МЕРАБА МАМАРДАШВИЛИ И ЭВАЛЬДА ИЛЬЕНКОВА

Предварительно следует объяснить выбор темы данной книги. Почему среди философов советского времени в качестве предмета анализа выбраны именно Ильенков и Мамардашвили, их философствование и их взгляды? И почему их имена поставлены рядом? Какие общие энергии тут имеются в виду? Ведь каждый из этих мыслителей создал свой философский мир с его индивидуальным творческим своеобразием, и содержание их философских идей, на первый взгляд, имеет мало общего между собой.

Однако в том-то нам и представляется эвристичность выбранной темы, что за внешней непохожестью и своеобразием их философствования скрывается достаточно общих черт и энергий. Взять для начала хотя бы общность происхождения их творчества. Оба они начинали с философского анализа «Капитала» Маркса, попыток нового толкования Маркса, причем принадлежали в то время к одному и тому же сообществу молодых философов на философском факультете МГУ в 1950-е годы. Такое начало наложило неизгладимый отпечаток на все их дальнейшее творчество, в том числе и у Мамардашвили (с Ильенковым это более чем очевидно и аргументов не требует). Однако в отношении зрелого или позднего Мамардашвили, который, как кажется, очень далеко ушел от марксизма в сторону феноменологии и экзистенциализма, а в сфере политической так просто перешел на антикоммунистические позиции, это менее явно и потому требует доказательств и критического анализа.

Об их во многом общих идейных истоках и нахождении в единой среде, о том, насколько важен Ильенков был для станов-

ления мысли Мамардашвили, высказался однажды сам Мамардашвили: «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»¹.

Эти самые энергии отталкивания (и не только они), о которых говорит Мамардашвили, требуют экспликации и прояснения. Сам факт отталкивания тут очевиден, поскольку каждый из них состоялся и выразился как самостоятельная творческая единица, и околокантианский строй мыслей Мамардашвили находится в очевидном оппонировании гегельянству Ильенкова. Но как именно вызревал Мамардашвили как оригинальный философ? Какие скрытые следы от первого периода своего творчества, когда он сам относил себя к направлению диалектической логики, он продолжал нести? Помочь выйти на свет этим общим энергиям их философского заочного спора и полемики – одна из наших задач.

Все это предполагает как минимум общее проблемное поле, а также некий общий стиль мышления в плане принадлежности к одной и той же философской, культурной и общественной эпохе. При помощи такого ракурса анализа мы, возможно, получим новый, более глубокий и эвристичный взгляд на панораму философии советского времени, и, возможно, лучше начнем понимать и чувствовать ее *идейное стилевое* своеобразие. Принадлежность к одной и той же позднесоветской эпохе, ее идейным ходам, путям и закономерностям объединяет этих мыслителей и создает между ними в том числе и энергии притяжения, держит их в поле своего действия.

¹ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 35.

Сравнение их тем более оправданно, что Ильенкова и Мамардашвили нередко относят к самым значительным философам и самым репрезентативным фигурам философии советского времени второй половины XX в.¹ У этого есть свои основания, и попробуем их здесь указать. Действительно, пожалуй, никто из философов того времени не может сравниться с ними по популярности и влиянию на тогдашнюю философскую среду и философскую молодежь. Во многом этому поспособствовало и то, что они умели блестяще выражать свои мысли: Ильенков – в своих книгах и статьях, а Мамардашвили – преимущественно устно, во время лекций, докладов и выступлений (которые, впрочем, нам в свою очередь тоже стали доступны только как письменные тексты). В перестроечное уже время он будет объяснять свой неудобочитаемый письменный стиль цензурными соображениями. Дескать, он специально старался излагать темно и неясно, чтобы максимально безболезненно пройти через идеологические и цензурные препоны. Конечно, своей известностью Мамардашвили обязан прежде всего своим поздним работам, преимущественно курсам лекций, записанным на магнитофонную пленку. Но, так или иначе, эти мыслители – самые, пожалуй, «читабельные» и интеллигентные из отечественных философов второй половины XX в. Их философствование было наиболее ярко и суггестивно, чему в немалой степени способствовало то, что оба они умели придавать непосредственный жизненно-личный смысл самым, казалось бы, абстрактным и оторванным от жизни философским формулам, тезисам и понятиям.

В немалой степени благодаря последнему обстоятельству данными мыслителями в свое время заинтересовался и автор этого исследования. Они захватили в том числе тем, что через их философствование отчетливо и ясно давал о себе знать жизненный, а не только познавательный-абстрактный смысл философии. Они прекрасно умели это доносить и аргументировать. И сами они жили так, что их идеи были неотделимы от их жизни. Последнее не оз-

¹ См., например: 1) Дмитриев А.Н. Мертвая вода, советские мыслители и гамбургский счет // Идеи и идеалы. – 2010. – Т. 2, № 4. – С. 20–23; 2) Межуев В.М. Эвальд Ильенков и Мераб Мамардашвили: От философии периода «оттепели» к философии периода «застоя» // Мераб Мамардашвили: «Быть философом – это судьба...»: Материалы международной конференции «Мераб Мамардашвили – вклад в развитие философии и культуры». (Москва, 9–11 декабря 2010 года) / Ин-т философии РАН; редкол.: Мотрошилова Н.В. (отв. ред.), Парамонов А.А., Петровская Е.В. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – С. 73–85.

начает, что они не могли трагически ошибаться. Как раз непростой теме их трагических ошибок будут посвящены главы этой книги об отношении данных философов к религии и политике.

Впрочем, главное, откуда вообще брала исток их харизма – это то, что они лично, на индивидуальном уровне были по-философски очень одаренными и талантливыми людьми. Например, в Мамардашвили привлекает и удивляет его талант понимать и выражать как некую тайну и дар сам феномен, событие мысли. Он удивительно умел чувствовать то, что можно называть чудом мышления. Смотреть не на ее содержание, не на то, о чем она, а на нее саму как таковую. А ведь это не само собой разумеется, нужно быть метафизически одаренным человеком, чтобы смотреть вот так, как говорил сам Мамардашвили – в аспекте *феноменологического сдвига*. Последний, как он пояснял, означает, что предметом внимания становится не содержание мышления, а само бытие мысли, или условия содержания того или иного мышления, от которых зависит сам факт наличия (или отсутствия) этого содержания. Центральная нить рассуждений «позднего» или «зрелого» Мамардашвили о сознании и мышлении – постоянное подчеркивание «фундаментального, космологического различия между содержанием опыта и фактом его извлеченности (или неизвлеченности). Нечто само по себе еще не является источником опыта, оно им становится или не становится»¹.

Приведем часто используемый им пример феноменологического сдвига, а именно, то, как он рассматривал любовное свидание (но то же самое различие Мамардашвили демонстрировал и по отношению и к научным теориям, и к социально-политическим обстоятельствам, и так далее): «Например, у любовного волнения есть свое содержание, но еще есть условия волнения, не совпадающие с его содержанием. У Пруста, кстати, по этому поводу есть прекрасное описание. Пруст-юноша мечтает о том, как в коляске прокатится с красивой дамой по Булонскому лесу. И он тут же описывает исполнение своей мечты: он действительно сидит в коляске, рядом с ним прекрасная женщина, но ничего не происходит, ни радости, ни волнения...»².

Мысль как событие характеризуется, подчеркивает Мамардашвили, с одной стороны, ее произвольностью (невозможно

¹ Мамардашвили М.К. Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. – М.: Языки русской культуры, 1996. – С. 16.

² Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. – М.: Аграф, 1997. – С. 10.

иметь ту или иную мысль или настроение, эмоцию по своему желанию), а с другой – ее несводимостью к своему предмету или объекту: «Действительно, задумаемся: что такое радость? Есть ли причина для нее? Или есть ли причина для любви? Я утверждаю, вслед за Декартом, что нет причины для радости, как нет причины для любви. Радость есть, а причины нет. В том смысле, что мы в принципе не можем приписать причинность свойствам какого-то объекта, которому мы радуемся, хотя бы потому, что один радуется, а другой не радуется. Один любит, а другой не любит»¹.

Ильенков же был по-философски очень своеобразен и талантлив в своем стремлении увидеть мир в целом, во всех его взаимосвязях, как некое осмысленное целое. Такая страсть к диалектике, как у него, была еще только разве что у А.Ф. Лосева.

Кого еще в качестве наиболее репрезентативных фигур философии советского времени можно поставить рядом с ними? Г.П. Щедровицкий был слишком проективен и деятелен, слишком ушел в активистскую плоскость организационной практики и деятельностиных игр. Г.С. Батищев – чрезмерно обтекаем, пространен и осторожен в своих сочинениях. А.А. Зиновьев слишком увлекся околофилософской социально-политической публицистикой, а собственно философская проблематика у него ушла на второй план. М.А. Лифшиц так и не завершил свою философскую систему, которая осталась большей частью в незаконченных набросках в его папках...

Конечно, в такого рода рейтингах мыслителей всегда есть элемент субъективности и сугубо личных предпочтений. Тем не менее Ильенкова в философии советского времени можно считать кем-то вроде диалектика № 1, а Мамардашвили – феноменологом № 1, ибо, кроме него, больше никто из философских фигур первого плана в философии советского времени не говорил столько о феноменологии и не ссылался на феноменологический метод в своем философствовании. Мамардашвили поэтому вполне последовательно считал феноменологию сопутствующим моментом всякой философии², некоей бесконечной мыслительно-культурной формой, неотделимой от первичного акта конституирования фило-

¹ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. – М.: Прогресс: Культура, 1993. – С. 328.

² Мамардашвили М.К. Феноменология – сопутствующий момент всякой философии // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, 1992. – С. 100–106.

софии как таковой. С учетом всего этого тем интереснее попытаться увидеть не только то, что разъединяет этих мыслителей, но и объединяет их.

Оба они вместе с другими молодыми талантливыми людьми пришли в философию и стали известны в философской среде на волне либерализации, связанной с XX съездом КПСС. Но между ними есть и следующее существенное отличие, отмеченное В.М. Межуевым, связанное в том числе с возрастом этих философов: Ильенков был старше Мамардашвили почти на семь лет и принадлежал к более старшему поколению, поскольку раньше начал свою творческую деятельность. Во многом поэтому Мамардашвили и говорил, что он *отталкивался* от Ильенкова. В 1953 г. последний *уже* защитил кандидатскую диссертацию «Некоторые вопросы материалистической диалектики в работе К. Маркса “К критике политической экономии”», и она *уже* содержала основные идеи его первой фундаментальной книги «О диалектике абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении» (в 1960 г. ее в сокращенном и во многом обкорнанном виде выпустили под названием «Диалектика абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса»). Между тем Мамардашвили только в 1954 г. оканчивает философский факультет МГУ и поступает в факультетскую аспирантуру. А его первая статья в «Вопросах философии» датирована 1958 г., когда Ильенков был уже признанным лидером философской молодежи.

Если предварительно говорить об энергиях отталкивания, то Мамардашвили тогда во многом находится под влиянием А.А. Зиновьева и его идей, высказанных в диссертации «Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале “Капитала” К. Маркса)», которая прошла непростую защиту в 1954 г. (почти одновременно с ильенковской диссертацией). Зиновьева и Ильенкова объединяет единый объект и предмет анализа (попытки извлечь истинную научную методологию из «Капитала» Маркса), но уже тогда разъединяют и создают тем самым творческое разномыслие между ними их разные подходы к одному и тому же предмету. Ведь образовавших «Московский логический кружок» молодых философов и гносеологов (диалектических станковистов, как они в шутку прозвали себя, позаимствовав это название из «Золотого тельца» Ильфа и Петрова), А.А. Зиновьева, Г.П. Щедровицкого, М.К. Мамардашвили и Б.А. Грушина уже тогда объединяет кантианский, антигегельянский (и антиильенковский) пафос и убеждение, что формы и приемы мысли не совпадают с бытием.

Вопреки главному убеждению Ильенкова о тождестве бытия и мышления они считают, что последнее обладает своей качественной спецификой, что и подчеркивается хотя бы термином «приемы мысли». Прием – это что-то из области субъективного умения или мастерства, которое овладевает внешним материалом, но не отражает его и не является его воспроизведением. Что отражает лопата? – иронично спрашивал у оппонентов Зиновьев на защите своей диссертации.

Межуев справедливо указывает, что Ильенкова можно считать ведущим философом «оттепели», собственно 1960-х годов, когда еще сохранялись надежды на возвращение к подлинному марксизму и обновление социализма, вера в ленинские нормы как истину бытия. Но с эпохой застоя, в 1970-е годы теряет влияние как сам Ильенков, так и представляемое им направление диалектической логики как попытки построения строгой марксистско-ленинской философии. И в философские лидеры эпохи застоя, отмечает Межуев, выходит уже Мамардашвили, чей марксистский этап творчества (статьи «Формы превращенные» в «Философской энциклопедии», «Анализ сознания в работах Маркса», книга «Формы и содержание мышления») носил все же предварительный характер. Важным промежуточным звеном в этом плане была знаменитая в профессиональных философских кругах статья трех авторов (М. Мамардашвили, Э. Соловьев, В. Швырев) «Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления)», вышедшая в двух частях в «Вопросах философии» в 1970 и 1971 гг. Как однажды сказал автору этой книги Э.Ю. Соловьев, «это было наше последнее усилие остаться марксистами». Дальнейшее у них уже шло под знаком изживания и преодоления марксизма, расставания с ним и выхода к новым идеям, настроениям и установкам.

Насколько драматична в то время была ситуация Ильенкова, не могущего поступиться своей верой и своими убеждениями марксиста, можно видеть по его отчаянному письму в ЦК КПСС, написанному где-то в конце 1960-х годов. Он там буквально вопиет, что уже практически никто, кроме очень узкого круга его последователей (буквально 10–15 человек, не больше), не разрабатывает философию в ленинском смысле, что дело марксистско-ленинской диалектической логики, если так пойдет и дальше, будет без вариантов проиграно. А между строк письма читается, что тогда неизбежно будет проиграно и дело марксизма и социализма в России, что для Ильенкова было глубоко личной катастрофой и трагедией.

В своих катастрофических прогнозах он в итоге оказался прав. Другой вопрос, а каковы все же причины этой катастрофы. Они, конечно, не в том, что ЦК КПСС не захотел способствовать «разработке философии в ее марксистско-ленинском понимании», а все-таки в самой этой философии и в потере веры в нее, вызванной объективными причинами.

С крушением надежд на построение социализма с человеческим лицом советская действительность в целом как таковая многими ведущими советскими интеллектуалами, деятелями культуры, искусства и науки начинает восприниматься уже как нечто иррациональное и не имеющее оправдания. Очень немногие сохраняют прежнюю веру в коммунизм и Маркса. Во многом поэтому на смену Ильенкову как философскому лидеру своего времени приходит Мамардашвили с его пафосом индивидуализма и темы личности, с его полускрытой философской апологией либерализма, во многом, впрочем, тоже носившей утопический и даже манихейский характер. Как сказал о своем друге А.М. Пятигорский, Мамардашвили «был не чужд манихейства»¹. Добавим уже от себя, что это свое манихейство он вносил прежде всего в свою философию истории и рассмотрение социально-политических проблем и вещей. Отсюда его декларированное манихейское неприятие «советизма» в любом его виде.

Между тем эта эволюция (от «оттепели» к «застоя»), от Ильенкова как неформального философского лидера в СССР к Мамардашвили) соответствует тому, что у значительной части советских философов все более популярным и знаковым философом становится Кант, а не Гегель. Их внутренний разворот к либерализму шел под знаком Канта. Между прочим, еще одна линия расхождений (она же – узел заочного диалога и спора) между нашими двумя героями та, что для Мамардашвили в истории философии были крайне важны Декарт и Кант, а для Ильенкова их «идейные антиподы» – Спиноза и Гегель. Важность последних Ильенков видел в том, что Спиноза своим учением о субстанции и ее атрибутах преодолевал декартовский дуализм, а Гегель своей диалектикой устранял непознаваемость кантовской вещи-в-себе. Это их разделение или расхождение во многом соответствует вообще разделению всей позднесоветской философии на лагеря кантианский и гегельянский, причем чем ближе к перестройке и крушению со-

¹ Пятигорский А.М. «Мысль держится. Пока мы...» // Пятигорский А.М. Избранные труды. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 204.

ветского проекта клонилось дело, тем более многочисленным и влиятельным делался первый, кантианский лагерь. И эволюция от Ильенкова как лидера к Мамардашвили еще может обозначаться как от Гегеля и Маркса – к Канту.

Те, кого позже назовут «философами-шестидесятниками», «приближавшими перестройку», начинали на рубеже 50–60-х годов XX в. большей частью скорее как гегельянцы, и уж точно как марксисты. Но позже произошла их переориентация, причем не с идеологически заряженной философии на философию чистую как строгую науку, а на философию, в которой тоже очевидна идеологическая составляющая. Они сами порой открыто об этом говорят. В этом плане показательна статья А.А. Гусейнова «Н.В. Мотрошилова и философы-шестидесятники», которая является небольшим предисловием к сборнику работ Мотрошиловой 2005 г. В ней Гусейнов откровенно говорит об идеологической и политической заряженности философов-шестидесятников в смысле их «европейской ангажированности» и европейской ориентированности. Гусейнов, помимо прочего, подчеркивает различие между ними и русскими философами Серебряного века, которые тоже были европейски образованы, но «не ориентировались на философский Запад», в то время как многие наши герои «напротив, не стеснялись своего ученичества... Философы-шестидесятники ориентировались на философский Запад, хотели быть на его уровне, войти в его тематическое и проблемное поле... Более того, они в своих исследованиях остаются пристрастными, идеологичными, отличаясь от партийно-мобилизованных предшественников не силой социальной энергии, а ее направленностью. Они стали рассматривать философию не в перспективе коммунистического идеала, а в перспективе либеральных ценностей <...> Мотрошилова принадлежит к тем философам-шестидесятникам, которая (в оригинале так. – *Авт.*) в своей работе исходила не просто из либеральных социально-нравственных ориентиров, но делала это акцентированно, целенаправленно – и даже открыто»¹.

Также очень характерна и о многом, на наш взгляд, говорит следующая разница между этими двумя мыслителями. Ильенков оставил после себя целую философскую школу, множество учеников, которые опираются на его идеи. Например, ежегодно про-

¹ Гусейнов А.А. Н.В. Мотрошилова и философы-шестидесятники // Мотрошилова Н.В. Работы разных лет: Избранные статьи и эссе. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2005. – С. 9.

водятся Ильенковские чтения, где ученики Ильенкова, конечно, спорят между собой, но их в то же время во многом объединяет некий общий ильенковский концептуальный каркас.

В то же время Мамардашвили, несмотря на всю свою популярность и влияние, не оставил после себя своей школы. По нему тоже проводятся конференции, но в культуре нет как факта мамардашвилевской философии, которая объединяла бы сегодня его последователей в России. Да, есть много людей в философии и не только, на которых он повлиял, но наиболее частое описание его влияния сводится к словам «он учил нас думать», или «он демонстрировал, что такое мышление и инициировал его в своих слушателях». Как верно заметил уже Б.В. Межуев (сын В. Межуева), Мамардашвили был скорее «поколенческим маяком»: «Мамардашвили – один из тех людей, которые появляются в каждом поколении, это люди, чей, как говорят философы, экзистенциальный выбор, выбор мировоззрения, жизненной установки, судьбы, определяет выбор большой группы людей. Нельзя сказать, что эти люди всегда ведут за собой, что они создают школы, течения, партии. Нет, часто они даже не имеют последователей и учеников, и, тем не менее, их жизненный выбор магическим образом отражается в словах и поступках множества современников. Это своего рода поколенческие маяки. Самый очевидный пример такого человека – Лев Толстой»¹.

Действительно, производимая Мамардашвили апология либерализма на философском уровне определила выбор очень многих людей того времени. С другой стороны, то, что он не создал школы, в отличие от Ильенкова, показывает все-таки, на наш взгляд, помимо прочего неорганичность и маловлиятельность либерально-философской традиции в целом на русской почве, в отличие от русского коммунизма и философии марксизма. Хотя, возможно, дело еще в том, что философия феноменологического плана изначально более индивидуалистична и носит преимущественно авторский характер, не поддающийся ученическому воспроизведению.

¹ Цит. по: Межуев Б.В. Перестройка-2. Опыт повторения. – Режим доступа: <http://politconservatism.ru/articles/razmyshleniya-ob-apolitichnyh-fragment-knigiperestrojka-2-opyt-povtoreniya>

В наших попытках рассмотрения общих энергий философствование Ильенкова берется в каком-то смысле в качестве точки отсчета. Мамардашвили был моложе и начал свой философский путь позже него, когда Ильенков был уже лидером в новой советской философии, а его идеи и установки были очень популярны в молодой и прогрессивной философской среде, конфликтовавшей с догматичным официозом. Так что, что касается названия нашей книги, это преимущественно Мамардашвили отталкивался от Ильенкова, по его же собственному признанию, но не Ильенков от Мамардашвили. Тем не менее одной из наших целей является увидеть в том числе и некоторую близость Ильенкова, его стиля или способа философского мышления к зрелому философствованию Мамардашвили, когда тот перешел на позиции феноменологии. Мы назвали этот аспект нашего анализа «феноменологическим измерением диалектики».

С другой стороны, в позднем или зрелом этапе философствования Мамардашвили остались некие черты, унаследованные им из советской диалектической логики, общего идейного и философского контекста 1960-х годов. В этом смысле даже предельно антисоветские настроения, мысли и целые способы мышления могли нести в себе более или менее явные или скрытые следы своего происхождения, в том числе и болезненную зависимость от нынешнего предмета ненависти, которая не дает его видеть многомерным и более сложным, неоднозначным.

Мамардашвили в этом смысле весьма противоречивая фигура. Он часто декларировал аполитичность философии как некую норму для философа, называл себя лишь наблюдателем и «шпионом неизвестной Родины». Но ведь в то же время он был очень политизированным философом, стоит только почитать его интервью и статьи перестроечного периода.

В этом плане интересна также еще одна aberrация в его восприятии того, что такое идеология (в целом, надо отметить, характерная для либерального мировоззрения и сознания, которое готово усмотреть идеологичность где угодно, но только не в себе самом). В «Очерке современной европейской философии» Мамардашвили центральное место занимает критика идеологии и идеологического мышления, которая напрямую связана и с критикой интеллигентского сознания. По словам автора, XX в. «характеризуется, и чем дальше, тем больше, появлением совершенно нового

и особого феномена, а именно феномена идеологических государств или идеологических социальных [структур]. Они на другом языке могут быть названы массовыми»¹. При этом идеология по Мамардашвили вообще не имеет отношения к вопросу об истине и лжи. Ее функция, считает он, в другом – в том, чтобы «соединять людей вместе в те или иные социальные структуры. Иными словами, идеология есть как бы клей социальных структур, способ гомогенизации, или делания однородными, социальных структур»². И как способ объединения людей в единое общественное целое она по определению всячески будет сопротивляться вопрошанию относительно оправданности ее собственных основ, потому что это поставит под вопрос общество как таковое, безопасность и устойчивость социальных связей. Однако это, согласно Мамардашвили, и означает включение и работу идеологических механизмов, которые задурманивают и обманывают индивидуальное сознание, поскольку идеология на самом деле говорит вовсе не то, что она говорит. Для расколдовывания же идеологических символов и симптомов, очищения от них личного сознания и разума важную роль якобы и может сыграть, по Мамардашвили, философия XX в. – в частности, разработанный Фрейдом концептуальный аппарат психоанализа (в котором есть заметное философское измерение), а также открытая в XX в. феноменологическая редукция или феноменологическая процедура, которая «содержит в себе антиидеологический, или антиинтеллигентский, замысел»³. Более того, утверждает Мамардашвили, весь пафос современной европейской философии «есть антиидеологический пафос, т.е. попытка в идеологической ситуации сориентировать человека так, чтобы он мог в себе приостанавливать действие идеологических механизмов, мог завоевывать и занимать какую-то позицию, которая из идеологических механизмов не вытекает или, наоборот, ими даже запрещается»⁴.

Однако отметим бросающуюся в глаза непоследовательность и лауну в рассуждениях Мамардашвили. А именно, критика идеологии у него проводится лишь в связи с фашизмом и коммунизмом (в случае с последним весьма завуалированно – по вполне оче-

¹ Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. – М.: Прогресс-Традиция: Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. – С. 31.

² Там же. – С. 63.

³ Там же. – С. 188.

⁴ Там же. – С. 35.

видным цензурным причинам, ведь лекции о современной европейской философии он читал во ВГИКе в 1978–1979 гг.). Однако в качестве идеологии и, соответственно, предмета для критики, им совсем не рассматривается либерализм, либеральная идеология. Философская критика феномена массового общества (именно критика, а не просто анализ) тоже совершается Мамардашвили в этом курсе лекций лишь преимущественно на материале нацистской Германии. С этим, конечно, связано то, что на философском уровне Мамардашвили, особенно в последние годы своей жизни, занимался апологетикой основных либеральных принципов: верховенства права, разделения властей, культа плюрализма, свободы мнений и СМИ и т.д. Но ведь либерализм – это тоже идеология, и как идеология она тоже нуждается в анализе и разоблачении ее превращенных форм (тем более что во многом именно для разоблачения «чудес» и привидений либерального капитализма создавал теорию «превращенных форм» ее родоначальник Маркс). Мамардашвили же, на наш взгляд, берет за образец феномен современного западного общества, безусловно и некритически доверяя ему в его основных принципах. Он говорит о том, что сам феномен массы и массовой культуры в XX в. возникает потому, что человек ленив и ему трудно поработать так, чтобы встать вровень со сложностью современного общества, современной жизни. Получается, что сам характер и особенности современного буржуазного общества (его «сложность» и «европейскость») им под вопрос не ставится. Надо всего лишь уметь им соответствовать, как он про это говорил. В этом плане он предлагает достаточно безальтернативный взгляд на человеческую историю.

И Ильенков, и Мамардашвили были весьма цельными философскими фигурами. Поэтому, анализируя их творчество в целом, как некое комплексное явление, можно утверждать, что их социально-политические воззрения органично вытекают из их онтологии и гносеологии как из своего рода мировоззренческого ядра. С другой стороны, их философская деятельность имела в каком-то смысле трагический исход. Ведь Ильенков и Мамардашвили во многом олицетворяют собой два варианта реформирования после-сталинского Советского Союза – либо по некоему изначальному «ленинскому плану» (чему соответствует стремление Ильенкова вернуться к философским неискаженным и пока еще якобы плохо понимаемым истокам марксистско-ленинской диалектики), либо плану либеральному, буржуазно-капиталистической трансформации России. И оба этих варианта продемонстрировали свою не-

пригодность. Неосуществимость «возвращения к Ленину» и «ленинским нормам» (как в реальной жизни, так и в философии) окончательно стала ясной самому Ильенкову еще тогда. Отсюда, очень возможно, его трагическая смерть. Кстати, интересным является вопрос, насколько Ильенков был антисталинцем. Его отличие от советских либералов, при всем его неприятии «казарменного социализма», более чем очевидно. Известен эпизод, когда во время спора о коллективизации он вдруг вынул ленинские тома и стал ссылаться на конкретные цитаты, доказывая, что все было сделано в соответствии с ленинским замыслом, а нэп был, опять-таки по Ленину, лишь временным отступлением. В этом плане он был марксистско-ленинский идеалист, для которого никакие прагматические соображения и государственно-левиафановская логика не могли оправдать того, что реальный социализм так резко разошелся с социалистическими идеалами и мечтами.

Что же касается философско-политического либерализма Мамардашвили, то неуместность и вредоносность либерального пути для России продемонстрировали и продолжают демонстрировать постсоветские годы. И, конечно, дело не в том, что, как иногда принято у нас говорить, либеральные политики оказались из рук вон плохи, что нам бы либералов поумнее и попатриотичнее, и тогда бы либерализм прижился на русской земле. Скорее дело в том, что он в принципе, не как маргинальное направление, тут совершенно неуместен. Кстати, интересно отметить как былую очень большую популярность Мамардашвили в девяностые годы с их либеральной романтикой, так и то, что где-то с середины нулевых годов его популярность, читаемость и цитируемость заметно пошли на спад.

Можно предположить, что к Ильенкову многие его поклонники пришли и его полюбили именно за по-философски талантливое обоснование коммунизма и коммунистической идеи. То есть и тут социально-политическое измерение неразрывно с собственно философским содержанием. Социально-политические предпочтения обуславливают выбор того или иного философа, хотя *post factum* дело для человека легко может представать в обратном свете: я являюсь коммунистом потому, что в этом меня убедила единственно правильная философия.

Трагедия Ильенкова как философа, на наш взгляд, объясняется тем, что сама структура марксизма как мировоззрения предполагает слияние воедино двух ролей или функций: роли политического вождя и роли главного философа-теоретика. Ведущая

политическая роль лидера определяется его гениальностью и более глубоким, подлинно научным проникновением в суть вещей. Устойчивое же расхождение этих двух ролей, начавшееся в советской истории с Хрущева, означает уже отчетливо обозначившийся закат проекта. Так что марксизму в силу этой заведомо невыполнимой задачи в течение достаточно долгого промежутка времени историей был уготован как быстрый взлет, так и быстрый закат. В марксизме только самый умный имеет право находиться на политической вершине и внутри своей огромной головы ворочать целыми мирами. Вот что о Ленине, например, писал Маяковский:

Когда над миром вырос
Ленин огромной головой
Он в черепе сотней
Губерний ворочал,
Людей носил миллиардов до полутора,
Он взвешивал мир в течение ночи,
А утром...

Изменение и преобразование мира, о котором говорит Маркс в своих знаменитых тезисах о Фейербахе, предполагает слияние воедино философии и политической власти в одной и той же личности. Политический вождь должен быть и главным мыслителем. Только так практическое изменение и политическая практика будут иметь должную теоретическую санкцию, санкцию истины, а теория будет не бессильной, а властной и практичной. Поэтому, скажем, претензии Сталина на последнее слово в языкознании и политэкономии социализма были оправданы и понятны с точки зрения логики коммунизма. А фактическое и неизбежное с ходом истории расхождение философии и политики, власти в советском коммунизме было уже нарушением логики этой системы, знаком того, что все стало клониться к своему концу. Но отсюда и трагичное положение Ильенкова. Настоящая философия в его время и в его лице делается бессильной, и делу совершенно не помогают его постоянные обращения к власти, попытки практического воздействия на действительность. Философов на самой вершине власти уже не было и не могло быть. Так что он, можно сказать, изначально был обречен на непонимание и притеснения со стороны той системы, которую поддерживал и хотел спасти.

В заключение этой главы в качестве опять-таки предварительного штриха к вопросу об общих темах и энергиях между Ильенковым и Мамардашвили отметим, что их объединяло, на-

пример, то, какую важную роль у них в их философских концепциях играла категория *вещи*, какую важную смысловую нагрузку она несла. Очевидно, что во многом за этим стоит столь важная в советской неомарксистской мысли 1960-х годов пара категорий опредмечивание / распредмечивание. Что касается Ильенкова, то тут достаточно вспомнить его примеры с ложкой или горшком, которыми он иллюстрировал особенности воспитания слепоглухого ребенка. Как утверждал Ильенков, общечеловеческий разум «закодирован» (объективирован, опредмечен) в обычных вещах человеческого обихода, передается через умение обращаться с ними: «Человеческая психика начинается с малого, с незаметного. С умения обращаться по-человечески с предметами быта, с умения жить по-человечески в мире созданных человеком для человека вещей...

Ибо разум (“дух”) предметно зафиксирован не в генах, не в биологически заданной морфологии тела и мозга индивида, а только в продуктах его труда...

...материалистически понимаемый разум... овеществлен, опредмечен в таких вполне прозаических вещах, как соска и ночной горшок, ложка и одеяло, умывальник и пуговицы, – в тысячах предметов быта»¹.

Также у Мамардашвили, например, пирожное «Мадлен» в его «Лекциях о Прусте» служит источником очень важных постижений. Он часто говорит о вещах-кентаврах или «прозрачных вещах», которые самой своей материей показывают свой смысл. В каком-то смысле и Ильенков, и Мамардашвили развили некую философскую мифологию вещи. Ее корни лежат в философии марксизма с его идеями предметности и овеществления, которые оба философа творчески интерпретировали каждый на свой лад.

¹ Ильенков Э.В. Откуда берется ум // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 37.

Глава вторая

ФИЛОСОФИЯ КАК ГНОСЕОЛОГИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Любому философскому направлению присущ свой подход к действительности. В этом смысле, наверно, не может быть неметодичной (и несистематичной) философии. Иначе она будет представлять собой конгломерат не связанных друг с другом, фрагментарных рассуждений, что, в частности, противоречит самому смыслу философии как *науки о целом*. Но новизна определенных философских направлений Нового времени состояла в том, что в центр философского внимания помещается сам способ подхода к действительности, т.е. метод познания. Философия становится не просто методичной, но методической. Главным предметом философии стал не мир, а сознание, через которое хотят познать мир. Обращаясь на самого себя, мышление в самом себе хочет найти гарантию и фундамент истинного познания.

И Ильенков, и Мамардашвили начинали творить, можно сказать, в эпоху «последнего методического натиска». Рациональная философия, пожалуй, в последний раз всерьез пыталась утвердить себя как, прежде всего, цельная теория познания и методология, которая призвана как стать фундаментом всего научного знания, так и дать отдельной человеческой личности всеобъемлющий смысл жизни и главные целеполагания.

В отчетливо начинавшихся сумерках Просвещения это было, пожалуй, последней битвой рационалистической методической философии, когда она еще могла всерьез надеяться на победу. В СССР это был творческий марксизм 1950–1960-х годов (Ильенков, Зиновьев, Щедровицкий, Мамардашвили и т.д.), на Западе –

феноменология Гуссерля, неопозитивизм, критический рационализм Поппера. Разыгранный на отечественных просторах вариант Просвещения, базировавшийся на философии марксизма и органически связанный с большевистской якобинской политической традицией, был более радикальным, чем кантианский и либеральный вариант Просвещения, представленный Западом. Последний оказался более живучим в силу несколько большей осторожности, гибкости и рефлексивности, связи политических элит с массами через хотя бы подобие демократических процедур.

В 1970-е годы в СССР очень быстрыми темпами шло разложение философско-идеологической марксистской традиции. В то же время на Западе уже в начале 1960-х дают о себе знать первые предвестия постмодернизма. В 1962 г. выходит книга Т. Куна «Структура научных революций», нанеся в эпистемологии и философии науки, пожалуй, смертельный удар оптимистическому критицизму в духе Поппера. Но какое-то время эти соперники еще сосуществовали вместе на равных на общественной и культурной сцене: и арьергардная рационалистическая традиция, и новая современная постмодернистская философия, выросшая из куновской идеи о несоотносимости парадигм.

Но пока в то, интересующее нас здесь, время и в том месте (Советский Союз, 1950–1980-е годы) советские философы декларируют, что в законах познания и сознания следует открывать и познавать и онтологические законы, законы бытия. Таков был исходный замысел и гегельянской диалектической логики Ильенкова, и феноменологического философствования Мамардашвили в духе Декарта и Канта, когда он, например, в «Картезианских размышлениях» говорит, что тот, кто сможет углубиться внутрь и познать себя, опишет и весь остальной мир.

С этим связан новый тезис или поворот в советской философской традиции – философия может и должна быть руководительницей для других наук, но уже как только методология, а не как онтология, не как наиболее общая наука о мире. Подступ к теме «философия как метод» в истории новоевропейской философии был двояким, осуществлялся с двух сторон: «Проблема метода в философии всегда обсуждалась и обсуждается в двух планах: как вопрос о философских основах метода специально-научного познания и как вопрос о методе философствования. Важно, однако, то принципиальное обстоятельство, что в философии оба указанных плана анализа методологической проблематики всегда необ-

ходимо предполагают друг друга»¹. Претендуя быть самой главной наукой, философия стремилась открыть идеал научности и на этом основании распространить его и на остальные науки. С одной стороны, философия, анализируя научное познание, пыталась выполнять нормативную роль непосредственно в самой науке. С другой же стороны, пытаясь выполнять эту роль, она пыталась конституироваться и сама как собственно философия. Речь таким образом шла как о методологии научного познания, так и о «перестройке метода философствования»².

К середине XX в. стало очевидным, и эта очевидность имела скандальный характер для традиционного понимания философии, что ее прямая директивность по отношению к конкретным наукам уже заведомо невозможна, выглядит полнейшим анахронизмом. И Ильенков словно бы предпринимает обходной маневр. Он декларирует, что у философии есть свой четко очерченный предмет – мышление и законы его истинности. В этом плане она ничем не отличается от иных, конкретных наук, у которых у каждой тоже есть свой четко очерченный предмет исследований. И философия якобы больше не претендует на роль «царицы наук», которая дает сумму всех знаний, представляя мир в целом, как он есть. Диалектическая логика, по Ильенкову, должна лишь «довести до сознания» подлинный научный метод, который Маркс применил в своем «Капитале», с тем, чтобы в равноправном сотрудничестве философов и конкретных ученых подлинно научным образом развивать остальные науки. То есть первостепенной задачей для философии являются поиски истинно научного метода или способа мышления, в принципе гарантирующего возможность объективного познания и его дальнейшего развития. Впрочем, можно заметить, что декларируемое здесь равноправие философии с иными науками и призыв к равноправному сотрудничеству носит довольно хитрый характер и все равно оставляет за философией в замаскированном виде роль «царицы наук», поскольку она остается по сути наукоучением, наукой о науках, имеющей полное право давать руководящие методологические указания любой другой науке.

С другой стороны, необходимо отметить, что, как научная методология, определенным образом препарированный и перетолкованный марксизм обладает определенным эвристическим по-

¹ Лекторский В.А., Швырев В.С. Методологический анализ науки (Типы и уровни) // Философия. Методология. Наука. – М.: Наука, 1972. – С. 20.

² Там же. – С. 18.

тенциалом. Этим объясняется то, что не «страха ради иудейска», а искренне и честно к нему прибегали и его использовали многие выдающиеся советские (и не только) ученые из самых разных областей знаний и наук: физики, биологии, литературоведения, психологии и т.д., и т.п. В будущей, еще ненаписанной истории советской философии и философии советского времени свое место должен занять анализ и история как марксистски ориентированных философствовавших ученых, так и тех, кто спокойно использовал какие-то элементы марксистского метода в своих исследованиях. О том, как это было или могло быть, прекрасно и емко рассказывает выдающийся литературовед М.Л. Гаспаров в своей статье «Лотман и марксизм». Введя различие между марксизмом как антинаучной утопической идеологией и марксизмом как научной методологией, Гаспаров показывает, как Ю.М. Лотман методологически использовал диалектический и исторический материализм: «Лотман относился к марксистскому методу серьезно, а к идеологии – так, как она того заслуживала. А известно, для догмы опаснее всего тот, кто относится к ней всерьез. Официозы это и чувствовали»¹.

По словам Гаспарова, материалистическая аксиома «бытие определяет сознание» у Лотмана превращалась в принцип анализа любого стихотворения. А именно, он начинал с тщательного анализа лексики, ритмики и фоники стихотворения, поскольку содержание даже самого вольнолюбивого или любовного стихотворения Пушкина не существует вне своего словесного выражения. Поэтому методологически неверно начинать анализ с «идейного содержания», а от него идти к «мастерству». Также, например, марксистская установка на диалектику и диалектическое положение о всеобщей взаимосвязи явлений означало у Лотмана, что в стихе абсолютно все – и аллитерации, и ритмы, и метафорика, и образы, и идеи – сосуществуют и тесно взаимодействуют друг с другом, отражают друг друга и ощутимы только контрастами на фоне друг друга. В результате «фонические и стилистические контрасты сцепляются со смысловыми, и в результате оппозиция (например) взрывных и не-взрывных согласных оказывается переплетена с оппозицией “я” и “ты” или “свобода” и “рабство”»². Так же плодотворно Лотман использовал, по Гаспарову, в своем литера-

¹ Гаспаров М.Л. Лотман и марксизм. – Режим доступа: <http://polit.ru/article/2005/11/10/gasparov/>

² Там же.

туроведении марксистский принцип историзма и положение о развитии через диалектические противоречия.

Базовая вещь тут та, что все эти методологические, диалектико-материалистические принципы были нацелены на поиск объективной научной истины, основывались в свою очередь на вере в нее. Все это и позволяло многим ученым сознательно брать методологические марксистские принципы на вооружение. М.Л. Гаспаров поэтому резюмирует: «В XX веке, который начался творческим самовозвеличением декаданса и кончается творческой игривостью деструктивизма, вера в истину и науку – не аксиома, а жизненная позиция. Эту веру, выработанную человечеством, советская культура приняла из рук марксизма. Марксизм возник на переломе от утопизма романтиков к позитивизму постромантиков, метод его был научным, идеология – утопической. Отказываться от научного метода ради идеологической догмы или ради деструктивистского произвола – разница невелика. Лотман был верен научному методу. Он не объявлял себя ни марксистом, ни антимарксистом – он был ученым <...> марксистский метод в социальных науках был достаточно широк, чтобы вместить те подходы, которые сложились потом в структурализм. Лотман помнил об этом и не считал нужным, говоря по-пушкински, кусать груди кормилицы оттого, что зубки прорезались»¹.

* * *

Важная часть этой книги – попытка сравнительного анализа феноменологии и диалектики как методов философского мышления в целом на основе обращения к творчеству Ильенкова и Мамардашвили. Как мы считаем, сравнительный анализ взглядов этих философов позволяет обнаружить не просто параллелизм их идей как двух отдельно взятых философов, принадлежащих одной и той же советской эпохе. Более того, он, этот анализ, как мы считаем, позволяет отбросить дополнительный свет и на феноменологию сознания, и на диалектику как на философские течения в целом.

Поставив философствование Мамардашвили его зрелого творческого периода, с одной стороны, в перспективу феноменологии сознания Гуссерля, а с другой – в перспективу гегелевско-марксовской диалектики, творчески переработанной Э.В. Ильенковым, мы,

¹ Гаспаров М.Л. Лотман и марксизм. – Режим доступа: <http://polit.ru/article/2005/11/10/gasparov/>

во-первых, обнаруживаем некоторый параллелизм феноменологии сознания и диалектики как философских течений, их стилевое единство в плане принадлежности к одной и той же культурно-исторической эпохе. Ведь во многом один и тот же комплекс философских проблем и вопросов феноменология сознания и диалектика в лице Мамардашвили и Ильенкова обсуждают, когда первый анализирует понятие «феномена», а второй – понятия «абстрактного» и «идеального». Эволюция понятия «феномен» у Мамардашвили, начавшаяся с концепта «превращенной формы», несет в себе следы и гегелевско-марксистской традиции. И именно перекличка идей Мамардашвили с идеями Э.В. Ильенкова, их негласное и заочное оппонирование друг другу, и дала нам возможность попытаться сопоставить феноменологию сознания с диалектикой как методы вообще, как некие *самые общие исходные установки*.

Такое перекрещивание, встреча традиций и их взаимодействие в лице Ильенкова и Мамардашвили, как нам кажется, позволяют бросить новый взгляд на неявные, скрытые предпосылки феноменологической программы, провозглашенной в Новейшее время Гуссерлем. Мы не собираемся делать Гуссерля непосредственно ответственным за философствование М.К. Мамардашвили. Однако мы считаем, что вариант феноменологии Мамардашвили весьма интересен в общем контексте всей истории Феноменологического Движения (так феноменологическое направление в философии названо в известной книге Г. Шпигельберга¹). Рискнем предположить, что его, скажем так, оплошности и недочеты, о которых мы будем говорить ниже, косвенно указывают и на проблематичность исходного, скрытого смысла программы феноменологии сознания, заданной ее родоначальником Э. Гуссерлем.

Конечно, в целом история феноменологии, Феноменологического Движения имеет плюралистический вид. То, что «исходное допущение о единой философии, под которой подпишутся все так называемые феноменологи, является иллюзией», что «феноменологи слишком индивидуалистичны в своих привычках, чтобы образовывать организованную “школу”», что «различия превосходят здесь общие черты»², это достаточно очевидно. Однако в свою очередь эта плюралистичность, которая выразилась в дальнейшей

¹ Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. – М.: Логос, 2002. – С. 13–14.

² Там же.

истории феноменологии как направления, должна быть неслучайной для исходного смысла феноменологии сознания Гуссерля.

Также на примере сравнительного анализа взглядов М.К. Мамардашвили и Э.В. Ильенкова мы хотим показать, что и в диалектике можно обнаружить определенное скрытое феноменологическое измерение или содержание. Несмотря на то что феноменология и диалектика воспринимаются как два конкурирующих друг с другом или как минимум как два независимых друг от друга философских направления или метода, в истории философии есть примеры совмещения диалектической и феноменологической установок у одного и того же мыслителя. С другой стороны, диалектика и феноменология представляют собой настолько обширные философские течения, что при некоторых условиях они допускают возможность встречи и синтеза у отдельных философов. Так, например, в истории отечественной философии сочетал в своих идеях диалектику с феноменологией А.Ф. Лосев. В своей «Философии имени» он «стремится дополнить феноменологию диалектикой, Гуссерля – Гегелем. Он решает *применить диалектический метод к феноменологически трактуемому философскому предмету*. Это сочетание двух подходов, основополагающее для всей своей философии, он сам выражает следующей формулой: “феноменологическая фиксация каждого понятия и диалектическая конструкция его на фоне общей системы категорий”. Разумеется, соединения, скрещиванья различных философских систем отнюдь не всегда возможны и безобидны: они могут приводить к эклектизму, могут быть и попросту недопустимы, внутренне некорректны. Не совсем безнаказанно проходит и данное соединение, как мы ниже увидим. Однако прямой несовместимости сопрягаемых элементов тут все же нет. Как известно, диалектика Гегеля есть также в широком смысле феноменология – “феноменология духа”, наблюдение, дескрипция его категорий в их движении. И Лосев никогда не упускает случая подчеркнуть эту *феноменологичность диалектики* (курсив мой. – Ю. П.): “Диалектика всегда есть непосредственное знание... сама непосредственность... Диалектика есть просто глаза... хорошие глаза”, которые могут, очевидно, осуществлять чистое наблюдение – и ничего более”¹. «Непосредственное знание», «просто хорошие глаза», «чистое наблюдение» – действи-

¹ Хоружий С.С. Арьергардный бой: Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии. – М., 1992. – № 10. – С. 117.

тельно, все эти характеристики с таким же или даже большим успехом могут применяться и к феноменологическому методу.

Таким образом, как видно из вышеизложенного, к феноменологам в широком смысле порой причисляют и творца новоевропейской диалектики Гегеля. Также, например, А. Кожев утверждал: «Гегелевский метод никоим образом не является “диалектическим”»: он чисто созерцательный и дескриптивный, или феноменологический в гуссерлевском смысле. В Предисловии и во Введении к “Феноменологии духа” Гегель неоднократно подчеркивает пассивный, созерцательный и описательный характер “научного” метода. Он отмечает, что диалектика “научного” мышления существует лишь постольку, поскольку существует диалектика Бытия, которое этим мышлением раскрывается»¹.

В этом контексте также можно упомянуть и Ж.П. Сартра, творчество которого пронизано одновременно и феноменологическими, и диалектическими мотивами.

Однако стоит отметить, что в этих примерах *творческого сопряжения* диалектики и феноменологии скорее в диалектике находили феноменологическое содержание. В целом концепт феноменологии как философского направления и дисциплины, как мы уже сказали, обладает очень широкими границами и интерпретационными возможностями, и феноменологические мотивы и интенции можно усматривать в очень многих вещах. Так, в случае с Гегелем порой допускают, что диалектика есть также и *феноменология* («просто хорошие глаза», непосредственное усмотрение того, что есть, поскольку сама действительность устроена диалектически). Можно вспомнить и тезис М.К. Мамардашвили «феноменология – момент, сопутствующий всякой философии»². Таким образом, феноменология может пониматься предельно обобщенно, как самая общая установка на чистое или непредвзятое описание того, что есть, совместимая поэтому и с диалектической установкой. Но мы также хотим, в частности, на примере сравнительного анализа взглядов М.К. Мамардашвили и Э.В. Ильенкова не только увидеть в диалектике некоторое феноменологическое измерение,

¹ Кожев А. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля // Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. – М.: Логос: Прогресс-Традиция, 1998. – С. 10.

² Мамардашвили М.К. Феноменология – сопутствующий момент всякой философии // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 100–106.

но и указать на некий параллелизм уже самой феноменологии сознания с диалектикой, по крайней мере, в данном ее историческом варианте. Также будет проделана попытка указать не только на черты, позволяющие считать диалектику близкой к феноменологии в самом ее общем смысле, но и будет указано на некоторые черты *феноменологии именно сознания*, которые позволяют сопоставлять ее с диалектикой в качестве конкурирующего умозрения, дающего иные ответы на те же самые вопросы и проблемы. Конечно, при этом следует сохранять и понимание всей глубокой разницы философских направлений или методов, чтобы не впасть в эклектизм и чрезмерное сближение различных, конкурирующих между собой и соперничающих друг с другом философских течений.

Таким образом, в первой части нашей работы (главы 3–6) мы хотим попытаться указать на определенную близость (на фоне многочисленных принципиальных различий) двух философских методов или направлений на примере философов, которые сами как раз не ставили сознательную задачу сопряжения этих двух методов в своем философствовании, не считали себя одновременно и диалектиками, и феноменологами. Поэтому мы говорим о сопряжении диалектики и феноменологии иного рода, нежели, например, у А.Ф. Лосева. В случае Ильенкова и Мамардашвили это не было сознательной установкой. Парадокс в том, что «поздний» Мамардашвили, будучи феноменологом и уже критически относясь к гегелевской диалектике, сохранял в своем философствовании в скрытом виде некоторые ее черты, которые он унаследовал от первого, диалектического этапа своего творчества. В идеях же Ильенкова, который считал себя диалектиком и совершенно не стремился следовать феноменологическому методу, можно, как мы считаем, увидеть и своего рода скрытое феноменологическое измерение.

В силу уже упоминавшейся чрезвычайной обширности и вариативности феноменологии и диалектики каждой в отдельности как направлений и методов следует хотя бы в общих чертах обозначить, что мы имеем в виду под методом феноменологическим и под методом диалектическим. Ведь каждое из этих важнейших философских направлений, и феноменология, и диалектика, не представляет собой нечто единое и монолитное. Например, существуют принципиально разные, конкурирующие друг с другом феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Как специально отмечает Г. Шпигельберг, степень феноменологического плюрализма очень высока: «Исходное допущение о единой философии, под

которой подпишутся все так называемые феноменологи, является иллюзией. Кроме того, “феноменологи” слишком индивидуалистичны в своих привычках, чтобы образовывать организованную “школу”. Было бы преувеличением сказать, что феноменологий столько, сколько и феноменологов. Однако совершенно верно, что при ближайшем рассмотрении оказывается, что различия превосходят здесь общие черты. На самом деле, сама мысль основателя Феноменологического Движения (Гуссерля. – Ю. П.) изменилась настолько сильно, что ее невозможно адекватно представить иначе, чем показывая этапы ее развития»¹.

Несмотря на плюралистичность Феноменологического Движения, на наш взгляд, все-таки можно говорить о некоей *исходной феноменологической установке*, или установке на феноменологическое усмотрение. Эта установка по-разному реализуется у того или иного мыслителя. Но именно в ее свете ставится цель достичь *в личном созерцании* очевидности и самоданности благодаря чистому узрению того, что есть. Идея феноменологического зрения как «прямой очевидности интуитивного видения»² предполагает стремление увидеть мир, как он есть, совершенно новым, и при этом непредвзятым истинным взглядом. Чем-то такое целеполагание напоминает рассказ в первой книге Библии «Бытие» о том, как в первые дни творения Адам давал имена животным и птицам, «всякой душе живой», «чтобы как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт. 2:19). В нашем контексте чрезвычайно важным является вопрос, может ли эта «первоспособность» быть организована и получена методически, автономно, с опорой лишь на собственные силы разума, внутреннего рационального начала человека? Программа феноменологии Гуссерля с заявкой на подобное первозрение столкнулась, помимо прочего, с тем, что можно назвать ее атехничностью. Так, например, Хайдеггер отмечал в статье «Мой путь в феноменологию» по поводу своего штудирования «Логических исследований» Гуссерля: «Я не преодолел главного затруднения. Оно касалось простого вопроса: как должно приводить в исполнение способ мышления, называемый “феноменологией”»³.

¹ Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. – М.: Логос, 2002. – С. 13–14.

² Там же. – С. 676.

³ Цит. по: Хайдеггер М. Мой путь в феноменологию. – Режим доступа: <http://vispir.narod.ru/hdg3.htm>

В свете же исходной диалектической установки мир предстает как пронизанный жизненными или органическими (очень важный для диалектического метода термин, ведь диалектика всегда претендовала, что своей логикой она ухватывает и отражает саму жизнь) связями между противоречащими друг другу на поверхностный взгляд явлениями, как живое развивающееся целое. В нем ни одна его часть непредставима вне этого целого.

В отличие от феноменологии, диалектика обладает гораздо более четким концептуальным ядром как учение о развитии через противоречия и их разрешение, а также о закономерно-органической связи явлений. Поэтому про диалектиков нельзя, в частности, сказать, что различия между ними превосходят общие черты.

Глава третья

ПРОБЛЕМАТИЧНОСТЬ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ М.К. МАМАРДАШВИЛИ КАК КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ЦЕЛОГО

В этой главе будет проделана попытка анализа философских взглядов Мамардашвили с целью представить их в некоем цельном и систематическом виде. Дело в том, что ситуация с аналитическим осмыслением идей Мамардашвили не такая благоприятная, как этого можно было бы ожидать в случае с философом, которого активно читали и читают, и который довольно долго находится на волне посмертного признания и успеха (впрочем, по нашим наблюдениям, эта волна пошла на спад где-то начиная с середины нулевых годов).

Антиномичность философствования М.К. Мамардашвили

Самые интересные, на наш взгляд, исследования, посвященные творчеству Мамардашвили, фиксируют некую противоречивость его основных идей, то, что анализ его произведений наталкивается на своего рода апории в его рассуждениях¹. Поэтому сначала как необходимое начальное условие дальнейшей работы будет проделана попытка представить его философствование в систематическом виде. Мы попытаемся найти у него некую форму, не только моральную, но и онтологическую, и эпистемологическую, характеризующую его философствование в целом. Несмотря на опасность упрощенчества и схематизма, которые грозят при

¹ Ахутин А.В. В стране Мамардашвили // Произведенное и названное. – М.: Ad Marginem, 1998. – С. 29–71; Седакова О.А. Героика эстетизма // Там же. – С. 187–208.

таким подходе, он все же совершенно необходим. Ведь если такой «школярский» подход к творчеству Мамардашвили невозможен, то это признак того, что он как философ в конечном итоге просто-напросто не состоялся. В этом случае становится невозможно говорить на уровне «вот что хотел сказать и сказал данный философ».

В ходе этой работы мы в каком-то смысле будем «читать» Мамардашвили при помощи Ильенкова. Ильенков из всего ряда оригинальных философов, появившихся у нас в 60-е годы прошлого уже века, наверно, самый, если так можно выразиться, «читательный» и «интеллигибельный». Он писал талантливо и ярко, обладая даром на письме прозрачно выражать свои нетривиальные мысли. Чтение Ильенкова поможет обнаружить те кристально выраженные им диалектические ходы мысли, которые в закамуфлированном и превращенном виде имели место и в творчестве позднего Мамардашвили, как мы это попытаемся доказать в первой части нашей книги.

Вообще роль, которую Э.В. Ильенков и М.К. Мамардашвили (а также такие философы, как Г.П. Щедровицкий, А.А. Зиновьев, Г.С. Батищев и др.) сыграли в отечественной философии второй половины XX в., состояла во многом в том, что они вернулись от прямой политической и идеологической заданности и директивности, обязательной до этого в советской философии, к собственно философской работе, к движению мысли внутри философского измерения марксизма. Впрочем, необходимо оговорить, как мы уже подчеркивали выше, что эта попытка выхода в сферу философского мышления ради самой философии сама была несвободна от политической ангажированности, социально-политических импликаций и экспликаций. Причем эта ангажированность имеет разные варианты, в зависимости от того или иного мыслителя, куда он эволюционировал. Ведь среди целого круга философов из этой среды многие придерживались сначала ортодоксально коммунистических взглядов, однако позже стали (условно говоря) антикоммунистами. Среди них были западники и почвенники, но были и те, кто так и остался верен коммунизму. Так что, хотя это во многом действительно был философский «марксизм без пролетариата»¹, у него все равно сохранялось социально-политическое и

¹ Книга «Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа (1920–1930-е гг.)» А.Н. Дмитриева посвящена трансформации марксизма как преимущественно «политической и мировоззренческой доктрины рабочего движения в одно из важнейших течений современной социальной теории» (с. 11).

даже идеологическое измерение – в зависимости от того, каких убеждений придерживался тот или иной автор. Действительно, требование строгой внеидеологической научности было и внутри марксизма, но оно само было идеологически нагружено, характерно для социал-демократического течения и социал-демократической идеологии. Также, уже вне марксизма и социал-демократической идеологии, подобное требование органично сочетается и с либеральным мировоззрением.

Тем не менее для нас тут важно то, что впервые за долгие годы в истории советского марксизма в случае с молодыми философами 1950–1960-х годов начинается работа в сфере собственно философских идей и установок. И их этические и социально-политические взгляды можно логически выводить из их понимания бытия и сознания как некоего ядра или центрального пункта. Философия – это замах на толкование целого мира, включая и мир общественно-политический, а также на его критику и изменение.

В 1990-е годы популярность М.К. Мамардашвили определялась в значительной степени тем, что в своих поздних, зрелых работах он представлялся многим читателям абсолютно нессоветским философом (а тогда в моде было подчеркнуто нессоветское). Однако в свете такого восприятия философствования М.К. Мамардашвили в его зрелых произведениях остаются незамеченными следы тех идей, которые он унаследовал из раннего периода своего творчества, когда сам он еще причислял себя к диалектическим логикам. И такое попадание в тень идей Мамардашвили из раннего этапа его творчества наложило свой отрицательный отпечаток на попытки толкования его «поздних», зрелых идей. Дело в том, что если не привлечь к рассмотрению его ранние работы, то анализ его зрелых работ натолкнется на ряд противоречий, апорий, источник происхождения которых будет неясен.

Самые известные и популярные его книги – это его курсы лекций о Прусте, Декарте и Канте, а также два других курса лекций под названиями «Эстетика мышления» и «Введение в философию». Свободная манера изложения, в целом характерная для этих книг, имеет как свои плюсы, так и минусы. С одной стороны,

Тем не менее в ней в самом начале специально оговаривается, что «онаучивание марксизма» не означало, что он совершенно избавился от идеологичности, ведь само это стремление характерно для социал-демократического течения. То есть, добавим от себя, «чистая наука» об обществе и в философии, независимая от идеологии, – это тоже идеологический миф, преимущественно либеральный.

хороший язык и образность изложения обладают немалой притягательностью. Мамардашвили в своем устном говорении весьма суггестивен, и многие высказанные им мысли как бы сразу представляются слушателям и читателям понятными и убедительными, поскольку черпают эту непосредственную (казалось бы) понятность и убедительность из постоянной апелляции Мамардашвили к внутренним переживаниям и жизненным интуициям слушателей и читателей.

И правда, Мамардашвили постоянно рассуждает на экзистенциально-этические темы смерти, жизни, свободы. В этих условиях логически-аналитический аспект восприятия может отступать на второй план перед обаянием и суггестией экзистенциально нагруженных суждений. Но ведь он необходим, и уж точно должен быть в приоритете при историко-философских исследованиях. Сам Мамардашвили в «Эстетике мышления», цитируя стихотворение Е. Баратынского «Все мысль да мысль!», говорил о «нагом мече» и «остром луче» мысли, перед которым «бледнеет жизнь земная». «Если тебе не удалась мысль, то не удалось ничего. Не поможет ни аллитерация, ни редкая звонкая рифма, ни удачно и ясно, казалось бы, переданное смутное настроение, какое бывает в магии поэзии и которое можно разыграть, даже не вполне пройдя все пути к мысли»¹.

То, что с Мамардашвили, при всей его мастерской, яркой и экзистенциально нагруженной манере изложения, далеко не все ясно, показывает то, что его идеи порой толкуются с точностью до наоборот. Образ Мамардашвили тогда раскалывается на две мало сочетающиеся друг с другом половины. То он предстает как сторонник того, что предельно обобщенно можно называть как «креативность» мышления и самодостаточность человеческого «Я». В данном случае акцент делается на решающей роли в его философии концепта внутреннего духовного усилия, держащего на себе, как говорил Мамардашвили, целый мир. Ведь он действительно часто повторял, что «человек – это постоянное усилие». То, напротив, Мамардашвили может предстать как философ интеллигентных структур, неких ноогенных машин или механизмов понимания, которые и являются главными «хранителями» бытия и сознания, независимыми от индивидуального мышления и индивидуальных усилий.

¹ Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. – М.: Московская школа политических исследований, 2000. – С. 13.

Так, например, первая «крайность» представлена в статье Э.Ю. Соловьёва «Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили». В этой статье его философствование толкуется как «мыслительная практика», при помощи которой человек «спасается» от неподлинного существования. Лишь под благим воздействием философии можно наконец-то зажить настоящей жизнью, а не «жизнью, которая всего лишь имитирует жизнь». Однако такое подлинное существование, отмечает Соловьёв, имеет у Мамардашвили интермитентный, т.е. прерывистый и мгновенный характер (случается неизвестно когда и неизвестно насколько). Человек «впадает» в режим подлинного существования без какой-либо гарантии раз и навсегда прочно обосноваться «в истине». Любое истинное состояние, по Мамардашвили, как пишет Соловьёв, подвержено роковым эффектам «склонения мысли» и «смыслового распада». Поэтому все время надо прикладывать какие-то усилия в попытке задержаться в этом истинном режиме жизни, словно постоянно вновь и вновь втаскивая себя на вершину скользкой горы. Соловьёв резюмирует: «Ключевое слово философской концепции М. Мамардашвили (слово, которого не ведаёт классический западный экзистенциализм) – это усилие. Усилие удержания истины, духа и самой жизни»¹.

Но в статье В.В. Бибихина, посвященной лекциям об античной философии Мамардашвили, он предстает уже не как философ духовного усилия и непрестанного труда души, а как тот, кто своим философствованием, напротив, настраивает на бесплодное ожидание и «расхолаживание к данности», когда «до прихода преобладающей силы не хочется шевельнуть пальцем»: «Мамардашвили не мешал думать, что пусть не диктатура пролетариата, но благая сила возьмет на себя ответственность за нас, индуцирует в нас истину. Образы подлинного бытия, которое совсем рядом за ближайшим поворотом зрения ожидает нас, описания самодвижного творческого механизма, который подхватит нас в свое самодвижение, доминируют в лекциях Мераба Мамардашвили по древнегреческой философии. Если Платон, Аристотель, Декарт, Сократ, наши современники, пребывают в бытии, то от нашего усилия зависит не исчезать волнами на прибрежном песке, а заняться чем-то вроде духовного производства. У него есть свои машины, они интенсифицируют наше состояние, переключат в

¹ Соловьёв Э.Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Историко-философский ежегодник 98. – М.: Наука, 2000. – С. 400.

другой режим жизни и бытия... Тон ожидания “некоторых умных тел”, космических, или, возможно, “тела Христова”, которые, приблизившись к нам, захватят нас в свое круговращение и упорядочат наши душевные состояния, выведут из праздности, приобщат к настоящему делу, явственно слышен в книге, наговоренной на магнитофонную ленту в конце семидесятых”¹.

Показательно поэтому часто встречающееся мнение по поводу философствования Мамардашвили. Оно сводится к тому, что невозможно определить, каковы общие идеи Мамардашвили, представив их *urbi et orbi* как некую «философию Мамардашвили». Так В. Подорога утверждал, что «ему (Мамардашвили. – Ю. П.) форма не давалась, ни в каких видах, ни в каких формах»². Поэтому В. Подорога видит в Мамардашвили лишь моралиста, владевшего разве что формой моральной. Для него он скорее лишь моральный философ, писавший об «искусстве жизни» и том, «как человек живет, как он любит, как он дружит и т.д. Приписывать же ему условия теоретико-познавательные или дискурсивные, которые связаны с традицией западной или русской университетской философии, наверно, не приходится»³.

Валерий Подорога во многом оправданно констатировал, «поставил на вид» кардинальную трудность осмысления взглядов Мамардашвили как некоего идейного целого. Действительно, его оказывается очень непросто свести к отвлеченному мыслительному содержанию или форме, представить ее в систематическом выражении, годном, например, для статьи в философской энциклопедии. Примечательно, что в цитировавшихся чуть выше интерпретациях идей Мамардашвили (Бибихин и Соловьев) противоречат друг другу наиболее интересные авторы из числа тех, кто писал о Мамардашвили.

Возьмем также одну из самых пронизательных работ о творчестве Мамардашвили. Это статья А.В. Ахутина «В стране Мамардашвили», посвященная его курсу лекций о Прусте. В этой статье Ахутин в итоге обнаруживает себя заблудившимся, оказавшимся в ситуации апории на путях путешествий «по стране Мамардашвили»: «Так из страны Мамардашвили намечаются для меня

¹ Бибихин В.В. Подлинная жизнь где-то рядом // Пушкин. – М., 1998. – № 4. – С. 46.

² Подорога В.А. Выступление на обсуждении книги Мамардашвили «Лекции о Прусте» // Произведенное и названное. – М.: Ad marginem, 1998. – С. 256.

³ Там же. – С. 258.

два пути. Один – через произведение – к полноте индивидуации (исторической, культурной, личной), другой – через символ – в ничто, никто, никуда». Озадаченный Ахутин при этом отмечает: «Внимательный читатель усмотрит и за моими недоуменными вопросами и решительными противопоставлениями какую-то противящуюся им силу, сказывающуюся помимо моей собственной слабости. Она, видимо, исходит от начал, до которых мы так и не докопались»¹.

Главная апория, на которую Ахутин натолкнулся, сосредоточившись на анализе «Лекций о Прусте», – это вопрос о том, в каком соотношении находятся друг с другом центральные понятия этой книги – понятия произведения и символа. Ахутин утверждает, что в определенных важных аспектах они противоречат друг другу: «Как же раскрывается феномен в феноменологии М.М. – как произведение или как символ? На мой взгляд, эти два понимания несовместимы друг с другом»².

В чем именно Ахутин видит несовместимость этих понятий – произведения и символа? Он тут говорит, что произведение рассматривается Мамардашвили в горизонте онтологии, а не эстетики, как «орган жизни» и «начало человеческого бытия». Жизнь, по Мамардашвили, пишет Ахутин, не выражается и не отражается, а «впервые исполняется (чувством, смыслом, пониманием, бытием) в произведении». При этом он специально подчеркивает, что эти различные «культурные смыслы», которым, к примеру, соответствуют греческая трагедия или диалог Платона, трактат Декарта или православная икона, или симфония Шнитке, «ноуменально, онтологически разные, едва ли обобщимые в некое однородное “состояние сознания”»³.

Таким образом, феномен, понятый как произведение, обладает у Мамардашвили изначальным онтологическим статусом. Например, Мамардашвили однажды спросили, с чего начался человек, он ответил: «С плача по умершему». Можно предположить, что он имел в виду траурный плач как погребальную песню, как произведение фольклорного искусства. Мамардашвили говорил, что их плач, который может показаться искусственной формальностью, мало уместной в ситуации горя, является на самом деле

¹ Ахутин А.В. В стране Мамардашвили // Произведенное и названное. – М.: Ad marginem, 1998. – С. 67–68.

² Там же. – С. 64.

³ Там же. – С. 62.

необходимым средством для того, чтобы наиболее полно и остро испытать скорбь по умершему.

И, поскольку произведение у Мамардашвили онтологически изначально, подчеркивается, что его невозможно подвергнуть какой-либо редукции, психологической (свести особенности произведения к биографии автора) или социально-исторической (понять произведение как выражение «духа эпохи»). Тогда, как справедливо замечает Ахутин, при онтологической изначальноности произведения должен быть изначален и тот культурный смысл, который оно содержит. Таким образом, как подчеркивает Ахутин, у Мамардашвили через произведение путь лежит к полноте индивидуации, поскольку оно «воплощает единственное раз-и-навсегда бытие вот этого голоса, глаза, чувства, ума», а также «обращено к другим столь же лично-уникальным умам и чувствам»¹.

Но как раз здесь Ахутин и видит апорию. Дело в том, что под категорию феномена, под которую попадает понятие произведения, попадает у Мамардашвили и понятие символа. А с ним связана другая линия рассуждений в «Лекциях о Прусте» – тема существования общего, единого поля сознания. В этом едином поле уже нет места какой-либо уникальности и несводимости к общему началу. Все феномены оказываются не имеющими сами по себе значения символическими фигурациями вечных структур сознания, серийными повторениями одного и того же закона. Ахутин недоумевает, как связать воедино две эти идеи в понимании феномена у Мамардашвили: тему индивидуальности и предельно личного начала (множественности начал) и тему некоего общего поля сознания, в котором объединяются все феномены и подвергаются редукции все индивидуальные различия.

То, что понятие феномена в «Лекциях о Прусте» действительно содержит в себе противоречия, мы уже от себя хотим проиллюстрировать следующим образом. Например, с одной стороны, Мамардашвили утверждает, что у феномена сама материя предмета есть непосредственно его смысл: «Представьте себе, что вам снится Тбилиси, но не в том виде, как он выглядит географически, а вы видите его здания так, что они и есть смысл города... Мы наблюдаем предметы, и смыслы есть еще один шаг – рядом с предметами. А здесь сам предмет построен так, что его построение и

¹ Ахутин А.В. В стране Мамардашвили // Произведенное и названное. – М.: Ad marginem, 1998. – С. 68.

есть то мое представление о Тбилиси, какое я имею как суммарное представление»¹.

Здесь феномен – это «само себя показывающее». Именно так Мамардашвили понимает произведение, например, в случае с описанием Прустом в его эпосе пения певицы Берма. Мамардашвили подчеркивает, что это голос со слов Пруста воспринимается так, что для его восприятия не нужно выходить за рамки воспринимаемого. И в этом смысле феномен – это эпифания или явление истины такой, какой она есть. Его материальный состав полностью адекватен его смыслу. Такой феномен не является знаком чего-либо вне себя, раз он показывает и указывает лишь на самого себя.

Однако феномен, понятый как символ, у Мамардашвили – это в то же время знак, указывающий на нечто иное, пусть и совершенно особого рода: «Я называю необратимостью то, вещественными следами чего и являются символы, которые нам доступны феноменально. Та форма явления, в которой мы воспринимаем символ, есть феномен»². Символ тогда – это некий след, указывающий на изначальную и необратимо действовавшую силу. Он оставшийся знак этой силы. Если в первом случае (материя предмета как его смысл) окрасившиеся под взглядом влюбленного в привлекательный цвет щеки возлюбленной сами говорят за себя и о себе, и эта «феноменальная материя» не требует для понимания себя выхода за пределы феномена, то во втором случае возлюбленная с ее щеками оказывается символом, как говорил Мамардашвили, некоей богини, всего лишь «упаковкой» необратимо действовавших божественных сил. В возлюбленной, понятой как символ, кристаллизовались свойства неведомого пока божества, а сама она оказалась не имеющей значения самой по себе фигурацией божественных сил, на деле – всего лишь инструментальной моделью понимания влюбленным самого себя: «То, что я называл освобождением, и то, что является нашей книгой (а книга Пруста – это книга освобождения), состоит в следующем. Истина освобождения проста. Нужно узнать божества, хотя они невидимы. Узнать, что я имею дело именно с ними, а не со странами, нациями, предметами, женщинами, мужчинами и так далее; узнать то, что мною уже принято в качестве инстанции и критерия. Значит, чтобы при-

¹ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 141.

² Там же. – С. 403.

нять, нужно узнать *divinite*¹ и оставить в покое предметы, на которые божество замкнуто»¹.

Таким образом, здесь, как нам кажется, имеет место противоречие на логически-аналитическом уровне. Если феномен понимается как символ, то необходимо выйти за его «материальные», «вещественные» пределы, чтобы «расшифровать» его и понять, что он собственно символизирует, редуцировать его к общему закону, к божеству, как метафорически говорит Мамардашвили. «Вещественный» состав феномена оказывается лишь ничего не значащей упаковкой неведомого божества. Но это и входит в противоречие с понятием феномена, если он понимается как произведение. В последнем случае имеют дело с эпифаниями, истинами, которые сами говорят о себе.

Получается, мы имеем дело с двумя разными пониманиями феномена, которые плохо сочетаются друг с другом. То есть, с одной стороны, феномен, понятый как произведение, – это образование, где материя полностью прозрачна для духовного содержания и непосредственно представляет смысл. И не надо выходить за ее пределы при истолковании, потому что феномен – *не знак, а нечто, что присутствует собственнолично*. Но, с другой стороны, феномен как символ – это некое знакоподобное образование, лишь смутное состояние истины, нуждающееся поэтому в расшифровке, в работе по извлечению его, как говорит Мамардашвили, «духовного эквивалента», в выходе за «материальный состав» феноменасимвола. Мы видим, насколько противоречиво такое двуаспектное понимание феномена.

Ахутин в своей статье также выделяет следующие противоречия в «Лекциях о Прусте» у Мамардашвили, которые он сводит к определяющему, главному противоречию между феноменом, понятым как произведение, и феноменом, понятым как символ.

1. Противоречие между персональным корнем феноменасимвола и тем, что в конечном итоге он «разрешается в универсальное», указывая на безначальные, универсальные структуры сознания. Перед этими структурами не имеют никакого значения личные, индивидуальные качества и особенности. «А между тем философский элемент, помним мы, замкнут на индивидуальное сознание, всеобщее может мыслиться только лично, понимать, как

¹ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 176.

и умирать, могу только я»¹, – напоминает Ахутин другие мысли Мамардашвили, противопоставляя их его же идее универсального, всеобщего начала.

2. Противоречие между идеей формы-произведения как того, что держит человека и мир в состоянии присутствия, и идеей «нулевого я» у Мамардашвили (т.е. «я» бессодержательного и радикально неопределенного), которое тоже в свою очередь оказывается истинным «хранителем определенного рода материала сознания». Ахутин опять-таки недоуменно спрашивает: «Так все же “формой произведения” или неопределенным “материалом сознания” держимся мы в состоянии присутствия?»²

3. Противоречие между идеей авторского начала как некоего героического начинания (я могу сбыться, по Мамардашвили, лишь помещая себя «в мир в качестве первичного единственного автора того, что существует в мире на уровне воспринимаемого») и «бес-субъектным символом», который нам властно говорит: «Мы пребываем в метаморфозах безначального бытия – бытия чистого сознания или феноменальной материи. И когда мне кажется, что я, к примеру, понял мыслителя, пусть и сам творчески подумав его мысль, то это получилось потому, что я ее уже понимал, что мы оба оказались в корреспонденции относительно чего-то одного: “Это оно существует, а не я понял”»³.

Действительно, Мамардашвили часто повторял, что человек – это постоянное усилие. Человеческое существование он часто толковал как настоящий поединок один на один с миром, и что будет в нем происходить зависит, по Мамардашвили, от предельного экзистенциального личного усилия, близкого к героическому. Однако героизм этот у Мамардашвили весьма странный. Одного героя совершенно недостаточно, ему еще требуются «инструменты», «органы», которые сам он изготовить не может, они могут быть только даны.

Понятно, что тема «героизма» берется под особым, философским углом зрения. Это способ формулирования и аргументации онтологических и гносеологических тезисов, идей. Мир, постоянно повторяет Мамардашвили, не длится как вечно стабильный, раз и навсегда заданный и неизменный, а постоянно творится

¹ Ахутин А.В. В стране Мамардашвили // Произведенное и названное. – М.: Ad marginem, 1998. – С. 64–65.

² Там же. – С. 65.

³ Там же. – С. 67.

заново: «Мир в действительности не был однажды создан, чтобы потом существовать и пребывать. Мир в действительности – непрерывно творится. Это концепция непрерывного творения мира. И этот тезис, или образ непрерывного творения, нам нужно держать в голове»¹.

Это непрерывное творение мира, по Мамардашвили, и происходит при непосредственном личном участии и усилении: «Ведь щеки Альбертины пульсируют. И если я считаю, что они существуют в виде тех пухленьких щечек, которые я люблю, они каждую минуту должны воссоздаваться моим взглядом. А что значит: каждую минуту воссоздаваться? Это значит, что предмет не есть сам по себе, он не действует, а пульсирует»².

В этом контексте Мамардашвили говорит, что у предметов нет свойств, присущих им самим по себе, которые необходимо вызывали бы определенные состояния сознания. Между предметом и воспринимающим его субъектом лежит «громкая область проработки», где он и воссоздается в восприятии.

Но в то же время статус этого события или состояния героического усилия творения, как мы сказали, странен. Участие субъекта в творении мира при восприятии, в котором он чувствует себя живым (например, когда ласка взгляда главного героя у Пруста окрашивает щеки Альбертины в привлекательный цвет), одновременно самим субъектом организовано и устроено быть не может, оно ему неподвластно: «Задумаемся над тем, в какой мере мы можем, если захотим, – взволноваться, если захотим – любить, понимать. Или, если захотим, – узнать, увидеть что-то новое. Допустим, я сейчас перед вами задумаюсь и скажу себе или вслух, что хочу испытать что-то новое. Новую мысль, чувство. Не могу, не получается... С одной стороны, я не могу усилием воли или своим рассудочным желанием вызвать в себе какое-то состояние, а с другой стороны, и предметы не могут вызвать это состояние... Если я не могу вызвать волнение собственной волей, если предмет, самый прекрасный и самый волнительный, не может вызвать своими качествами во мне никакого психического состояния, то как же тогда все происходит? В этой зоне беспомощности, когда я не волен и не могу, и мир ничего не может за меня... Очень просто. Это случилось. Без меня. Качество подействовало – и я

¹ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 81.

² Там же.

взволнован. В мире существуют миллионы актов, которые совершаются без меня»¹.

В этом пункте внимательный читатель «Лекций о Прусте» опять-таки, на наш взгляд, встречается с противоречием. С одной стороны, пульсация щек Альбертины невозможна без участия субъекта восприятия: «Они каждую минуту должны воссоздаваться моим взглядом». По Мамардашвили не только истина, красота или добродетель, но и весьма прозаические предметы, данные в восприятии, не существуют без «непрерывно заново проделываемого усилия». Но, вдруг, – «это сделалось без меня».

Кстати, и сам Мамардашвили видит тут некую противоречивость. Ведь тут же он дальше продолжает: «Но ведь мы выделили такую зону, в которой потенциально находятся такие акты, которые без меня не происходят»². Однако явного сопоставления этих двух тезисов, снятия возникшего противоречия он далее на эксплицитном уровне не производит. Его рассуждение движется дальше, а внимательный читатель в итоге остается в недоумении.

Возникает вопрос, который остается без явного ответа со стороны автора: как же возможно предельное героическое усилие, которое в то же время мне неподвластно и случается в зоне моей беспомощности, которое происходит всякий раз «без меня»?

Добавим к замеченным Ахутиным противоречиям еще одну антиномию у Мамардашвили – «ничего еще не случилось» / «все уже произошло».

С одной стороны, по Мамардашвили, мир, который постоянно творится заново, словно находится в подвешенном состоянии. В качестве метафоры такого состояния Мамардашвили приводит образ рта, который бесконечно произносит какой-то звук. «Мир какой-то сплошной актуальности», говорит он: «“Нет никакого “было”, а есть только “есть”»³.

Это видение «сплошной актуальности» мира у Мамардашвили логически связано с тезисом о героической установке. Раз мир «держится усилием», то его облик зависит от этого усилия и не может принять завершённую, окончательную форму. Поэтому «каждый мир творится заново, и этим предполагается определенный метафизический закон – еще ничего не случилось»⁴.

¹ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 93–94.

² Там же. – С. 94.

³ Там же. – С. 116.

⁴ Там же. – С. 115.

Тезис о принципиальной незавершенности оставляет место личностному усилию, которое невыводимо ни из каких общих законов. У мира нет раз и навсегда принятого, неизменяемого облика, который делал бы для всякого человека напрасной любую попытку действовать, инициировать что-либо, совершать поступок, если он не может ничего поменять в мире и своей жизни.

Но в «Лекциях о Прусте» есть упоминания и о совершенно другом, уже противоположном по смыслу законе: «Всегда уже поздно»¹. Это несколько другой поворот очень важной для Мамардашвили темы необратимости. Мамардашвили, часто рассуждая о необратимости, вводит уже принципиально иную онтологическую картину мира, нежели картину мира, который постоянно творится. В этом ином аспекте это мир, в котором уже что-то *необратимо* и *неотменимо* случилось. Мир благодаря определенным действиям принял четкую форму, в нем случилось нечто судьбоносное.

Более того, в этой ситуации необратимости, говорит Мамардашвили, у человека нет выбора, поступить так или иначе, и, следовательно, нет возможности изменить мир сознательным волевым решением. Когда человеку кажется, что его свобода заключается в свободе сделать тот или иной сознательный выбор и, следовательно, в возможности в любой момент произвольно изменить ситуацию, то это оказывается иллюзией. Сознание, сделавшее выбор и считающее себя свободным и независимым в процессе этого выбора, в действительности зависит от причин, которых оно не видит. Оно включено в историю, в некую ткань событий, и выбор был сделан давным-давно, раньше, причем таким образом, что сознание не успело отдать себе отчет в этом. Что-то уже случилось таким неотменимым образом, что это что-то невозможно изменить волевым усилием.

В итоге получается обратная первой картина. Не постоянное творение, а мир необратимых событий, и у сознания нет возможности выбрать иную линию поведения, нежели ту, которая предписана ему давным-давно сделанным выбором.

В связи со всем этим опять имеет место антиномия. Два тезиса, взятые по отдельности («ничего еще не случилось» и «всегда уже поздно»), представляются противоречащими друг другу. И это противоречие, кажущееся или настоящее, явным образом никак не комментируется автором. Поэтому в данном случае и возникает необходимость некоей интерпретации, посредством которой и

¹ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 253.

нужно попытаться прокомментировать и прояснить отмеченные нами противоречия, их природу.

На наш взгляд, происхождение и характер этих апорий станет яснее, если обратиться к ранним статьям Мамардашвили и увидеть в идеях «Лекций о Прусте» скрытые следы и продолжение идей, нашедших свое выражение в его статьях относительно раннего, диалектического периода шестидесятых годов. Между соотношением ключевых идей и понятий в этих ранних статьях и соотношением ключевых идей и понятий «Лекций о Прусте» есть определенные структурные соответствия.

Диалектический и экзистенциально-феноменологический периоды творчества Мамардашвили. Когда он перестал быть марксистом в философии?

Творчество Мамардашвили в научно-исследовательской литературе, в посвященных ему статьях и размышлениях часто предстает словно бы разделенное на две половины или части, между которыми почти не прослеживается преемственности. Эти две части, на наш взгляд, в общих чертах совпадают с двумя периодами его творчества или философской биографии. Условно назовем первый период диалектическим, а второй – экзистенциально-феноменологическим. В первом периоде он был близок к философско-исследовательской программе диалектической логики – широкому направлению в советской философии, которое, в свою очередь, включало в себя разные понимания диалектики. Во втором же, зрелом периоде своего творчества он уже принадлежал скорее к традиции феноменологической философии и экзистенциализма.

К главным произведениям первого периода принадлежат его относительно ранние статьи «Форма превращенная» из 5-го тома «Философской энциклопедии», «Анализ сознания в работах Маркса» (все они написаны во второй половине 1960-х годов) и книга «Формы и содержание мышления (к критике гегелевского учения о формах познания)», вышедшая в 1968 г. К главным произведениям его второго, экзистенциально-феноменологического периода относятся курсы лекций 1980-х годов о Декарте, Канте, Прусте, курс под общим названием «Эстетика мышления» и, возможно, ранее написанная совместно с А.М. Пятигорским книга «Символ и сознание».

Каковы вообще основания для разделения его творчества на две такие половины? И почему его первую половину или часть

мы, пусть несколько условно, зовем диалектической? Ведь любая жесткая дихотомия, примененная к такому сложному и достаточно деликатному объекту, как история взглядов, всегда в той или иной степени условна. Однако дело в том, что в отмеченных нами произведениях первого периода Мамардашвили мыслит еще во многом в русле советской диалектической проблематики и терминологии. Например, в книге «Формы и содержание мышления» 1968 г. главный предмет внимания – исследование диалектических форм и закономерностей научного познания. По словам самого автора, – «исследование предмета диалектики как науки в форме исследования истории знаний о нем»¹. Мамардашвили хочет здесь, как он говорит в предисловии, «в исторической форме проделать исследование некоторых сторон диалектики как “единственно правильной формы развития мысли” (Энгельс)»².

То есть Мамардашвили здесь еще в основном использует диалектическую терминологию и ее понятийную сетку. Все это пока во многом вписывается в то идейное движение, которое сложилось в кружке «диалектических станковистов» конца 1950-х годов, молодых философов-шестидесятников, и которому дали название содержательно-генетической логики. Она якобы должна раскрыть закономерности и механизмы возникновения и формирования научного знания. Также в этой книге встречаются и упоминаются такие традиционные для диалектической логики термины, как, например, «схемы творческого процесса», выносятся суждения об исключительно общественно-исторической природе познания и о том, что центральные для верного понимания мышления категории формы и содержания имеют социальную природу и происхождение и т.д. Мамардашвили даже близко здесь еще не ставит под явное или даже закамуфлированное сомнение обязательность и единственную правильность философии марксизма, марксистской методологии в целом. Марксистская диалектика здесь со ссылкой на Энгельса объявляется «единственно правильной формой развития мысли».

В то же время эта работа, подготовленная на основе докторской диссертации, все-таки носит достаточно творческий и скрыто-неортодоксальный характер. Она имеет, на наш взгляд, пороговое значение для Мамардашвили в смысле перехода от первого этапа

¹ Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. – М.: Высшая школа, 1968. – С. 4.

² Там же. – С. 3–4.

его творчества ко второму. Ее подзаголовок – «К критике гегелевского учения о формах познания». Во многом это уже критика гегелевско-марксовой диалектики, пусть и в скрытом виде, движение от нее в русле того кантианского поворота в советской философии, который отчетливо начинается с конца 1960-х годов, о чем мы упоминали выше. То есть эта книга – некий отчет о принципиальном размежевании с коренной установкой гегельянской диалектики о тождестве мышления и бытия. А ведь без этого принципа тождества или единства (реализующегося через противоречия) никакая диалектика как концептуальная форма по большому счету невозможна.

Хотя, конечно, Мамардашвили много говорит и о положительных, с его точки зрения, чертах гегелевской диалектики. Гегель, доказывает он, впервые позволил понять науку как деятельный и динамический процесс, резко приблизил понимание того, что, как говорит в этой книге Мамардашвили, исходная мысленная деятельность по расчленению предметов на категориальном уровне является предпосылкой научного эмпирического познания. В этом, по Мамардашвили, – гигантское завоевание, привнесенное Гегелем. Но главное, что он у него все же не может принять, – исходная позиция тождества мышления и бытия (а это и исходный пункт его расхождения с Ильенковым). Поэтому эта книга интересна как разъяснение того, почему Мамардашвили ушел от гегельянизированного марксизма. Ведь в сторону феноменологической интерпретации отдельных положений Маркса как философа он развернулся уже тогда, что позже и приведет к его экзистенциальной феноменологии (и которую на общественно-политическом уровне будут сопровождать философская апология основных принципов либерализма как мировоззрения и общественного устройства, а также уже открыто декларируемый в перестройку либеральный антикоммунизм советского извода). Тезисы книги 1968 г., что «источником знания является *расчлененный объект деятельности*», и что «в логике речь идет о том, чтобы абстрагировать объект как *сторону мышления*, абстрагировать содержание как *свойство формы*»¹, в предварительном или свернутом виде уже содержат идеи позднего Мамардашвили, как он выразился, например, в «Лекциях о Прусте».

¹ Мамардашвили М.К. *Формы и содержание мышления*. – М.: Высшая школа, 1968. – С. 44–45.

Тем не менее все равно необходимо констатировать, что первый период его творчества мы можем считать (пусть в некоторой степени условно) диалектическим и марксистским. Основным объектом анализа здесь служат произведения и идеи Маркса, его эпистемология, которая якобы запрятана в его сочинениях, и которую Мамардашвили хочет эксплицировать в явном виде, как и другие молодые творческие советские философы того времени. Он в своих рассуждениях стремится показать исходно-образующий характер мысли Маркса для всей философии XX в., то, что именно Маркс открыл многомерную реальность сознания, о которой позже также будут говорить психоанализ и феноменология.

Однако если где-то вплоть до начала 1970-х годов Мамардашвили апеллировал в основном к «эзотерическому» Марксу, Марксу как философу, отчасти используя во многом традиционную для творческого советского марксизма терминологию, то потом, с конца 1970-х, имя Маркса у него если и встречается, то крайне редко и в основном в негативном смысле.

Важным рубежом тут также была широко известная в философских кругах «Статья трех авторов» (М.К. Мамардашвили, В.С. Швырев, Э.Ю. Соловьёв) о классической и неклассической (современной) философии. Она была опубликована в двух частях в «Вопросах философии» в 1970–1971 гг. Статья весьма любопытна, достойна отдельного рассмотрения, и ее разбору мы посвятили отдельную главу (см. ниже, нашу одиннадцатую главу «Об одной попытке “спасти Просвещение” (“Статья трех авторов” в свете современной ситуации)»). Здесь же вкратце скажем, что ее концептуальный аппарат и способ анализа остаются еще во многом марксистскими: специфическое своеобразие двух этапов развития западной философии характеризуется в статье через призму анализа социального положения интеллигенции как носителя знаний в обществе и ее места в «механизме духовного производства в XX веке». Недаром в беседе с автором этой книги Э.Ю. Соловьёв сказал про эту статью, что «это было наше последнее усилие остаться марксистами».

Однако интересно, что отношение Мамардашвили к Марксу как собственно философу и во втором периоде его творчества останется во многом уважительным и не без осязаемой доли признательности. Мамардашвили осуждал его за социально-политические последствия, которые вызвала его деятельность как общественного мыслителя и политика, но все равно признавал его оригинальность на эпистемологическом уровне, как философа

сознания. Он упрекал Маркса поэтому в том, что тот не выдержал заданной им же самим планки. В этом контексте он даже скажет однажды, что был, возможно, единственным, кто чему-то действительно научился у Маркса как философа.

Тем не менее его уважение к Марксу как к мыслителю будет сочетаться одновременно и с резкой его критикой, а главными героями философии со стороны Мамардашвили будут уже Платон, Декарт, Кант и французский писатель Марсель Пруст. Мамардашвили будет рассматривать проблему сознания уже не только эпистемологически, с позиций теории познания, но и в экзистенциальном ключе – в контексте любви, смерти и поиска смысла жизни.

* * *

В свете второго периода творчества Мамардашвили, когда он стал известен широкой публике, его условно диалектико-марксистский этап часто воспринимается как нечто предварительное. В качестве отдельных достижений из раннего этапа разве что иногда и мимоходом упоминается его оригинальный анализ философии сознания Маркса и теория «превращенных форм», и всё.

Между тем, конечно, концепция диалектической логики, ее терминология и концептуальный аппарат не были для Мамардашвили лишь временной вынужденной маскировкой или некими веригами, которые он водрузил на себя по обстоятельствам места и времени. Более того, как стиль философского мышления в своих отдельных моментах они могли в скрытом виде, в своих отдельных существенных моментах сохраняться и во втором периоде его творчества¹.

¹ Оговоримся, что мы понимаем под диалектической логикой тот ее вариант, который сложился в СССР в 1950–1960 годы. Концепцию диалектической логики, которую пытались тогда разрабатывать советские философы, не следует понимать как нечто монолитное. В ее общих рамках присутствовали и сталкивались друг с другом в спорах и дискуссиях о специфике диалектики и мышления различные концепции и направления. Одно из них – ильенковское, представители которого придерживались взгляда, что, хотя главным предметом философии является мышление, открываемые диалектикой его законы являются в то же время и законами объективной реальности. Для них мышление обладает предметной истинностью, одновременно является отражением объективной реальности, гарантией чего служит человеческая практика. Поэтому категории логики суть «всеобщие формы и законы существования объективной, предметной реальности», «всеобщие формы бытия вещей», «объективные всеобщие определения

Возникшая во второй половине 50-х годов прошлого века в советской философии у молодых философов новая концепция диалектической логики имела главной своей целью построение современной научной методологии на базе анализа «Капитала» Маркса. Основополагающую роль здесь сыграли знаменитая диссертация А.А. Зиновьева «Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале “Капитала” Маркса)» (1954) и работы Э. Ильенкова. Свою задачу молодые философы видели в том, чтобы извлечь из «Капитала» метод научного анализа, который Маркс, по их мнению, применил к исследованию конкретной экономической реальности. Этот метод они считали универсальным и обязательным к применению в любой другой науке. Между прочим, как нам представляется, в каком-то смысле это был «наш ответ Чемберлену». Поскольку тогда на Западе активно развивалась философия науки (неопозитивизм и постпозитивизм), имевшая в качестве своего основного предмета анализ методологии научного знания, то аналогичная ответная потребность в наличии методологии науки, которая не могла не быть марксистской, активно ощущалась тогда и в Советском Союзе. Молодые философы в каком-то смысле и пытались выступить в роли таких конкурентов западным философам в области методологии науки.

При этом очень интересно, как Мамардашвили тогда, в выделенный нами первый период своего творчества, понимает как природу современной философии, так и, следовательно, характер и отличительную черту и своих философских занятий. А именно, он говорит в «Формах и содержании мышления», что «современная философия является просто опытной наукой, обычными научными средствами изучающей эмпирические факты и проявления человеческого познания, практику и историю конкретных наук»¹. То есть это близкое нео- и постпозитивизму понимание философии как

вещей, постигаемые человечеством в процессе долгого и трудного исследования окружающего мира» (Ильенков Э. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – М.: РОССПЭН, 1997. – С. 72). В связи с этим для ильенковского варианта диалектической логики, помимо Гегеля и Маркса, был чрезвычайно важен еще Спиноза. Представителей другого направления, членом так называемого Московского логического кружка (Зиновьев, Щедровицкий, Мамардашвили, Грушин), объединяло скорее кантианское по духу и смыслу воззрение, что у законов мышления, его форм или приемов, изучаемых диалектикой, есть своя специфика, не совпадающая с формами предметной реальности.

¹ Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. – М.: Высшая школа, 1968. – С. 55.

преимущественно гносеологии и методологии научного познания, которая имеет четкий предмет и работает с конкретным материалом – научными текстами и практиками.

Стоит отметить, что в этот период Мамардашвили был идеологически лоялен к социализму и коммунизму, или как минимум идеологически нейтрален. Это логично, потому что сочетается с его тогдашним пониманием философии как «просто опытной науки», которая как раз в силу своей научности должна стоять вне идеологии. Для более поздней его резкой критики коммунизма и «советизма» еще в каком-то смысле не пришло время. Даже зарубежный круг общения Мамардашвили в шестидесятые годы состоял в основном из левых интеллектуалов коммунистического и марксистского толка (иного, впрочем, тогда и быть не могло). Это касается его пребывания, начиная с 1961 г., в Праге и работы в редакции журнала «Проблемы мира и социализма», которую посещали в основном коммунисты из разных стран мира. Или взять его переписку с левым французским философом Луи Альтюссером, также оригинальным интерпретатором «Капитала», которая длилась с 1966 по 1980 г. Это единственный крупный западный философ, с которым Мамардашвили в тот период объединяла и длительная переписка, и, если судить по ней, как человеческая симпатия, так и определенная интеллектуально-философская близость взглядов. Однако интересно, что в одном из писем Альтюссеру он пишет, что поскольку в советских условиях невозможно действовать политически в хорошем смысле и издавать хорошую политическую критику, то хорошей политикой может быть только деполитизация философии: «Мы воздерживаемся от политики как таковой, в общем и в целом. По той причине, что она может быть только плохой. Поэтому долой политику!»¹.

Эта его аполитичность и идеологическая нейтральность, если судить по изданным дневниковым записям в его ежедневнике, которые он делал только для себя, длилась где-то до первой половины – середины 1970-х годов. Одна из самых первых едких политических заметок, посвященных критике социализма как явления, была сделана по поводу празднования в Восточном Берлине 15-летия Берлинской стены. То есть это был 1976 г.

Получается, что где-то к середине 1970-х годов происходит превращение Мамардашвили в политическом отношении в анти-

¹ Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. – М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. – С. 20.

марксиста и антикоммуниста, которое, правда, по понятным цензурным соображениям публично пока не обнаруживается и не выражается. Но тем интереснее и эвристичнее в философском отношении обнаружить в немарксистском и отчасти даже антимарксистском периоде творчества Мамардашвили отчетливые следы его прежнего, диалектико-марксистского периода. Ведь что касается собственно философских, а не политических взглядов, то, хотя примерно в это время он явно отходит от марксистской философской традиции, в преобразованном и скрытом виде некоторые усвоенные и сформулированные им в ходе прежних диалектических штудий идеи продолжают у него сохраняться. Показать и доказать это – одна из наших задач. Как он пишет Альтюссеру в 1968 г., «мы оба прошли школу “Капитала” (прочитанного наивно). И потом ее применили»¹.

Естественно, далеко не все в экзистенциально-феноменологических идеях Мамардашвили было от идей его первого периода, периода диалектической логики. Но понимание «позднего» Мамардашвили, на наш взгляд, наталкивается на трудности, которые останутся малопонятными, если для анализа мы не привлечем его ранние работы. Именно они, внимательным образом прочитанные и поставленные в связь с его книгами и статьями второго периода, помогут в значительной степени прояснить источник указанной выше антиномичности «позднего» Мамардашвили.

Понятие превращенной формы как предшественник понятия феномена у «позднего» Мамардашвили

Итак, у понятия феномена из зрелого периода творчества Мамардашвили есть предшественник из относительно раннего, диалектико-марксистского периода его творчества. Это термин «превращенная форма» (*verwandelte Form*), позаимствованный из «Капитала» Маркса. Посвященная этому понятию статья вышла у Мамардашвили в пятом томе знаменитой «Философской энциклопедии» в 1970 г. Понятие «превращенной формы» стало с тех пор своего рода «фирменным знаком» Мамардашвили, его темой в советской философии, которую он открыл и стал разрабатывать далее. Этот термин Маркса он толкует как «новый специальный оператор в концептуальном аппарате гуманитарных наук, обоз-

¹ Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. – М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. – С. 13.

начающий особую онтологическую реальность – превращенные объекты или “превращенные формы”¹. Однако интересно, что среди идейных течений, которые оперировали понятием и концептом «превращенной формы», он называет не только анализ экономического фетишизма К. Марксом, но и фрейдовский психоанализ, и юнговскую концепцию архетипов, и «современные исследования мифологии и символизма» и т.д. Это служит в статье дополнительным аргументом в пользу того, что, как пишет Мамардашвили, это понятие и анализ на его основе предстают как имеющие отношение к любой «человеческой реальности (исторической, социальной, психологической)»².

Впрочем, в научной литературе уже отмечалось, что понятие «превращенной формы» у Мамардашвили связано с его более поздней феноменологией. Сошлемся на В.В. Калиниченко: «Под “феноменом” Мамардашвили фактически понимает то, что он ранее исследовал в качестве “превращенной формы” сознания»³. Однако, согласившись с Калиниченко в том, что понятие превращенной формы предшествовало понятию феномена «позднего» Мамардашвили, следует все же сделать очень важное уточнение. Неправоммерно утверждать, что в свой относительно ранний период Мамардашвили исследовал превращенные формы сознания. Мамардашвили как превращенные в своих относительно ранних статьях рассматривал *формы самого сознания*. Можно сказать, что сознание тут в целом было превращенной формой иного первоначала, того, что он называл «социальными системами деятельности». Но последнее есть очевидный аналог ильенковского термина «общественный труд», или он же – «активная чувственно-практическая деятельность общественного человека»⁴. Поэтому, хотя понятие превращенной формы предшествовало понятию феномена у «позднего» Мамардашвили, и во многом содержание их совпадает, между ними существуют и принципиальные различия.

¹ Мамардашвили М.К. Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 269.

² Там же. – С. 269.

³ Калиниченко В.В. Понятие «классического» и «неклассического» в философии М.К. Мамардашвили // Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004. – С. 224.

⁴ Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – М.: РОССПЭН, 1997. – С. 188.

Как утверждает сам Мамардашвили в статье «Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений», понятие превращенной формы было введено в философский оборот Марксом применительно к анализу сознания на основе переосмысления гегелевской философии. Это очень сложное понятие, и понятие феномена у «позднего» Мамардашвили во многом унаследовало его сложность. При этом были существенно смещены акценты в понимании различных аспектов этого сложного концептуального образования. Важно, таким образом, как он трансформирует это понятие.

Изначально взятое Мамардашвили на вооружение понятие превращенной формы находилось на перекрестке двух важнейших философских традиций: с одной стороны, «ранний» Мамардашвили уже интерпретирует содержание этого понятия отчасти в феноменологическом духе. Например, он говорит, что анализом в свете нового «специального концептуального оператора» должен быть сохранен самодостаточный, исчерпывающий себя характер проявления превращенной формы, что он должен захватывать область, «где соизмеримы действие наблюдения и действие содержания наблюдения (соизмеримы как части единого действия системы, включающей в себя наблюдателя-субъекта)». Это уже во многом феноменологический взгляд, который Мамардашвили как бы эксплицирует и извлекает из Маркса, переинтерпретируя его.

Но, с другой стороны, это понятие у Мамардашвили одновременно находится в русле разрабатывавшейся в те годы советскими философами диалектической логики. Недаром понятие «абстрактного» у лидера этой традиции Э. Ильенкова, как мы покажем это ниже, во многом схоже с понятием «превращенной формы» Мамардашвили. Неслучайно и сам Мамардашвили в другой своей статье «Анализ сознания в работах Маркса» (1968) ссылается на знаменитую статью Ильенкова «Идеальное» во втором томе «Философской энциклопедии» как на наиболее близкую по духу его собственным идеям.

Однако следует отметить и принципиальное отличие Мамардашвили от Ильенкова. Первого уже тогда интересует преимущественно онтология сознания. И уже тогда он практически не анализирует то целое (социальные системы деятельности), которое вроде бы и определяет в конечном итоге превращенные формы, как почти вскользь говорит Мамардашвили в статье. То есть Мамардашвили уже тогда остается лишь в сфере сознания даже тематически. В то же время для Ильенкова тема идеального и сознания

была пусть важнейшей, но не единственной. Метод восхождения от абстрактного к конкретному он понимал не только как единственно верный научный метод, но и как исторический эволюционный путь самой действительности. Предметом внимания и анализа со стороны Ильенкова являются диалектические законы того целого, общественно-предметной практики, которое определяет абстрактное или идеальное. Позже, с учетом эволюции, проделанной Мамардашвили, это выльется ту принципиальную разницу между этими двумя мыслителями, о которой пишет В.М. Межуев: «Если для Ильенкова главным делом философии является разработка диалектической логики как теоретически осознанного единства бытия и мышления, то, согласно Мамардашвили, сознание невыводимо ни из природного, ни из общественного бытия, есть “особого рода образование”, не ухватываемое ни средствами 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 познания, одновременно является и 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, которая не сводится к сумме логических операций»¹.

Впрочем, для нас тут особенно важно подчеркнуть, что понятие превращенной формы объединяет с более поздним понятием феномена у Мамардашвили некая двойственность. Как мы видели, феномен, понятый как произведение, в «Лекциях о Прусте», с одной стороны, обладает изначальным онтологическим статусом, он ни к чему не сводится и ни к чему не редуцируется. Но феномен, понятый как символ, напротив, символизирует некую онтологически первичную силу, основу, лишь «следом» которой он является. Но ведь и превращенная форма у Мамардашвили первого периода, пока еще марксиста в философии, обладает тоже некоей двойственностью. С одной стороны, она здесь также пред-

¹ Межуев В.М. Эвальд Ильенков и Мераб Мамардашвили: От философии периода «оттепели» к философии периода «застоя» // Мераб Мамардашвили: «Быть философом – это судьба...»: Материалы международной конференции «Мераб Мамардашвили: Вклад в развитие философии и культуры» (Москва, 9–11 декабря 2010 года). – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – С. 80.

ставляется некоей изначальной точкой отсчета, далее не анализируемым явлением в перспективе включенного в систему наблюдателя, в которой имеет место это явление. Превращенные формы «самостоятельно бытийствуют в ней (в системе. – Ю. П.) в виде отдельного, качественно цельного явления... В этой “бытийственности” и состоит проблема превращенной формы, которая видимым (и практически достоверным) образом представляется конечной точкой отсчета при анализе свойств функционирования системы в целом, представляется как особое, не разлагаемое далее образование, как “субстанция” наблюдаемых свойств»¹.

С феноменом-произведением превращенная форма также схожа и в том, что оба образования считаются порождающей смыслом формой. Превращенная форма черпает свою жизнь «...не из акта понимающего индивида. Наоборот, для последнего... самим этим объектом индуцируется поле понимания и возможного движения мысли, создается замкнутое горизонтом пространство, которое в принципе может пробегать взгляд субъекта»². Но также ведь и феномен-произведение в «Лекциях о Прусте» и иных произведениях обладает порождающей природой, является, как говорит Мамардашвили, ноогенной машиной, т.е. машиной, порождающей ум.

Однако, с другой стороны, превращенная форма или совокупность превращенных форм (и эта другая сторона аналогична феномену как символу в «Лекциях о Прусте») в конце концов редуцируется к некоему иному, чем оно само, первоначально. Множество превращенных форм является на самом деле своеобразными знаками, символами этого первоначала. Превращенная форма вот именно что лишь «представляется», лишь кажется изначальной точкой отсчета или первореальностью в глазах созерцающего ее наблюдателя, не являясь таковой по своей сущности.

Таким образом, так же как и феномен-произведение, она задает для наблюдателя возможное поле или горизонт смыслов. Их присутствие в субъекте не является результатом действия неких врожденных идей в интеллекте субъекта (рационалистическая традиция новоевропейской философии) или продуктом чувственного созерцания предмета субъектом (эмпиризм). Субъект видит превращенную форму именно *так*, как она ему дается. Превра-

¹ Мамардашвили М.К. Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 270.

² Там же. – С. 271.

щённая форма порождает его видение, как феномен-произведение также является порождающей формой. Но это происходит не потому, что превращенная форма в системе диалектической логики является онтологическим первоначалом. И в этом уже ее отличие от феномена-произведения «позднего» Мамардашвили. Здесь диалектическая логика гораздо ближе к пониманию у Мамардашвили феномена как символа. Дает ее *так* видеть субъекту согласно диалектической логике некое тотальное Целое, неотъемлемой частью которого превращенная форма является и которое она и символизирует в конечном итоге. В отличие от феномена-произведения она поэтому, в конце концов, сводится, редуцируется к иному первоначалу.

Двойственность концепта превращенной формы в диалектической логике, таким образом, не носит такого антиномичного характера, как отмеченная нами двойственность феномена в «Лекциях о Прусте»: «Если подобная объективная видимость разрешается в системе связей, восстанавливаемых и прослеживаемых *методом восхождения от абстрактного к конкретному* (курсив мой. – Ю. П.), то мы имеем дело с содержательным исследованием превращенной формы, выводящим их как необходимую форму... проявления существенных отношений»¹.

Правда, редукция эта особого рода – диалектическая. В диалектической логике специально оговаривалось, что уместнее ее было бы называть дедукцией. Как утверждал Ильенков, «марксистская философия вообще стоит не на точке зрения “сведения”, а на точке зрения “выведения”»². Недаром и Мамардашвили говорит в своей статье про превращенные формы – «разрешается в системе связей», а не – сводится к ней или редуцируется. Диалектический логик сказал бы, скорее всего, таким образом: не редукция, не сведение явления к первоначалу, а выведение из него. Диалектическая дедукция должна тут продемонстрировать объективный характер превращенной формы в том смысле, что, хотя она вторична и производна, ее вторичное существование требуется логикой Целого.

¹ Мамардашвили М.К. Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 270.

² Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – М.: РОССПЭН, 1997. – С. 188.

В диалектической логике, которой «ранний» Мамардашвили во многом принадлежал, бытие представляет собой органическое, внутри себя расчлененное конкретное Целое или тотальность. Все явления, события или предметы, рассматриваемые как отдельно взятые от конкретного бытия-тотальности – это несамостоятельные образования, возникшие по ходу развития этого *конкретного* Целого (конкретное не как чувственно-наглядная вещь, нечто одностороннее и фрагментарное в аспекте целой действительности, а как высшая категория, которая обозначает *единство многообразия*, «синоним объективной взаимосвязи всех необходимых сторон реального предмета в их внутренне необходимой взаимообусловленности»¹). То есть они – это абстрактное Ильенкова или превращенные формы у Мамардашвили, существующие в тотальности бытия по диалектическим законам.

С точки зрения канонической диалектической логики, существование таких форм, с одной стороны, объективно и необходимо, потому что требуется и определяется диалектической логикой бытия-тотальности (Мамардашвили часто взамен тут использует термин «система»). Содержательные отношения тотальности или системы по диалектическим законам принимают те или иные формы, но «превращенным образом», так что для того, чтобы узнать в данной форме соответствующее ей содержание, нужно владеть теоретическим аппаратом диалектической логики². Но, с другой стороны, их существование опять-таки с точки зрения канонической (ильенковской) диалектической логики, преходяще. Та или иная форма возникает в процессе развития тотальности, на том или ином этапе ее истории. Но вскоре эта форма, в действительности зависящая от конкретного целого, должна исчезнуть или превратиться в иное, в свою противоположность.

¹ Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – М.: РОССПЭН, 1997. – С. 19–21.

² Кстати, здесь у Мамардашвили имеет место симптоматичное смещение акцентов в смысле термина «превращенность». Характеристика или эпитет «превращенный» у него означает не столько «неестественный» или «превратный», как у других диалектических логиков, сколько «неузнаваемый, обреченный остаться неузнанным». Оттенок вторичности и неестественности тут уже явственно отступает на задний план. Ведь и сам подзаголовок статьи о превращенных формах в книге 1992 г. «Как я понимаю философию» гласит: «О необходимости иррациональных выражений». Раз их существование необходимо, то тем самым и оправдано.

И Мамардашвили тут тоже пока говорит, что превращенная форма является неузнанным проявлением существенных, содержательных отношений данного целого. Она, по его словам, продукт действий некой системы, «продукт превращения внутренних отношений сложной системы, происходящего на определенном уровне и скрывающего их фактический характер и прямую взаимосвязь косвенными выражениями»¹.

В этом смысле между концептами превращенной формы и феномена-символа у «позднего» Мамардашвили есть существенные различия. Одно из них состоит в том, что, согласно диалектической логике, следует проследить путь обратного «расколдовывания», возвращения превращенной формы к своему истинному состоянию, которое обретается в восстановлении ее подлинной связи с конкретным целым. Превращенная форма подвергается тому, что Гегель назвал *Aufheben*, критическому снятию-восстановлению в своей истине. В то же время в случае с феноменом-символом в «Лекциях о Прусте» невозможно диалектически и строго теоретически проследить тот путь, по которому происходит прояснение символа до стоящего за ним «божества», как метафорически говорит Мамардашвили, т.е. до стоящей за ним истины или первореальности. Возвращение к истине тут тоже происходит, но непредсказуемым и непрослеживаемым скачком, вдруг, рождается в тишине и тьме, и у этого процесса нет гарантированных диалектических законов.

Правда, и «ранний» Мамардашвили уже довольно свободно, на свой лад трактует превращенные формы, как мы уже сказали выше – не только на основе Маркса, но и Фрейда. Он говорит, например, что образование превращенных форм скорее происходит по схеме «работы сновидения» З. Фрейда (сгущение – смешение – превращение в наглядные образы – вторичная обработка). Уже здесь он занимается довольно сильным перетолкованием или переинтерпретацией концептов диалектической логики на феноменологический и даже психоаналитический лад (правда, не психоанализ его интересует, а выразившаяся в нем неклассическая рациональность). Когда он говорит, например, что лишь благодаря методу восхождения от абстрактного к конкретному превращенная форма разрешается в «системе существенных отношений»,

¹ Мамардашвили М.К. Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 270.

он тут же добавляет, что самодостаточный, исчерпывающий себя характер такого «проявления» должен быть сохранен анализом. Здесь возникает устойчивое впечатление, что отсылка к собственно диалектическим темам и концептам для Мамардашвили уже больше имеет какой-то полудежурный характер, что его мысль находится на переходе от марксистского к новому этапу. Он пока еще не может попрощаться с «разрешением сознания» во всеобъемлющих диалектических схемах и структурах, но в то же время уже феноменологически настаивает на ее самодостаточности.

Что опять-таки касается феномена-символа у «позднего» Мамардашвили, то одна из его важнейших характеристик – историчность. В «Лекциях о Прусте» феномен-символ должен пройти некий путь, чтобы в итоге опять-таки «разрешиться» в универсальное состояние сознания (причем сознания деятельного, и в этом тоже сказывается наследие диалектической логики), в универсальное, как метафорически повторяет Пруста Мамардашвили, «божество». Происходит это на путях создания феномена-произведения. Но, как мы уже сказали, в отличие от диалектически закономерного снятия-восстановления превращенной формы в своей истине, проследить этот исторический путь в том смысле, чтобы теоретически познать его законы, невозможно. Труд создания произведения, благодаря которому феномен-символ возвращается в поле универсального сознания, по Мамардашвили и Прусту, «окутан молчанием и темнотой». Он происходит в индивидуальных глубинах, скрыт и непознаваем для любого взгляда, как изнутри (рефлексия, интроспекция), так и извне.

Итак, существование и природу любой превращенной формы Мамардашвили (и в этом ее сходство с «абстрактным» у Ильенкова) определяют взаимозависимости и связи с другими частями Целого. Превращенные формы существуют в силу и по законам диалектических связей и взаимозависимостей, не могут существовать друг без друга, составляя вместе некое единое конкретное (следуя этимологии латинского слова *concrsescere* – как бы сращенное, составленное из разных частей) целое (в терминологии Мамардашвили – сложная система). Мамардашвили при этом подчеркивает, что превращенная форма – объективная видимость, причина существования которой заключается не в ошибочном восприятии субъекта. Ее существование-видение требуется логикой системы или целого, внутри которого эта «иллюзия» имеет место. Ее существование фактически необходимо. Логика системы или целого требует, чтобы именно так (как независимую и «самостоя-

тельно бытийствующую») превращенную форму видел наблюдатель, также и сам являющийся частью этой системы. Только при таком видении сложная (диалектическая) система «находится в движении», функционирует. Например, логика движения капиталистической экономики по Марксу требует, чтобы капиталист как цель и исходный пункт экономической деятельности воспринимал прибыль, денежный доход, в то время как деньги – это на самом деле «превращенная форма товара, или его золотая куколка»¹. Именно восприятие денежной прибыли капиталистом как исходного пункта и цели, его всепоглощающее стремление к деньгам, описываемое формулой $D - T - D'$, требуется самой логикой капитализма как системы. И Мамардашвили говорит, что «исследователь обязан оперировать как фактами, как данностями (evidences), как “действительным положением дела” тем, что видит или в принципе может видеть этот субъект»².

Итак, в случае с понятием «превращенной формы» у «раннего» Мамардашвили мы сталкиваемся с двойственностью, отчасти схожей с той, которую мы отметили по поводу понятия феномена в «Лекциях о Прусте». С одной стороны, она у него далее неразлагаемое и неанализируемое явление в перспективе включенного в систему наблюдателя. Но, с другой стороны, при анализе превращенных форм все же необходимо выходить «за» них и «за» наблюдателя, поскольку, как говорит Мамардашвили, это «формы, свидетельствующие о чем-то другом, и это другое опосредующие, обозначающие»³.

Можно констатировать, что структурно понятие превращенной формы обладает сходством с понятием феномена в «Лекциях о Прусте», который понимается двойственно, как феномен-произведение и феномен-символ. Феномен, понятый как произведение у Мамардашвили – это нечто присутствующее собственлично, некая эпифания истины, и в этом смысле также исходная точка отсчета. Но с другой стороны, феномен, понятый как символ, – иероглифический знак или знакоподобное образование, свидетель-

¹ Маркс К. Капитал. – М.: Издательство политической литературы, 1988. – С. 141, 147.

² Мамардашвили М.К. Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 271.

³ Там же. – С. 274.

ствующее о чем-то другом и уводящее к некоему иному, чем оно само, первоначально.

Однако между двойственностью превращенной формы и двойственностью феномена как произведения и символа одновременно есть и очевидное несходство. Если двойственность превращенной формы рассматривать с точки зрения диалектической логики, то ее уникальность и «бытийственность», в конечном счете, все-таки онтологически вторична. Ведь свою «бытийственность» она получает не от самой себя, а от диалектической, сложной системы. Именно содержательные, существенные связи в конечном итоге определяют собой то, какой облик и почему приняла та или иная форма. В этом смысле понятие превращенной формы еще не обладает той антиномичностью, которую мы отметили в связи с понятием феномена у «позднего» Мамардашвили. В диалектической логике в конечном итоге все абстракты или превращенные формы принадлежат одному и тому же всеобъемлющему конкретному целому. В случае же с феноменом в «Лекциях о Прусте» в конечном счете непонятно, онтологически разнородны ли феномены, поскольку каждый из них образует свой мир, или все они как символы редуцируются к единому полю универсального сознания, являются его символическими фигурациями.

* * *

Но продолжим выстраивать смысловые параллели между концептами превращенной формы у относительно раннего Мамардашвили и феномена в зрелый период его творчества. В связи с этим обратимся к другому отмеченному А.В. Ахутиным противоречию в «Лекциях о Прусте» – противоречию между «личным» и «общим». Ахутин отмечает, что феномен-символ «Лекций о Прусте» имеет личный или персональный корень, что он укоренен в индивидуальном или личном сознании, и что он же, будучи символом, одновременно растворяется во всеобщем, т.е. в неких универсальных структурах. И Ахутин опять-таки недоумевает, как одно сочетается с другим.

Действительно, например, Мамардашвили анализирует феномен любви прустовского героя герцога Сен-Лу к актрисе по имени Рашель. Молодой герцог по ходу романа влюбляется в актрису, воспринимая ее как прекраснейшее божество и дар судьбы: «Рашель, ты мне дана небесным Провиденьем». В то же время главный герой, друг герцога, знает, что Рашель посещает дома

свиданий, где за 20 франков отдается любому желающему. И два этих образа Рашели, образ 20-франковой проститутки и образ женщины, дарованной Провиденьем, по Мамардашвили и Прусту, совершенно несоединимы друг с другом, словно они представляют двух разных женщин. Но ведь Рашель все-таки одна. Поэтому Мамардашвили говорит, что два этих образа существуют абсолютно раздельно друг от друга, как две противоположных плоскости одного листа бумаги. Друг герцога не может понять, как можно так любить такую женщину. Герцог же не просто не знает, что его возлюбленная проститутка. Знание о тайной жизни Рашели в принципе не может «войти» в его голову. Расскажи кто-нибудь герцогу о предосудительных занятиях любимой, он ни за что в это не поверит, решит, что это клевета или что речь идет о другой женщине. И тут бессмысленно спрашивать, говорит Мамардашвили, какая же Рашель настоящая: та, что дана божественным Провиденьем, или 20-франковая проститутка. Образ той Рашели и другой Рашели полностью укоренен в том и том индивидуальном, личном сознании. И получается, что между ними нет ничего общего – кроме имени.

Но в то же время, анализируя феномен любви, Мамардашвили говорит, что возлюбленная – это символическая конфигурация. Ее ценность для попавшего в плен любви, по Мамардашвили, на самом деле заключена в том, сумеет ли влюбленный извлечь некий закон из случившегося с ним. И преимущество главного героя эпопеи Пруста по сравнению с герцогом Сен-Лу для Мамардашвили заключается в том, что тот сумел углубиться в персональный корень своего любовного впечатления и извлечь из него некий «духовный эквивалент», т.е. нечто «общее». Если Сен-Лу так и остался зачарован и околдован своей возлюбленной, говорит Мамардашвили, то Марсель смог понять, какое божество или закон скрывались за его любовью, почему он любил, кого любил и что он искал в этой любви.

То есть получается, что феномен-символ, по Мамардашвили, одновременно укоренен и в «личном», и в «общем». Но ведь и превращенная форма также характеризуется совпадением в себе «личного» и «общего». С одной стороны, как мы уже цитировали пока еще диалектика и марксиста Мамардашвили, с введением в анализ концепта превращенной формы при наблюдении некоей тотальности или системы следует описывать как фактически данное и «действительное положение дел» то, что видит и воспринимает тот или иной субъект, поскольку индивидуальное видение-

вот-так субъекта требуется логикой системы. При этом с точки зрения стороннего наблюдателя явление может представлять в нелепом и невообразимом виде, например как розовые летающие слоны. Однако при анализе все же следует оперировать этими невозможными видимостями как данностями, специально подчеркивает Мамардашвили. В этом смысле поэтому также можно утверждать, что превращенная форма «укоренена» в индивидуальном сознании. Тем самым, как говорит Мамардашвили, Маркс открывает феноменологическую природу сознания. Ведь под феноменом следует понимать явление, принципиально неотделимое от воспринимающего его сознания. Приведем большую, но очень интересную цитату:

«Пользуясь схемой системной причинности, Маркс фактически прослеживает эффекты действия системы одновременно и на стороне объектов и на стороне субъекта и делает для себя интересное открытие, что применительно к этим одновременно взятым эффектам бессмысленно проводить различие предмета и сознания, реального и воображаемого. Трудно не обратить внимания на тот факт, что Маркс ищет каждый раз те пункты, где отношения “кажутся именно тем, что они представляют собой на самом деле” (там же, т. 23, стр. 83). В особенности это касается тех случаев, когда Маркс развивает анализ “чудес” и “привидений” товарного мира, которые ведь ни из какого акта размышляющего индивида им не выводятся! Вообще интересные феномены анализируются Марксом в качестве сознания: “форма товара”, “форма цены”, “цена труда”, “цена капитала”, “форма процента”, “стоимость земли”. Это ведь вполне реальные, объективные отношения! С другой стороны, об объектах, которые анализируются уже в качестве собственно экономических (например, о той же денежной форме цены), затруднительно сказать, предметы ли это или сознание, что привело многих комментаторов “Капитала” в замешательство: объективна или субъективна видимость у Маркса?»¹

Однако, несмотря на укорененность превращенной формы в индивидуальном сознании, она все же существует по диалектическим законам и поэтому «разрешается» в универсальных структурах сложной системы или конкретного целого. Таким образом, превращенная форма, существующая по определяющим ее диалектическим законам («общее»), одновременно замкнута на индиви-

¹ Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 257.

дуальное сознание («личное»). Органический характер тотальности диалектической логики понимается таким образом, что механизм ее функционирования поддерживается и в обратном порядке запускается в действие созерцаемой вот-так превращенной формой. И, скажем, видение розовых слонов, взятое отдельно (вне целой логики тотальности или системы), по своей осмысленности является чем-то вроде «жареного иероглифа». Однако, в действительности, оно требуется логикой диалектической системы и именно в ней получает свое объяснение.

Хотя определяющей причиной функционирования диалектической тотальности или системы являются ее сущностные, содержательные отношения (ее «общее»), но обязательно должно происходить и диалектическое переворачивание, когда уже следствие (превращенная форма или «личное») начинает обратно влиять на субстанциальное содержание или «общее». Ведь конкретное целое на то и целое, чтобы вне его ничего больше не было и чтобы оно определялось к существованию и действию только самим собой. Поэтому следствие и причина в ходе исторического развития диалектической тотальности или системы должны меняться друг с другом местами, взаимно определяя друг друга и влияя друг на друга, чтобы функционирование тотальности не прекращалось. Еще одна большая цитата:

«Действие синкретического механизма превращенной формы основывается на том, что отношение уровней системы оборачивается: продукты процесса выступают как его условия, встраиваются в его начало в виде предваряющих “моделей”, “программ”. Поскольку никакое воспроизводство отношений сложной и многократно расчлененной системы связей не является сознательным, содержащим “образ” всех связей системы в каждой ее точке, то система должна полагать свои продукты и результаты в качестве предваряющих “моделей” и “программ” деятельности производства, дающего эти продукты. Эти модели представляют от лица множества точек, сокращая их в себе, в своем синкретизме. Изоморфизм приобретает характер циклической связи, кругового движения: на уровне превращенной формы продукты системы определяются, по сути дела, тавтологически, ими же самими»¹.

Такое переворачивание означает, что уже укорененная в «личном» превращенная форма запускает в ход «общее», встраивая

¹ Мамардашвили М.К. Превращенные формы // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 279.

«идеальное» или «объективные мыслительные формы» как опосредующее звено между общественно-практической деятельностью человека и отдельным индивидом.

В «Лекциях о Прусте» аналогом сложной диалектической системы из «раннего» периода творчества Мамардашвили является процесс создания произведения плюс само произведение (по Гегелю, целое или система есть не один только результат, но результат вместе со своим становлением). Именно в произведении, по Мамардашвили и Прусту, обретается утраченное время. В нем раскрывается подлинный смысл ранее случившихся впечатлений и переживаний. То есть открываются универсальные структуры, стоящие за личным впечатлением, обнажается и проясняется «общее», «игра количеств за сумраком качеств». Но в экономии процесса создания произведения в «Лекциях о Прусте» «вписано» и личное впечатление. Мамардашвили здесь неоднократно говорит о том, что только «ангажированная», «впечатлившаяся» душа имеет шанс вообще понять что-либо, что создать произведение можно, только углубившись в личное впечатление. Только нырнув в него словно в воронку, можно вынырнуть на обратной стороне – стороне универсального или общего. Именно так, говорит Мамардашвили, поэт обменивает свою индивидуальную душу на универсальную. Только предельное напряжение личного обеспечивает, по Мамардашвили, возможность достижения общего и универсального. Получается следующая параллель: личное впечатление так же запускает в действие создание и дальнейшее существование произведения, как превращенная форма поддерживает функционирование сложной диалектической системы.

Надо также отметить, что в «Лекциях о Прусте» в качестве основного предмета анализа фигурирует уже не научная теория, а художественное произведение. По сути, в «Лекциях о Прусте», так же как и в анализируемых нами его «ранних» статьях, но только уже на основе модели художественного произведения, строится эпистемологическая модель работы сознания или мышления в целом. Но если в качестве модели мышления берется художественное произведение, то это подразумевает плюралистичную картину мышления. Так же, как уникальны и несводимы друг к другу или чему-то общему разные художественные произведения, так же будут уникальны и несводимы результаты мышления в эпистемологической теории, где в качестве руководящей модели взято произведение искусства. У «позднего» или «зрелого» Мамардашвили

уже не наука берется как идеал или интерпретативная модель для мышления в целом, а искусство.

Но вернемся к понятию феномена. Он у Мамардашвили не только собственно произведение, уникальное по своему онтологическому статусу, но обладает и совершенно другой стороной, что и делает антиномичным его концепт в «Лекциях о Прусте». Феномен – это еще и символ, уводящий к изначальным и универсальным структурам сознания, в которых снимаются все различия. Значит, плюрализм в понимании мышления тут странным образом тоже дополняется неким универсализмом, принципом единства. Вся проблема и заключена в том, как у Мамардашвили соединяются эти концепты: феномен как произведение и феномен как символ, личное и общее, плюрализм и универсализм.

* * *

Другая параллель между превращенной формой и феноменом у «позднего» Мамардашвили – соотношение в них идеального и материального, а именно – их совпадение в обоих понятиях.

Превращенные формы Мамардашвили называл «квазипредметами»¹, рассуждая о «квазипредметном характере» или «феноменологической природе сознания»². Идеальное и материальное в них совпадают. Ведь, с одной стороны, раз речь идет о сознании, превращенная форма – это идеальное, духовное образование. Но одновременно это и некая предметность, «внеположенная данность бытия». Поэтому в случае с превращенными формами, говорит Мамардашвили, более не имеет смысла классическое разделение на дух и материю, смысл и вещи.

Но позднее Мамардашвили будет называть «духовно-телесными образованиями» и «третьими вещами» и феномены. В своих построениях и рассуждениях о новой, неклассической рациональности, в пику классической эпистемологии, которая строго отграничивала материальные явления от идеальных, он постулирует существование «третьих вещей», которые не являются ни только материальными, ни только идеальными, но также есть совпадение того и другого.

¹ Мамардашвили М.К. Превращенные формы // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 275, 277.

² Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 257.

Констатируем: совпадением материи и смысла феномен «Лекций о Прусте» также схож с «квазипредметным» характером превращенной формы. Но как объяснял Мамардашвили это совпадение материи и смысла? Как мы уже цитировали, превращенная форма, по Мамардашвили, находится в «области, где соизмеримы действие наблюдения и действие содержания наблюдения (соизмеримы как части единого действия системы, включающей в себя наблюдателя-субъекта)»¹. Так что «приходится оперировать понятием единого континуума бытия-сознания и рассматривать “бытие” и “сознание” лишь в качестве различных его моментов, имея в виду области, где теряют смысл классические различения объекта и субъекта, реальности и способа представления, действительного и воображаемого и т.д.»².

Дело в том, что превращенная форма является «внутренним элементом собственного действия системы». Поэтому материальный характер действия превращенной формы в системе или в конкретной тотальности, особенности ее функционирования в ней и есть ее смысл. Она объективна не потому, что ее идеальное содержание соответствует отображаемому ею материальному положению дел (установка классической эпистемологии), а потому что Маркс «строил свое исследование так, что уже в исходном пункте имел дело с системами, реализующимися и функционирующими посредством сознания, т.е. такими, которые содержат в себе свои же отражения в качестве необходимого элемента (или, иначе говоря, включают в себя сознание наблюдателя в качестве внутреннего элемента собственного действия)»³.

Превращенная форма объясняется природой системы или тотальности, в которую она включена. В той мере, в какой превращенная форма вписана в жизнедеятельность тотальности, необходима для его существования, объективно и оправданно ее существование. И, например, представление о том, что у труда есть определенная стоимость (типичный пример превращенной формы), объективно с этой точки зрения не потому, что у труда действительно есть цена, но потому, что, согласно «Капиталу» Маркса, без этого общественного представления не может функционировать

¹ Мамардашвили М.К. Превращенные формы // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 270.

² Там же. – С. 281.

³ Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 252.

капиталистическая экономика. Поэтому смысл той или иной «квазипредметной» превращенной формы заключается в функции, которую она выполняет в жизнедеятельности конкретной тотальности.

Прилагательное «превращенная» применительно к категории формы здесь означает, что в превращенной, неистинной форме здесь представлена содержательная субстанциональная основа. Как писал Мамардашвили в «Формах и содержании мышления», в целом категории «формы» и «содержания», примененные к познанию, позволяют брать его как «одно целое, но внутренне различающееся в разных связях»¹. При этом существование того, что Маркс называл превращенными формами (например, цена труда, стоимости земли или религии), не вечно, преходяще. Ситуация наличия превращенных форм – это ситуация *отчуждения*. Превращенная форма – это образование, временным образом существующее отчужденно от своего целого. Само ее наличие говорит о том, что данная тотальность, конкретное целое в своем развитии пока не пришло к своей истинной сути, к своему истинному существованию. Говоря гегелевским языком, оно еще «не соответствует своему понятию». Однако рано или поздно форма будет соответствовать своему содержанию, придя с ним в гармонию «естественно-историческим» путем. Превращенные формы будут «сняты», и конкретная тотальность придет к своему истинному, неотчужденному состоянию.

Следовательно, согласно диалектической логике, существуют два вида тотальности или два вида конкретного целого. Первое – существующее не по истине и несовершенным образом, отчужденное от самого себя. Его органические части не функционируют в гармонии с целым и не осознаются как его неотделимые части. И второй вид тотальности – это целое, преодолевшее отчуждение от самого себя и тем самым пришедшее в соответствие со своим истинным понятием.

Двум видам этого конкретного целого в концепции диалектической логики соответствуют два вида человеческих обществ в социально-политической теории марксизма: классовое общество, где господствует отчуждение человека от самого себя и результатов своей деятельности, и общество бесклассовое, коммунистическое, в котором преодолены все виды отчуждения. Там больше не будет государства, религии, права, абстрактной морали и т.д. По-

¹ Мамардашвили М.К. *Формы и содержание мышления*. – М.: Высшая школа, 1968. – С. 32.

следние – отчужденные абстракции, превращенные продукты и формы деятельности общественного человечества, неузнанные в качестве таковых и поэтому пока господствующие над производимым их человечеством. Их отчужденное существование есть в свою очередь следствие господства отчуждения в самой основе человеческого общества (что соответствует категории «содержания» в диалектической логике) – в общественном труде. Пока он организован антагонистически, на классовой основе, в обществе будут существовать различные виды отчуждения и их следствия – превращенные формы. В этом случае, согласно марксизму, человеческое общество и каждый индивид в нем не могут в полной мере реализовать все свои возможности. Чтобы достичь полноценного существования, приобрести действительное совершенство, человеческому обществу нужно преодолеть господствующее в нем отчуждение и наконец-то стать соответствующим своему родовому понятию. Как писал Михаил Лифшиц, «разве нельзя сказать, что в коммунизме общество находит соответствующую ему форму существования, становится обществом в собственном смысле слова, т.е. соответствующим своему понятию?»¹.

Для анализа философских взглядов Мамардашвили как системного целого нам здесь важно то, что двум разным видам тотальности или конкретного целого диалектической логики, несовершенной тотальности и совершенной (той, в которой господствует отчуждение, и той, в которой оно преодолено), можно поставить в соответствие два вида духовно-телесных образований или «третьих вещей» у «позднего» Мамардашвили. Ведь в «Лекциях о Прусте», как и в других работах выделенного нами «позднего» этапа, Мамардашвили говорит о двух видах «третьих вещей»: тела несовершенные и совершенные.

Поскольку сознание «квазипредметно», то «третьи вещи» – это телесные идеи или одушевленные тела, где совпали материя и смысл. Тела совершенные – умные вещи. Являясь артефактами, они, как говорит Мамардашвили, производят «совершенные гармонии». Чтобы проиллюстрировать, что они такое, Мамардашвили в своих «Лекциях о Прусте» ссылается на «умное тело» одного прустовского персонажа. А именно, комментируя Пруста, Мамардашвили в качестве примера действия артефакта берет эффектный поступок герцога Сен-Лу, когда тот в кафе приносит пальто

¹ Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального). – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 206.

своему простывшему и страдающему от сквозняков другу. Поскольку кафе было переполнено, и в нем было не протолкнуться, Сен-Лу стал двигаться, прыгая со спинки одного кресла на спинку другого. По описанию Пруста, это получалось у него настолько грациозно и естественно, что Мамардашвили говорит «о теле Сен-Лу, которое прозрачно в том смысле, что вполне держит своей артикуляцией задуманное и выполняемое движение, – движение выполняется целиком. Тело прозрачно. Слово “прозрачно” здесь следует понимать не в рассудочном смысле прозрачного для ума, для наблюдения. Прозрачно – значит, не содержит в себе ничего инородного тому, что делается. Или можно сказать так: тело Сен-Лу – это совершенный артефакт. Артефакт, но совершенный, т.е. открывающий такой горизонт и поле действия, в котором оно действительно выполняется»¹.

Про несовершенные же «третьи вещи» Мамардашвили говорит, что они напоминают кентавров, поскольку составлены из разнородных половинок. Эти половинки не соответствуют или не вполне соответствуют друг другу, и поэтому тело-кентавр, как и его действие, «непрозрачно», несовершенно. В силу внутренней разнородности тела-кентавры не могут выполнить действие целиком, так, как оно могло бы полностью развернуться в своей свободе. Действие тела-артефакта с этой точки зрения так отличается от действия тела-кентавра, как свободный и уверенный полет птицы отличается от первых попыток птенца научиться летать. Там настоящий полет, здесь – только неумелая попытка, желание полета.

Телом-кентавром является, по мысли Мамардашвили, знаменитое прустовское впечатление. По поводу описания впечатления от пирожного «Мадлен» у Пруста Мамардашвили говорит: «Вещи зывают к нам с жалобой и просьбой высвободить их из плена... Это своего рода кентавры, двойственные существа, в которых душа соединена с не родственным ей, не человеческим телом... Души пленены... инородной материей... Мы не узнаем своей души, и она из вещи зывает к нам – освободи меня... Душа... ненамеренно, произвольно, случайно уложилась в “Мадлен”»².

По Мамардашвили, несовершенно тело, с одной стороны, – это необходимое условие для того, чтобы в будущем появилось совершенное тело. Зрелый организм, обладающий должной степенью свободы движений и действий, не может сразу появиться на

¹ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 271.

² Там же. – С. 38–40.

белый свет. Красивому и уверенному полету птицы предшествуют неумелые попытки птенца научиться летать. Но, с другой стороны, впечатление – это только начало пути, который вовсе не обязательно, по Мамардашвили, должен завершиться успехом, т.е. созданием полноценного произведения на основе личного впечатления. Этого не происходит, если не случается погружения в личный корень впечатления, если нет стремления «расколдовать» его тайный смысл. Понимание впечатления как тела-кентавра в «Лекциях о Прусте» подразумевает, что душа, получив впечатление и вступив тем самым на некий духовно-экзистенциальный путь, пока отчуждена от самой себя.

С одной стороны, душа должна сначала «впечатлиться», чтобы вообще начать свой путь к истине. Мамардашвили иллюстрирует этот тезис цитатой из Пруста: «Конечно, не то, чтобы я знал, что в один прекрасный день я высвобожу немного истины из этого столь болезненного и сейчас пока непонятого мной впечатления. Но я знал, что если я вообще смогу когда-нибудь извлечь хоть чуточку истины, то только из этого впечатления»¹. Но, с другой стороны, истина пока скрывается в этом впечатлении, которое нуждается в интерпретации, расшифровке, чтобы его смысл стал очевидным. Пока под первым и судьбоносным впечатлением имеются в виду некие смутные состояния – скажем, покрасневшие щеки Альбертины, когда герой не знает, отчего именно они покраснели, но это кажется ему загадочным и полным значительности. И одновременно это то, за чем скрыт закон, или, как говорит Мамардашвили, – топология, «игра количеств за сумраком качеств». И, чтобы извлечь из впечатления истину, нужно создавать произведение искусства: «У знаков (под напоминающими иероглифы знаками здесь имеются в виду впечатления. – Ю. П.) есть духовные эквиваленты. Знаки дают истину для чтения, а чтение есть создание или рождение духовных эквивалентов. Духовные эквиваленты пирожного, неровных ступенек, колокольни... А интерпретация и расшифровка этих знаков равнозначна созданию произведения искусства»².

Итак, мы опять имеем здесь сходство с концептом превращенной формы. Только там она приводится в свое истинное состояние на основе диалектического механизма превращения-

¹ Цит. по: Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 138.

² Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 157.

отчуждения, предусмотренного методом восхождения от абстрактного к конкретному. Здесь же путь, в конце которого происходит «рождение духовных эквивалентов», не поддается строго научному описанию в терминах понятий и законов.

Таким образом, в «Лекциях о Прусте» первоначально душа имеет дело с собственным впечатлением, которое нуждается в расшифровке. Объект впечатления – это, на самом деле, существующие сейчас *отчужденно* (опять явная аналогия с диалектической логикой) частицы самой же души, которые ранее какими-то неведомыми путями ушли в «пустой предмет», служащий для них лишь «упаковкой», будь это пирожное «Мадлен» или Альбертина, в которую влюбился главный герой (и который на самом деле любит не ее, но то, из-за чего он в нее влюбился). «Расколдовывание» же магического предмета, или, как говорит Мамардашвили, «шармированного» объекта, а тем самым узнавание себя в нем, достигается посредством создания художественного произведения, произведения искусства. В нем преодолевается отчуждение души от самой себя. Первоначальное впечатление достигает своего истинного содержания. Частицы души, «отчуждившиеся» во внешний предмет и упаковавшиеся в него, собираются и возвращаются в истинное свое. Тем самым дается ответ на вопрос «что же я тогда в действительности испытывал?» Одновременно и самому «предмету», который ранее был лишь пустой «упаковкой», дается возможность быть самим собой, поскольку он больше не видится лишь через призму моих вложений в него, чуждых ему как вещи-в-себе (вещи самой по себе).

У предметов, говорит Мамардашвили, нет «качеств». Поэтому вещь или объект впечатления в конечном итоге отпускается на свободу в хранящий ее «магический круг непонимания». Произведение, как говорит Мамардашвили в заключительной лекции, обладает структурой искупления. Все злое и неудачное, что может быть приписано «предмету», растворяется в процессе создания произведения как такое, что я ему на самом деле приписал.

Таким образом, «психологическая топология пути» «позднего» Мамардашвили во многом схожа с методологией диалектической логики. «Психологическая топология» – это еще один вариант названия «Лекций о Прусте», изданный в 1997 г., да и собственно сам курс так и назывался официально, где под психологической топологией имеется в виду описание законов духовных поисков и жизненного пути человека от его отчужденного, неистинного к истинному состоянию. В диалектической логике

конкретная тотальность, в которой наличествуют абстракции или превращенные формы, и господствует отчуждение, исторически предшествует тотальности, в которой все виды отчуждения сняты. Также в «Лекциях о Прусте» феномен-впечатление, где душа еще отчуждена от самой себя, предшествует произведению, где отчуждение оказывается снятым, а впечатление возвращено к своей истинной сути.

И диалектическую методологию, и феноменологически-экзистенциальную топологию Мамардашвили объединяет то, что путь лежит не от материи к смыслу, а от несовершенного «тела» к «телу» совершенному, умному. Несовершенное тело феномена-впечатления предшествует совершенному телу произведения. В философии и историософии марксизма этому соответствует исторический путь от несовершенного, отчужденного и несвободного общества к свободному коммунистическому обществу.

Естественно, сходство это неполное. Уже в свой «ранний» период Мамардашвили неявно (потому что эксплицитно он это не оговаривает, но как открыто он мог бы это сделать?), но все же заметно отходит от канона диалектической логики. Если с точки зрения этого канона существование абстракций и, в частности, иррационального отчуждения сознания от своей субстанциальной основы преходяще, не вечно, то Мамардашвили говорит о *необходимости* иррациональных выражений (термин «иррациональное выражение» в данном контексте синоним понятия «превращенная форма»). Тем самым он вводит некую фундаментальную неустранимость и онтологическую укорененность превращенных форм, то, что их невозможно «снять» никаким поступательным «естественно-историческим» процессом. А это, с одной стороны, расходится с коммунистическим канонам и канонам диалектической логики, а с другой – имеет свои последствия и для социально-политических воззрений Мамардашвили, естественно и логично переходит у него в философскую апологию либерализма.

Марксизм был достаточно радикальным вариантом идеологии Просвещения с установкой на полную познаваемость мира, на полностью рациональную и прозрачную организацию общественной жизни. Согласно ему, иррациональные выражения и формы жизни необходимо должны смениться рациональными формами. Но, получается, Мамардашвили, таким образом, уже в свой «ранний» период во многом на свой, иной, феноменологический лад перетолковывал Маркса. Логически это связано с его более поздней апологией либерализма и капитализма, философски фундиро-

ванной, но по-житейски весьма наивной. Этой апологией наполнены как его private записи в ежедневнике в 1970–1980-е годы, так и его поздние публицистические высказывания в перестройку, когда это стало можно делать уже открыто.

Концепция превращенных форм в «Капитале» базируется на анализе сущности товарного производства. Товарное производство, по Марксу, своего расцвета достигает при капитализме, где все становится товаром. Но в то же время товарное производство у Маркса не вечно, оно исторически обусловлено, проходит разные стадии, чтобы в конце концов смениться «союзом свободных людей, работающих общими средствами производства и планомерно [selbstbewußt] расходующих свои индивидуальные рабочие силы как одну общественную рабочую силу»¹. Тогда общество и его жизнь, человечество в целом должны, по Марксу, достигнуть своего истинного, «не превращенного» состояния, поскольку «отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и с природой»². Мамардашвили же уже тогда неявным образом так модифицирует Маркса, в каком-то смысле оправдывает и увековечивает превращенные формы.

Таким образом, сходство идей «позднего» Мамардашвили с диалектической логикой состоит в том, что начальной точкой пути и там и там является состояние отчуждения некоего активного «тела» от самого себя, которое потом «снимается», поскольку происходит его возвращение к своей истинной сути, себя к себе. Несходство же состоит в том, что у «позднего» Мамардашвили преодолевается отчуждение сознания от самого себя, а само оно понимается как автономное, самозаконное и отдельное от остального мира явление. В диалектической логике преодолевается не отчуждение сознания от самого себя, но отчуждение абстрактного сознания от некоего всеобъемлющего Иного, которое понимается как его субстанция. Сознание для диалектика – это не отдельное самозаконное явление, но явление, которое подчиняется законам, общим сознанию с общественным целым и со всем мирозданием.

¹ Маркс К. Капитал. – М.: Издательство политической литературы, 1988. – Т. 1. – С. 88.

² Там же. – С. 90.

Субстанция в диалектической логике и концепт труда-усилия у «позднего» Мамардашвили

Мышление в категориях «форма – содержание» осталось у «позднего» Мамардашвили как одна из его основных установок в наследство от его более ранних занятий диалектической логикой.

Но что является субстанцией, которая есть содержание и субъект всех своих форм, в концепции диалектической логики? Это важный вопрос для нашей попытки интерпретации экзистенциально-феноменологической философии «позднего» Мамардашвили и прослеживания в ней следов от его более раннего, марксистского этапа. Так мы увидим другую важнейшую тему в философских идеях Мамардашвили. Именно ее наличие, а также ее связь с идеями феномена в рамках единого концептуального целого создает своеобразие его варианта феноменологии. Вся логика философствования зрелого Мамардашвили, взятого как цельное явление, так и останется не понятой, если не увидать эту вторую его важнейшую тему и не попытаться связать с ней его концепт феномена, который раздваивается на феномен-произведение и феномен-символ.

На наш взгляд, концептуальное ядро философствования Мамардашвили состоит из сложного и не всегда отчетливого переплетения двух главных его идей или тем, темы феномена и темы усилия или труда. Именно их сочетание создает те противоречия, которые мы выделили выше, опираясь на А. Ахутину.

И вторая тема у Мамардашвили, тема усилия или труда, тоже имеет свой аналог в концепции диалектической логики, как она выразилась у Ильенкова. Там субстанциальным содержанием общественного конкретного целого, его субстанцией является «общественная практика», или «преобразующая мир трудом жизнедеятельность общества». Это труд, взятый как общественное производство. Именно труд или общественная практика, по Марксу, создают в процессе истории человека и все многообразные общественные формы, начиная от стоимости и кончая государством, правом, религией, социально-культурными нормами и научными теориями.

В том числе труд или практика создает и то, что Ильенков называл идеальным. Все созданные формы, если они рассматриваются в отрыве от их породившего целого – это абстракты. «Абстрактное», по Ильенкову, – это лишь «мнимо независимый момент», «относительно самостоятельная» сторона такого кон-

кретного Целого, как система человеческой жизнедеятельности, или общественный труд. Таким образом, под категорию абстрактного у Ильенкова попадает и «идеальное»¹, если его рассматривают как независимую автономную реальность.

Для Ильенкова, стремившегося объяснить «тайну мышления», идеальное – это тоже «форма предметно-практической деятельности». Соотношение здесь следующее: общественный труд, или общественная практика, и есть субстанциальное содержание; идеальное – это зависимая от субстанциального содержания форма.

Также крайне важно, что в диалектической логике труд не только субстанция, но и субъект всех своих изменений². Труд или практика стала той исходной онтологической категорией, которая в диалектической философии марксизма соединяет в себе и объект, и субъект. Она является местом такой встречи их обоих, где имеет место их реальное совпадение, обнаруживается их искомое тождество, являющееся ответом на поставленный же марксизмом «основной вопрос философии». Как пишет С. Мареев, «понятие субстанции есть внутренне противоречивое понятие: субстанция – это и объект, и субъект, и причина, и следствие, и “природа творящая”, и “природа сотворенная”»³. Но это противоречие для диалектики есть искомое, оно лежит в основе всего и это все порождает по диалектическим законам раздвоения единого и дифференциации.

То, что практика в диалектической логике заняла место главной, фундаментальной категории, из которой выводятся все остальные, означает, что человеческий труд в марксизме понимается как главная сила, которая и творит по сути весь окружающий человека мир. Человек и его производительные способности заняли в атеистическом марксизме место Бога. Ведь человек в марксизме трудом порождает в том числе и самого себя. Он результат своего собственного труда. Маркс заимствует у Гегеля механизм самопорождения, но на место субъекта этого самопорождения, Абсолютного духа, ставит человеческое общество. «Величие гегелевской “Феноменологии” и ее конечного результата – диалектики отрица-

¹ Идеальным у Ильенкова являются, например, математические истины, логические категории, нравственные императивы и категории правосознания – см. Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 464 с.

² Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. – М.: Культурная революция, 2008. – С. 375–376, 394–395.

³ Там же. – С. 394.

тельности как движущего и порождающего принципа – заключается, следовательно, в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распределмечивание, как самоотчуждение и снятие этого самоотчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного человека как результат его *собственного труда*¹.

Категория труда в марксистской философии заняла такое же место фундаментальной категории, как «идея» у Платона или «энергия» у Аристотеля. В Новое время практическое преобразование природы человеком добилось поразительных успехов благодаря науке и технике. Это в том числе историческая демонстрация того, что у мышления действительно получается соответствовать вещам. Избитый в учебных курсах диамата тезис «практика – критерий истины» можно представить как исходную онтологическую интуицию, из которой во многом выросла философия марксизма. На наш взгляд, эта эзотерическая мысль (или изначальная онтологическая интуиция) состоит, разумеется, не в идее, что практика показывает, кто в итоге был прав, что правота теории доказывается экспериментально. Это слишком тривиально. Скорее эта изначальная онтологическая интуиция состоит в том, что практика и есть истина, т.е. искомое соответствие или совпадение идей и вещей. Это, так сказать, их место встречи, где они выступают как части одного целого и на деле соответствуют друг другу.

Фактическое положение дел, то, как соотношение вещей и идей выглядит «на поверхности» (т.е. – в деле, в действии), берется как исходная модель для построения диалектики. Фундаментальные онтологические структуры в диалектике строятся и трактуются так, как мышление и вещи соотносятся фактически, на деле, «на поверхности» для созерцающего их взгляда. Они противоречат друг другу, но в то же время составляют единство в этом противоречии.

Одной из трактовок мышления Ильенковым было его понимание как движения *по форме* окружающих тел, в соответствии с их «пространственной логикой». Здесь мышление видится какдвигающееся по форме вещей и совпадающее в этом движении, в пространстве с ними. Интересно, что тут опять-таки природа соотношения мышления и вещей толкуется так, как оно видится и

¹ Маркс К. Экономико-философские рукописи // Маркс К. Социология. – М.: Канон-Пресс-Ц, 2000. – С. 305.

выглядит фактически или феноменологически. «Внешний» вроде бы момент понимается как сущностный.

Таким образом, бытийное целое в диалектической логике понимается как изначальное единство человека и природы и их взаимодействие, которое представляет собой диалектическое единство противоположностей. Единство заключено в самом факте существования человека в мире и в факте успешной практической деятельности человечества. Значит, между человеком, его мышлением и вещами существует изначальная гармония, которая, прежде всего, осуществляется на деле. Их противоречивое единство в диалектической логике состоит в том, что, как говорит Ильенков, мысль посредством действия трансформируется в вещи, и наоборот. Их неотделимость друг от друга и эта трансформация и образуют их единство или тождество: «Тождество в диалектике вообще (в том числе и в гегелевской) вовсе не есть метафизическое “одно и то же”. Это всегда тождество различного, тождество противоположностей.

Диалектика вообще усматривает реальное тождество в акте перехода, превращения противоположностей друг в друга, в данном случае – в акте перехода или превращения действительности (бытия) в мысль, а мысли в действительность. И такое тождество – повседневно осуществляемый каждым человеком факт...

Между вещью (предметом) и представлением (понятием, теорией и т.д.) имеется реальный мост, действительный переход – чувственно-предметная деятельность общественно-исторического человека. Именно через этот переход вещь превращается в представление, а представление – в вещь»¹.

Практика, согласно Ильенкову, опирающемуся на Маркса, определяется диалектическими законами, главным из которых является закон единства и борьбы противоположностей. Согласно ему мышление и действительность, сознание и вещи одновременно находятся в отношениях и противоположности, и единства. Отношениями противоположности в диалектике объясняется факт явного несовпадения предмета и знания о предмете. Но диалектика берет эти противоположности как взаимосвязанные моменты единого конкретного целого, бытийной тотальности. И мышление здесь – это необходимый момент бытия, тотальности, форма ее

¹ Ильенков Э.В. Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания: Историко-философские очерки. – М.: Наука, 1964. – С. 22, 48.

(и своего) субстанционального содержания. Как говорит С. Мареев о философии Ильенкова, «мышление понимается не как случайный феномен – “акциденция”, а как “атрибут”, т.е. необходимо присущее ей всеобщее свойство материи, которое она не может утратить, как не может она утратить и свойство “протяжения”»¹.

Идеальное у Ильенкова объективно, прежде всего, не потому, что ему благодаря собственным абстрактно взятым возможностям удастся быть незамутненным отражением материального мира, но потому что оно – форма деятельности, неотъемлемая часть движения спирали (излюбленный образ диалектического материализма), которая может рассматриваться и как совершенный онтологический «круг», который собственно и есть «все». Вот этот всеобъемлющий бытийный круговорот в диалектической логике: – вещь – ДЕЛО – мысль – вещь – ДЕЛО – мысль – и т.д. Главное, определяющее собой остальные части этого совершенного круга субстанциональное содержание – это Дело, в которое и включены как его неотъемлемые части вещи и мышление, на них направленное.

Ильенков говорил, что диалектический подход в философии отличается тем, что он сразу начинает анализ с целого, берет его сразу целиком и выводит из него различные следствия: «ЦЕЛОЕ, как наличная совокупность всех возможных частей, детерминирует каждую свою собственную часть, каждый элемент, и посему – каждое отдельное звено, каждый отдельный контакт... Логика мышления Спинозы – это Логика детерминации (определения) ЧАСТЕЙ СО СТОРОНЫ ЦЕЛОГО... Целое предполагается ДАННЫМ, а все исследование ведется как АНАЛИЗ, – т.е. как процедура выявления тех “частей”, которые производит на свет именно данное целое, чтобы обеспечить свое самосохранение и самовоспроизведение... Это идея Логики как метода теоретической РЕ-конструкции конкретного целого, которое – в качестве данной конкретности – и является исходной доминантой. Она требует ясно очерченного ЦЕЛОГО, которое затем и подвергается дискурсивному, причинно-следственному АНАЛИЗУ»².

Таким целым для Ильенкова, вслед за Марксом, был труд, понимаемый как преобразование человеческим обществом природы. И мышление, и вещи, пусть как противоположные друг другу,

¹ Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. – М.: Культурная революция, 2008. – С. 370.

² Ильенков Э.В. К докладу о Спинозе («История диалектики») // Драма советской философии. – М.: ИФРАН, 1997. – С. 181.

берутся уже в рамках этого Целого как его неотъемлемые части. Даже, казалось бы, совершенно не затронутые непосредственной практической деятельностью, природные вещи понимаются лишь через призму преобразующей природу и самого человека деятельности: «Прежде всего Маркс и Энгельс установили, что индивиду в его созерцании дан не просто и не прямо внешний мир, каков он есть сам по себе, а лишь в процессе его изменения человеком, и что, стало быть, как сам созерцающий человек, так и созерцаемый мир суть продукты истории»¹.

* * *

Теперь можно начать проследивать определенные параллели у Мамардашвили с диалектической логикой Ильенкова. В его «ранних» статьях за превращенными формами, поскольку они понимались как «кристаллизации системы (или подсистемы отношений)», «целостной системы содержательных связей, связей обмена деятельностью между людьми»², тоже стояло определенное субстанциональное содержание или субстанция. Он называл эту субстанцию в статье «социальной системой деятельности». Этот термин – вариация того же концепта общественно-исторического труда, что и у опиравшегося на Маркса Ильенкова. В целом системная терминология у Мамардашвили – отчасти дань тогдашнему популярному в советской философии науки и эпистемологии системному подходу, отчасти имеет нечто общее со структурным и структуралистским подходом к «Капиталу» французского философа Альтюссера³, чью методологию Мамардашвили тогда отчасти разделял. Думается, понятием «система» Мамардашвили хотел подчеркнуть научность и внеидеологичность своей позиции, что, впрочем, не спасло его от крена в иную, антимарксистскую идеологию начиная где-то со второй половины 1970-х годов. Если в конце 1960-х Мамардашвили идейно коммуницирует и обсуждает философские проблемы с левым философом Альтюссером, то

¹ Ильенков Э.В. Материалистическое понимание мышления как предмета логики // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 226.

² Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С. 257.

³ Переписку Альтюссера и Мамардашвили, в которой отражена и их некоторая тогдашняя идейная общность, а также историю их дружбы, большей частью эпистолярной, см. в книге «Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер». – М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016.

позже, к 1980-м годам и перестройке он становится в нашей стране во многом выразителем и апологетом философских основ совершенно другой идеологии – либерализма.

Но в целом, если брать тот период, не смотря на заигрывания с системной терминологией, можно утверждать, что в той парадигме, в которой писал «ранний» Мамардашвили, бытийное целое представляло собой систему социальной деятельности или «общественный труд», «отложениями» и «кристаллизациями» которой являются превращенные формы. Последние, в согласии с концепцией диалектической логики, «замыкают» породившую их деятельность на себя и как бы дают ей обратный толчок, образуя тем самым замкнутый, законченный и совершенный «круг» бытия. Будучи следствиями или результатами субстанциальной деятельности, они оказывались, в свою очередь, ее обратной причиной, как бы не давая деятельности угаснуть, постоянно поддерживая и возрождая ее.

Таким образом, применительно к диалектической логике мы можем в самом общем виде говорить о некоем схематизме в виде нерасторжимой связки субстанциальной деятельности и ее превращенных «форм-отложений», «форм-кристаллизаций».

Этот схематизм, но уже радикально истолкованный с феноменологической точки зрения, сохранился и у «позднего» Мамардашвили, в том числе в «Лекциях о Прусте». Для указания на возможные истоки отмеченных выше у Мамардашвили противоречий, важнейшую роль играет то, что концепт труда-усилия в идеях «позднего» Мамардашвили представляет собой параллель категории практики в диалектической логике. Феномен не является единственным основным понятием Мамардашвили в его второй, экзистенциально-феноменологический период творчества. За феноменом что-то стоит, как скрыто порождающая его первореальность, а также как то, что постоянно его поддерживает, словно волна усилия, которая несет на себе его существование.

Обозначение этой первореальности характеризуется у «позднего» или «зрелого» Мамардашвили терминологической нечеткостью. Но эта нечеткость не настолько существенна, чтобы нельзя было уловить то, что имеется в виду под разными наименованиями. Выражения «внутренний труд», «усилие», «собственное деяние», «когитальное присутствие» и др., по сути, являются либо синонимами, либо различными аспектами *одного и того же концепта, понятия*. И это второе краеугольное понятие Мамардашвили пред-

ставляет собой очевидную параллель к диалектическому понятию общественно-исторического труда или практики.

Философия Мамардашвили в каком-то смысле трудоцентрична, и он часто употреблял именно слово «труд»¹ в качестве обозначения решающего онтологического понятия. Только теперь эта трудовая деятельность у «позднего» Мамардашвили является по преимуществу внутренней, экзистенциальной деятельностью сознания и личности. Это не общественно-предметная практика диалектической логики, не трудовое преобразование мира, но своего рода практика сознания, его внутренняя жизнь. И так же, как и практика диалектической логики, эта первоактивность существует в двух вариантах: (1) отчужденная от самой себя, не знающая себя, несвободная, и (2) знающая саму себя, «прозрачная», и поэтому производящая совершенные гармонии.

* * *

В отличие от понятия общественно-исторического труда у Ильенкова, внутренний труд «мускулов души» у «позднего» Мамардашвили апофатичен. Он подчеркивает, что ему нельзя приписать никаких позитивных содержательных характеристик, что он совершается «во тьме и молчании». Он поэтому в принципе недоступен теоретическому анализу. По Ильенкову же, практика как «всеобщее», из которого вырастает все многообразие человеческого мира, есть в то же время конкретно данный факт, поддающийся теоретическому анализу сквозь призму диалектики: «Конкретно-всеобщее реально вне головы в виде вполне особенной и даже единичной, чувственно воспринимаемой действительности... Метод Маркса обязывает найти в самой действительности такой реальный (а потому – единичный и особенный) факт, который не обладает никаким другим содержанием, кроме “всеобщего”. Факт, вся особенность которого и заключается в том, что он есть “все-

¹ Рассуждений о необходимости внутреннего труда в «Лекциях о Прусте» чрезвычайно много. Например: «Пруст был обуреваем темой внутреннего труда, без которого мертвы мы и мертв мир» (С. 46). «Что является условием того, чтобы не было катастрофы. А условием является нравственный труд всех людей, из себя обжигающих человека, – эту куклу...» (С. 90). «Истина, красота, добродетель и так далее существуют в той мере, в какой они в каждый данный момент питаются и непрерывно воспроизводятся возрождаемым и непрерывно заново проделываемым усилием» (С. 318) и др.

общее”. Факт, в котором единичность, особенность и всеобщность совпадают прямо, непосредственно»¹.

У Мамардашвили же решающая «трудовая», экзистенциально-напряженная деятельность сознания неуловима. Он сочувственно цитирует Пруста, солидаризируясь с ним в этой метафоре, что «подлинные книги должны быть не детьми дня и не детьми бесед, а детьми темноты и молчания»². Процесс создания, творения подлинной книги можно мыслить лишь апофатически. «Духовно-телесные образования», которые есть одновременно «органы понимания» и «органы жизни», являются единственными «наличными» представителями бытийного целого. Оно же, если представить его схематично, должно пониматься как органическая связка или сочетание двух составляющих: деятельность + органы этой деятельности.

Апофатичность деятельности сознания сказывается и в том, что породившая впечатления-символы деятельность понимается в «Лекциях о Прусте» как безвозвратно ушедшая, скрывшаяся «под волной необратимости». Эта волна оставила лишь символы, словно следы на песке, указующие на то, что когда-то она была здесь. Здесь символ понимается в его античном смысле, как две половинки разломанного Целого, непохожие друг на друга.

Таким образом, творческая деятельность сознания, по Мамардашвили, в принципе не может быть представлена эмпирически, как некий позитивный факт. Ее можно ухватить лишь косвенно, «на втором шаге», через символы, когда уже нельзя вернуться в прежнее, «досимволическое» состояние. В то же время для Ильенкова онтологически первоначальная деятельность могла быть представлена наглядно и даже поддаваться экспериментальному изучению³.

Таким образом, основной «круговой» схематизм в «Лекциях о Прусте» выглядит следующим образом. Первоактивность сознания или внутренняя деятельность души, недоступная прямому теоретическому познанию и имеющая по сути недостижимый, «божественный» статус, кристаллизуется в феноменах. Этими кри-

¹ Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – С. 113, 121–122.

² Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – С. 67.

³ См. наши 12–14 главы об истории и теории Загорского эксперимента. Суть понимания Ильенковым работы со слепоглухими детьми состояла в том, что он считал *экспериментально* доказанной роль труда или практики как онтологического первоначала. То есть для него онтологическое начало было доступно экспериментально-научному схватыванию и демонстрации.

сталлизовавшимися феноменами являются в «Лекциях о Прусте» либо впечатления, в объекты которых «уложились» частицы ангажированной души, либо произведения, созданные в труде, окутанном «молчанием и темнотой». И в первом, и во втором случаях эти феномены создала некая деятельность сознания или некий «труд души». Феномены в свою очередь «замыкают» деятельность на себя и позволяют ей длиться, продолжаться дальше. Ведь впечатление будоражит ангажированную душу, и она встает на путь «расколдовывания», «расшифровки» этого впечатления.

Произведения как феномены также неотделимы от деятельности сознания, во-первых, потому что они продукты его апофатической активности, и, во-вторых, Мамардашвили подчеркивает, что произведения существуют лишь *in actu*, в исполнении, в деятельности восприятия читателя или слушателя. «Замыкание» деятельности на феномены и кристаллизация в них происходит потому, что она нуждается в поддержке и воспроизведении самой себя, что и обеспечивают порожденные ею же самой органы-феномены. Деятельность и ее органы необходимы друг для друга и не существуют друг без друга. Мамардашвили говорит об этой связке деятельности и феномена-органа в «Лекциях о Прусте»: «Помните, я говорил о движении, которое претворилось в какое-то изображение, и в последующем оно уже само является источником движения»¹.

Единство основной концептуальной схемы М. Мамардашвили в его разных произведениях

Философствование Мамардашвили часто критикуют за отсутствие систематичности и отсутствие концептуального ядра или каркаса. Характерная точка зрения – главным для него были не попытки решения конкретных философских проблем, а само «думание» как бесконечный интеллектуально-духовный процесс, у которого не может быть цели и финала. Точнее, у него была лишь та цель, чтобы погрузить слушателей в такой же медитативный процесс, заразить их им и преподать некий неопределенный урок мышления как мыслительной деятельности, ценной *per se*. Поэтому, дескать, невозможно анализировать творчество Мамардашвили в целом. Якобы в каждой его книге у него была свойственная лишь ей «стратегия» или демонстрация мыслительной деятельности,

¹ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – С. 208.

но вместе они не обобщаемы в одно единое идейное целое. Вот пример такого взгляда на творчество Мамардашвили, высказанный по поводу написанной им совместно с А.М. Пятигорским книги «Символ и сознание»: «Интересно наблюдать, как рушится наше привычное представление о том, что такое проблема вообще. То есть вместо того, чтобы разрешаться, проблемы просто служат в этой книге инструментами для демонстрации некоторой мыслительной деятельности. Это что-то вроде физкультурных снарядов – их используют с определенной целью. Никому и в голову не придет, наблюдая соревнование гимнастов, следить за тем, что делается с брусьями и бревнами...»¹.

Однако, на наш взгляд, во всех его «поздних» текстах есть *одно и то же* концептуальное ядро. Во всех них ставятся одни и те же проблемы, которые решаются в одном и том же ключе, в свете одного и того же философского видения. Все его зрелые произведения объединяет в принципе одна и та же концептуальная схема, лежащая в основе мыслительных ходов и утверждений, терминологии и метафорики его поздних курсов лекций. Другое дело, что это его концептуальное ядро само в себе несло противоречия и антиномии, но тем не менее оно все же было.

Для доказательства мы хотим очень коротко рассмотреть два других его важнейших произведения, «Кантианские вариации» и «Картезианские размышления», чтобы попытаться показать, что и для них характерен схематизм, отмеченный нами в «Лекциях о Прусте».

«Картезианские размышления»

В «Картезианских размышлениях», толкуя на свой лад уже философию Декарта, а не художественный мир Пруста, Мамардашвили так же, как и в «Лекциях о Прусте», выделяет два онтологического первоначала. Говорит он о них с опорой на собственно декартовскую терминологию, но за иными, на этот раз декартовскими терминами, стоит, по сути, тождественное содержание.

То есть в «Картезианских размышлениях» речь тоже идет о паре тех же взаимосвязанных концептов.

1. Идея непрерывного творения как некоего беспрерывно возобновляющегося усилия по творению мира и поддержания

¹ Воронина Л. Предисловие // Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические размышления о сознании, символике и языке. – М.: Языки русской культуры, 1997. – С. 24.

в нем порядка. Это выраженная в иной терминологии и на ином материале та же тема «внутреннего труда, без которого мертвы мы и мертв мир» в «Лекциях о Прусте». Мамардашвили тут тоже апеллирует к внутреннему началу, которое здесь представлено как декартовское *cogito*, которое он перетолковывает на экзистенциальный лад. Термин «усилие», фигурирующий в «Картезианских размышлениях», также используется и в «Лекциях о Прусте» как синонимичный термину «внутренний труд».

2. Врожденные идеи или «фиксированные точки» Декарта, в интерпретации Мамардашвили интенсифицирующие «нашу психическую жизнь» или деятельность сознания. Такие метафизические «точки» – «Бог», «смерть», «добро», «красота» и т.д. Словом, это «идеальные сущности». Благодаря им происходит «перепад в истинную реальность» для индивидуального сознания. Эти «точки», как и произведения в «Лекциях о Прусте», являются «умными телами», умными «фикциями» (фикции в смысле чего-то необъяснимого естественными причинами и имеющего творчески-избыточный характер), упорядочивающими и амплифицирующими, усиливающими жизнь и мышление.

Таким образом, первую из двух выделенную нами идею как главную для Мамардашвили, идею непрерывного усилия или внутреннего труда как главного онтологического начала, он в «Картезианских размышлениях» вводит посредством *своей* интерпретации знаменитого декартовского принципа *cogito ergo sum* и его эзотерической, как говорит автор лекций, теории непрерывного творения мира. А понятие феноменов-органов, посредством которых интенсифицируется и направляется деятельность сознания, Мамардашвили на этот раз вводит посредством декартовской теории врожденных идей, которые он также называет фиксированными точками. Они в декартовской философии играют для Мамардашвили уже в его (а не декартовской) концептуальной схеме роль «умных тел», «ноогенных машин», т.е. «символов» и «произведений» из «Лекций о Прусте».

В этом произведении необходимость постоянного экзистенциального напряжения и внутренней активности сознания Мамардашвили излагает в виде идеи непрерывного творения мира («у атрибута субстанции нет второго момента»), которую он приписывает Декарту. Чтобы, говорит он, в мире могли существовать порядок и идеальные сущности, нужна постоянно воспроизводящая их и себя «волна усилия»: «В естественной природе акта, состояния мысли, состояния сознания, не содержится возмож-

ности дления этого состояния, этого предмета или этого поступка. И более того – чтобы поступок длился, он должен все время длиться... Декарт считает – и переживает это, – что если какой-то акт истинен или мысль истинна, совершенна, то, следовательно, она поддерживается или непрерывно возрождается волей... совершенные предметы держатся на вершине волны *усилия*... Итак, истина не установилась, а все время устанавливается»¹.

В связи с идеей непрерывного творения или усилия вводится представление о *punctum cartesianum*. Эта точка представляет собой некий длящийся первичный опыт, которому ничто не может быть предпослано. Напротив, любые предметы, сам мир в целом и его законы появляются, как говорит Мамардашвили, в результате этого опыта, «на втором шаге». Здесь опять-таки на сильно переинтерпретированном материале декартовской философии постулируется необходимость внутреннего труда или усилия как одного из двух уже известных нам онтологических начал. Мамардашвили говорит о декартовской «гениальной мысли о том, что на уровне творения нет законов, что закон всегда “на втором шаге”». Тогда «...Бог и человек есть лишь *движение*. Трансцендентальный аппарат, позволяющий нам говорить о мире, объективировать в нем содержание наших высказываний, предполагает “ничто”-человека, т.е. фактически пустоту в буквальном смысле этого слова. Декарт здесь производит как бы его полную “дереализацию”, полагая одновременно, что человек лишь то “среднее”, что будет после названного движения»².

Фундаментальная роль творящего движения в *punctum cartesianum* как «зияния длящегося опыта, не имеющего никаких предметов», выражается в том, что именно по ходу этого движения и складывается то, что Мамардашвили называет в «Картезианских размышлениях» «врожденными идеями», «фиксированными точками» или *феноменами*. Существование феноменов, как говорит Мамардашвили, не только ежемоментно поддерживается все время возобновляющимся усилием, но и творится в процессе «когитального самоопределения». В то же время логическое отношение между творящим движением или «зиянием длящегося опыта» и «фиксированными точками» в целом все равно остается недоопределенным.

¹ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. – М.: Прогресс, Культура, 1993. – С. 42.

² Там же. – С. 143.

«Кантианские вариации»

Та же исходная концептуальная «двоица» труда-усилия и органов-феноменов характерна и для другого известного курса лекций Мамардашвили, для его «Кантианских вариаций», но уже на материале кантовской философии (тоже сильно переинтерпретированном).

1. Итак, здесь как об онтологическом первоначале Мамардашвили говорит об «умных телах», «производящих структурах», «понимательной материи», «онтологических абстракциях порядка», «совершенных объектах» и т.д. Все эти термины представляют собой синонимический ряд того же, что он имеет в виду под феноменами-органами-произведениями. Ключевой термин в этом синонимическом ряду – это кантовская категория формы. Поэтому в «Кантианских вариациях» это первое онтологическое начало представлено, например, категориями пространства и времени как формами созерцания: «Понимание всегда локализовано в пространстве и времени в том смысле, что оно локализовано на пространственно-временных существах, на некоторых умных телах, или формах созерцания. Они дают место пониманию, на них мы понимаем»¹.

В «Кантианских вариациях» Мамардашвили говорит о феномене как о форме, истолковывая это основополагающее кантовское понятие не только феноменологически, но и так, в чем явно видны определенные и диалектические следы. Форма тут обладает порождающими, производящими свойствами, это ее сущностная характеристика. Также произведения и впечатления в «Лекциях о Прусте» и врожденные идеи в «Картезианских размышлениях», как и пространство и время в «Кантианских вариациях», так же были одновременно порождающими формами. В то же время форма – это то, что держит содержание-существование и не дает ему распасться в хаос: «Уникальность и полнота описания рождаются и являются только продуктом действия формы, которая есть нечто, что внутри себя содержит, что охватывает все внутри себя, не допуская ничего инородного, и что впервые порождает все то, о чем говорится, на основании чего поступается, делается»².

2. Вторым онтологическим первоначалом в «Кантианских вариациях» опять выступает действие или деятельность, которой творятся и «держатся» совершенные объекты, «умные тела». Для

¹ Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. – М.: Аграф, 1998. – С. 258.

² Там же. – С. 123.

обозначения второго онтологического первоначала Мамардашвили в «Кантианских вариациях» использует термины «действительная связь», «уже мыслю», «существование»: «Кант говорит, что тот факт, что это соединение все-таки происходит, – а мы имеем этот факт просто на уровне того, что уже мыслю, на уровне уже в действительной связи, – не может задаваться законом: закон впервые на его основе возникает и дает нам термины описания мира... Сначала возникает в действительной связи, или уже мыслю, или произвольное соединение, и тогда возможен опыт, тогда впервые на этой основе возникает закон и мы получаем термины описания чего-либо в законах, получаем термины законов»¹.

Между тем надо отметить и важное различие в содержании концептуальной схемы «Кантианских вариаций» и «Картезианских размышлений» от «Лекций о Прусте». Дело в том, что Декарт и Кант, по Мамардашвили, относятся к эпохе классического периода философии, к эпохе «классического идеала рациональности». В то же время Пруста и философию, имплицитно содержащуюся в его литературных произведениях, которую извлекал Мамардашвили в «Лекциях о Прусте», он относил уже к эпохе неклассической рациональности. А последняя, по Мамардашвили, предполагает многомерность сознания, его объемность, «пронизанность» различными детерминациями, то, что оно не охватывается самосознанием размышляющего о себе и о мире индивида. В то же время для «классики» «в сознании нет ничего такого, что не поддавалось бы переплавке самосознанием; все содержания, состояния и слои сознания воспроизводимы полностью и без остатка на уровне самосознания, могут быть охвачены и пройдены одним непрерывным движением “я” и затем уже удерживаемы как контролируемо функционирующее образование, как конструкция»².

В отличие от «классики» неклассическая рациональность, представителем которой был для Мамардашвили Пруст, предполагает непрозрачность сознания для рефлексивного взгляда. Это означает своего рода «косвенный путь» сознания к самому себе, его отчужденность от самого себя, которая, впрочем, при этом воспринимается как «необходимая ошибка», как та начальная ложь,

¹ Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. – М.: Аграф, 1998. – С. 150.

² Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырев В.В. Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления) // Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеал рациональности. – М.: Логос, 2004. – С. 114.

без которой вообще не может быть истины. В «Лекциях о Прусте» конструируется не просто онтология сознания и бытия как связки деятельности и ее органов, но и некий экзистенциальный и духовный путь, в ходе которого сознание или личность приходит к самой себе. В этом смысле «Лекции о Прусте» действительно дают более полную и развернутую картину философствования Мамардашвили, чем эти два других курса лекций. Если в «Кантианских вариациях» и «Картезианских размышлениях» преимущественно представлена онтология нерасторжимой связки деятельности и ее органов, то в «Лекциях о Прусте» все начинается с изложения «неистинного» состояния этой связки и пути ее прояснения и совершенствования. Поэтому про «Лекции о Прусте» не раз отмечалось, что это главная книга Мамардашвили, где «М.М. как он есть и при этом, осмелюсь сказать, весь М.М. Перед нами – может быть, впервые – не косвенная, а прямая речь, не след намерений, а риск свободного полета. Здесь М.М. сказался, сказался вместе со всем, что ему было сказать»¹.

¹ Ахутин А.В. В стране Мамардашвили // Произведенное и названное. – М.: Ad Marginem, 1998. – С. 29.

Глава четвертая

ФИЛОСОФИЯ М.К. МАМАРДАШВИЛИ, ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Схематизм «позднего» Мамардашвили и диалектическая логика

Итак, в идеях «зрелого» или «позднего» Мамардашвили (т.е. второго выделенного нами этапа его творчества) от его прежнего, условно диалектического периода осталось то, что бытие понимается им как нерасторжимая связка деятельности и органов этой деятельности. Бытие здесь – это творящая, в том числе и субъекта, деятельность¹, которая невозможна без своих органов. «Кристаллизовавшись» и отложившись в них, она может осуществляться лишь с их помощью. Но и органы деятельности в свою очередь не существуют вне актуализируемой ими и актуализирующей их деятельности.

Между тем в канонической диалектической логике всегда подчеркивалось, что то, что Мамардашвили стал именовать органами деятельности («идеальное» в терминологии Ильенкова), имеет лишь *относительно самостоятельный* характер². Их значение, по сути, сводится к роли или функции, которую они играют в составе органического целого, тотальной конкретности. Они – ее инстру-

¹ Как говорит Мамардашвили, «автором произведения является не эмпирический известный нам Пруст, а тот, кто рождается самим романом или внутри него» («Лекции о Прусте», с. 339). Такой схематизм в определенном смысле соответствует марксистскому пониманию соотношения труда и трудящегося. Человека, по Марксу, создает общественно-исторический труд. Человеческие способности складываются и образуются в процессе и в результате общественно-исторической деятельности.

² Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – С. 176.

менты или орудия, которые полностью определяются ею. Вот что, например, писал об онтологической вторичности любого индивидуального образования или феномена (в том числе и человеческой личности как таковой) и его редукции в диалектической логике Г.С. Батищев, бывший сначала учеником и последователем Ильенкова и поэтому знавший, что говорит (под термином «органическая система» он имеет в виду конкретное целое Ильенкова): «Нечто своеобразное уместно внутри органической системы лишь в той мере, в какой оно уже выступает не само по себе, но как категорически лишенное своей собственной глубинной меры и сущности, своей целостности и центрированности, – оно переиначивается, перерабатывается и воспроизводится заново, получая уже снятую меру и сущность, приведенную в соответствие с заранее заданными условиями единства. Все, что не поддается низведению до части и до снятого момента, до функционального органа для изначального целого, все, что нарушает его единственность и органичность, подлежит отбрасыванию как неуместное и недопустимое. Только вся эта органическая система в целом, в ее выдержанной монопарадигмальности, в единстве всех подчиненных ей содержаний и ее функциональных органов, детерминированных из единой логической точки, – в конечном счете только она одна и может притязать здесь быть субъектом своего саморазвития»¹.

В концептуальной схеме диалектической логики «предметно-практическая деятельность» (исходный аналог внутреннего труда или усилия у Мамардашвили), таким образом, порождает идеальное как собственную функцию и орган. Идеальное необходимо «кругу» или «спиралевидному движению» практической деятельности для его дальнейшего развития, расширения сферы действия. Все это порождает новое идеальное, оно начинает в свою очередь служить предпосылкой своей основы, которая порождает на новом этапе новое идеальное, и так до бесконечности, по спирали происходит развитие действительности. Бытие в диалектической логике – это связка субстанциального содержания, понимаемого как общественно-историческая практика или общественный труд, и его форм, в числе которых важнейшее место занимает то, что Ильенков имел в виду под категорией «идеальное».

Но у Мамардашвили в «Лекциях о Прусте» этот схематизм диалектической логики представлен в ином, преобразованном виде.

¹ Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. – СПб.: РХГИ, 1997. – С. 47–48.

Уже не предметно-практическая деятельность, но деятельность сознания сначала кристаллизуется во впечатлении как органе-символе. Последний требует своего развития и упражнения, поскольку, как мы помним, является несовершенным телом, лишь первым опытом осознания бытия. В ходе деятельности по расшифровке и интерпретации символа-впечатления действие и орган этого действия становятся «прозрачными» друг для друга. Эти «прозрачность», гармония и соответствие их друг другу означают одновременно некий бытийный предел, бытийное совершенство деятельности и ее органа. И тогда «действие начинает выполняться целиком». Достижение бытийного предела и означает, что возникает произведение как орган совершенной и свободной деятельности сознания. Сознание в произведении преодолевает отчуждение от самого себя, понимая себя и становясь через произведение полноценным, совершенным сознанием.

Существенно новое по сравнению с диалектической логикой тут состоит в том, что произведение, как мы уже видели, согласно одной из линий рассуждений Мамардашвили, считается самодостаточным, имеющим самостоятельный, автономный характер. Ведь, несмотря на выявленную нами бытийную связку деятельности и органа этой деятельности, произведение, по утверждениям Мамардашвили, одновременно имеет онтологически первичный характер: стоит в самом начале мира и порождает целый мир.

Да, у него по-прежнему (диалектический след прошлого) феномен в качестве органа деятельности понимается как «кристаллизация» деятельности и одновременно ее форма. Однако теперь Мамардашвили-феноменолог понимает соотношение формы и содержания иначе, нежели это понимал диалектический логик. Мамардашвили в своем «раннем периоде» утверждал, что форму, несмотря на видимость ее «самостоятельного бытийствования», в конечном итоге порождает субстанциальное содержание, понимавшееся как социальная система деятельности. Мамардашвили же второго этапа своего творчества, напротив, считает, что хотя форма и является «кристаллизацией деятельности», она в то же время порождает свое содержание, и «держит» его наподобие того, как обручи бочки скрепляют ее в цельный предмет: «Они сами (формы. – Ю. П.), будучи порождены, являются источником неограниченного роста ощущений и пониманий»¹.

¹ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – С. 208.

Опять имеет место некое противоречие, если брать эти идеи или тезисы по отдельности: форма порождена и сама в то же время порождает. Также и совершенное тело, которым является феномен-произведение и которое служит источником мыслей и чувств, духовной деятельности, в то же время само возникает как результат деятельности сознания. Оно тогда трактуется уже и как феномен-символ, поскольку речь заходит об усилении-труде, которое его произвело. В целом если Мамардашвили в своих рассуждениях говорит о самодостаточности формы, то феномен понимается и толкуется как произведение. Если же речь идет о порожденности, произведенности формы, то феномен выступает как символ.

Неизбежно встает вопрос: так что же такое феномен в итоге или своей основе – произведение или символ? Проблема в том, что сам Мамардашвили нигде в своих рассуждениях явно эту проблему не ставит и не разрешает.

В диалектической логике эта антиномичность отсутствовала. Хотя форма в ней также обладала порождающими свойствами, но это порождение все же имело вторичный статус, и этот статус четко обозначался и оговаривался. Это было, так сказать, порождение второго уровня – порождение идеальным индивидуального сознания. Порождение же первого, или высшего, уровня в диалектической логике – это порождение практикой самого идеального. Идеальное в диалектической логике определяет лишь индивидуальное сознание, само определяясь общественной практикой как главным, исходным понятием.

В целом в диалектике Ильенкова содержится четкая иерархия из трех уровней: 1) предметно-практическая деятельность или общественный труд; 2) порождаемое им идеальное; 3) порождаемое им в свою очередь индивидуальное сознание. Диалектическая логика «замыкала» целое на себя, «превращая совокупность единичных явлений в относительно замкнутую систему, в конкретный, исторически развивающийся по своим “имманентным” законам единый организм”¹. Ведь в диалектике «всеобщее необходимое условие возникновения предмета становится его же собственным всеобщим и необходимым следствием, это диалектическое “переворачивание” условия в обусловленное, причины – в следствие, “всеобщего” – в “особенное” и есть характерный “признак” внутреннего взаимодействия, благодаря которому действительное

¹ Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – С. 170.

развитие приобретает форму “круга”, а точнее – спирали, все время, с каждым новым оборотом расширяющей масштабы своего движения»¹.

У Мамардашвили же получается так, что этот диалектический «круг» развития, эти элементы взаимного порождения размываются. Линии словно делаются параллельными друг другу, никак между собой не связанными, как бы существуя по отдельности. У Мамардашвили то феномен-форма порождает содержание, когда он говорит, что только форма или произведение держит человека в «состоянии присутствия»; то, наоборот, одно лишь усилие или труд творит собой мир и человека. Но вместе он эти линии в своих рассуждениях практически не сводит. Если он это и делает, то мимоходом и скомканно. Вот одно из очень немногих его мест на этот счет: «Помните, я говорил о движении, которое претворилось в какое-то изображение, и в последующем оно уже само является источником движения»².

В диалектической логике, несмотря на «диалектическое переворачивание», перемену ролей условия и обусловленного, причины и следствий, давался четкий ответ: первична деятельность, практика. Именно она порождает из себя и содержит в себе тот «круг» или «спираль», по линиям которых и происходит перемена ролей причин и следствий. В рассуждениях же Мамардашвили то первичны феномены-формы, то внутренний труд-усилие сознания. Но что «важнее» или первичнее в этой «двоице», он этого явным, эксплицитным образом не говорит.

Что значит это молчание, это кардинальное упущение? Имеет ли оно характер чистой оплошности, голого недосмотра, или за этим можно усмотреть и нечто иное, какой-то смысл?

Начнем с констатации, что «поздний» Мамардашвили понимает природу порождающей деятельности иначе, нежели это делает диалектическая логика. Он отрицает, в отличие от постулируемого диалектической логикой, возможность прямого теоретического доступа к деятельности порождения, созидания форм. По Мамардашвили, у феномена-формы есть какая-то порождающая его основа, но она недоступна для теоретического анализа. Причем именно эта прямая недоступность порождающей деятельности для теоретического анализа делает возможным понимание форм-

¹ Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – С. 170.

² Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – С. 208.

феноменов как также первичных, исходных, поскольку в каком-то смысле начинать можно только с них.

То есть феномены-формы, которые Мамардашвили понимает как органы деятельности сознания, суть в то же время единственные данные представители связи деятельности и органов деятельности, когда сама деятельность всякий раз уже скрылась, как говорит Мамардашвили, под волной необратимости.

Сам феномен-форма является у Мамардашвили порождающим началом, и в то же время его само порождает другое начало, усилие-труд, – согласно другой, параллельной линии его рассуждений. Также, понимая феномен-форму как произведение с его изначальным онтологическим статусом, Мамардашвили одновременно говорит о произведении в том числе и как о некоей конструкции, т.е. о том, что должно быть сконструировано, произведено, порождено. И тогда эта конструкция уже понимается как символ, как иероглифический знак или след, который оставил акт его порождения. Понимание феноменов-форм как конструкции, как чего-то произведенного, является в идеях Мамардашвили следствием влияния, которое оказали на него его ранние занятия Марксом и его ранняя принадлежность к школе-направлению диалектической логики.

Если для сравнения взять в качестве исходного образца феноменологию Гуссерля, то в ней очень большое значение имеет тема конституирования и самоконституирования феноменов. Гуссерль говорит о «непрерывно конституирующем себя в себе самом Его», о «конституирующей жизни сознания», о «модусах действия Я» и др.¹ Однако в этом вряд ли можно усмотреть некий скрытый смысл, намек на созданность или произведенность феномена. «Конституируется» – значит «складывается», «создается», «устанавливается». Но основное структурное членение акта интенциональности по Гуссерлю на ноэзис и ноэму не предполагает, что ноэзис – это акт продуцирования, создания ноэмы, а сама ноэма – произведение этого акта, продукт ноэзиса². У Гуссерля они связаны между собой как акт направленности на смысл и сам предметный смысл. Ноэтический компонент, как говорит Гуссерль, означает

¹ См., например: Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука: Ювента, 1998. – § 20, 31.

² Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 194–216.

«наделение смыслом»¹, однако отношения между ноэзисом и ноэмой не являются отношениями порождающего и порождаемого. Это две составные части единого акта, которые, если так можно выразиться, однопорядковы, принадлежат одному, онтологически первичному в феноменологии сознания Гуссерля измерению.

Таким образом, на диалектическую идею форм, произведенных субстанцией, у Мамардашвили накладывается феноменологическая традиция, в результате чего он перетолковывает диалектический концепт формы в принципиально ином ключе. То, что в отличие от Ильенкова Мамардашвили уже в ранний период своего творчества подчеркивал аспект самостоятельности, парадоксальной «бытийственности» превращенных форм, в дальнейшем трансформировалось в сознательно отстаиваемую им феноменологическую позицию. Если для диалектика сознание – не отдельное самозаконное явление, но явление, которое подчиняется законам, общим сознанию со всем мирозданием, то для феноменолога в его исходном гуссерлевском варианте сознание не может выводиться из какого-либо иного, чем оно само, начала.

Таким образом, Мамардашвили в свой зрелый период творчества феномены сознания выводит не из системы социальной деятельности или общественно-исторической практики, а из самого же сознания, представляя их как результат его же, сознания, деятельности, но деятельности апофатической, скрытой и недоступной. Поскольку феноменологическое эпохэ запрещает выходить за пределы сознания, то это исключает возможность ссылаться на субстанцию вне сознания. Разумеется, что отсылку при толковании сознания к предметно-практической деятельности, сведение его к общественно-историческому труду как к его субстанциальному содержанию, Гуссерль счел бы следствием «естественной установки».

Однако то, что в феноменологические рассуждения Мамардашвили оказались инкорпорированы идейные ходы, следы диалектической логики, как выполняющие важную структурную роль, пусть и в преобразованном и скрытом, неявном виде, говорит, на наш взгляд, о многом. Концепт усилия-труда у Мамардашвили указывает на то, что у феноменов сознания все же есть и должно быть какое-то производящее и поддерживающее их начало. Парадоксальным образом это начало одновременно и *свое* для феноменов как «предметностей» сознания (ведь оно понимается как дея-

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 197.

тельность именно *сознания*), и в то же время *другое, иное* им. Тут имеет место антиномичное одновременное соприсутствие однопорядковости и разнопорядковости двух онтологических начал у Мамардашвили.

Инаковость выражается, например, в том, что прямое познавательное отношение с ним невозможно и описывается выше упоминавшимся «уже поздно». То есть инаковость этого начала выражается в неуловимости в рефлексии события первичного усилия-труда. Также эта инаковость выражается в том, что событие порождения феномена и феномен находятся между собой в таком символическом отношении, когда символ понимается как две непохожие друг на друга разломанные половинки ранее единого целого. Феномен символизирует событие первичного труда-усилия через свою непохожесть на него и через свою частичность.

Получается, что феномен у Мамардашвили самоосновен, но в то же время неким образом и не самоосновен; и самодостаточен, и в то же время не самодостаточен. Хотя он творит собой мир, его самого нет без в принципе недоступного и неуловимого акта творения. Согласно одной из двух выделенных нами «параллельных» линий философствования Мамардашвили он самоосновен и самодостаточен. Согласно другой линии рассуждений Мамардашвили, он, напротив, является конструкцией, произведением как чем-то произведенным.

Понятие произведения у Мамардашвили является своего рода «понятием-чемоданом», в который не просто что-то упаковано, но упаковано очень хитро, поскольку этот чемодан обладает двойным дном. С одной стороны, как говорит Мамардашвили, произведение безначально в том смысле, что оно само начало и источник сознательной жизни в целом. Но, с другой стороны, произведение – это то, что произведено, является *продуктом творческой деятельности*. Книги, картины, музыкальные произведения и т.д. вот именно что создаются. Получается, что у Мамардашвили в платоновскую область первых сущностей вынесено то, что одновременно является *продуктом культурного творчества, результатом культурно-творческой деятельности*.

В целом идея произведения является у Мамардашвили эпистемологической моделью, в которой представлено, как он понимал проблему возникновения и обоснования мышления или сознания. И один из напрашивающихся выводов из этой эпистемологической модели можно сформулировать так: тем, что произведение понимается как начало и исток сознательной жизни, указывается на то,

что невозможно позитивно ответить на вопрос о происхождении и сущности сознания. Ведь в начало, в основание здесь парадоксальным образом ставится результат и следствие культурно-творческой деятельности.

Отсюда можно говорить о тавтологичности при попытках объяснения сущностей сознания или феноменов. Сознание объясняется лишь исходя из самого сознания, т.е. из своего рода результатов или итогов его работы, каковыми являются феномены, понимаемые как произведения. Но в этой тавтологичности скрыто некое зияние, пустота, поскольку на вопрос дается такой ответ, который на самом деле как раз и является тем, о причине чего было спрошено. Ведь когда спрашивается о причине сознания, спрашивается о том, что послужило причиной этих его результатов: *вот этих произведений*.

Словом, произведение как раз и есть то, что нуждается в объяснении. Но если в качестве ответа приводится то, что само нуждается в объяснении, то это намеренная тавтологичность, которая помимо прочего является указанием на то, что позитивный ответ на вопрос о причине сознания невозможен.

Мы считаем, что, таким образом, благодаря теме порождения феномена, пусть в неявном виде, встает вопрос или проблема *несамодостаточности, неполноты* феномена сознания. Оказывается, за феноменом есть некое пусть скрытое, но порождающее, а также поддерживающее его иное начало. Между ним и феноменом лежит непреходимая непрерывным движением пропасть. То, что и феномен-символ, и феномен-произведение у Мамардашвили в «Лекциях о Прусте» выступают в нерасторжимой связке вместе с действием, деятельностью, говорит о том, что здесь феномен – лишь часть бытийного целого, а не целое как таковое, данное полностью и уникально. У Мамардашвили эта часть одновременно и способна заменять собой целое (феномен как способ выразить «бесконечное в конечном», о чем он тоже часто говорил), и в то же время неравна ему.

Можно констатировать, что в том варианте феноменологии, который создал Мамардашвили, у феноменов сознания есть некое полускрытое производящее и поддерживающее их начало. Тем самым (феномен как одновременно самоосновный и в то же время произведенный) встает проблема *неполноты* феномена, проблема того, что событие мысли содержит внутри себя некое зияние, нехватку. Эта нехватка, или зияние, скрыто потому, что одновременно много говорится о полноте и самоосновности феномена. Но это и

заставляет говорить о проблематичности в целом концепции феномена у Мамардашвили.

Эта некая самопротиворечивость концептуального каркаса в философствовании Мамардашвили обозначает также и его отличие от феноменологии сознания как проекта, предложенного родоначальником Феноменологического движения Э. Гуссерлем. Ведь, согласно ему, феномены не могут быть объяснены никак иначе, как только через самих же себя. Они сами предельный источник познания, и поэтому через них следует объяснять все остальное. Гуссерль так формулирует «принцип всех принципов» феноменологии: «Любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правой источник познания, и все, что предлагается нам в “интуиции” из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей, живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает»¹.

Однако, если прикладывать эту изначальную гуссерлевскую мерку к Мамардашвили, то можно говорить, что он следует «принципу всех принципов» лишь в одной из двух отмеченных нами линий своих рассуждений: он придерживается «принципа всех принципов» феноменологии, когда толкует феномен как произведение. Тогда феномен – это место, где происходит эпифания истины, где она является такой, какой она есть. В этом случае он самоосновен, служит основанием и источником познания.

Но, с другой стороны, феноменом, по Мамардашвили, является также и символ. А он уже нуждается в расшифровке и сведении его к чему-то еще более предельному и фундаментальному, чем он сам. В этом случае феномен уже не источник познания, а скорее лишь его исток: то, с чего познание начинается, но не то, на чем оно может быть окончательно основано.

Такой символизм Мамардашвили – это в каком-то смысле обратная сторона того, что произведение берется им как онтологическое первоначало, т.е. что итог деятельности сознания и познания у него понимается как начало и основание этой деятельности. Символизм Мамардашвили и указывает в эту сторону, на то, что произведение одновременно символизирует собой некое произведшее его, но недостижимое начало. Оно, породив феномен-форму, навсегда скрылось под волной необратимости.

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – С. 60.

Двусмысленность феноменологии сознания как философского направления

Таким образом, понимание у Мамардашвили феномена как символа и концепт внутреннего труда-усилия указывают на то, что у сущностей сознания все же есть и должна быть какая-то порождающая их основа, что они не самодостаточны.

Такая достаточно двусмысленная вариация феноменологии сознания, как это имеет место в творчестве Мамардашвили, имеет, на наш взгляд, некоторое сходство с концептуальным ядром феноменологии сознания, как оно изначально было задано и сформулировано ее основоположником Э. Гуссерлем. Оно, на наш взгляд, тоже характеризуется недоопределенностью некоторых своих основных понятий, в чем можно усмотреть ее проблематичность и даже двусмысленность.

Гуссерлем руководила «идея науки, которую следует обосновать в радикальной подлинности, и, в конечном итоге, идея универсальной науки»¹. Феноменология должна превратить философию в науку с абсолютным основанием, а тем самым послужить фундаментом для всех остальных наук. Однако этот замысел абсолютной науки, в свете которой больше не должно остаться ничего незнаемого, как свою скрытую посылку имеет признание невозможности знания оснований связей между сознанием и миром. То есть сознание и его аналитика становится единственным полем философских размышлений в феноменологии потому, что Гуссерль словно бы решил: раскол на сознание и мир в рамках новоевропейской философии признан неустранимым, и с ним можно справиться, лишь если вообще устранить второе онтологическое начало и попытаться все основать только на самом сознании.

В этом, на наш взгляд, заключается глубинная внутренняя противоречивость оснований феноменологии сознания Гуссерля. То есть за монизмом, к которому стремится Гуссерль, в феноменологии сознания подразумевается скрытое признание дуализма, неустранимой двойственности: двойственности сознания и мира. Феноменология сознания Гуссерля – это весьма двусмысленный монизм, который отменяет сам себя. Можно сказать, что феноменология за единственностью сознания скрыто предполагает неустранимую двойственность.

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. – СПб.: Наука: Ювента, 1998. – С. 57.

Гуссерль считает устранение «естественной установки» и «феноменологическое эпохэ» решением проблемы дуализма, но устранение вопроса не является его решением. Это, скорее, его методологическое оттеснение или вытеснение. Поэтому проблема независимого от сознания мира продолжает оставаться, неустранимо маячить за расчищенной Гуссерлем «областью чистого сознания». Это ее фон, вытеснение которого за «научные рамки», с одной стороны, сделало возможным дальнейшие построения, а с другой – своим скрытым и молчащим присутствием указывает на подвешенность и обусловленность феноменологии сознания, искусственность ее радикализма.

Эта глубинная скрытая предпосылка феноменологии сознания является в каком-то смысле секретом Полишинеля: убери ее из предпосылок, и монистическая гуссерлевская феноменология рухнет. Но именно она является ее исходным пунктом.

Гуссерль много говорит о противостоимости понятия вещи самой по себе в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии»¹. Для него любое признание существования независимого от сознания мира – это нонсенс, абсурд. Однако то, что за феноменологической редуцией и монизмом сознания в феноменологии сознания все равно словно где-то на заднем фоне маячит и скрывается вопрос о независимом от сознания мире, скрытое признание дуализма субстанций, показывает хотя бы то, что Гуссерль называл свою феноменологию «неокартезианством»: феноменологию «можно было бы поэтому называть неокартезианством, сколь ни вынуждена она, и именно благодаря радикальному развитию картезианских мотивов, отказаться почти от всего общеизвестного содержания философского учения Декарта»².

Эти слова, казалось бы, говорят о том, что Гуссерль, хотя и считает себя наследником Декарта, все же отказывается от непосредственного содержания философии Декарта, а значит, в том числе и от его дуализма субстанций. Происходит словно бы отказ от «буквы» учения Декарта во имя его «духа». Гуссерль радикализирует Декарта, вообще отставив в сторону вопрос о бытии или небытии мира, и оставив благодаря ероче` лишь «я и мою жизнь»³. Однако весь вопрос в том, можно ли в рамках даже такого ради-

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – С. 93–95.

² Гуссерль Э. Картезианские размышления. – С. 49.

³ Там же. – С. 49.

кального развития картезианской философии вообще отказаться от второй субстанции и не потерять при этом и первую субстанцию? Та остается в искусственной стерильной пустоте, своего рода хрустальной башне изолированного сознания, в которую ничто уже не проникает.

В этом контексте для разъяснения понятия интенциональности как основной характеристики сознания в феноменологии очень интересным и даже провокативным является вопрос: так на что же именно направлено сознание? Отвечают, что на предметный смысл. Это следует понимать так, что сознание не выходит за свои пределы, что оно направлено на себя же. Получается, что «сознание о» как основная характеристика сознания – это «сознание о чем-то в сознании». Но ведь интенция, интенциональность – это все-таки направленность вовне, стремление к чему-то иному, а не в себя или к себе.

Понятие интенциональности в феноменологии, на наш взгляд, обладает странным, двойственным статусом. Про него говорится, что оно остается всецело в рамках сознания, и в то же время оно, на наш взгляд, все же содержит в себе некий «остывший след», намек или указание на выход сознания из себя к чему-то вне, о чем оно. Хайдеггер считал, что «интенциональность – это не пароль, а основная проблема»¹.

Также и феноменологическую редукцию можно интерпретировать как такое самоограничение, когда что-то упускается намеренно, но при этом это что-то все же продолжает существовать на заднем фоне, «в скобках»². То есть не то чтобы независимого от сознания мира на самом деле нет, но его условно не принимают в рассмотрение. Это намеренное упущение делает возможным тот ход мысли, что не сознанию и его продуктам следует искать осно-

¹ Цитата по: Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. – С. 11.

² «Я не отрицаю этот “мир”, как если бы я был софист, и я не подвергаю его существование здесь сомнению, как если бы я был скептик, а я совершаю феноменологическую эпохэ, каковая полностью закрывает от меня любое суждение о пространственно-временном существовании здесь. Весь мир – полагаемый в естественной установке, действительно обретаемый в опыте, взятый совершенно «без всякой теории», а таков и есть мир, действительно постигаемый в опыте, подтверждаемый во взаимосвязи опыта, этот мир теперь для нас вообще ничто, и мы будем вводить его в скобки – не проверяя, но и не оспаривая» (цит. по: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – С. 73–74).

вания, а, напротив, на них следует основывать все остальное. Как поэтому говорил Л. Шестов по поводу феноменологической теории познания Гуссерля, в ней «разум не нуждается в оправдании, а сам все может оправдать»¹.

Стоит отметить то важное в нашем контексте обстоятельство, что основные идеи и понятия феноменологии сознания часто понимаются в ограничительном смысле, как своего рода запреты и ограничения. То есть в саму основу гуссерлевской феноменологии включены запреты и ограничения как некие образующие ее моменты, и тем самым ей положены пределы, что не сочетается с притязаниями на абсолютность и всемогущество ее метода. Вот характерный пример такого понимания: «Понятие интенциональности необходимо рассматривать как систему определенных запретов и ограничений. Основой феноменологического учения о сознании является описание “конечных элементов” сознания, которые конституируют сознание как смыслообразующую структуру, продуцирующую горизонты значения, или смысла. Запрет, который имплицитно содержится в понятии интенциональности, – это отрицание возможности получать значения, или смыслы, извне. Существуют, конечно, материальные, чувственно воспринимаемые предметы, которые служат средством трансляции смысла, но сами предметы этим смыслом не обладают. Когда нам сообщают ту или иную систему значений, мы не можем получить ее в готовом виде – так, как это происходит в случае передачи материального предмета. Мы не получаем значения извне, но воспроизводим их, встраиваем их “конфигурации” в свой собственный горизонт значений благодаря структурам смыслообразования и понимания»².

В этом последнем смысле интенциональность оказывается тем, что связывает чье-либо индивидуальное сознание, делает его необратимо вовлеченным во что-то, исключает возможность понимать его как открытое для всеобщей и *одноразумной* рациональности, что в свою очередь противоречит гуссерлевскому идеалу абсолютной универсальной науки.

Такие противоречия внутри концептуальных основ феноменологии сознания имеют свою параллель в том, что Гуссерля можно понимать в терминологии Мамардашвили одновременно как сторонника и классического, и неклассического идеала ра-

¹ Шестов Л. Memento mori // Шестов Л. Сочинения: В 2-х т. – М.: Наука, 1999. – Т. 1. – С. 213.

² Молчанов В.И. Исследования по феноменологии сознания. – С. 85.

циональности. Гуссерлевские требования универсальности, *одно-*разумности или обязательности результатов феноменологического исследования для всякого разумного существа (в этом смысле Гуссерль вполне классичен) приходят в противоречие с некоторыми другими его посылками или выводами, которые делаются из его концептуальных построений.

Непроясненность вопроса, был ли Гуссерль философом классического или неклассического типа, выражается и в том, что сами авторы, инициировавшие введение этого различения, высказывали на этот счет разные мнения. Один из соавторов Мамардашвили по статье «Классическая и современная буржуазная философия (опыт эпистемологического сопоставления)», в которой впервые и было введено это фундаментальное различие, Э.Ю. Соловьёв причислил Гуссерля к «“последним могикам” философской классики»: «Классично его понимание таких категорий, как “теория”, “практика”, “разум”, “дух”, “цель” и т.д.; классично толкование гуманизма и морали, по отношению к которым Гуссерль (в отличие от Ницше, Фрейда, Юнга, Хайдеггера) в принципе не допускает позиции “снятия” и “преодоления”; классична гуссерлевская трактовка исторической связи между Античностью и Ренессансом; классична, наконец, его бескомпромиссная субъективная приверженность рационализму, научно-философской культуре, стоящей под знаком бесконечности»¹.

Соответственно, мы сталкиваемся с сущностной неопределенностью при попытке ответа на вопрос, является ли феноменология сознания дисциплиной классического или неклассического типа рациональности (в терминах самих авторов «Тройственной статьи»)? В целом создается впечатление, что Мамардашвили усиливает неклассические потенции гуссерлевской феноменологии, делает на них основное ударение или акцент. Например, если для Гуссерля «рефлексия – основа феноменологического метода» (В. Молчанов), а представление о том, что сущность сознания можно ухватить в рефлексии, – это признак классической рациональности, то принципиальной особенностью неклассического идеала рациональности, по Мамардашвили, является подход к сознанию именно нерефлексивными средствами. Согласно Мамардашвили и двум другим авторам «Тройственной статьи», неклассический

¹ Соловьёв Э.Ю. История и этика в феноменологии позднего Гуссерля // Соловьёв Э. Прошлое толкует нас. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 401.

идеал рациональности по сравнению с классикой более адекватно ухватывает специфику сознания. Стоит специально подчеркнуть то обстоятельство, что в работе «Классический и неклассический идеал рациональности» Мамардашвили особенно часто иллюстрирует понятие феномена при помощи фрейдовских симптомов, фантазмов, неврозов, т.е. при помощи того, что принципиально непознаваемо средствами традиционной философской рефлексии.

Парадокс еще в том, что Мамардашвили активно использует понятийный инструментарий феноменологии сознания (понятия феномена, феноменологической редукции) в контексте рассуждений о неклассическом идеале рациональности. Например, он говорит, что феномены «локальны по отношению к тотальной перспективе (или замкнуты в своем мире по отношению к ней) и независимы». Они «экранируют себя и от своего агента, и от внешнего наблюдателя, не совпадая по своему содержанию с содержанием, переводимым в термины единой или универсальной идеальной системы отсчета, охватывающей весь мир», «индивидуализируют себя своим случаем и воспроизводством»¹. Сознательные явления, также говорит Мамардашвили, «как бы закручиваясь вбок и на себя, обладают внутренним, являются информационно емкими (поскольку кодируют в своем строении сингулярную и локальную информацию), представляют собой как бы кентавров, проросших в разнородные области, и, в силу этого, ускользают из-под управляющей руки предельного, максимального понимания универсальной связности Вселенной»².

То есть феномены, для Мамардашвили, по самой своей сути исключают возможность универсальной абсолютной науки, раз они не «вписываются» в «предельное, максимальное понимание универсальной связности Вселенной». Парадокс в том, что для Гуссерля идея универсальной абсолютной науки была ведущей, финальной целью. Если у Гуссерля феноменологическая редукция открывает всеобщее и единое поле сознания, своего рода *единый мир сознания*, то у Мамардашвили пространство и время «индивидуализирующих себя» феноменов отлично «от универсальной идеальной системы отсчета, охватывающей весь мир»³.

¹ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности // Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004. – С. 39–40.

² Там же. – С. 42.

³ Там же. – С. 39.

В каком-то смысле у Мамардашвили еще более явно выступают подразумеваемые скрытые предпосылки (и трещины!) в самом основании феноменологического здания, возведенного Гуссерлем. Двойственность и противоречивость его взглядов является своего рода вариацией скрытой двойственности самой феноменологии сознания: с одной стороны, понимание феноменов сознания как автономных и самоосновных. С другой стороны, понимание феномена как символа, который одновременно указывает на свою иную основу и на отсутствующее целое.

Феноменология у Гуссерля – это усмотрение сущностей. Сущность сознания, или феномен, не может получить объяснение из какого-либо иного основания. Созерцание «нужно принимать таким, каким оно себя дает». Но, с другой стороны, в случае с феноменологическим эпохэ как принципом воздержания от любых суждений о мире, не имеем ли мы дело со своего рода прообразом полускрытого отсутствия целого, которое мы отметили по поводу феноменов Мамардашвили? Выключение естественной установки в эпохэ – это перевод в бездействие вопроса о связях сознания с миром. Тем самым очерчивается в негативном плане и навсегда отодвигается в сторону как не имеющее никакого значения для феноменологии сознания второе из двух основных в новоевропейской философии онтологических начал – независимый от сознания мир. Он как бы «выключается» из правил феноменологической игры, и та становится чем-то обусловленным и ограниченным.

В случае же с диалектикой и диалектической логикой картина иная. Смысловое ядро диалектики состоит в постулировании онтологической двойственности и постоянной борьбы противоположностей. Но диалектика усматривает в этой двойственности и борьбе противоположностей их единство. Диалектика принципиально монистична. А двойственность или дуализм – это то, что видится на поверхности, за которую не проникает лишь «метафизический» взгляд, не владеющий аппаратом диалектической логики: «Часто то, что по видимости противоречит общему закону, оказывается обособившейся противоположностью того самого единства, которое выражается общим законом. Поэтому было бы неверно представить обособившийся случай как исключение из общего закона. Для видимости и кажимости всегда имеется объективная почва. Она состоит в том, что противоположные

и противоречивые моменты, единство которых составляет сущность предмета, в явлении нередко обособляются»¹.

В диалектике, по Ильенкову, нет неявного подразумеваемого подтекста, который есть в феноменологии сознания. В ней ничего «не выключается». «Часть» в рамках диалектического метода «вынужденно» и «скрыто» не замещает собой конкретное целое, не становится его единственным представителем. И в этом смысле, несмотря на весь изощренный диалектический аппарат и головоломные гегелевские схемы, диалектика, как ни странно, «проще» и логичнее чем феноменология сознания, которая двусмысленна в своих исходных положениях.

Основные методологические понятия феноменологии сознания, ее методические рекомендации, как они были сформулированы Гуссерлем, неслучайно оказались настолько податливыми к изменениям смысла и различным трансформациям. Например, интенциональность у Хайдеггера или Мерло-Понти – это не совсем то, что интенциональность у Гуссерля. Напрасны были надежды Гуссерля на то, что то, что он называл различными модусами сознания (восприятие, память, внимание), обладают четко определенной типикой, что их можно классифицировать и описывать в их безусловных границах.

Предельный субъективизм феноменологии сознания послужил причиной *атехничности* ее методологии, что, впрочем, и дало толчок возникновению целого ряда других нетривиальных философских концепций. Не раз отмечалось, что эволюция феноменологии пошла совсем не теми путями, как того хотелось бы Гуссерлю. Вот что, например, в 1960-е еще годы писали молодые советские философы Э.Ю. Соловьев и Н.В. Мотрошилова, которые позже к феноменологии станут относиться гораздо благожелательнее. Их тогдашним суждениям, при всей ритуальной критичности, обязательной для того времени, нельзя отказать в некоторой справедливости: «Философская концепция, которую столько раз хвалили за ее цельность, за ее смелость, в преодолении “традиционных трудностей и противоречий”, сама вдруг оказалась чем-то ускользающим из рук, чем-то неуловимым и зыбким...

Основное направление, в котором происходит принятие и использование феноменологии в современной философии, тоже может показаться неожиданным. Антипсихологическая и рациона-

¹ Ильенков Э.В., Мареев С.Н. Центральный вопрос диалектики // Политическое самообразование. – М., 1973. – № 10. – С. 67.

листическая по замыслу философия Гуссерля оказалась питательной почвой для произрастания экзистенциализма – иррационалистического направления, открыто отвергающего всякую претензию на то, чтобы считать философию наукой». В итоге «гуссерлевская феноменология раскрылась в этом процессе как учение, способное вобрать в себя самые разнородные направления современного философского иррационализма, слиться с ними»¹.

Крайне важно, однако, на наш взгляд, отметить следующее обстоятельство, когда субъективизм и атехничность гуссерлевской феноменологии оборачиваются уже положительной стороной. Видимо, Гуссерль своим призывом «назад к самим вещам» действительно ухватил конститутивный момент всякой философии, которая в своей последней основе есть «просто» стремление к прямому усмотрению «хорошими глазами» того, что есть, непосредственное внешними источниками мое созерцание или видение мира. Мы уже отмечали, что идея феноменологического зрения как «прямой очевидности интуитивного видения»² означает стремление увидеть мир новым, но в то же время неподвзятым и истинным взглядом. Это конститутивный момент всякой философии и всякой науки в ее последних основах. Чем-то это напоминает библейский рассказ о том, как в первые дни творения Адам давал имена животным и птицам, «всякой душе живой». Другой вопрос, осуществимо ли это стремление. Как говорил русский мыслитель К.Н. Леонтьев, «я люблю силу ума, но я не верю в безошибочность разума».

Поэтому, следуя Мамардашвили, действительно, можно понимать «феноменологию как момент, сопутствующий всякой философии»³. Ведь ее ухватывание «внутреннего интуирования» как решающего обстоятельства в познании верно указывает на тот фундаментальный факт, что любая наука, любое понимание вообще в конечном итоге опирается на *видение-вот-так* – со всеми неизбежно сопровождающими любое понимание-вот-так рисками, упущениями и недостатками.

Может ли эта основа гарантировать достижение истины? Положительный ответ предполагает всецелую веру в естественный

¹ Мотрошилова Н.В., Соловьёв Э.Ю. От защиты «строгой науки» к утверждению иррационализма // Вопросы философии. – М., 1964. – № 5. – С. 92.

² Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. – М.: Логос, 2002. – С. 676.

³ Мамардашвили М.К. Феноменология – сопутствующий момент всякой философии // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 100.

свет разума и его неповрежденность, в его здоровое состояние. Однако, предполагая и даже любуясь силой ума, совсем не обязательно верить в его безошибочность.

Дальше мы покажем, как ошиблись два наших философа, Ильенков и Мамардашвили в политической сфере. И это отнюдь не было какой-то случайной оплошностью. Их публичная и околотили метаполитическая стратегия органически вытекала из сути их философских взглядов. И у Мамардашвили культ точного рационального мышления, пусть и неклассического (см. его знаменитый афоризм «дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно») обернулся роковым по своей неточности непониманием сути процессов, развернувшихся в перестройку, и своего места в них.

Глава пятая

ПРОБЛЕМНЫЕ УЗЛЫ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ Э.В. ИЛЬЕНКОВА

Методология как вызов официозу и прокрустово ложе реальности. Споры Ильенкова с советскими экономистами о товарном производстве и деньгах при социализме

При всей разнице диалектика Ильенкова схожа с феноменологией сознания в том, что для нее основным предметом философии также является мышление. Ильенков, будучи молодым преподавателем философского факультета МГУ, вместе со своим другом и таким же преподавателем В. Коровиковым в 1954–1955 гг. буквально ворвался в тогдашний сон официальной советской философии своими знаменитыми тезисами о предмете философии. Правда, мышление в качестве специфического предмета философии фигурирует в материалистической диалектике Ильенкова преимущественно как научно-теоретическое познание. В этой акцентуации на научно-теоретическом знании, а не «живом опыте сознания» уже громадное отличие диалектической логики Ильенкова от феноменологии сознания Мамардашвили. Тем не менее сам перенос в марксистской философии фокуса внимания с «мира в целом» на его научно-теоретическое познание, та мысль, что философия напрямую имеет дело не с миром непосредственно, а лишь с познанием мира в наиболее общих, логических категориях, может видаться и как своеобразный отдаленный аналог феноменологической редукции.

Этот посыл (предмет философии не мир в целом, а познание и мышление) и связанные с ним идеи Ильенкова, сформулированные в их совместных с Коровиковым тезисах и в последующих работах, сразу вызвали сильное отторжение у большинства

тогдашних советских «системных догматиков». Во многом это, кстати, было логично, чутье официальных идеологов не обманывало. В новых веяниях система не напрасно почувствовала для себя действительную угрозу. Хотя, надо отметить, сам Ильенков краха «системы» при всей своей недогматичности никак не желал, и, скорее, искренне пытался ее спасти, вернувшись к ее истинным основам и, отталкиваясь от них, поправить все то, что пошло не так.

Можно отметить два достаточно элементарных на самом деле обстоятельства, почему тогдашний философский официоз воспринял новаторство Ильенкова неприязненно.

Во-первых, когда проблематизируется метод познания и говорится, что нужно уделить особое внимание его развитию и усовершенствованию, тем самым явно или неявно дается понять, что что-то не в порядке и с достигнутыми результатами. Действительно, иначе зачем вообще ставить радикальный вопрос о методе? То есть подспудно или явно – это была критика как наличного состояния советских общественных наук в целом, так и наличной советской действительности.

Во-вторых, само понятие метода предполагает его множественность и вариативность: если можно и нужно попробовать *так*, то, в принципе, можно и *иначе*. То есть даже в догматических условиях занятия методологией давали определенные возможности для творчества. А потом, уже с течением времени, занятия «как», а не «что», рано или поздно приводили многих к другим «что», к немарксистским или не совсем марксистским воззрениям и идеям. Неслучайно, кстати, то, что немало «шестидесятников»-либералов вышло из круга Ильенкова, первоначально были его слушателями и учениками в той или иной степени.

Главная философская задача определялась для Ильенкова тем, что классики марксизма не оставили специального систематического труда по философии. Маркс даже не употреблял термина «диалектическая логика» (как, впрочем, и «диалектический материализм»). Значит, говорил Ильенков, эту работу надо сделать за них, извлечь их философскую методологию из конкретного содержания в чистом виде. У зрелого Маркса в его сочинениях философское содержание и конкретные политические и экономические штудии пребывали синкретично, вместе. Кстати, Ленин в ответ на вопросы народников, в какой именно книге Маркс изложил свою

философию, в ответ полемически спрашивал: а где, в какой своей книге Маркс не излагал своей философии?¹

Считалось, что наиболее адекватное представление о философском методе Маркса можно получить из «Капитала» как самого главного и полного его сочинения. Ильенков, его единомышленники и ученики любили цитировать следующие слова Ленина из «Философских тетрадей»: «Если Маркс не оставил „*Логики*” (с большой буквы), то он оставил *логику* “Капитала”, и это следовало бы сугубо использовать по данному вопросу. В “Капитале” применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо трех слов: это одно и то же] материализма, взявшего все ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперед»².

Задача для диалектической логики, по Ильенкову, состояла поэтому в следующем: извлечь из конкретной материи «Капитала» философский метод Маркса в его чистом виде, систематически изложить, и потом, творчески его развивая, применить к другим наукам в сотрудничестве философов-марксистов с представителями этих научных дисциплин. Только так последние обретут фундамент, на основе которого они смогут достичь истинного знания.

В идее научного метода и мышления как главного предмета философии сказалась философская чуткость Ильенкова, желание «спасти философию» от разрушительного для нее прогресса позитивного знания. Действительно, в условиях бурного развития наук и их дифференциации стало невозможно разбираться на профессиональном уровне не только в разных науках, но и в разных подразделах одной и той же науки. Претензии философии быть «царицей наук» или «наукой наук», формулировать самое общее знание о мире на фоне этого лавинообразного роста фактического знания, его специализации и дифференциации, к тому времени стали выглядеть просто неадекватно. Но тогда получается, что философия уже не нужна? Ильенков выделяет философии конкретную область – мышление, научно-теоретическое познание. Тем самым философия, как это представляется самому Ильенкову, становится наконец-то дисциплиной с четко выделенным предметом, и в этом плане она равноправна с другими науками. Это вроде бы должно дать возможность философу-специалисту в методо-

¹ Цит. по: Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. – М.: Культурная революция, 2008. – С. 128–129.

² Ленин В.И. Философские тетради // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. – М.: Издательство политической литературы, 1973. – Т. 29. – С. 301.

логии научного познания плодотворно и на равных сотрудничать с учеными в специальных, частных науках. Как говорил Ильенков, «окончательный продукт всей работы в области философской диалектики – решение конкретных проблем конкретных наук. Достигнуть этого “окончательного продукта” философия одна не может. Тут требуется союз диалектики и конкретно-научных исследований, понимаемый и реализуемый как деловое сотрудничество философии и естествознания, философии и социально-исторических областей знания»¹. Диалектика как бы призывается на помощь той или иной отдельной науке, чтобы та в равноправном сотрудничестве с философией могла выработать свой собственный метод, гарантирующий достижение истины.

Но такая стратегия все равно была еще одной попыткой в новых социокультурных и познавательных условиях оставить за философией главенствующее значение среди наук, чтобы быть их руководительницей и наукоучением. Пусть она будет уже не «царица наук», а наука о науках². Но даже понимаемая уже как учение о методе, диалектическая логика сохраняет свое универсальное значение. Ведь она раскрывает единственно подлинный научный метод познания, и ее указания обязательно должны учитываться и использоваться при исследовании любой сферы предметной реальности. Ведь мышление – совершенно особый, универсальный «предмет», имеющий отношение абсолютно ко всему. Философия тогда продолжает оказывать направляющее воздействие на другие науки, как естественные, так и гуманитарные и общественные, но «не напрямую», не через обобщение позитивных знаний, а через исследование познания и его законов. «Диалектическая логика разрабатывает идеи и принципы построения научного мировоззрения; она не просто одна из наук в ряду многих других, а “живая душа” всего научного познания»³.

Таким образом, философия в лице Ильенкова и его диалектическая логика в новых исторических обстоятельствах сохранили

¹ Ильенков Э.В. Диалектическая логика. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1984. – С. 318.

² Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. – С. 372.

³ Розенталь М.М., Ильенков Э.В. В.И. Ленин и актуальные проблемы диалектической логики. Доклад на теоретической конференции по теме «Ленинский этап в развитии марксистской философии» (Ленинград, 16–19 декабря 1969 г.) // В.И. Ленин и актуальные проблемы диалектической логики. – М.: Знание, 1969. – С. 24.

претензию на универсализм и главенствующую роль через понимание мышления как единственного и главного предмета философии. Познание законов мышления в диалектической логике Ильенкова является уникальным универсальным пропуском, который дает доступ ко всем наукам, к знанию общемировых закономерностей и позитивным знаниям о мире.

Подвохом и настоящим вызовом для тогдашнего философско-идеологического официоза (для которого Ильенков, по меткому выражению финского исследователя Весы Ойтинена, был «ортодоксальным еретиком») и сложившейся идеологической практики было то, что истинный научный метод еще только предстояло сформулировать во всей его чистоте, освободив его от экономической конкретики «Капитала» Маркса. Он, как пишет С. Мареев, «понимал соотношение диалектического метода и отдельных наук таким образом, что диалектика может только помочь отдельной науке выработать свой собственный метод, а не навязать ей “диалектический” метод, который именно в силу того, что он навязан, теряет диалектический характер и превращается в метафизический метод, хотя при этом и использует всякие диалектические слова: “отрицание отрицания”, “скачок”, “противоречие” и пр. И здесь было его полное согласие с Выготским, который говорил, что всякая наука должна создавать свой “Капитал”, т.е. метод анализа особенной реальности на основе всеобщего метода, а не применять напрямую всеобщее к отдельному»¹.

Так что создание современной марксистской «науки логики» замышлялось как пусть грандиозный и эпохальный шаг, но в то же время как только первый этап. Впрочем, и он пока не выполнен, как доказывал Ильенков, что и было настоящим вызовом тогдашнему официозу. Следующим этапом должна была быть реализация методологической системы в конкретном научном исследовании. Между тем методологическое творчество Ильенкова на стыке философии и конкретных наук и его попытки сотрудничества со специальными учеными (достаточно оригинальные и творческие) все же обернулись рядом настоящих драм и породили показательные конфликты. Неподатливую и слишком многообразную реальность не удалось встроить в предложенное ей прокрустово ложе марксистской методологии. Успех Ильенкова на этой ниве сотрудничества философов-методологов и конкретных ученых означал

¹ Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. – С. 373.

бы и успех советского проекта в целом, но мы знаем, какой грандиозной исторической неудачей он закончился. Другое дело, что это была, на наш взгляд, любопытная и поучительная историческая неудача.

Особенно активно свои разыскания в этом ракурсе Ильенков вел применительно к педагогике и политэкономии социализма. Дело в том, что он считал и неоднократно заявлял, что именно эти две науки самые важные, потому что от них, от их успехов, по его мнению, зависит будущее социализма в России¹. Поэтому, как он считал, и было столь важно сотрудничество представителей данных наук с философами. Философско-методологические проблемы этих дисциплин вызывали у него особый интерес.

С марксистской точки зрения это действительно было логично. Политэкономия социализма должна была разработать теоретические контуры «базиса» нового общества, теоретический образ его социально-экономической структуры. В марксизме это основа общества, от этого «базиса» зависит «надстройка», т.е. вся социально-политическая и культурная структура общества. Ильенков писал в конце 1960-х годов в своем напоминающем глас вопиющего мыслящего марксиста-романтика в пустыне реальности письме в ЦК партии под названием «О положении с философией»: «От политэкономии зависит если не все, то все же главное, ключевое»².

А педагогику он считал другой краеугольной наукой, поскольку ее задача понималась как «созидание самого субъекта деятельности как основной производительной силы общества»³, т.е. – человека будущего коммунистического общества. Если удастся сформировать всесторонне развитого человека, как мечтали марксисты, значит, и коммунистическое общество реально. Формирование «базиса» нового общества, в котором непосредственное участие должна была бы принять политэкономия социализма как его теория, должно было бы идти параллельно с возникновением нового человека как субъекта нового общества.

¹ По этому вопросу см.: Новохатько А.Г. Об Э.В. Ильенкове // Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – М.: РОССПЭН, 1997. – С. 8.

² Ильенков Э.В. О положении с философией (Письмо в ЦК партии) // Эвальд Васильевич Ильенков. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 379.

³ Новохатько А.Г. Об Э.В. Ильенкове // Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – М.: РОССПЭН, 1997. – С. 8.

Философская работа Ильенкова в психологии и педагогике выразилась в непростой и драматичной, отчасти даже скандальной истории Загорского эксперимента. Этой интереснейшей странице отечественной марксистской философии мы посвятили сразу три дальнейшие главы – 7-ю, 8-ю и 9-ю. Здесь же мы хотели бы затронуть другую историю – спор Ильенкова с рядом советских экономистов в середине 1960-х годов по поводу роли товарного производства при социализме, который начался после выхода в свет в 1960 г. его «Диалектики абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении».

Особенно острой была полемика Ильенкова с видным советским экономистом Я.А. Кронродом, руководившим сектором общих проблем политэкономии социализма в Институте экономики Академии наук СССР, бывшим одной из самых заметных фигур в советской политэкономии социализма. В 1962 г. Кронрод опубликовал в «Вопросах экономики» крайне критическую рецензию на вышедшую ранее «Диалектику абстрактного и конкретного в “Капитале” Маркса». Ильенков в свою очередь написал Кронроду не менее критичный ответ. Суть их спора – считать ли существовавшие тогда в советской действительности товарно-денежные отношения органичными для социализма и оправданными с марксистской точки зрения (так считал Кронрод), или само их наличие, как думал Ильенков, есть свидетельство незрелости социализма как всего лишь «первой фазы коммунизма». Товарно-денежные и рыночные отношения для Ильенкова принципиально несовместимы с коммунистическими отношениями и возможны лишь как пережиток или остаток прошлого. Кронрод же был «социалистическим товарником» и реалистом, который поставил себе цель в заидеологизированной теории политэкономии социализма хоть как-то легализовать реально существовавшие явления. Они не совсем вписывались в марксистский теоретический канон, описывавший коммунизм (сам по себе крайне скупой и смутный, что и давало почву для разных интерпретаций). Отсюда, например, построения Кронрода о социалистически модифицированной стоимости и необходимости конкуренции, о том, что социалистическое производство представляет собой особый вид товарного производства¹.

¹ Вот характерная для его взглядов цитата: «Прямая безэквивалентная экономическая связь при социализме является господствующей, но не единственной; в сочетании с ней как дополнительная выступает косвенная, товарная, эквивалентная форма экономической связи, т.е. форма движения экономических

Как говорит М.И. Воейков в замечательной статье «Я.А. Кронрод и дилеммы советской политэкономии (к 100-летию со дня рождения)», «Кронрод, наоборот, исходил от жизни и пытался теорию подправлять под практику. Поэтому-то он и внес много нового в политэкономическую теорию, постоянно у своих читателей вызывая сомнения в истинности официальной идеологии. В целом его теоретические построения были много ближе к практике, но при этом и дальше от сталинистских политэкономических формул и догм. Кронрод последовательно выступал за развитие рыночных отношений, товарного производства, закона стоимости, за экономическую демократию и т.д. Однако все это не были категории сугубо социалистических отношений и это было очень трудно совместить с господствующими социалистическими императивами <...> По сути дела, Я.А. Кронрод обосновал необходимость рынка при социализме, создал теорию товарного производства в социалистическом обществе. Хотел он того или нет, но он выступил наиболее глубоким теоретиком рыночного социализма в тогдашних условиях советского политического режима (курсив мой. – Ю. П.)»¹.

Действительно, чтобы оправдать рыночные отношения, Кронрод, например, утверждал, что товар при социализме – это совсем другой товар, не имеющий ничего общего с тем товаром, который рассматривается Марксом в первых главах «Капитала». Он употребляет специальный термин – «социалистически-модифицированный товар», который объявляется Кронродом очищенным от всех противоречий, по Марксу имманентно присущих товару, как и другим рыночным категориям вроде денег, прибыли, ренты и т.д., возможным лишь при капитализме. Поэтому социалистический товар видится Кронроду в 1960–1970-е годы внешней формой выражения планового производства, непротиворечивым инструментом реализации планового начала.

В каком-то смысле Кронрод отстаивал принцип реальности и выступал против идеологического подхода, когда писал, что

отношений, связанная с товарно-стоимостным опосредованием этого движения. Ее содержание и место определяется тем, что *социалистическое производство необходимо представляет собой особый род товарного производства* – (курсив мой. – Ю. П.)» [Кронрод Я.А. Законы политической экономии социализма. Очерки методологии и теории. – М.: Мысль, 1966. – С. 387].

¹ Воейков М.И. Я.А. Кронрод и дилеммы советской политэкономии (к 100-летию со дня рождения). – Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/data/2012/07/20/1265213178/journal10.2-6.pdf>

«сторонники концепции модели безрыночного социализма, цепляясь за цитаты, отрицают реальные факты социалистической действительности – товарный характер социалистического производства, реальные, экономические содержательные, связанные с законом стоимости товарно-денежные отношения и их формы – товар, деньги, цены и т.д.»¹.

Почему Ильенков спорил с Кронродом и его единомышленниками? Он отрицал имманентность и естественность товарно-денежных отношений и самого понятия стоимости применительно к советской экономике в той мере, в какой эта экономика должна была быть действительно социалистической и коммунистической. Как он говорил, стоимостная форма «не только не имеет ничего общего с коммунистической организацией общественного труда, но и представляет собой ее конкурента и антагониста, – хотя в эмпирической картине они и переплетаются так же тесно, как два борца на ковре цирка, и хотя коммунистическая форма организации общественного труда даже какое-то время (и до сих пор) выступает в стоимостном облачении <...> *Непосредственно-общественный* (т.е. коммунистически-организованный) *труд абсолютно исключает саму возможность* превращения продукта общественного труда в товар, т.е. в стоимость»². По Ильенкову, товарное производство существует при социализме постольку, поскольку пока еще не успели до конца преодолеть *все* остатки и последствия прежних форм разделения общественного труда – например, между городом и деревней, квалифицированным и неквалифицированным трудом, и т.д. и т.п. Это, по Ильенкову, пока якобы и не давало на данный момент навсегда распрощаться со «стоимостью».

Можно смело утверждать, что с точки зрения буквы и духа марксизма в этом споре прав был Ильенков. Товарное производство, по Марксу, это всеобщая «клеточка» капиталистической экономики, порождение товарного производства, т.е. такой формы производства, где звенья разделенного труда независимы друг от друга. Но если труд будет непосредственно обобществлен, то тогда уже не существует разделения труда, а значит, не будет и товара со стоимостью. Как правильно констатирует М.И. Воейков,

¹ Кронрод Я.А. Плановость и механизм действия экономических законов социализма. – М.: Наука, 1988. – С. 245.

² Ильенков Э.В. К выступлению у экономистов 24.12.1965 // Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – С. 435.

сама постановка вопроса о социализме как разновидности товарного производства «прокидывала всю ортодоксальную марксистскую схему. Известно, что классики марксизма отрицали возможность товарного производства при социализме. Кронрод прямо объявил, что они ошибались»¹. Неслучайно в 1971 г. его все-таки сняли с должности заведующего сектором в Институте экономики за его идею, что социализм является особой формацией и способом производства и коммунизма еще долго не будет, и перевели на должность рядового старшего сотрудника, надолго лишив возможности печататься. Под конец жизни, в 1990-е годы Кронрод уже рассуждал о советском социализме как о социоолигархизме, с абсолютно критических позиций. Так что своими прежними осторожными теоретическими новациями, как и многие другие обществоведы, Кронрод расшатывал идеологический монолит и был предшественником перестройки, которая тоже началась с лозунгов о новом нэпе и социалистическом рынке. Но в этом прав был скорее Ильенков и иные ортодоксы: подобные построения с канонической марксистской точки зрения были очевидной химерой и ревизией. История это быстро подтвердила, система не выдержала новаций в неонэповском духе, а надежды на рыночный социализм стремительно сменились рыночным фундаментализмом как мейнстримом, причем его носителями оказались прежние советские «рыночники».

Однако вернемся к тому очевидному обстоятельству, что сложившийся советский порядок вещей и правда не соответствовал коммунистическому замыслу. Экономисты, отстаивавшие органичность товарно-денежных отношений для социализма, были в этом смысле очень непоследовательными или плохими марксистами, но нельзя отрицать их правоту в том, что без товарно-денежных отношений нельзя было себе представить функционирование советской экономики. Легче всего тогда будет увидеть в Ильенкове упрямого догматика. Дескать, Ильенков целиком стоял на стороне доктрины, и был идеологическим гонителем упрямой реальности, права на признание которой отстаивали советские экономисты, имевшие дело с конкретной экономической жизнью, а не с абстрактными марксистскими схемами.

¹ Воейков М.И. Я.А. Кронрод и дилеммы советской политэкономии (к 100-летию со дня рождения). – Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/data/2012/07/20/1265213178/journal10.2-6.pdf>

Однако это было не так, все было сложнее. Ильенков видел, насколько остро реальная жизнь противоречит марксистской теории, и более того, призывал не закрывать глаза на эти несоответствия. Однако он не просто сохранял надежды на то, что общество действительно с течением времени, когда оно созреет, удастся «обобществить» и сделать коммунистическим, но ставил на это абсолютно все вплоть до своей жизни. В этом плане он был скорее марксистским романтиком-идеалистом. О том, что он видел эти расхождения и не призывал закрывать на них глаза, свидетельствует, например, его письмо Ю.А. Жданову: «Иного противовеса формализму, возмнившему себя раньше времени “реальностью”, кроме открытого признания прав товарно-денежных отношений, нет. Так что существующую ситуацию и надо, наверное, познать методом “раздвоения единого”, – богу богово, кесарю – кесарево, т.е. совершенно четко определить права формализма, вытекающие из его *реальных* возможностей, и ясно очертить ту сферу, которая формализму *реально не подвластна*. И пусть она конституируется сама, как знает, ибо стихия тоже содержит в себе свой “разум” – и иногда более разумный, чем формальный. Тогда и формальный разум сделается, может быть, несколько более самокритичным и поворотливым – каковым он сам по себе, боюсь, не сделается никогда.

Формально обобществить можно ведь с пользой только то, что уже реально для этого созрело. Иначе из этого выйдет только вред и издевательство, застой. Особенно при нынешнем состоянии теоретического разума. Не надо заглывать больше, чем способен переварить желудок»¹.

То есть Ильенков верил в аутентичный марксизм и в его полную правоту и мыслил в его русле. Он пока верил, что действительность в конечном итоге будет развиваться в направлении, благоприятном этой теории, что действительно получится обобществить труд и общество.

Для советского обществоведения и его развития были жизненно важны три уровня и их согласование между собой. Первый – идеологическая конструкция советского «марксизма-ленинизма», основной каркас которой был задан Сталиным в «Кратком курсе ВКП (б)». Второй и более глубокий уровень – это исходные мысли самих классиков, которые в некоторых вещах сильно расходились

¹ Ильенков Э.В. Письмо Ю. Жданову // Э.В. Ильенков: Личность и творчество. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 259.

с первой, достаточно вторичной конструкцией. И третий уровень – это реальная общественная и экономическая практика. Последнюю и должна была изучать политэкономию социализма. И рассогласование этих трех уровней, что выразилось, в частности, и в споре Ильенкова и Кронрода, и послужило главной причиной того обстоятельства, которое констатировал Ильенков в конце 1960-х вопреки своим надеждам на новую политэкономия социализма: «Политэкономии социализма мы не имеем, и нет надежды, что будем иметь, если положение будет оставаться прежним»¹. Правда, сам Ильенков верил в потенциал марксистской философской теории и главную беду усматривал в том, что ученые из конкретных отраслей знаний пока не усвоили подлинно марксистский научный метод. Поэтому он говорил лишь о «полном, абсолютном и взаимном отчуждении политэкономии и философии, – отсутствии влияния философии на политэкономия, на метод ее мышления»², о том, что при разработке политэкономии социализма совершенно не принимается во внимание метод «Капитала» Маркса.

Примечательны взгляды Ильенкова на причины этого отчуждения, почему философии в лице диалектического материализма не удается играть ту роль, которую она вроде «обязана играть в коммунистическом преобразовании мира», почему «практически все ее влияние на события, на развитие общественных наук и естествознания приближается к нулю»³. Их он излагает в своем неотправленном письме в ЦК партии «О положении с философией». Главное, с его точки зрения, заключено в неверном понимании предмета философии в зараженной позитивизмом советской философской среде, в том, что она не улавливает «ленинского понимания философии как особой науки (диалектика как логика и теория познания)»⁴, как прежде всего научного метода мышления, способного диалектически анализировать и препарировать действительность.

Кстати, с тем, что все в конечном итоге упиралось в метод как способ мышления, с Ильенковым можно согласиться. Однако главная причина констатированного Ильенковым «полного, абсолютного и взаимного отчуждения политэкономии и философии»

¹ Ильенков Э.В. О положении с философией (Письмо в ЦК партии) // Эвальд Васильевич Ильенков. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 379.

² Там же. – С. 378.

³ Там же. – С. 378.

⁴ Там же. – С. 381.

была, напротив, в том, что советская реальность не помещалась в желанные методологические рамки. Покорения мира марксистско-ленинским методом и подчинения ему не произошло. Ильенков видел и признавал, что до методологического торжества диалектической логики, которое призвано все решить, очень далеко, но упорно надеялся, что в будущем дело поправится. Философы наконец-то усвоят ленинское понимание философии, вслед за этим науки усвоят единственно правильный метод, и с их помощью действительность наконец-то будет правильно истолкована и изменена. Тогда «пережитки прошлого» вроде денег и иных форм и следствий отчужденного и разобщенного труда окажутся лишь в прошлом. Примечателен в письме в ЦК его отчаянный призыв «восстановить ленинские нормы в области философии». Тут явная стилистическая параллель с призывами XX съезда по восстановлению ленинских норм партийной жизни, с той разницей, что Ильенков так и остался коммунистическим романтиком, в отличие от многих других.

Однако реальность упорно все никак не подстраивалась под марксистский метод, что выражалось, в частности, и в подобных теоретических мутациях в обществоведческих дисциплинах, как у Я.А. Кронрода. Поэтому и крен советской философской среды в сторону позитивизма был понятен и логичен. Все это было вызвано во многом указанными выше рассогласованиями.

Ильенков же эти рассогласования и нестроения очень остро и болезненно переживал и, по-видимому, тот или иной его трагический уход из жизни был практически предопределен. Ильенковская мысль была неотделима от советского проекта, и у него к концу 1970-х, видимо, не оставалось уже ни надежд, ни сил. Он предвидел, чем все закончится и какое будущее ждет советский социализм в России. Скорее всего, поэтому он и совершил то, что совершил.

Соотношение категорий «идеальное» и «практика» у Ильенкова и деятельностный антропоцентризм марксизма

Как мы уже говорили, понятия идеального и практики или труда были главными, опорными категориями в теоретических конструкциях Ильенкова. Между тем его идеи в каких-то важных аспектах не были безусловны для некоторых других философов-марксистов, причем даже таких близких по духу Ильенкову, как Михаил Лифшиц. Во многом именно в соотношении этих цен-

тральных категорий у Ильенкова целила критика Лифшица, представленная в его посмертной книге «Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального)».

Эта книга – диалог, но диалог весьма полемичный. Лифшиц говорит по поводу цели своего анализа взглядов Ильенкова: «Моя задача – выяснить подлинные масштабы теоретических трудностей, привлекавших внимание Ильенкова»¹.

Именно тема и концепция идеального и своеобразное толкование в ее русле природы мышления (наряду с методологической концепцией соотношения абстрактного и конкретного) и придают в значительнейшей степени оригинальность философствованию Ильенкова, являются его смысловым центром или сердцевинной. Само по себе неожиданно, что у философа-материалиста темы мышления и познания становятся главными и ведущими. Ильенков утверждает, что извлекает свое понимание идеального из «Капитала» Маркса. Он же, Ильенков, это понимание лишь растолковывает и эксплицирует. Однако ведь сам Маркс то, что Ильенков сформулировал как концепцию идеального, нигде эксплицитно не изложил. И в этом смысле она конечно, результат его творческих усилий, где интерпретация неотделима от творчества.

Идеальное Ильенков рассматривает, прежде всего, как форму. Оно для него форма в двух аспектах или смыслах, неотделимых друг от друга. Во-первых, оно есть форма «общественно-человеческой детерминации целенаправленной воли отдельного лица»², т.е. нормативный образец для отдельно взятого человека. В этом смысле идеальная форма определяет собой то, как личность видит мир, горизонт ее возможных познаний и действий в окружающем мире. Тут идеальное имеет по отношению к отдельно взятой человеческой личности онтологически первичный характер. «Математические истины, логические категории, нравственные императивы и категории правосознания», как говорит Ильенков, обладают формирующим и направляющим характером для индивидуального сознания и воли.

Но, во-вторых, идеальное является у него формой и в том смысле, что содержит в себе некое субстанциальное содержание, является его зависимым выражением. Именно субстанция и ее

¹ Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального). – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 42.

² Ильенков Э.В. Материалистическое понимание мышления как предмета логики // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 214.

диалектическое развитие на самом деле определяют собой, какие формы «общественно-человеческой детерминации целенаправленной воли отдельного лица» возникнут и когда они сменятся другими формами. Последние являются модификациями, атрибутами диалектической субстанции-субъекта.

Таким образом, во втором смысле идеальное как форма выступает как уже онтологически зависимое начало: идеальное есть результат и форма человеческой деятельности, которая и есть субстанция, содержание идеального как формы. Идеальное, говорит Ильенков, есть «результат и деятельная функция трудовой, чувственно-предметной деятельности общественного человека, как образ внешнего мира, возникающий в мыслящем теле не в виде результата пассивного созерцания, а как продукт и форма активного преобразования природы трудом поколений, сменяющих друг друга в ходе исторического развития»¹. Таким образом, идеальное, по Ильенкову, возникает в процессе общественного труда, как его необходимая форма и момент: «Все без исключения общие образы... формируются в процессе практически-предметного преобразования природы человеком, обществом»².

Вообще понятие формы, как оно употреблялось в советской диалектике и теории познания, примечательно тем, что позволяло делать акцент попеременно то на активном, первичном характере того, что названо формой, когда его (идеальное, формы общественного сознания) представляли как формирующее, определяющее начало, то на вторичном, «пассивном» характере формы, когда обозначаемое ею явление изображали как формируемое, зависимое начало.

Ильенков делает особое ударение на том, что идеальное находится вне головы или индивидуальной психики человека, что оно непсихично и существует объективно. И это для него дает возможность решить проблему объективности познания, поскольку, по Ильенкову, вопрос о мышлении в философии – это всегда вопрос об истине. Философия, как он всегда доказывал, занимается мышлением преимущественно лишь с одной целью – обосновать возможность объективного и истинного познания.

Однако в ильенковское обоснование объективности познания и целит во многом Лифшиц. Идеальное Ильенков также ин-

¹ Ильенков Э.В. Материалистическое понимание мышления как предмета логики // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 213.

² Там же. – С. 214.

терпретирует как символ. Оно, как он говорит, одновременно и символ общественных отношений между людьми, и символ других вещей. Поскольку идеальное – это форма общественной трудовой деятельности, оно символ общественных отношений, который символизирует эти порождающие отношения деятельности или практики, является их представителем. Посредством же того, что идеальное в то же время понимается Ильенковым как символ других вещей, подчеркивается, что идеальное является отражением объективной действительности. Оно тогда «субъективный образ объективной реальности, т.е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли»¹.

Однако, спрашивает Лифшиц в своем полемичном диалоге, как согласуются между собой два этих разных понимания идеального: идеальное как отражение и идеальное как форма деятельности? Если идеальное – это форма деятельности только человека, и если идеального в природе как таковой нет, как утверждает Ильенков, то как его можно одновременно понимать и как истинное отражение объективного мира? Ведь как раз в природе его, по Ильенкову, собственно и нет, говорит Лифшиц.

В качестве «типичнейшего случая идеализации действительности, или акта рождения идеального»² Ильенков берет политэкономический феномен цены в «Капитале» Маркса. Ильенков отмечает, что, во-первых, цена тут понимается как объективная категория, а не психическое или физиологическое явление. Во-вторых, она отличается от чувственно телесной формы вещей, которые выполняют функцию денег. Цена, по Марксу, – это стоимость продукта труда человека, выраженная в деньгах, например в определенном количестве золота. Но золото от природы не является деньгами. Оно становится деньгами, лишь исполняя общественную функцию – меры стоимости всех товаров. В качестве такой меры оно и функционирует в системе общественной деятельности. Товар идеально (как подчеркивает Ильенков, объективно становясь представителем всех других товаров) превращается в золото, а золото – в символ общественных отношений между людьми. Таким образом, объективность цены заключается в исполнении деньгами, золотом определенной общественной функции, в бытии мерой стоимости всех товаров.

¹ Ильенков Э.В. Материалистическое понимание мышления как предмета логики // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 212.

² Там же. – С. 219.

Понимание феномена цены в «Капитале» является для Ильенкова примером и эпистемологической моделью понимания идеального вообще, того, как в принципе возникают и как в целом устроены любые научные теории, нормы морали, права, и т.д.

И вот это как раз и вызывает возражения Лифшица. Относясь в общем сочувственно к идеям Ильенкова, прежде всего к идее, что идеальное объективно, он подвергает принципиальной критике понимание идеального как формы деятельности и формы общественного сознания. Лифшиц говорит, что при таком подходе идеальное существует лишь внутри определенной общественной системы, немислимо вне ее. Его объективность тогда заключается в функциональности, в том, что оно необходимо лишь для функционирования системы общественных отношений. Но как же тогда быть с ее претензией на объективность не функциональную, а в качестве истинного отражения бытия?

Лифшиц, между прочим, очень верно подмечает, что «тот механизм “идеального полагания, или полагания реального продукта как идеального образа другого продукта”, который с таким вниманием к своим источникам изложил нам автор “Диалектической логики”, вызывает у Маркса, при всей его научной объективности, не восторг, а скорее отвращение. Действительно, товарная форма и ее производная – форма денежная – является посредником, зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда, но отражает его таким образом, что “нелепость” этой формы бьет в глаза»¹. И правда, например, ведь именно феномен цены в «Капитале» и схожие с ним Мамардашвили толковал как превращенные формы и иррациональные выражения.

Лифшиц говорит, что на основании теории товарного фетишизма, содержащейся в «Капитале», Ильенков по сути рассматривает всякий «феномен репрезентации», в том числе и репрезентацию истинную, раскрывающую «всеобщее» действительности. Но, по Лифшицу, не всякая общественная форма есть «истинная общественная форма»², соответствующая своему идеальному пределу. Он так возражает Ильенкову: «Анализ денежной формы стоимости у Маркса – прекрасный пример образования стихийно сложившегося объективного зеркала человеческих отношений. Идеальное в любой области также объективно, как общественная форма

¹ Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального). – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 236.

² Там же. – С. 246.

товарного производства. Но сказать, что общественная форма товарного производства есть идеальное, – это уже другая мысль, которая недостойна первой. Нужно освободить первую от второй, как освобождают зерно от шелухи. В самом деле, если бы суть “репрезентации” заключалась в том, что на почве общественной жизни людей одни чувственные предметы служат символами, представляющими другие, то суть идеального заключалась бы в условности¹. Лифшица не устраивает «замыкание сознания своими рамками, своими возможностями», если идеальное понимается как общественное сознание и аспект культуры, а не «норма всякого бытия»².

В целом по поводу идей Ильенкова он говорит следующее: «Основная мысль Эвальда Ильенкова состоит именно в объективности логических категорий в широком смысле слова, т.е. всех категорий всеобщего, принадлежащих самой материи. В его произведениях эта мысль не только безукоризненно верна, но и хорошо обоснована... Другая мысль, которая не представляется мне столь убедительной, состоит в том, что идеальное есть синоним общественного, или даже просто общественное сознание, и в этом смысле противостоит и сознанию индивидуальному, и материальной природе»³. Для Лифшица эти идеи «не вяжутся», не сочетаются друг с другом.

Но, на наш взгляд, в сочетании этих мыслей, что – (1) идеальное объективно отражает объективную действительность, и что (2) оно как общественное сознание является формой общественного труда – была своя логика, мимо которой прошел Лифшиц. Однако он заострил проблему, причем проблему, реально существующую в рамках марксистской диалектики. И его критика, на наш взгляд, может помочь лучше понять как мысль Ильенкова, так и логику марксистской диалектики в целом как философского учения. Ведь это логика, но логика весьма проблематичная.

Как мы уже отмечали, вопрос о мышлении для Ильенкова – это вопрос о знании и истине: возможно ли объективное познание, и если да, то почему? Понятие общественной практики или труда и является в диалектической логике Ильенкова новым вариантом

¹ Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального). – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 250.

² Там же. – С. 270.

³ Там же. – С. 216.

обоснования ответа на вопрос «что такое истина»¹. Ильенков неоднократно подчеркивал, что взятые по отдельности, абстрактно, вне конкретного единства, мышление и вещи противоположны друг другу. С точки зрения общих свойств между ними нет ничего общего. Это выразил еще Декарт своим тезисом о дуализме субстанций, и в этом Ильенков видел относительную справедливость философии Декарта: то, что он заострил эту проблему в истории новейшей европейской философии.

Но марксистская диалектика и подразумевает, и явно говорит (когда утверждает, что практика критерий истины), что подлинное единство мышления и мира содержится в практике. Для диалектики сам факт трудового действия, успешного преобразования чего-либо явился основанием для понимания практики как главной, опорной категории для ответа на вопрос «что есть истина». В свете этого видения стоящий за действием замысел (т.е. мысль) воплощается в вещи, «опредмечивается», а вещи становятся осмысленными, человеческими. И этот переход, это итоговое совпадение возможно благодаря их изначальному, исходному единству. Таким образом, согласно этой логике, в этом видении трудовое действие фактически, на деле осуществляет тождество мышления и бытия.

Можно сказать, что Лифшиц, делая смысловое ударение на том, что идеальное объективно потому, что является зеркальным отражением совершенного бытия, в каком-то смысле не понял или не принял внутреннего нерва философствования Ильенкова, как он в свою очередь представляется нам. Это понимание практики как подлинной встречи двух начал, на абстрактном уровне противоречащих друг другу, но единых в деятельности. Лифшиц не смог принять, что отражение как центральную категорию теории познания, саму возможность объективного познания Ильенков объяснял именно через категории предметно-практической деятельности, через понятия содержания и формы.

И у него для этого, конечно, были основания в том смысле, что он придерживался классической теории отражения, а объясне-

¹ На наш взгляд, одной из причин того, почему категория труда заняла такое фундаментальное место в марксизме, возможно, было чисто феноменологическое обстоятельство. Вдруг увидели (отвлекаясь тут от исторической и социокультурной обусловленности такого «видения-вдруг»), что в труде, в коллективном действии как преобразовании действительности и присутствует искомое тождество вещей и мышления, где вещи реально, на практике, переходят в мышление, а мышление в вещи. Там они встречаются на деле и совпадают друг с другом, там совершается реальное или фактическое тождество мышления и бытия.

ние возможности истины через практику считал «замыканием сознания своими рамками», невозможностью выхода за «стереотипы общественного сознания» в мир вне его. Таким образом, Лифшиц возражает Ильенкову, что понимание идеального (т.е. мышления) как формы общественно-исторической деятельности или практики чревато субъективизацией и социологизацией идеального. Но слабость его позиции как философа тут, как нам представляется, в том, что он не сосредоточен, как Ильенков, на проблеме диалектического перехода вещей в мышление и обратно, вопрошанием о том, где же и как именно, и благодаря чему встречаются друг с другом, что именно обеспечивает тождество мышления и вещей.

Между тем, на наш взгляд, для философии марксизма в целом характерно своего рода колебание между двумя полюсами: понимание в качестве первоначала материи, материального мира самого по себе («материя первична, сознание вторично») и понимание первоначала как общественного труда, общественно-предметной деятельности («практика – критерий истины» и «труд породил человека»). Эти два первоначала в философии марксизма соприисутствуют вместе, словно бы переплетаясь друг с другом, а по поводу их соотношения ведутся споры и дискуссии, одна из которых – эта заочная полемика Лифшица с Ильенковым.

В этом смысле то, что называли учением Маркса о материалистическом понимании истории, имело достаточно широкие рамки и порождало целый набор альтернативных толкований. Все марксисты – материалисты по определению, но в то же время все они обязаны считать, что труд создал человека, а производственная деятельность или тот или иной способ производства определяет собой остальные общественные явления и феномены. Именно особая акцентуация практики и деятельности как первоначала в истории марксистской философии приводила к тому, что во взглядах того или иного философа-марксиста его оппоненты усматривали идеализм или идеалистические отклонения, потому что одновременно эта акцентуация сочеталась и с выделением мышления как особой, фундаментальной категории. Красноречивый пример подобного рода – философия Г. Лукача времен его «Истории и классового сознания».

С самой общей материалистической точки зрения если материя первична, а дух или сознание вторичны, то задача, прежде всего, заключается в том, чтобы постичь первичное, первое как оно есть, как независимое от человека и его деятельности начало. Даже если материя, действительность затронута человеческой дея-

тельностью, то и очеловеченную ее тоже надо уметь отличать от природы или материи, не затронутой такими воздействиями. И материалист поэтому должен ставить себе целью и постигнуть ее как таковую, а не природу, уже сплетенную с человеком в единое целое.

Но всем известны тезисы и идеи «Немецкой идеологии» и «Тезисов о Фейербахе»: что предмет, действительность следует брать не в форме объекта и созерцания, а как чувственную деятельность, практику (первый тезис Маркса о Фейербахе)¹. И действительно, свою философскую новизну марксизм видел в том, что его материализм является диалектическим, где диалектика понимается как учение о неразрывной связи материи и сознания, мира и мышления. Особый акцент на диалектике и понимание мышления и метода как ведущих тем (оппоненты называли это «гегельянщиной») – вот что объединяет Ильенкова с «ранним» Лукачем (кстати, свой более поздний поворот к онтологическому пониманию марксизма поздний Лукач приписывал именно своему знакомству с Лифшицем и его влиянию). И если основание неразрывной связи мышления и действительности усматривать в труде или общественно-предметной деятельности, то уже последнее как фундаментальное первоначало выдвигается на первый план. А про материю или мир говорится, что он нигде не дан как таковой, не затронутый человеческой деятельностью. Тем самым и возникают те мотивы и намеки, которые не принимал Лифшиц у Ильенкова: что сознание субъективируется, замыкается лишь в свои (пусть и деятельно-общественные) рамки. В то же время отбрасывание категории деятельности как посредующего фундаментального звена и «не слишком мудрствующее лукаво» следование теории отражения имеет с точки зрения самого же марксизма (да и общей философской логики) те минусы, что, во-первых, догматически оставляет без концептуального ответа вопрос, как же именно отражение происходит, что его обеспечивает. Во-вторых, оно также отставляет в сторону действительно фундаментальное значение труда и практики у самого Маркса, отбрасывая тем самым важнейшую часть философской оригинальности аутентичного марксизма.

Это противоречие как бы скрывается в самих основах философского марксизма. Для самого Ильенкова этой проблемы как кардинальной трудности не существовало. Однако ее можно вскрыть и с ней полемизировать, как это сделал Лифшиц, или, напротив,

¹ Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Полное собрание сочинений. – М.: Издательство политической литературы, 1955. – Т. 3. – С. 1.

сделать понимание труда как единственного первоначала главным опорным пунктом концепции, как некоторые ученики Ильенкова: «Углубить понятие материи до понятия субстанции – это как раз значит положить в основу человеческого мышления деятельность, труд. Материалистическое понимание истории практически реализует эту идею»¹.

Тут уже открыто в основу мышления кладется лишь деятельность как верховное и некое опосредующее начало между ним и миром, в то время как для Лифшица деятельность – это лишнее звено, принижающее саму действительность с ее классическими, объективно существующими образцами и нормами. Их-то, по Лифшицу, и отражает истинное, классическое мышление. Но как? Недаром для его «Диалога с Ильенковым» характерны такие выражения, где применительно к миру или действительности постоянно употребляется слово «сам» или «само»: сознание опирается на *само* бытие²; содержанием художественного произведения является *сама* реальная ситуация³. По Лифшицу, идеальное, идеальные предикаты как «объективно существующие реальные общности»⁴ находятся в самой действительности, откуда их извлекает сознание. Но эти его выражения звучат обтекаемо и риторично. Что значит – «само»? Это ведь не само собой разумеется.

Лифшиц говорит, что это действительность движется «навстречу нашему сознанию» в своих высших классических типах или образцах, что «мысль с успехом стремится к действительности, когда действительность сама стремится к мысли», что «не человек отражает действительность, а действительность отражается в человеческом сознании»⁵. Для него идеальное находится в самой природе, действительности и сознание лишь выражает его и берет его оттуда. Он высказывает идею о первичной зеркальности самих вещей, достигших порога бытия, подражанием чему и воспроизведением чего (примечательно также выражение Лифшица «благородная вторичность духа») является зеркальность человеческого сознания: «Природа этой особой зеркальности не в том, что она есть продукт человеческого труда, а в том, что его общественные

¹ Мареев С.Н. Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. – С. 37.

² Лифшиц М. Диалог с Эвальдом Ильенковым. – С. 96.

³ Там же. – С. 98.

⁴ Там же. – С. 176.

⁵ Там же. – С. 163.

представления, как, впрочем, и личные, его духовная деятельность воспроизводят объективные эквиваленты, всеобщие формы отражения, сложившиеся в материальном процессе развития природы и общества»¹.

Так Лифшиц хочет спасти теорию отражения. Он утверждает, что идеальное в сознании есть лишь отражение объективно существующего в мире идеального начала, а слабость Ильенкова видит в том, что он отрицает наличие идеального в природе, мире, поскольку, по Ильенкову, его нет вне человеческой деятельности. Но локализацией идеального в природе как образца для идеального в сознании Лифшиц как бы смазывает эпистемологическую остроту философского вопрошания: как же все-таки мышлению удается отражать действительность? Как и на основе чего вещи переходят в сознание и правильно в нем отражаются? Лифшиц в этом смысле был объективист и онтологист. Он утверждает зеркальность человеческого сознания, но не задается собственно проблемой, что эту зеркальность обеспечивает и фундирует. Эту проблемность и не «само собой понятность» лучше чувствовал Ильенков, предложив, соответственно, более оригинальную концепцию. Кстати, стоит отметить, что Лифшиц занимался преимущественно эстетикой и так и не завершил или недооформил свою философскую концепцию онтогносеологии, оставшуюся в его многочисленных черновиках.

Ильенков, в свою очередь, вводил в свою логику тот момент, что природа в процессе труда очищается от своих случайных черт, проступает в деятельности действительно такой, какая она есть. Это ему было нужно как раз для ответа на вопрос, почему не происходит замыкания общественного сознания своими рамками, почему можно доверять практике как центральной, фундаментальной категории.

Это один из узловых пунктов философии Ильенкова: убеждение в том, что материалистически понятая практика есть «процесс, в движении которого каждый предмет, в него вовлеченный, функционирует (ведет себя) сообразно своим собственным закономерностям, выявляя в происходящих с ним изменениях собственную форму и меру»². Так что, по Ильенкову, именно во взаимодействии с человеком вещи выявляют свою подлинную природу.

¹ Лифшиц М. Диалог с Эвальдом Ильенковым. – С. 264–265.

² Ильенков Э.В. Материалистическое понимание мышления как предмета логики // Ильенков Э.В. Философия и культура. – С. 227.

Тут, помимо прочего, сказывается и, если можно так выразиться, своеобразный *радикальный онтологический оптимизм и антропоцентризм марксизма как мировоззрения*: мир совершенно открыт безграничному воздействию человека. В труде, практике человек не просто имеет дело с природой, как она есть, но и одновременно он и только он возвышает ее до высшего смысла и истины. В этом смысле человек в диалектическом материализме или в материалистической диалектике понимался как высшая ступень и звено материи (т.е. всего существующего вообще).

Глава шестая

СРАВНЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ И ФЕНОМЕНОЛОГИИ СОЗНАНИЯ КАК МЕТОДОВ

Сравнение диалектической логики Ильенкова и экзистенциальной феноменологии Мамардашвили как методов познания

Как философия Мамардашвили, так и философия Ильенкова каждая по-своему является изображением «метода», некоего пути. Конечно, Ильенков и Мамардашвили по-разному понимают характер и особенности этого пути. У первого это преимущественно путь научного познания, который в своих методических чертах совпадает с развитием материальной действительности (диалектический принцип единства логического и исторического). У второго это экзистенциально-личностный путь познания себя, который совпадает с созданием художественного произведения. Для его названия Мамардашвили изобретает термин «психологическая топология пути». Это, в отличие от Ильенкова, лично-экзистенциальный путь, история отдельно взятой человеческой души. Другое дело, что он пытается вывести или определить духовно-топологические закономерности, значимые для каждого человека просто в силу того, что он личность. И сама идея пути и вытекающей отсюда историчности здесь важна в том смысле, что своеобразие философствования Мамардашвили, его вариация феноменологии состоит и в том, что он сочетает феноменологический подход с историческим, перенося все это на лично-экзистенциальный уровень. Хотя, конечно, он одновременно и философ культуры, и социальный философ, и философ политический. Но отдельно взятая человеческая автономная личность была неким средоточием в его

модели мира, из которого он разворачивал и социально-политические выводы.

Идея метода, выдвинутая основоположниками новоевропейской философии Р. Декартом и Ф. Бэконом, уже несла в себе предпосылки историчности как неотъемлемой характеристики процесса познания. Познание у родоначальников новоевропейской философии должно следовать определенным «правилам ума», т.е. действовать по порядку, упорядоченно: «Весь метод состоит в порядке и расположении тех вещей, на которые надо обратить взор ума, чтобы найти какую-либо истину... Чтобы придать науке полноту, надлежит все, что служит нашей цели, вместе и по отдельности обозреть в последовательном и нигде не прерывающемся движении и мысли и охватить достаточной и упорядоченной эnumerацией»¹. Метод у Декарта предполагает некоторую последовательность действий, а значит, тем самым уже латентно вводится временное измерение познания.

Однако это временное измерение понимается бесконфликтно и однолинейно. Оно должно просто развертываться как некая последовательность действий. Такое следование порядку еще не есть история с ее заблуждениями, драмами и кризисами. И Декарт, и Бэкон не допускали мысли о неизбежности ошибки в познании, которая была бы предусмотрена самой идеей метода, заложена в процесс познания как его неотъемлемая часть. Идолы рода, пещеры, рынка и театра у Бэкона противостоят идее правильного метода, а не включены в него в качестве органической части пути познания. Декарт считал, что в принципе любой человек, лишь усвоив «достоверные и легкие» правила научного метода, уже «никогда не примет ничего ложного за истинное и, не затрачивая напрасно никакого усилия ума, но постоянно шаг за шагом приумножая знание, придет к истинному познанию всего того, что он будет способен познать»². Необходимо только усвоить ряд методологических процедур и раз и навсегда очистить при их помощи сознание. Истинное познание может начаться в любой момент, сразу с чистого листа, стоит только усвоить правильный метод.

Идею неизбежности ошибки в познании ввел Кант своим учением об антиномиях. Он доказывал, что разум в своей познавательной деятельности рано или поздно неизбежно натолкнется на антиномии, на равно возможные противоречивые идеи об одном и

¹ Декарт Р. Сочинения: В 2-х томах. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 91, 96.

² Там же. – С. 89.

том же. Из этого Кант сделал вывод о невозможности познания вещей-в-себе или мира как он есть, независимо от познающего его человека. У Канта антиномии – это катастрофический итог пути познания, неизбежный результат попытки всеобщего теоретического синтеза.

Гегель же, который стоял на позиции возможности абсолютного, истинного познания, из неизбежности антиномий в познании сделал иной вывод. Он признает неустранимость ошибки, но делает ее элементом самой истины, где последняя понимается не только как результат, но и как процесс и путь. Более того, для Гегеля антиномия, противоречие – это критерий истины. Познание неизбежно должно пройти через то или иное одностороннее знание, неизбежно столкнуться с антиномиями, из диалектического сочетания которых и возникнет новое, истинное знание. Поэтому, по Гегелю, ошибка как одностороннее, неполное знание неизбежна. Только через него может быть синтезировано в итоге полное и исчерпывающее, т.е. конкретное знание. Отсюда возникает гегелевская идея историзма познания. Сознание неизбежно в ходе познания должно пройти драматичный путь, включающий в себя ошибки и заблуждения.

Исторический путь познания и его законы и закономерности по-разному трактуются и понимаются в диалектической логике Ильенкова и экзистенциальной феноменологии Мамардашвили. По Ильенкову, научное познание начинается с конкретной абстракции, которая в свернутом виде содержит в себе всю будущую многообразную тотальность научных определений и знаний. В процессе познания начальная абстракция развернется в конкретную систему тесно связанных между собой абстракций. Разные виды абстрактного, одностороннего знания будут сходиться в противоречия, через разрешение которых образуется полное, конкретное знание: «“Единство многообразных определений” – т.е. система абстракций, сложная совокупность абстракций. Система абстракций и оказывается единственной возможной формой существования истины в сознании человека. Сознание должно быть столь же сложным, сколь сложен предмет»¹. Развернутая конкретная система абстракций, своей сложностью соответствующая сложности предмета, – это итог пути сознания, главная цель научного метода, по Ильенкову, опиравшемуся на Гегеля и Маркса.

¹ Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – С. 20.

Единственным подлинным адекватным научным методом или путем познания Ильенков считает метод восхождения от абстрактного к конкретному. Его законы раскрывает материалистическая диалектика или диалектическая логика. Главный из них – закон единства и борьбы противоположностей. Именно знание диалектических законов и сознательное следование им означает, что найден и правильно применяется истинный научный метод: «Способ восхождения от абстрактного к конкретному – это прежде всего теоретически вскрытый философией “естественный закон” научного развития... Ему всегда и везде подчинялось и подчиняется развитие объективного познания... Он Марксом был превращен в сознательно применяемый способ познавательной деятельности, в способ конкретного анализа эмпирических фактов, – если угодно – в “прием”, хотя это выражение и не отличается точностью, поскольку привносит в логическую терминологию ненужный инструменталистский оттенок»¹.

Для Ильенкова познание своим методом подражает реальной истории, исторически отражает развитие самой действительности. В своем логическом развитии «наука должна начинать с того, с чего начинает реальная история. Логическое развитие теоретических определений должно непосредственно выражать конкретно-исторический процесс становления и развития предмета»². Ильенков подчеркивает, что логическое развитие категорий в науке должно совпадать с историческим развитием предмета как отражение с отражаемым. Последовательность научных категорий должна воспроизводить реальную историческую последовательность, в которой протекал процесс формирования предмета исследования, процесс складывания его структуры.

В гегелевской философии действительность в целом стала пониматься как полностью логическая и как логический процесс. Гегель отождествил знание и бытие посредством того, что само бытие стал понимать по образцу познающего мышления с его историей и его противоречиями. Так у Гегеля развивающееся человеческое мышление было внесено в действительность (и подменило ее). Маркс, как известно (Ильенков следует ему в этом), «переворачивает» гегелевскую диалектику, «ставит ее с головы на ноги». Материальная действительность у него первична, но она

¹ Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – С. 234.

² Там же. – С. 277.

тоже представляет собой историческое целое, которое развивается по диалектическим законам, сформулированным Гегелем.

Диалектическая логика Ильенкова, следовавшего Гегелю и Марксу, изображает метод или путь познания как своего рода сочетание «переломов развития»¹ со следованием определенным законам, которые эти переломы в итоге как бы вводят, «вписывают» в предсказуемые и логичные рамки. У этой скачкообразности есть свои законы, о которых и говорит диалектика, и которые делают предсказуемым результат этих скачков. А предсказуемость возникает потому, что «переломы развития» должны в итоге привести к уже определенному, заранее известному результату. И, на наш взгляд, антиномия диалектической логики как метода, с одной стороны, состоит в том, что она претендовала быть генетически содержательной логикой открытий, быть единственно верной руководительницей в научном развитии, научных открытиях. Но, с другой стороны, она всегда отталкивалась от наличной данной стадии действительности или науки как высшей и необходимой стадии развития. Ведь в диалектике и действительность, и ее познание сразу берутся как целое, из которого по диалектическим законам выводятся «частности». То есть диалектика сразу объявляет что-либо итогом познания, и из него выводит соответствующие «частности», абстракции (как пояснял Маркс, правильно судить об анатомии обезьяны можно, только взяв в качестве образца итог эволюции – человека). Но где гарантия, что это действительно итог развития? В этом смысле за искомое целое или за его итог диалектика все равно принимала лишь часть неуловимого рациональными средствами целого.

Гегель (также Маркс и следующий им обоим Ильенков) признает многообразие самых разных феноменов, противоречащих друг другу, за важнейшую исходную реальность. Но делается это только для того, чтобы затем объединить это многообразие в рамках своей диалектической логики в нечто единое, «снять» все индивидуальные и личные различия во всеобъемлющем диалектическом единстве. Приведем на этот счет большую цитату из быв-

¹ «Начало (подлинное начало) новой ветви развития, новой конкретно-исторической системы взаимодействия не может быть понято как продукт плавной эволюции исторически предшествующих форм. Здесь происходит подлинный скачок, перелом в развитии, в котором начинается принципиально новая конкретно-историческая форма развития» (Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – С. 29).

шего диалектического логика и ученика Ильенкова Г.С. Батищева: «Издревле знаменитый тезис “единство многообразия” – осуществим в горизонте органической диалектики (или логики снятия) исключительно и только в той ограниченной мере, в какой многообразии подчиняется единству и укладывается в его заранее установленные пределы-рамки, т.е. только как часть целого и как нечто снятое. Пределы-рамки безусловны, многообразие же – условно. Нечто своеобразное уместно внутри органической системы лишь в той мере, в какой оно уже выступает не само по себе, но как категорически лишенное своей собственной глубинной меры и сущности, своей целостности и центрированности, – оно переиначивается, перерабатывается и воспроизводится заново, получая уже снятую меру и сущность, приведенную в соответствие с заранее заданными условиями единства. Все, что не поддается низведению до части и до снятого момента, до функционального органа для изначального целого, все, что нарушает его единственность и органичность, подлежит отбрасыванию как неуместное и недопустимое. Только вся эта органическая система в целом, в ее выдержанной монопарадигмальности, в единстве всех подчиненных ей содержаний и ее функциональных органов, детерминируемых из единой логической точки, – в конечном счете только она одна и может притязать здесь быть субъектом своего саморазвития»¹.

У Ильенкова процесс познания несет в себе неожиданность и новизну в том смысле, что каждый новый этап познания, каждая новая значимая идея возникает в результате столкновения противоречий, появляется из некоего конфликта. В этом есть определенный драматизм, определенная (казалось бы) непредсказуемость. Более того, за разрешением противоречия, по Ильенкову, нужно обратиться к самой конкретной действительности, суметь *увидеть* в ней конкретный факт, который и является разрешением данной антиномии. *В этой идее также заключен, на наш взгляд, феноменологический момент диалектики Ильенкова.* В связи с этим вспоминается уже цитировавшийся нами тезис А.Ф. Лосева, что диалектика «есть просто глаза... хорошие глаза».

С другой стороны, настаивание на конкретности познания в диалектической логике, понимание формальной абстракции как неподходящей формы знания и мышления схожи с императивом такого феноменологического философа, как Витгенштейн: «Не ду-

¹ Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. – СПб: Изд-во РХГИ, 1997. – С. 47–48.

май, а смотри»¹. «Не думай» – в смысле – не занимайся абстрактными выкладками, «измышлениями», а обратись к «самим вещам». Примечательно, что этот тезис Витгенштейн высказывает в контексте своей концепции значения слова как семейного сходства, полемически направленной, прежде всего, против идеи, что значение слова – это абстракция, общий признак, присущий всем явлениям, называемым данным словом. Но ведь и в диалектической логике отрицание того, что понятие – это абстракция, общее свойство эмпирического многообразия, составляет один из ее краеугольных камней.

Однако в диалектической все равно в конечном итоге правит бал *логика* разрешения, а значит, и предсказуемость исторического развития. Диалектика как метод – это своего рода всемогущая машина, «логический вездеход», не знающий непреодолимых преград и препятствий. Она пройдет через все, преодолет и осмыслит любую трудность, везде проложит себе путь, превратит мир в набор диалектических схем. Тенденцию к всепобеждающему пандиалектизму ярко иллюстрируют следующие слова А.Ф. Лосева: «Диалектик... заставил маршировать под командой своего метода все логические и нелогические силы бытия и жизни»². И в этом смысле установка на конкретность познания в диалектике вступает в конфликт с тотальной машинерией метода, когда он становится (вопреки собственной установке на конкретность познания) слишком абстрактен.

Что же касается особенностей понимания метода (психологической топологии пути) «позднего» Мамардашвили, то их наиболее полно можно представить, опираясь на его «Лекции о Прусте». Как мы уже говорили, эта книга многими оправданно считается главным произведением Мамардашвили³.

Интересно то, что несмотря на очевидные различия между Ильенковым и «поздним» Мамардашвили в их методическом видении и объектах этого видения (научный метод и духовно-экзистенциальный путь личностного становления), между первым

¹ Витгенштейн Л. Сочинения: В 2-х т. – М.: Логос, 1994. – Т. 1. – С. 111.

² Лосев А. Очерки античного символизма и мифологии. – М., 1927. – С. 542.

³ См., также, например: «В 81-м и 84-м годах, Мамардашвили, будучи уже в Тбилиси, начинает читать эти два громадных курса, которые сейчас опубликованы. Это, фактически, основная финальная работа Мамардашвили, венец всей его карьеры философа. Все выражено в этих курсах». Цит. по: (Подорога В. Лекционный курс в Школе культурной политики. Занятие 1-ое от 16 ноября 2003 года. – Режим доступа: <http://www.shkp.ru/lib/actions/ss/podoroga/z1>).

и вторым можно найти любопытные и значимые параллели, которые вряд ли случайны, поскольку они возникли и выросли из общей философской и интеллектуальной атмосферы, общего бэкграунда и фона.

Итак, как говорит Мамардашвили в «Лекциях о Прусте», предметом рассуждений здесь является изображение «некоторого духовного поиска, который проделывается... на свой страх и риск»¹. В самом начале первой лекции Мамардашвили говорит о духовном поиске и сразу столь неожиданно для тогдашнего советского контекста определяет его цель, что, надо думать, резко контрастировало с дозволенными цензурой в той исторической ситуации рассуждениями и сразу настраивало слушателей на определенный лад и вырывало их из привычной интеллектуальной среды. А именно, он говорил о решении «задачи, которую древние называли “спасением”». Ведь, говорит он, жизнь «построена таким образом, что приходится спасаться. То есть проделывать какой-то специальный путь, делать что-то с собой, чтобы вырваться из обыденного круговорота жизни, который сам по себе абсурден, случаен, нелепо повторяется...»².

Таким образом, главная тема «Лекций о Прусте» – это изображение некоего пути сознания в поисках себя. Прохождение пути исполняется и заканчивается созданием художественного произведения. Именно в нем вновь обретается утраченное время в том смысле, что наконец-то постигается подлинный смысл прошлого и происходит его оправдание. Также посредством создания произведения личность становится самой собой. В нем она собирается в единое целое и выходит в область вечности, или бессмертия. Последнее Мамардашвили мыслит лишь символически, как попадание в область действия тех или иных ноогенных, культурных форм. В этом смысле Мамардашвили можно также считать философом культуры.

Но нам здесь важно подчеркнуть, что он на основе концепта произведения как эпистемологической модели, по сути, изображает, как с его точки зрения вообще складывается человеческая мысль, какой путь она проходит и каковы особенности этого пути. В этом выражается эпистемологический в целом характер философствования Мамардашвили. Оно у него, таким образом, не сводится к изображению экзистенциального личностного пути, но имеет

¹ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – С. 11.

² Там же. – С. 11.

более широкий характер. Скорее сознание и познание в целом он стал понимать во второй, зрелый период своего творчества экзистенциально-лично. То есть в познании он ищет личностный корень, воспринимает его как экзистенциально окрашенное. Познание понимается скорее как самопознание. Поэтому он не просто «учитель жизни», стремившийся лишь к моральной форме, как сказал В. Подорога¹. Он занимался лично укорененными законами сознания и познания, как он это понимал, и его, конечно, интересовали законы и пути возникновения идей как таковые. Сам Мамардашвили, когда его спросили о его «философском кредо», ответил так: «Я – метафизик. В прошлом область моих занятий описывалась наукой, называвшейся метафизикой. Для меня это бытие, сознание, познание, онтология и так далее. Но в более современном ключе я бы сказал, что моя позиция соответствует подходу к сознанию и языку, открытому и сформулированному еще в XIX веке, с одной стороны – Марксом, с другой – Ницше, Фрейдом, а позднее – феноменологией, Витгенштейном...»².

Но важнейшее отличие топологических законов Мамардашвили от законов диалектической логики Ильенкова в том, что они не представляют собой единую логику развития, в рамках которой благодаря всемогущему диалектическому синтезу разные миры снимались бы как несамостоятельные части всеобъемлющего целого. Ведь по Мамардашвили, у каждого из разных миров свои законы. Это так потому, что они зависят от перводействия, благодаря которому они складываются и возникают, как он говорит, «на втором шаге творения». Но перводействие непрогнозируемо и уникально, ведь в начале, перед ним, ничего нет. Оно само – начало. Кристаллизация законов происходит необратимо, но зависит от «первого шага творения», от того, какие именно силы и как действовали на «первом шаге творения». И ни один из этих миров не может быть «снят» в рамках более обширного целого, как это имеет место в диалектической логике.

То есть Мамардашвили отказывается от идеи всемогущего универсального метода с обязательными для всех нормами, поскольку у каждого из возможных миров свои мера и сущность, заданные перводействием. Однако, с другой стороны, Мамар-

¹ Подорога В.А. Выступление на обсуждении книги Мамардашвили «Лекции о Прусте» // Произведенное и названное. – С. 256.

² Мамардашвили М.К. Жизнь шпиона // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С. 341.

дашвили сохраняет единые законы описания путей этих разных уникальных миров и сознаний. В его топологии разные сознания расходятся в разные миры, но происходит это по одним и тем же топологическим закономерностям.

Эту топологию, описывающую образование различных миров, Мамардашвили, например, представляет в сжатом виде в своих «Картезианских размышлениях». Он сложно (словно намеренно слишком сложно и вычурно) говорит о «тройственно различном строе движения мирового акта»:

1) Некое свободное действие творения мира, полнота его (действия) всепронизывающего творческого (произвольно-избыточного) присутствия;

2) Воспроизводство и сохраняемое пребывание (дление) вещей, опосредованное конечным воплощением бесконечного...; воспроизводство свободных телесных и наглядных воплощений мысли, непосредственно этим же воплощением высказывающей и “показывающей” свой смысл и истину события, явленного (в феномене) и сбывшегося по своему понятию...

3) Снятие этих “материализаций” или “овеществлений” и превращение их в символы, символизация ими действий или осуществлений, материально или физически и психически невозможных, “немыслимых” (в том числе и в сфере самого мышления – так сказать, “невозможное мышление”, но чисто духовно, ненаглядно, умозрительно понимаемых – понимаемых символически и, следовательно, независимо от предметного языка “воплощений”, “феноменов”¹).

Нетрудно увидеть, что в этом «тройственно различном строе движения мирового акта» представлены три основных понятия философствования Мамардашвили, которые мы выделили: действие-усилие (аналог труда в диалектической логике), феномены-произведения и символы. Но в топологической (а не диалектической) логике Мамардашвили возможные в этом пространстве пути сознания и познания не вписываются в рамки объективизированной научной логики, где результат предрешен и предопределен. Они – экзистенциальные пути сознания, которые могут замедлиться, прерваться, не состояться и т.д.

Также эти пути сознания, познания и самопознания Мамардашвили сами не познаваемы в классическом смысле, не могут быть объектом классического, научно-теоретического познания.

¹ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. – С. 102.

По Мамардашвили, конечный итог и цель пути понимающего страдания, который проходит сознание, – создание произведения. Но в то же время произведения (идеи в целом) – это для него «дети темноты и молчания», как он цитирует Пруста: «Подлинные книги должны быть не детьми дня и не детьми бесед, а детьми темноты и молчания»¹. Путь и способ их создания, по Мамардашвили, предельно индивидуален, труд создания произведения нельзя разделить с кем-то еще. У него нет заранее проложенного универсальным методом маршрута.

В силу такой апофатичности экзистенциально-познавательных путей сознания возникновение произведений (как и идей в целом) выглядит у Мамардашвили как нечто, происходящее «вдруг», неожиданно. Любое настоящее понимание, настоящая мысль или идея толкуется им в «Лекциях» как некое откровение, которое отнимает прежний мир и создает мир совершенно новый. Это не синтез, в рамках которого новый мир включает в себя в снятом виде и мир прошлый, как это понимается в диалектической логике.

Феноменологическое измерение диалектики Ильенкова

Мы считаем, что в диалектике Ильенкова есть своего рода неявное феноменологическое измерение, т.е. некоторые мотивы, которые отчасти близки к феноменологическому способу мышления, в том числе к феноменологии сознания. Конечно, это утверждение может показаться весьма странным. Ведь Ильенкова легко толковать как подчеркнутого, убежденного антисубъективиста. Но, на наш взгляд, в его антисубъективизме, как это ни странно, можно разглядеть некоторые мотивы, объединяющие его даже с субъективистской феноменологией сознания. Они, вероятно, объясняются неким общим стилевым единством, объединяющим разные и соперничающие между собой философии одной эпохи.

Во-первых, идеальное (мышление в целом) понимается им как необходимый атрибут субстанции. Пусть оно лишь производная субстанции, однако оно для него в то же время неотъемлемая часть действительности, бытия. Вообще мир в созерцании может быть дан, по Ильенкову, только уже «очеловеченным», только уже затронутым вмешательством в него человека. Пусть он толкует это первичное вмешательство в практическом смысле, но так или иначе получается, что мир человеку не может быть дан сам по

¹ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – С. 67.

себе, непосредственно, как мир без человека. Можно назвать это своеобразным диалектическим эпохэ ильенковского марксизма. Вот что он пишет в «Диалектической логике»: «С природой, как таковой, люди вообще имеют дело лишь в той мере, в какой она так или иначе вовлечена в процесс общественного труда, превращена в материал, в средство, в условие активной человеческой деятельности. Даже звездное небо, в котором человеческий труд реально пока ничего не меняет, становится предметом внимания и созерцания человека там, где оно превращено обществом в средство ориентации во времени и пространстве, в “орудие” жизнедеятельности общественно-человеческого организма, в “орган” его тела, в его естественные часы, компас и календарь. Всеобщие формы, закономерности природного материала действительно проступают, а потому и осознаются именно в той мере, в какой этот материал уже реально превращен в строительный материал “неорганического тела человека”, “предметного тела цивилизации”, и потому всеобщие формы “вещей в себе” выступают для человека непосредственно как активные формы функционирования его “неорганического тела”»¹.

По Ильенкову, таким образом, получается, что в любом конкретном факте есть содержание, внесенное туда человеком. От него невозможно абстрагироваться, если брать его как цельный конкретный объект. С одной стороны, Ильенков настаивал на истинности положения, что материя первична, а сознание или идеальное вторично. Если идеальное берется отдельно от конкретного целого, то тогда это лишь «относительно самостоятельное образование», «мнимо независимый его момент»². Также и Лифшиц говорил, что Ильенков стремился отстоять «относительную, но не иллюзорную свободу духа»³. Хотя, конечно, формулировка об «относительной самостоятельности» духа довольно амбивалентная. В ней чувствуется двойственное желание и сохранить независимость духа, и в то же время стремление остаться верным материалистическому принципу «бытие определяет сознание». Хочется спросить: насколько самостоятельная? Самостоятельная относительно чего?

¹ Ильенков Э.В. Материалистическое понимание мышления как предмета логики // Ильенков Э.В. Философия и культура. – С. 214.

² Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного // Ильенков Э.В. Философия и культура. – С. 277.

³ Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального). – С. 40.

Тем не менее идеальное у Ильенкова в то же время есть необходимая форма и порождение материального, благодаря чему мышление становилось неустранимым атрибутом самого бытия, а в философии (в качестве законов познания) – даже основным предметом изучения.

На наш взгляд, и в идее Ильенкова о противоречии как необходимой логической форме развития знания тоже можно обнаружить определенное феноменологическое содержание. Разрешение противоречия, которое, по Ильенкову, есть необходимая форма дальнейшего развития знания, представляет собой, как он подчеркивает, самостоятельный акт мышления, который совершается без опоры на формально-логические или формально-методологические законы или критерии, допускающие однозначную интерпретацию. Ведь, как утверждает Ильенков, правильное, диалектическое противоречие, которое выражает объективную противоречивую природу предмета, ничем по своей словесно-синтаксической форме не отличается от противоречия неправильного, не соответствующего реальной действительности и представляющего собой просто следствие логической неряшливости мышления. И то и то с формально-логической точки зрения выглядит одинаково, как конъюнкция A и $\text{не-}A$. Ильенков говорит, что невозможна «такая абстрактная формула, которая позволяла бы сразу, до и помимо всякого анализа знания по его реальному предметному содержанию, отличить чисто словесное противоречие от словесного выражения реального противоречия»¹. В этом смысле противоречие для него – это «трамплин, с которого мысль должна совершить прыжок вперед»². Здесь разрешение противоречия предстает как во многом самостоятельное обращение к реальной действительности, самостоятельный акт (прыжок!) «просто хороших глаз», как говорил А.Ф. Лосев.

Разрешение противоречия представляет собой здесь самостоятельный и неформализуемый акт мышления в том числе и потому, что, по Ильенкову, он требует нахождения единичного факта, который обладал бы всеобщим значением: «Метод Маркса обязывает найти в самой действительности такой реальный (а потому – единичный и особенный) факт, который не обладает никаким другим содержанием, кроме “всеобщего”».

¹ Ильенков Э.В. О роли противоречия в познании // Э.В. Ильенков: Личность и творчество. – М.: Наука, 1999. – С. 248.

² Там же. – С. 251.

Факт, вся особенность которого и заключается в том, что он есть “всеобщее”. Факт, в котором единичность, особенность и всеобщность совпадают прямо, непосредственно»¹.

Умение увидеть фактичную всеобщность, объективную универсалию также требует «просто хороших глаз». Требование конкретности познания содержит момент «атехничности» познания, что можно толковать как еще одну параллель диалектической логики Ильенкова с феноменологией сознания. Хотя, безусловно, эта атехничность и конкретность – только одна, относительная, сторона или момент диалектического метода. Она вступает в конфликт с другой его стороной – всепобеждающей логикой разрешения противоречий, в рамках которой диалектический метод начинает выглядеть уже как нечто слишком абстрактное и схематичное.

Определенную близость Ильенкова к феноменологическому стилю мышления можно усмотреть и в том, как он формулировал с опорой на Спинозу решение проблемы природы мышления. В русле своих Спинозистских изысканий он определял мышление как «способность активно строить свое собственное действие по форме любого другого тела, активно согласовывать форму своего движения в пространстве с формой и расположением всех других тел»². Чтобы составить представление о мышлении, нужно, по Ильенкову, анализировать способ действия мыслящего тела по отношению к другим телам, то, как оно «активно строит (конструирует) форму (траекторию) своего движения в пространстве сообразно с формой (с конфигурацией и положением) другого тела, согласовывая форму своего движения (своего действия) с формой этого другого тела, причем любого»³.

Это наблюдение за движением «по форме», по пространственной логике иных тел тоже, на наш взгляд, содержит в себе некий феноменологический момент. Ведь тогда чтобы понять, что такое мышление, нужно созерцать то, что непосредственно дано «вот здесь», в движении мыслящего тела, «на поверхности» происходящего, уже не приписывая тому, что явилось, каких-то сущностных, туманно-идеалистических глубин.

¹ Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – С. 121–122.

² Ильенков Э.В. Диалектическая логика. – М.: Политиздат, 1984. – С. 38–39.

³ Там же. – С. 38.

Различия и скрытые параллели между феноменологией сознания и диалектической логикой

Диалектическая логика и феноменология в целом (не только феноменология сознания) справедливо представляются во многом противоречащими друг другу методами в философии. В.А. Лекторский пишет в книге «Эпистемология классическая и неклассическая» по поводу деятельностного подхода в отечественной философии и психологии, который развился на базе диалектики: «В самом деле, как можно совместить, например, феноменологию с этим подходом, если первая исходит из идеи созерцания, интуитивного схватывания, а последний – из идеи конструирования и созидания?»¹.

Действительно, различия и контрасты более чем очевидны. Укажем на некоторые. В диалектической логике Ильенкова мышление или идеальное объективно, существует «вне головы человека». Оно здесь, по сути, совпадает с формами общественного сознания и социокультурными нормами. При этом оно предположительно, детерминировано практикой коллективного человечества.

Феноменология же сознания подвергает редукции всё существующее вне сознания, в том числе все культурные и общественные нормы и институты². По крайней мере, таковой была программа Гуссерля до «Кризиса европейских наук», хотя потом проблематика социокультурной детерминации познания частично вошла в философию Гуссерля через понятие «жизненного мира».

По Гуссерлю, феноменология как претендующая на роль «первой философии» требует полной беспредпосылочности³, а следовательно, беспредпосылочности требует и само познание. Поэтому феноменология сознания в своих истоках подчеркнута аисторична. В диалектической же логике познание и сознание – это функция от истории и практики. Любое познание для нее исторично, не может выйти за данный ему социально-исторический горизонт.

Также диалектическая логика *предметна и содержательна*. В ней формы познания неотрывны от содержания. Познание – это

¹ Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: УРСС, 2001. – С. 76.

² «Ценностные и практические характеристики тоже конститутивно принадлежны к “наличным объектам” как таковым» (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – С. 67).

³ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – С. 138.

деятельность по созданию и воспроизводству в знании предмета, существующего в независимой от сознания действительности. Для феноменологии же в ее гуссерлевском варианте нет ничего вне сознания. Хотя сознание в ней интенционально, т.е. всегда направлено на что-то, и в этом смысле тоже предметно, но предмет феноменологии, как это ею декларируется, – это предмет или сущность самого сознания, который не существует вне последнего.

Тем не менее, на наш взгляд, феноменологии сознания можно поставить в параллель некие предпосылки и мотивы диалектики как философского направления, а в последней можно обнаружить некое скрытое *феноменологическое измерение или содержание*, что мы уже продемонстрировали на примере философских идей Ильенкова. Конечно, они конкурирующие друг с другом подходы или методы, соперничающие философии, но в каком-то смысле они вырастают из единой почвы и обладают неким стилевым единообразием в смысле принадлежности к одной и той же философской и исторической эпохе, хотя и дают при этом разные всходы.

Во-первых, как мы уже говорили, диалектическая логика схожа с феноменологией сознания в том, что человеческому мышлению в ней также отводится важная роль. Мышление или идеальное включено в бытие как его необходимая (пусть и абстрактная) часть. Если это и абстракция, то абстракция особого уровня в силу ее универсальности. Мир для диалектической логики в варианте Ильенкова немислим, непредставим без человека, его мышления и его деятельности. Сознание, которое вводится через практику как его модификация и атрибут – неотъемлемый элемент мировой тотальной целостности.

Что касается Мамардашвили, то свой путь к феноменологии он начал с того, что вскрывал феноменологический пласт диалектических идей Маркса. Он писал о феноменологическом характере рассуждений Маркса, что тот рассматривал «органическую целостность» таким образом, что сознание является в ней необходимым элементом функционирования этой целостности или «системы»: «Уже в исходном пункте имел дело с системами, реализующимися и функционирующими посредством сознания, т.е. такими, которые содержат в себе свои же отображения в качестве необходимого элемента»¹. И именно поэтому, говорит Мамардашвили, «пользуясь схемой системной причинности, Маркс фактически прослеживает

¹ Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С. 252.

эффекты действия системы одновременно и на стороне объектов, и на стороне субъекта и делает для себя интересное открытие, что применительно к этим одновременно взятым эффектам бессмысленно проводить различие предмета и сознания, реального и воображаемого... Отношения кажутся именно тем, что они представляют на самом деле»¹.

Можно говорить об «энергичности» феноменологии в том смысле, который также может указать на определенную близость между феноменологией и диалектикой. «Энергия» в переводе с древнегреческого – это деятельность. Деятельность, практика – центральная категория диалектики. Она провозглашает упразднение дуализма сущности и явления. Сущность обязательно проявится в явлении, будет дана в деятельности, т.е. она существует энергично, даже «энергично». Пользуясь паламитской богословской терминологией, можно сказать, что в диалектическом концепте деятельности сущность дается нераздельно с явлением, неотделимо от него, хотя одновременно и неслиянно (диалектическое тождество противоположностей).

Феноменология, со своей стороны, гораздо более радикально упраздняет дуализм явления и сущности. За явлением для феноменолога вообще никакой сущности нет. Феномен, явленное не скрывает сущность как глубинное основание своего бытия. Явление и есть сущность (сущность сознания), в которой бытие дано полностью так, как оно только может быть. Таким образом, в феноменологии «отпадает дуализм способности и свершения. Всё действительно... Гениальность Пруста – это его произведение как совокупность проявлений его личности... Видимость не скрывает сущности, она ее раскрывает; она *есть* эта сущность»².

В целом можно предположить, что фактическое положение дел, их «поверхность» на феноменологическом уровне действительности может быть проинтерпретирована как руководящая эпистемологическая модель в гегелевско-марксовской диалектике. Главная идея диалектики – идея единства противоположностей. Она утверждает, что, хотя мышление и вещи не имеют между собой ничего общего в плане абстрактного сходства, каких-либо общих свойств, они являются необходимыми и дополняющими друг друга частями конкретного или, как говорил Гегель, спекулятивного

¹ Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С. 256.

² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. – М.: Республика, 2004. – С. 21.

единства. Представляется, что глубинной и руководящей интуицией диалектики является убеждение, что сознание и мир действительно относятся друг к другу так, как мышление и вещи, их взаимоотношения предстают в человеческой деятельности, на практике. Они противоречат друг другу с формально-логической точки зрения, но сливаются в нерасторжимое единство в человеческой деятельности. Диалектика пытается утвердить их противоположность, как они предстают для теоретического рассудка, но сделать ее относительной. Знаковый в контексте западноевропейской философии Нового времени вопрос: как у человека получается двигать своей рукой? Как бестелесная, внепространственная мысль может приводить в движение нечто телесное, то, с чем у нее нет ничего общего? И дается ответ, что в самой же деятельности, в самом движении происходит совпадение мышления – мое желание-мысль двинуть рукой – и движение руки в физическом пространстве.

То есть фундаментальные онтологические структуры понимаются и трактуются так, как мышление и вещи соотносятся друг с другом «на поверхности» для созерцающего их взгляда. Ведь у мышления и вещей получается прежде всего именно *на деле* соответствовать друг другу, *практически* успешно переходить друг в друга. Современная наукотехника достигла удивительнейших успехов. Диалектика словно бы предполагает, что это их соотношение на деле – и есть их подлинно бытийное, самое фундаментальное отношение.

Также, как мы уже показали, диалектическая логика тоже содержит в себе некий эмпирический момент и схожа в этом с феноменологией, для которой понятие опыта, непредвзятого опытного постижения данного является основополагающим. Этот эмпирический момент диалектической логики, в частности, состоит в том, что для Ильенкова, как мы уже написали чуть выше, исходная конкретная абстракция как органическая клеточка целого, из которого она разворачивается в конкретную тотальность, есть отдельно данный эмпирический факт. И все дело в том, чтобы этот факт установить и правильно теоретически его выразить. Правда, этот эмпирический момент в диалектической логике вступает в конфликт с тотальным панлогизмом диалектического метода и в конечном итоге в нем угашается.

Что касается диалектических мотивов в феноменологии сознания, как они исторически в ней выразились, то мы хотели бы указать на то, что апелляция к «жизненному миру» (*Lebenswelt*) у позднего Гуссерля имеет определенное сходство с апелляцией к

практике в марксизме как к ведущему онтологическому первоначалу. Человеческая практика, человеческая деятельность, говоря марксистским языком, – вот во многом содержание гуссерлевского *Lebenswelt*. Например, в главе «Галилеевская математизация природы» работы «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Гуссерль пишет о том, что геометрические идеальности возникли из практического искусства измерения площадей. Измерение поля в человеческой деятельности и есть тот исток, тот жизненный мир, из которого черпают смысл научные идеальности¹. То есть поздний Гуссерль ищет исток для научных идеальностей в донаучной человеческой деятельности, которая в данном примере имеет хозяйственно-экономический характер. А о понятиях естествознания он говорит как о «превращенных понятиях»: «Естествознание подвержено многократным *смысловым превращениям* (курсив мой. – Ю. П.) и напластованиям. Вся игра взаимодействия между экспериментальной и математической физикой и вся необъятная мыслительная работа, которая постоянно осуществляется здесь в действительности, протекает в *горизонте превращенного смысла*» (курсив мой. – Ю. П.)². Эти мотивы в творчестве позднего Гуссерля представляют собой любопытную переключку с категорией практики в философии марксизма.

Если пытаться говорить о некоем стилистическом единстве диалектики и феноменологии сознания, то должно быть нечто общее, что их объединяет как философские направления одной эпохи в развитии западноевропейской культуры. И диалектика с ее ведущим принципом практики или деятельности, и феноменология сознания социокультурно обусловлены. Они схожи на наш взгляд в том, что содержат в себе своего рода стимуляцию или поощрение человеческой активности, человеческой деятельности, ее философское обоснование и санкционирование.

В марксистской диалектике идея преобразующей мир деятельности является ведущей. Ей в марксизме в принципе не могут быть положены пределы по освоению и преобразованию мира. Непонятно, как мы уже отмечали, марксистские теоретики считали капитализм обреченным потому, что он кладет предел развитию производительных сил и не дает полностью развернуться человеческой деятельности и развитию человеческих способностей в целом.

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – С. 75.

² Там же. – С. 73–74.

Но по-своему ведь деятельность и феноменология сознания. Неслучайно в «Лекциях о Прусте» концептуальная схема увенчивается разворачиванием деятельности сознания во всю его естественную силу, где «действие выполняется целиком и полностью». Наложение здесь друг на друга феноменологической и диалектической традиции само по себе симптоматично. Феноменология сознания в чистом виде, явно или неявно, но ориентирует на умножение конструкций сознания, высвобождение мобильности сознания и безостановочное порождение феноменов.

Возьмем также в качестве примера такого феноменологического философа, как Л. Витгенштейн. На феноменологические мотивы у него указывает Г. Шпигельберг, когда говорит, что «его первая книга после *Tractatus* содержит неоднократные указания на “феноменологию” и “феноменологический язык”, а “большая рукопись” 1932 г. содержит даже специальную главу по *Phänomenologie* (пока не опубликованную в *Philosophische Grammatik*), хотя в конце концов он предпочел выражение “философская грамматика”. И даже *Philosophische Untersuchungen* с их предписанием “не думай, а смотри” (*Denk nicht, sondern schau*) (§ 66) находятся в примечательной близости с изначальным феноменологическим акцентом на интуировании (*Anschauung*) как предельном основании всякого подлинного знания. Такова же и Витгенштейнова концепция философии как описательной деятельности, в противоположность объяснительной»¹.

Стоит также отметить одну из известных метафор Витгенштейна касательно занятий философией: цель моей философии, говорил он, – показать мухе выход из бутылки. То есть Витгенштейн за свободный, не скованный полет мухи: лети, действуй! Не думай об основаниях данной языковой игры. Это будет только понапрасну ставить в тупик и мешать движению. Из рассказов его знакомых известно, что Витгенштейн уговаривал молодых людей, хотевших учиться у него философии, не тратить зря время и заниматься чем-нибудь практически полезным.

Расковывающим и стимулирующим деятельность является видение Витгенштейном человеческой деятельности и понимания как языковых игр, где в принципе все в порядке, пока не начинают копать вглубь и усложнять то, что не надо усложнять. По Витгенштейну надо лишь разобраться с языком философии, который запутывает языковые игры, напрасно их затрудняет и сковывает.

¹ Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. – М.: Логос, 2002. – С. 650.

Хотя, конечно, необходимо отметить, что в философии Витгенштейна присутствуют разные тенденции и настроения, и в чем-то он выступал, напротив, как убежденный критик активизма западной цивилизации: «Наша цивилизация характеризуется словом “прогресс”. Прогресс – это ее форма, а не свойство, позволяющее ей прогрессировать. Она типично организационная цивилизация. Ее деятельность состоит в конструировании все более усложненной формы. И даже ясность служит той же цели, не являясь самоцелью. Для меня же, напротив, ясность, понятность самоценны. Меня интересует не возведение здания, а уяснение для себя оснований возможного здания»¹.

В раскованной и спонтанной жизни сознания, умножении его конструкций можно было бы видеть расцвет «ста цветов», торжество человеческой свободы и творческого многообразия. Но, с другой стороны, как утверждает один из распространенных тропов у стоиков, все слишком большое рано или поздно рухнет под собственной тяжестью. Беспрестанное умножение конструкций сознания влечет за собой, рано или поздно, безразличие. Так исчезает аппетит у человека, который уже пресыщен, потому что слишком много съел. В этом смысле новоевропейский модерн вполне естественно и логично перешел в постмодерн с его принципами абсолютной плюральности, антииерархичности и полной равнозначности всех ценностей и смысловых конструкций, с его войной, объявленной категориям **целого** и **единого** как центральным организующим смысловым принципам и стержням культуры.

Гуссерлевская феноменология сознания, несмотря на ее требование беспредпосылочности, сама предпосылочна в том смысле, что отвечает духу Новейшего времени с его культом индивидуального разума и личной автономной рациональности. Неслучайно Г. Шпигельберг отмечает: «На философской карте есть области, где о феноменологии знают только понаслышке или имеют о ней искаженное представление. Она незнакома не только дофилософским цивилизациям, но и цивилизациям с антизападным интеллектуальным климатом»².

Гуссерль в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» безоговорочно декларирует свой европоцентризм. Он утверждает, например, что «врожденный европейскому

¹ Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Сочинения: В 2-х т. – М.: Логос, 1994. – Т. 1. – С. 418.

² Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. – С. 629.

человечеству телос, сообразно которому оно хочет стать человечеством на основе человеческого разума» является тем, что «как *энтелехия* по существу заключено в человечестве как таковом». Для него именно европейское человечество, европейская культура несут в себе абсолютную идею человечества и разума, а не являются «всего лишь неким эмпирическим антропологическим типом, подобным “Китаю” или “Индии”»¹.

Никогда бы Гуссерль не написал, например, сочинение по феноменологии религии, как отмечал Л. Шестов. Его опора лишь на сознание, разум и науку исключает обращение к трансцендентным сущностям. Предметом гуссерлевской феноменологии является замкнутое на себя самодостаточное сознание, для которого за пределами себя больше ничего не существует. Всё остальное «выключено», «заключено в скобки», выведено из игры, которую сознание по сути ведет лишь с самим собой.

Все это заставляет предположить, что и у новоевропейской диалектики, и у феноменологии сознания лежит в их основах и играет важнейшую роль *деятельностная установка*. Она может осуществляться как на основе индивидуализма, посредством ставки на индивидуальность как на исходный и главный субъект деятельности, так и через коллективное «мы», посредством ставки на общество как подлинный субъект истории². Представляется поэтому, что в феноменологии сознания и в марксистской диалектической логике, в их основах реализуются разные варианты деятельностной установки – либо на основе индивидуального «я», либо на основе коллективного «мы».

Конечно, в основах и феноменологии сознания, и диалектической логики лежит не только деятельностная установка или принцип деятельности, но и установка на созерцательность, на восприятие и приятие мира таким, какой он есть. В диалектической логике Ильенкова идеальное – это не только форма деятельности, но и отражение объективного мира. Так и философствованию Мамардашвили, как отмечала Ольга Седакова, одновременно присуще сочетание таких установок, которые она назвала героической и эстетической позициями, и отношения между ними кон-

¹ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – С. 32–33.

² См. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 51.

фликтны и противоречивы¹. Однако, и это важно подчеркнуть, эта внутренняя конфликтность или проблематичность, на наш взгляд, в данном случае неизбежна и неустранима. Ведь наличие и противоречивое сочетание этих установок предполагается самим духом новоевропейской философии. В каждом из этих философских направлений по-своему понятая деятельностная установка обосновывает установку созерцательно-принимающую. Поэтому пафос активизма по-своему пронизывает каждую из них и неотъемлем от того, как они вообще понимают истину и бытие в целом, как таковые.

Но одновременно и созерцательный момент в феноменологии занимает большое и значимое место. Так что, действительно, Мамардашвили был во многом прав, когда определял феноменологию «как момент, сопутствующий всякой философии»². Ее фиксация на «внутреннем интуировании» ставит перед тем коренным фактом, что любая философия, любая наука и любое понимание вообще в конце концов опирается на индивидуальное личностное *видение-вот-так*, со всеми связанными с этим субъективистскими рисками и неизбежными ошибками, промахами и оплошностями, что делает невозможным реализацию замысла *абсолютной науки*.

¹ «Героизм как позиция и эстетизм как позиция – и к тому же принятые в своей радикальной форме, – трудно соединимые вещи... Героическая установка, позиция мужества... – это мышление и существование “вопреки”, “несмотря на”... С темой героизма связана тема отказа от механизмов страха, лени и надежды... Героизм *держит* мир... Существование вещей в мире поддерживается нашим усилием; они рухнут без нашего рискованного понимания. И если герой держит мир, это значит, что он его не принимает. Мир – как принятый мир – держится сам...

Эстетическое же отношение... предполагает любующеся принятие мира, “да” всему: и себе, и тому, что вне... И здесь *держание* как пространственный, топологический образ совсем неуместно. Эстетическая позиция... – это растворение во всем... Парадокс Мамардашвили в том, что он предлагает соединить эти две деятельности, героическим путем прийти к эстетическому оправданию, к потерянному блаженству, к “новой растроганности” (Седакова О. Героика эстетизма // Произведенное и названное. – С. 189–192).

² Мамардашвили М.К. Феноменология – сопутствующий момент всякой философии // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 100.

РАЗДЕЛ II. ОБЩЕСТВО, ПОЛИТИКА, РЕЛИГИЯ

Глава седьмая

ИЛЬЕНКОВ И МАМАРДАШВИЛИ КАК ПОЛИТИЧЕСКИЕ ФИЛОСОФЫ

И Ильенков, и Мамардашвили были не только политические, но и весьма политизированные философы, с весьма четким политическим позиционированием. Например, они занимали противоположные позиции по отношению к советскому строю и коммунистическому проекту в целом. Для них обоих было характерно максималистское отношение к советской действительности, только у Ильенкова это отношение было со знаком «плюс» (правда, с очень важными нюансами, связанными с личной интеллектуальной честностью, романтическими надеждами на коммунизм и горечью, что они не сбываются), а у Мамардашвили со знаком «минус». Мамардашвили вообще культовый, что называется, философ для многих наших западников и либералов. Для сторонников исключительно «европейского вектора развития России» он является очень уважаемой фигурой. Но зато его терпеть не могут многие, условно говоря, патриоты и «русофилы». Уже одно это говорит о высокой степени политизированности философствования Мамардашвили.

Да, с одной стороны, Мамардашвили постоянно оговаривал, что он лишь шпион, наблюдатель, что философ никогда не должен непосредственно заниматься политикой и «идти на баррикады». Но как философ-западник, продолживший чаадаевскую традицию, он в своем философствовании занял весьма четкую позицию по шкале хорошо / плохо в отношении исторической России и связанных с этим исторических проблем и социально-политических вопросов.

Ильенков не то чтобы полностью принимал советский строй во всех его чертах и деталях. Более того, как мы увидим ниже,

многое его в нем не устраивало, как в плане реализации идеи, так и особенно в плане адекватного осмысления этой реализации, в плане рефлексии и теоретического самоотчета, самосознания. Но он принимал советский строй в основном, в его «субстанции», и все свои политические и даже жизненные идеалы связывал только с ним. Он действительно был марксистом-ленинцем. Невозможно себе даже представить, чтобы он подвергнул сколько-нибудь серьезной критике Маркса или Ленина. Для Ильенкова только советский мир был предвестником будущего искомого коммунистического мира, а его грядущее появление – чаемым подтверждением в том числе его, ильенковской истины. И в этом смысле он доверял, пытался полностью доверять советской действительности в ее самых существенных чертах.

В плане отношения к советской действительности «поздний» Мамардашвили был полной противоположностью Ильенкову. Он считал советский мир антимиром, миром привидений, какой-то антижизнью. Более того, это его максимально критическое отношение к «советизму» распространялось и на Россию в целом, на все русское культурное пространство: «Русские, куда бы ни переместились – в качестве казаков на Байкал или на Камчатку, их даже занесло на Аляску и, слава Богу, вовремя продали ее, и она не оказалась сегодня той мерзостью, в которую *мы* ее скорее бы всего превратили, – куда бы они ни переместились, они рабство несли на спинах своих»¹.

По Интернету несколько лет назад даже гулял небольшой сборник из цитат Мамардашвили, благодаря которому создавался одномерный образ просто какого-то законченного русофоба. Один журналист даже назвал его «духовным отцом Саакашвили»² осенью 2006 г. на злобу того дня, в момент очередного обострения отношений между Грузией и Россией в статье с примечательным до анекдотичности названием «Мераб Мамардашвили и грузинский милитаризм». Очевидно, что это своеобразный и не слишком удачный римейк «От Канта к Крупну» В.Ф. Эрн³, поскольку полностью оставляется в тени история острого против-

¹ Мамардашвили М.К. Другое небо // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С. 331.

² Абрамин Г. Мераб Мамардашвили и грузинский милитаризм. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Merab-Mamardashvili-i-gruzinskij-militarizm>

³ См. нашу мемуарную статью русского философа В.Ф. Эрн «От Канта к Крупну», написанную в 1914 г. с началом Первой мировой войны.

стояния Мамардашвили, выступившего против крайностей грузинского национализма.

Тем не менее, к сожалению, все же имеет право на существование тема «Мераб Мамардашвили и грузинский национализм», поскольку и этот «грузинский Сократ» не был свободен от вируса национализма. Но его, конечно, только в пропагандистском запале можно считать вдохновителем грузинского милитаризма, поскольку Мамардашвили выступал за мирную Грузию, где не должны ущемляться права ни абхазов, ни осетин, и войны для их покорения он вряд ли бы одобрил.

Однако сейчас все же подчеркнем, что все-таки ощутимая доля вины за обвинения в русофобии (мирной и европеизированной, цивилизованной) лежит на самом Мамардашвили. Не стоило, в частности, в безумную эпоху перестройки ему говорить о том, что «во мне намного сильнее антирусское начало, чем в наших антирусских политиках, поскольку они принимают исходные данные проблемы, саму зависимость от внешнего врага, на которой они слишком сосредоточились»¹.

Однако в целом ситуация сложнее, чем одномерные политические обвинения. Ведь даже та интернет-подборка была «искусно» скомпилирована и отредактирована. Например, из цитаты про Аляску в интернет-цитате в одном месте (только в одном) местоимение «мы» («она не оказалась сегодня той мерзостью, в которую *мы* ее скорее бы всего превратили») заменено на «они». А это важно для ответа на вопрос, в какой мере сам Мамардашвили считал себя частью русской культуры и русского мира (пусть частью фрондирующей и оппозиционной). Поэтому, чтобы лучше понимать судьбы русской и советской культуры и истории, надо отставить в сторону уровень шаблонных политических обвинений.

Но можно ли вообще, занимаясь философией в России, остаться не затронутым политикой, не «заболеть» в той или иной степени общественными и политическими проблемами? Ведь Россия (и Россия нынешняя, и Россия советская) очень политизированная страна. Очень сложно там, где политика значит так много, остаться вне ее. Как говорил В.В. Бибихин, «в нашей части мира, не только у нас, но и например в странах Ислама, строй чаще чем об административных недостатках заставляет думать о правде и неправде, вере и Боге, о последних вещах (о смерти, о цели жизни).

¹ Мамардашвили М.К. Жизнь шпиона // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С. 351.

Для западного человека экзистенциальные проблемы в полной мере существуют, но скорее отдельно от проблем администрации, выборов, налогов. Наоборот, среди наших реалий [в] метафизику – в проблемы добра и зла, доброты, искренности, лжи, сокрытия, человеческого своеволия, самоуправства и в решение этих проблем – внедряешься быстро почти при первой же встрече с милиционером, с органами местного самоуправления»¹.

Может, именно благодаря метафизичности российской социальной жизни и отечественные оригинальные философы, даже самые рафинированные, никак не могут обойти тему политики и политической философии. Так, например, свой курс лекций по политической философии был у А.М. Пятигорского². Также и В.В. Бибихин много писал на тему философии политики и философии истории³. Правда, этим двоим мыслителям гораздо лучше удалось философское эпохэ в политическом отношении, они смогли избежать слишком явной политической ангажированности, которая характерна для Ильенкова и Мамардашвили.

Ведь те оба крепко связали свой философский интерес с определенным политическим интересом, определенной идеологией: Ильенков с построением коммунизма и советским строем, Мамардашвили с необходимостью для России «возвращения в Европу» а-ля Чаадаев. Тем самым они уже непосредственно зашли на территорию политики не только как философы, «шпионы мышления» и незаинтересованные наблюдатели сознания, но и как своеобразные участники общественно-политической жизни. То есть получилось так, что своей философией они еще и способствовали, стремились способствовать, каждый по-своему, определенному «политическому делу».

Более того, как нам представляется, и Ильенкова, и Мамардашвили можно представлять как своего рода олицетворения двух неудавшихся векторов или вариантов реформирования позднего СССР, равным образом идеалистических и романтических. Ильенков олицетворяет, условно говоря, ленинский путь: возвращение к аутентичному Марксу и ленинским нормам – как в философии, так и в общественной жизни. Мамардашвили же в эпоху пере-

¹ Бибихин В.В. Введение в философию права. – М.: ИФ РАН, 2005. – С. 50.

² Пятигорский А.М. Что такое политическая философия: Размышления и соображения. – М.: Европа, 2007.

³ Бибихин В.В. Введение в философию права; Бибихин В.В. Закон русской истории // Бибихин В.В. Другое начало. – СПб.: Наука, 2003. – С. 8–70. И другие работы.

стройки, в своих публичных выступлениях философски обосновывал радикальный западно-либеральный вектор и направление реформ. Так что разговор об этих мыслителях – это и разговор о том, почему как путь Ленина, так и западнический путь развития оказались в конечном итоге непригодны для России.

Правда, между ними была та разница, что Ильенков не дожил до перестройки, когда свои социально-философские политические взгляды и предпочтения можно было бы высказывать свободно. В этом смысле у Мамардашвили есть некая фора или преимущество, что ему удалось сказать полнее, лучше выразить себя в ситуации общественной свободы. Ильенков был старше, его творчество целиком пришлось на ту эпоху, о которой сказал Мамардашвили в своем письме Альтюссеру в конце 60-х годов: «Мы воздерживаемся от политики как таковой, в общем и в целом. По той причине, что она может быть только плохой. Поэтому долой политику!»¹. Откровенно о политической ситуации даже с тех марксистских позиций, которые он занимал, Ильенков мог говорить только в личных разговорах и в письмах друзьям и единомышленникам, например к Ю.А. Жданову.

Однако, возможно, Ильенкову и не нужна была, и показалась бы отталкивающей и неприемлемой *та* свобода перестройки, очень быстро перешедшая в развал системы. Скорее всего, он был бы оппонентом перестройки, причем именно на философско-политическом уровне, доказывал бы, вероятно, что выбранный путь реформирования противоречит истинному марксизму и ведет к гибели СССР. От реформаторов вроде Горбачева или Яковлева и от многих коллег-шестидесятников он отличался тем, что искренне верил в социализм и ленинские нормы, в то время как для тех это было уже лишь политическим прикрытием для реформирования по западному пути.

Но дело, разумеется, не в отдельно взятых политических взглядах Ильенкова и Мамардашвили. Их философия политики – органичная часть их философского мировоззрения в целом. В том числе максималистское отношение к советской действительности у Мамардашвили и Ильенкова определялось их философией истории, их философскими взглядами на общество и суть исторического процесса. Поэтому попытаемся рассказать о философии истории каждого из них по отдельности, и о следовавших отсюда социально-политических выводах и воззрениях.

¹ Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. – С. 20.

Ильенков как философ коммунистической романтики и его личная судьба

Наиболее откровенное выражение философия истории Ильенкова нашла в его небольшой статье «Маркс и западный мир», написанной для прошедшего в США в 1966 г. философского симпозиума с одноименным названием «Маркс и западный мир». Приглашение на него Ильенкову пришло в 1965 г. через журнал «Вопросы философии», ему предложили прочитать доклад «Марксистские возражения против современных западноевропейских и американских интерпретаций Маркса». Конгресс ставил своей целью продвинуть «диалог, до сих пор не существовавший на уровне ученых, между интеллектуалами – коммунистами и некоммунистами... Этот диалог все еще в самом начале; фактически он еще и не начинался. Однако очевидно, что он никогда не начнется, если “западный мир” будет цепляться за миф о том, что Карл Маркс – не более чем предтеча сталинского террора»¹.

Впрочем, написанный Ильенковым доклад показался слишком смелым, и на симпозиум его автора из СССР не выпустили. Эта очень небольшая по объему работа так и не была опубликована на русском языке при жизни Ильенкова. После публикации на английском языке автора опять обвинили, не в первый и не в последний раз, что он написал антимарксистское сочинение. Из этого текста, как и из других его книг и статей видно, что Ильенков был убежденный, искренний коммунист, но при этом коммунист достаточно свободно мыслящий и независимый от навязывавшихся идеологических положений. Причем эта его свобода и независимость определялась во многом, как ни странно, верностью Марксу, духу его учения. В парадоксальном сочетании марксистской ортодоксальности и одновременно некоторой еретичности по советским идеологическим меркам – своеобразие Ильенкова как философа-коммуниста. Так и в этой статье «Маркс и западный мир» Ильенков берется рассмотреть «идеи Маркса как таковые, в их первозданно-оригинальной форме»², чтобы перед лицом западных философов и обществоведов продемонстрировать правоту того мира, той половины человечества, которая «стала на

¹ Marx and western world, 1967, С. IX–X; Цит. по: Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., Издательство политической литературы, 1991. – С. 454.

² Ильенков Э.В. Маркс и западный мир // Ильенков Э.В. Философия и культура. – С. 156.

путь обобществления собственности, т.е. на путь социализма и коммунизма»¹. Однако получилось так, что возвращение Ильенкова к идеям Маркса в их превозданно-оригинальной форме с целью защиты советского опыта и «коммунистического Востока» оказалось одновременно критикой этого опыта, которая не могла быть принята советской идеологией и допущена в публичное пространство.

С одной стороны, Ильенков говорит об исторической неизбежности коммунизма, о неизбежности победы принципа общественной собственности. В силу этой неизбежности он считает коммунизм органическим следствием западной истории. Поэтому Маркс для Ильенкова «такой же “сын Запада”, как Платон и Аристотель, как Декарт и Спиноза, как Руссо или Гегель, как Гёте или Бетховен»². Выбор между принципами общественной и частной собственности – это, по Ильенкову, альтернатива, которая вызрела внутри самого Западного мира.

Однако диалектика перехода от частной собственности к общественной, как Ильенков излагает и творчески-аутентично интерпретирует Маркса, вряд ли могла быть благожелательно принята тогдашней официальной советской идеологией. Ссылаясь на «Философско-экономические рукописи», Ильенков утверждает, что первоначально исторически назревшее отрицание частной собственности происходит в форме грубого, так называемого казарменного коммунизма с его принципами всеобщего огосударствления и тотальной регламентации всей жизни, общественной и личной. И такой казарменный, грубый коммунизм для него, опиравшегося в этой мысли на раннего Маркса, является той же самой частной собственностью, но с обратным знаком. Он, по Марксу, рождается из частной собственности как ее прямая антитеза, как ее «голое» отрицание. Поскольку государство в казарменном коммунизме становится единственным и главным субъектом общества, то оно само является *всеобщей* частной собственностью.

Очевидно, что это более чем прозрачный намек на природу той стадии коммунизма и социализма, которой исторически, по мысли Ильенкова, удалось достигнуть советскому государству. Что это во многом пока лишь казарменный коммунизм. И те мысли, которые Ильенков в статье будет высказывать дальше, имплицитно являются и критикой *тогдашнего наличного* состояния со-

¹ Ильенков Э.В. Маркс и западный мир // Ильенков Э.В. Философия и культура. – С. 157.

² Там же. – С. 156.

ветского общества с точки зрения самого же марксизма. Его дальнейшие высказывания в данной статье демонстрируют, как он одновременно мог и признавать советское общество, связывать с ним все свои надежды, и в тоже время критически на него смотреть как на незрелую пока еще форму коммунизма.

Он считал советское общество пока еще *недостаточно коммунистическим*. По Марксу, как пишет Ильенков, «формально-юридическое “обобществление собственности”, учреждаемое политической революцией, есть всего-навсего первый (хотя и необходимо первый) шаг, есть лишь первый этап действительного “обобществления”. Он создает лишь формальные – юридические и политические – условия *sine qua non* реального “присвоения человеком отчужденного от него богатства”.

Подлинная же задача, составляющая “суть” марксизма – действительное освоение каждым индивидом всего накопленного в рамках “частной собственности” (т.е. “отчужденного от него”) богатства”¹.

То есть настоящая цель коммунизма, по Ильенкову, то, ради чего происходит революция и собственность берется в руки государства – это последующее превращение ее «в реальную собственность каждого индивида, каждого члена общества»². Важнейший критерий такого «превращения» – появление как чего-то обычного и привычного всесторонне развитой личности, которая может быть одинаково успешна в самом разном круге профессий. Также, говоря на языке той эпохи, это всесторонняя ликвидация отчуждения во всех сферах жизни. Так что с коммунистической точки зрения всеобщая собственность государства должна в итоге при коммунизме стать собственностью каждого члена общества. Акт превращения частнокапиталистической собственности в собственность государственную – лишь первый шаг на пути к созданию общества без государства, денег, разделения труда и т.д.

Ильенков с точки зрения и буквы, и духа марксизма, скорее всего, прав. Вспомним один из главных тезисов работы Ленина «Государство и революция», написанной накануне Октябрьской революции, где Ленин излагает программу своей партии, ради чего она идет к власти: отмирание государства после завоевания политической власти пролетариатом. И государство, и право, и мораль,

¹ Ильенков Э.В. Маркс и западный мир // Ильенков Э.В. Философия и культура. – С. 162–163.

² Там же. – С. 163.

и наука, составляющая занятие лишь только профессиональных ученых, – это, с марксистской (и ильенковской) точки зрения, абстракты, отчужденные формы деятельностных способностей человечества. В коммунистическом обществе, по мысли Маркса, не должно быть отдельно существующего аппарата управления (государство), навязанных индивиду извне норм поведения (право и мораль), отдельно существующей науки или искусства, доступных лишь немногим. Не должно быть вообще профессий как таковых: каждый человек реально сможет быть одновременно, например, ученым, поэтом, инженером и рабочим. Это тогда и есть «всестороннее развитие человеческой личности», превращение собственности всего общества, всего общественного богатства в собственность каждого человека.

Достаточно оригинальным и неожиданным ходом мысли Ильенкова в этой статье было то, что популярные антиутопии Оруэлла «1984» и Хаксли «Этот прекрасный новый мир» он относил на счет Запада. Они, по Ильенкову, критикуют тенденции мира частнокапиталистической собственности, ее основной «дрейф» или тренд, в то время как в социалистическом обществе эти тенденции всеобщего огосударствления и тотального контроля должны находиться на стадии угасания, полностью преодолеваться. Ведь только в нем, утверждает он, возможно действительное превращение собственности государственной в личную собственность каждого члена общества. А капиталистический мир, дескать, напротив, доводит отчуждение всеобщей собственности государства от каждого члена общества до предела. Стоит, кстати, заметить, что Ильенков сам перевел «1984» Оруэлла с английского на русский.

Но как на практике, по Ильенкову, должно было выглядеть превращение государственной собственности в собственность личную при коммунизме? Как мы уже сказали, необходимой предпосылкой этого будет способность человека стать из «односторонне развитого профессионала, раба наличного разделения труда всесторонне развитой индивидуальностью, способной без особого труда и личных трагедий менять виды деятельности»¹. Лишь такие, всесторонне развитые личности по Ильенкову будут способны осуществлять на деле самоуправление, не будут нуждаться в организации своей жизни извне или сверху.

¹ Ильенков Э.В. Маркс и западный мир // Ильенков Э.В. Философия и культура. – С. 166.

Поэтому он и считал, что две самые важные науки, от которых будущее советского строя и социализма зависит в наибольшей степени, это педагогика и политэкономия социализма¹. «Всесторонне развитая личность» – вот подлинная цель коммунизма. С ее воспитанием как «субъекта деятельности» и «основной производительной силы общества» и должна была бы иметь дело советская педагогика.

Коммунизм для Ильенкова не был недостижимым кантовским идеалом-регулятором. Он действительно в него верил как в нечто осуществимое и реальное. Хочу привести воспоминания ученика Ильенкова Г.В. Лобастова, прозвучавшие на «Ильенковских чтениях» в Воронеже в 2005 г. Лобастов рассказывал, что однажды он при разговоре с Ильенковым в сердцах воскликнул:

– Всё-таки коммунизм – недостижимая вещь!

На что его собеседник возразил:

– Ну почему же?.. Очень даже достижимая и реальная.

Но, конечно, за пределами разговоров с молодыми учениками для Ильенкова все было гораздо сложнее. Он не мог не видеть, что действительность все больше и больше противоречила идеалу. Его вера носила глубокий и обостренный характер, была как решающая ставка в игре: все либо ничего.

О глубине веры Ильенкова в коммунизм, о том, насколько всерьез он ее воспринимал, может рассказать следующий эпизод:

«А ведь это до смешного доходило. Прихожу, он “рыдает”. Что случилось? Кто-нибудь умер? – Нет, все живы-здоровы. – Так в чем же дело? Оказывается, Китай напал на Вьетнам. Пограничный конфликт. Даже война. Ну и что? Мало ли таких на свете в наше время? И сколько их было на нашем веку? Но штука-то в том, что, оказывается, от войны не спасает даже принадлежность к одному общественному укладу, к одному “лагерю”, приверженность одним и тем же миролюбивым принципам»².

Выдающийся философ-марксист, обладавший острым умом и понимавший Маркса, наверно, лучше всех, все же не мог не видеть, насколько далеки советский строй и социализм в мире от провозглашенного идеала. Отсюда и его плач философа-комму-

¹Новохатько А.Г. Об Э.В. Ильенкове // Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – С. 8.

²Мареев С.Н. Встреча с философом Э. Ильенковым. – М.: Эребус, 1997. – С. 26–27.

ниста, понимавшего, что *его* философия и *его* действительность оказались много дальше друг от друга, чем он рассчитывал.

До какого-то времени он считал, что пока не надо приписывать социализму и советской действительности больше того, чем они на данный момент заслуживают. В этом было оправдание разительных несоответствий практики и теории, которые бросались в глаза. Например, Ильенков считал, что советское общество только в силу того, что в нем сохраняется товарное производство, денежные отношения и разделение труда, несет в себе «родовые пережитки капитализма». Товар – феномен сущностно докоммунистический, имеющий место на стадии социализма потому, что при социализме, по мысли Ильенкова, «коммунизм еще не успел до конца преодолеть *все* остатки и последствия прежних форм разделения или (“объединения”) общественного труда»¹. Труд полностью непосредственно-обобществленный, т.е. организованный по-коммунистически, в принципе не может выдавать продукт в форме товара или стоимости.

Поэтому, по Ильенкову, товарная форма – это антагонист и конкурент коммунистической организации. Когда же считали, что «товарное производство имманентно социалистическим производственным отношениям», или что «социалистическое производство в целом представляет собой товарное производство», то для Ильенкова это было свидетельством принципиального расхождения с духом марксизма, а также нечуткости к противоречиям окружавшей его действительности. Ильенков, несмотря на свои искренние коммунистические убеждения, считал, что в окружавшем его мире слишком много недолжного, неправильного, и считал так вопреки официальной идеологии, которая настраивала на конформистский лад.

В этом плане очень интересно письмо Ильенкова Ю.А. Жданову от 1968 г. Оно показывает, насколько тяжело было Ильенкову, насколько он устал и был подавлен уже тогда, за более чем 10 лет до своей смерти: «И валится все из рук, и хочется махнуть рукой на всю эту философию несчастную и беспомощную и заняться чем-нибудь другим...»².

¹ Ильенков Э.В. Ответ Я.А. Конроду («Капитал» К. Маркса и проблема стоимости) // Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – С. 423.

² Ильенков Э.В. Письмо Ю.А. Жданову // Э.В. Ильенков. Личность и творчество. – С. 258.

Ильенков пишет, что в нынешнем «всеобщем» (т.е. в советской государственной собственности) неразличимо спутаны частичное и всеобщее, где частичное выступает под маской всеобщего. «Формализм» (т.е. формально-юридическое обобществление), считает он, возмнил себя реальностью раньше времени. Из этого письма ясно видна также усталость Ильенкова от «частичности, возмнившей себя непосредственной всеобщностью», и от некомпетентного «командования» формального разума тем, что такому «командованию» не поддается. Поэтому Ильенков даже высказывает прямо-таки диссидентскую мысль: правильнее было бы просто открыто признать товарно-денежные отношения: «Существующую ситуацию и надо, наверно, познать методом “раздвоения единого”, – богу богово, кесарю – кесарево, т.е. совершенно четко определить права формализма, вытекающие из его реальных возможностей, и ясно очертить ту сферу, которая формализму *реально не подвластна*. И пусть она конституируется сама, как знает, ибо стихия тоже содержит в себе свой “разум” – и иногда более разумный, чем формальный. Тогда и формальный разум делается, может быть, несколько более самокритичным и поворотливым – каковым он сам по себе, боюсь, не делается никогда.

Формально обобществить можно ведь с пользой только то, что уже реально для этого созрело. Иначе из этого выйдет только вред и издевательство, только застои»¹.

Но в тоже время ему становилось все яснее, что «формализм» никуда не девается, что формально всеобщее скорее всего так и не может стать всеобщим содержательно. На это накладывалось ощущение безнадежности от состояния дел в философии, от «нынешнего состояния теоретического разума»². В неотправленном в ЦК КПСС письме, которое относят где-то к концу 1960-х годов, Ильенков пишет о своем одиночестве как философа, о том, что на фоне торжествующего «позитивизма» почти никто не понимает и не принимает необходимости разрабатывать диалектику как логику и теорию познания: «ЕСЛИ ФАКУЛЬТЕТ И ДАЛЕЕ БУДЕТ ФОРМИРОВАТЬ У СТУДЕНТОВ ТАКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ НА ФИЛОСОФИЮ, ТО МОЖНО СКАЗАТЬ УВЕРЕННО: ЧЕРЕЗ 10–15 ЛЕТ У НАС В СТРАНЕ ВООБЩЕ НЕ ОСТАНЕТСЯ ЛЮДЕЙ, ЗАНИМАЮЩИХСЯ ФИЛОСОФИЕЙ В ЕЕ МАРК-

¹ Ильенков Э.В. Письмо Ю.А. Жданову // Э.В. Ильенков. Личность и творчество. – С. 259.

² Там же.

СОВСКО-ЛЕНИНСКОМ ПОНИМАНИИ. УЖЕ СЕЙЧАС ИХ ОЧЕНЬ МАЛО – Розенталь, Ситковский, Кедров, да группа “молодежи” от 30 до 45 лет в секторе “диалектического материализма” в Институте Философии, которая вся сейчас целиком брошена на “историю диалектики”», – ВОТ И ВСЕ.

Через 10–15 лет и ИХ НЕ БУДЕТ. А нового притока НЕТ»¹.

И когда стало окончательно ясно, что советский мир оказался не способен оправдать выданный ему Ильенковым абсолютный кредит доверия, то случилось то, что случилось. Ильенков накрепко, намертво связал себя и свою философию с советским строем. Очень похоже, что свою гибелью он предвосхитил и предсказал его гибель, когда окончательно убедился в том, что шансов у советского проекта на реализацию коммунистического замысла нет, и рассчитывать больше не на что.

Вот как последние дни Ильенкова описывает его ученик С.Н. Мареев: «...В марте 79-го начались странности. Однажды я зашел к нему и сразу же обратил внимание на его совершенно умиротворенный вид. Обычное для него состояние – это состояние внутреннего смятения, как будто все болячки мира отзывались острой болью в его душе. А тут какое-то просветление. Но еще больше меня поразило то, что его трехлетний внук Ванька сидел за его трофейной “Олимпией” и изо всех сил колотил по клавишам. Я выразил опасение за механизм. Ответ был странный: “А, наплевать!”

Меланхолия продолжалась. Присутствие в Институте философии Ильенков игнорировал. Однажды, выйдя из Института, я позвонил ему. В ответ на все вопросы односложные “да”, “нет”. Когда я высказал предложение взять отпуск и отдохнуть, – как будто бы его кто-то заставлял работать! – ответ был такой: “Да, да, в бессрочный”. А когда я сказал “До свидания”, он ответил мне: “Прощай!”

Да, это было последнее “прости”. Но даже это “прощай” прошло где-то под сознанием, как-то резануло своей странностью: почему “прощай”, ведь человек никуда не собирался... А он, оказывается, уже давно собрался и все решил. Не решил только, как, оставалось дело “техники”. Но и “техника” была в конце концов тоже продумана. Врач-патологоанатом, выдававший его тело, вдруг спросил: а он что, знал анатомию?

¹ Ильенков Э.В. О положении с философией (Письмо в ЦК партии) // Эвальд Васильевич Ильенков. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 386.

Да, он знал, что есть такая *arteria carotis communis*, в просторечии сонная артерия, которая питает кровью мозг. И если эту артерию перерезать, то почти моментально прекращается кровоснабжение мозга и... прекращается сознание»¹.

Интересный вопрос из области альтернативной истории: как Ильенков повел бы себя во второй половине 1980-х годов, доживи он до них? Безусловно, он не стал бы автором «Московских новостей» и «Огонька» Коротича, не был бы в авангарде застрельщиков либеральной революции, до поры до времени оперировавших лозунгами об обновлении социализма и повороте к Ленину. Также вряд ли бы его провели на мякине перестройки. Он бы сразу сказал, что легализация кооперативов, товарно-денежных отношений и рынка противоречит самому замыслу марксистского социализма и коммунизма и может рассматриваться лишь как временное поражение и отступление, вынужденное силой обстоятельств. Но и в лагере единомышленников Нины Андреевой и иных защитников Сталина его, критиковавшего принципы казарменного коммунизма, представить невозможно. Мне кажется, в том-то и дело, что Ильенкова, как философа коммунистической романтики, просто невозможно представить уже в иную эпоху, когда эта романтика для думающего человека окончательно стала невозможной.

Философия истории Мамардашвили и его личная судьба

Философия истории Мамардашвили, из которой вытекала и его социально-политическая позиция, была тесно увязана с его теорией сознания и этикой, с его антропологией. Как сказал А.М. Пятигорский, «говорить о социальной позиции Мераба без его антропологии бессмысленно»².

Так же как жизнь сознания в целом у Мамардашвили определяются двумя первоначалами – индивидуальным усилием или духовным трудом (1) и вечными сознательными формами или символами, они же ноогенные машины (2), – так и идеальный или «нормальный», как он говорил, исторический и общественный процесс, по Мамардашвили, должен держаться на двух аналогичных началах. Эти начала в социально-исторической области –

¹ Мареев С.Н. Встреча с философом Ильенковым. – С. 25–26.

² Пятигорский А.М. Власть и властители дум // Пятигорский А.М. Избранные труды. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 345.

жизненное индивидуальное усилие¹ (1) и общественные независимые формы, в которых и посредством которых человек, по Мамардашвили, только и может свободно реализовывать свои силы и способности (2).

«Нормальному» историческому процессу соответствует у Мамардашвили и идеальный человеческий. Воплощение и место такого идеального исторически-общественного процесса и идеального человеческого типа для Мамардашвили – Европа и идеальный европеец. Наверно, только западник в русской культуре может быть столь европоцентричен: «Для меня европейская культура – это максимальное приближение к понятию “назначение человека”». Назначение человека – это быть субъектом вечного непрерывного становления человеком. В этом смысле замыслом вселенной является очеловечивание человека и Европа – это максимальное приближение к реализации этого понятия»².

Россия же и ее исторический путь для Мамардашвили были предметами очень резкой, радикальной критики. Себя Мамардашвили считал в этом смысле продолжателем чаадаевской традиции. При этом позиция Мамардашвили двойственна, но эта двойственность в целом типична для «западника», каким являлся Мамардашвили. Согласно этой позиции, Россия – это одновременно и Европа и не Европа, заблудшая ее часть, но в утраченный европейский рай ей необходимо вернуться.

С одной стороны, Россия, по Мамардашвили, – «неделимая часть европейской цивилизации. Мы вот с вами, например, беседуем по-русски, а это европейский язык»³. С другой стороны, Россия – это неудачная, почти непоправимо ушедшая куда-то не туда ветвь европейской цивилизации, даже ее иррациональное «Зазеркалье» и «пробел в понимании», т.е. то, «чего нет в историческом мире членораздельных форм, устоев, традиций, внятной артикуляции»⁴.

¹ «Вся европейская культура построена на жизненном усилии». (Мамардашвили М.К. Быть философом – это судьба // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С. 37).

² Мамардашвили М.К. Грузия вблизи и на расстоянии. Цит. по: Гаудава Т. «М. Мамардашвили. “Грузия вблизи и на расстоянии”» // Новое русское слово. – 1995. – 25–26 ноября. – С. 42.

³ Мамардашвили М.К. Если осмелиться быть // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С. 196.

⁴ Мамардашвили М.К. «Третье» состояние // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С. 166.

Россия, по Мамардашвили, пыталась встать на европейский путь развития во второй половине XIX в., но, начав советский эксперимент, окончательно «выпала из истории и жизни». Таким образом, Советский Союз для Мамардашвили лишь еще более усугубил ситуацию бытийно-исторической зазеркальности, и единственная задача теперь якобы заключается лишь в том, чтобы вернуться в Европу: «Основная задача, которая стоит перед социальным мышлением, перед гражданами Советского Союза – это воссоединение со своей родиной, которая необратимо является европейской судьбой для России. Правда, мы реализовали пока “третью” сторону, фантазмагоричную, поэтому проблема “гражданского общества” надолго выпала из поля нашего зрения»¹. Перечитывая сейчас эти высказывания Мамардашвили о невозможности и нереальности третьего пути, и помня о том, что он был, по сути, самым влиятельным публичным философом к моменту распада СССР, своего рода маяком для целого культурного поколения, как сказал Б.В. Межуев, понимаешь безальтернативность того, что произошло с нами в конце 1980-х – 1990-х годах.

Но о какой Европе говорил Мамардашвили: о реальной, исторической, или о Европе идеальной, Европе-символе, существующей преимущественно лишь в философствовании Мамардашвили и выполняющей главным образом функции некоего поучительного образца для заблудшей России? «Я помню, как мы спорили с ним во время его второго приезда в Париж, когда я спорил с его концепцией идеального европейца. Я критиковал ее, говоря: слушай, у тебя этот идеальный европеец, с одной стороны, противостоит русскому интеллигенту, а с другой – это как бы и твоя модель идеального русского, каким он должен был бы быть. А он отвечает: да! А в чем, собственно, дело?»² В этих словах Пятигорского ухвачена противоречивая и искусственная сущность конструкта идеального европейца у Мамардашвили: он вроде совершенно не русский, противостоящий русскому, и в то же время он скрытый *настоящий свой*, тот, кем должен быть русский, когда вернется к своей почти непоправимо искаженной сейчас сущности. Противоречивость и искусственность состоят тут в совершенной ирреальности этого конструкта, его полной вымысленности.

¹ Мамардашвили М.К. «Третье состояние» // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С. 168–169.

² Пятигорский А.М. Власть и властители дум // Пятигорский А.М. Избранные труды. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 344.

Наши отечественные западники и «европофилы», к которым принадлежал и Мамардашвили, – произведение нашей и только нашей почвы. Они вряд ли будут востребованы Европой или в Европе в своем качестве «западников» как представителей некоего социально значимого слоя и образа мышления просто потому, что там для них не предусмотрено такой их основной функции, как апологетическое культуртрегерство Запада. Поэтому они вряд ли в столь любимой ими европейской культуре займут то видное положение «носителей высокой культуры», которое они занимают в нашем культурном и социальном пространстве.

Примечательно, что порой сами европейцы не соглашались с Мамардашвили, с его пафосной и идеализированной оценкой Европы: «Я помню, как возмущены были американские и европейские философы Фредерик Джеймсон, Вольфганг Хауг и другие участники конференции о постмодернизме в Дубровнике осенью 1990 г., когда Мамардашвили назвал позднекапиталистические общества, в которых они живут и которые безжалостно критикуют, “просто нормальными человеческими обществами”. Никогда, возможно, дистанция между “сверхевропейцем” и западными философами не проявлялась в такой чистоте, как тогда, на пороге распада СССР»¹.

* * *

Итак, Россия для Мамардашвили в той мере, в какой она не Европа – это аисторическое образование. Логический ход его мысли примерно таков. История – это, прежде всего, пространство для развертывания индивидуальных сил, для бытийных приключений личности, для личного экзистенциального эксперимента. Россия же якобы никогда не давала в полной мере места и возможностей для такого испытания потому, что почти на всем протяжении ее истории в ней не было автономных общественных форм, независимых от государства, «самостоятельного общественного элемента» как какого-то значимого социального явления. То есть не было того, что в либеральной идеологии зовется гражданским обществом.

Поэтому историческая Россия – это якобы общество инфантильное, общество людей, не умеющих быть взрослыми в духов-

¹ Рыклин М.К. Я истину ставлю выше моей Родины. Мераб Мамардашвили о Грузии, России и Европе // Новая газета. – 2008. – № 66, 8 сентября.

ном смысле этих слов. Он говорит о «неставшести, глубоко ощущаемой в русском народе»¹. Быть же взрослым в духовном смысле, по Мамардашвили, – это руководствоваться в жизни собственным умом, только самому решать, как строить свою жизнь. Духовная суть Европы, по Мамардашвили, – это Просвещение, девиз которого кантовское *Sapere aude* («Осмелюсь жить своим умом»). В России же якобы «извечное рабство не дает расти. Рабы остаются детьми, не вырастают. И глобальное, итоговое их сообщество, страна – инфантильное чудовище»².

Таким образом, инфантильность он связывал с неразвитостью личных начал и автономных общественных институтов, независимых от власти и государства. Также под инфантильностью он понимал «избегание форм», якобы принципиально свойственное русской культуре и Православию в целом.

Очевидно, что его критика российского «инфантилизма» базируется на очень сильном «модернизирующем заряде». Мамардашвили часто говорил о необходимости «соответствия облику и задаче цивилизации»³, о том, что нация должна стоять на высоте современных задач, и т.д. Несмотря на всю его критичность, у него было слишком сильное доверие к современности в ее западном варианте.

Так что парадоксальность фигуры Мамардашвили во многом заключается в том, что философ, критически относившийся к утопическому сознанию, к проектам реального воплощения идеального государства, сам в определенном смысле был утопистом, социально-политическим «манихеем». Мераб Мамардашвили, как сказал Пятигорский, «был не чужд манихейства»⁴, что выразилось и в том, что он вносил некую бескомпромиссность и в рассмотрение социально-политических проблем и вещей: «И вообще, я думаю, нет деления на радикалов и либералов – это псевдоделение, сколько бы ни говорили. Свет сам по себе настолько радикален, что есть лишь деление на светлых и темных, т.е. разумных и

¹ Мамардашвили М.К. Если осмелиться быть // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – С. 195.

² Мамардашвили М.К. Записи в ежедневнике (начало и середина 80-х годов) // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 184.

³ Мамардашвили М.К. Другое небо // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С. 325.

⁴ Пятигорский А.М. Мысль держится, пока мы... // Пятигорский А.М. Избранные труды. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 204.

неразумных – “гониэри” и “угоно” – по-грузински это звучит лучше, чем по-русски»¹.

Впрочем, облик и характер политического мышления Мамардашвили не стоит и упрощать. Ему присуща определенная сложность. Например, для него традиционной темой была и критика отечественного интеллигентского сознания (почти всегда прозападного) с его взвинченной политизированностью, шаблонным и заведомым противостоянием власти. В этом контексте он сочувственно относился к критике интеллигенции в сборнике «Вехи». Вот что он говорил, например, уже в конце 1989 г., когда тревожных примет, что события пошли куда-то не туда, становилось все больше: «Сахаров был бескомпромиссным сторонником компромисса, т.е. человеком, который способен сотрудничать с существующей властью, а не углублять пропасть между ней и обществом. Но стремление к сотрудничеству никогда не заставляло его извращать свою мысль, делать ее услужливой. Это замечательный пример, особенно необходимый в сегодняшней ситуации, которая поразительно напоминает ситуацию 1900-х годов в России, воспроизводит те же комбинации политических сил и платформ, а следовательно, может воспроизвести и результаты. Перед нами снова разверзается пропасть нигилизма. В обществе господствует настроение, что, во-первых, во всем виновата власть, во-вторых, из рук власти мы не хотим ничего – ни хорошего, ни плохого, а в-третьих, если чего-то и хотим, то хотим немедленно, всего сразу и целиком. Это классический случай нигилизма. Пропасть между властью и обществом тем более опасна, что в пустоту всегда входит третья сила. В такую пустоту уже однажды вошли большевики»².

Оставляя сейчас в стороне, насколько Мамардашвили был прав в своем понимании деятельности Сахарова, отметим, что в данном случае он выступил сторонником социального компромисса, в том числе с властью. Однако проблема в том, что все же его утопическая и категоричная апология либерализма, пусть только на философском уровне, невидение хоть чего-то доброго в исторических российских и советских традициях на политическом уровне тоже способствовали расковыванию и легитимизации демонов нигилизма, которые вскоре развернулись на постсоветских

¹ Мамардашвили М.К. *Философия действительности* // Мамардашвили М.К. *Как я понимаю философию.* – С. 211.

² *Вольномыслие. Материалы «круглого стола», посвященного А.Д. Сахарову [1990]* // Мамардашвили М.К. *Сознание и цивилизация.* – М.: Логос, 2004. – С. 90.

просторах. В этом плане получается, как нам кажется, парадоксальная картина: Мамардашвили, автор знаменитого афоризма «дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно», сам оказался актором такого неточного мышления в социально-философской сфере, которое преимущественно утопически и по-манихейски видело мир и Россию в черно-белом цвете (за небольшими исключениями вроде только что отмеченного нами).

* * *

Как это вполне логично следовало из его крайне критического отношения к России, Мамардашвили однозначно поддержал стремление Грузии отделиться от России, вырвавшееся наружу в перестроечное время: «Мы должны отделиться. А уже после отделения можно будет установить союзные отношения с русскими демократическими и прогрессивными силами. Физическое или внутреннее разделение судеб является необходимой предпосылкой. Хватит вместе страдать и вместе жить в дерме»¹.

Все свои надежды Мамардашвили возлагал на новую демократическую, свободную от России Грузию. Только такой путь в Европу он мыслил для Грузии – обязательно отдельно от России. Но, увы, так получилось, что эта новая Грузия, Грузия без России – его и убила. Его радикальное стремление «порвать мрак советского сознания и абсурдности, обволакивающих наш быт, экономику, мышление, все»² обернулось и его личной трагедией. Словно максималистское, чрезмерное неприятие российского культурного пространства отомстило за себя жестоким образом. И действительно, горькая ирония истории состоит в том, что в том политическом и культурном пространстве, которое в отделившейся от России Грузии пришло на смену «советской антижизни», Мамардашвили не смог существовать бы и дня. Так, спрашивается, была ли тогда советская жизнь действительно антижизнью – по крайней мере по сравнению с так называемой новой жизнью, пришедшей ей на смену?

¹ Мамардашвили М.К. Жизнь шпиона // Мамардашвили М. Как я понимаю философию. – С. 352.

² Мамардашвили М.К. Грузия вблизи и на расстоянии. Цит. по: Гаудава Т. «М. Мамардашвили. “Грузия вблизи и на расстоянии”» // Новое русское слово. – 1995. – 25–26 ноября. – С. 42.

Конечно, надо отдать ему должное: Мамардашвили оказался в числе очень немногих представителей грузинской интеллигенции, которые внятно и четко по антинационалистическим мотивам выступили против фашистовавшего Гамсахурдия. И уж точно его голос среди грузин был самым весомым и громким. Для националистической Грузии, в экстазе тогда скандировавшей «Звиади! Звиади!», прямым вызовом были его слова, что «я истину ставлю выше моей родины и у меня возникает вопрос: многие ли грузины способны поставить истину выше видимого интереса своей родины. А если не могут – то они плохие христиане». Или: «Если мой народ проголосует за Звиада Гамсахурдия и его национал-большевизм, я выступлю против своего народа»¹.

Но в его антинационализме была слабая брешь. Вот еще одна цитата из его сборника «Грузия вблизи и на расстоянии»: «Защищая достоинство абхаза, армянина, осетина – защищаешь свое достоинство, иначе для меня не существует высокое понятие грузина. Я с ними жил и живу. И никому не позволительно измерять градус моей грузинственности»². Прекрасные слова, здесь говорится об армянах и абхазах в Грузии, о защите их прав, но почему-то ничего не говорится о защите прав русских в Грузии. То есть получается, что для русских в Грузии он делал исключение? Но давно известна старая мысль: если ты делаешь исключение для какой-то одной группы, социальной или национальной за какую-то «коллективную вину», ставишь ее в положение париев, лишаешь ее свободы за какие-то реальные или мнимые грехи, то в итоге нормальной жизни не будет ни у кого. Ни у русского, ни у абхаза, ни у самого грузина. Так в итоге в Грузии и получилось, и не только в Грузии, а в той или иной степени, где-то больше, где-то меньше, – практически на всем постсоветском пространстве, может быть, лишь за исключением России. Россия из постсоветских стран сегодня самая свободная от национализма страна. Все остальные свою идентичность строят преимущественно на национализме, и, как следствие, на нарушении прав и возможностей людей иных, «нетитульных» национальностей.

Есть мнение, что «возможно именно честная позиция ученого, ставившего выше всех понятий на свете истину и стоила ему

¹ Мамардашвили М.К. Грузия вблизи и на расстоянии. Цит. по: Гаудава Т. «М. Мамардашвили. “Грузия вблизи и на расстоянии”» // Новое русское слово. – 1995. – 25–26 ноября. – С. 42.

² Там же.

жизни»¹. Причину гибели усматривают только в его смелом выступлении против Гамсахурдия. Я же думаю, что причина была не только в этом, но еще и в социально-философском и политическом утопизме взглядов Мамардашвили. Именно это толкнуло его уже к прямому участию в политике. Он не удержался на позиции наблюдателя, «шпиона». Как вспоминал директор Института философии АН Грузии Нико Чавчавадзе: «Да, я уговорил его вернуться в Грузию, целых три года я его уговаривал. Через несколько месяцев я спросил его: ну как, Мераб? Стоило тебя уговаривать? Мераб был счастлив, он сказал: да! Тут начались бурные дни, и я вдруг узнал, что он стал заниматься политикой. Он мне не раз говорил: не мое это дело. Не дело философа заниматься политикой, но я не могу смотреть в глаза молодым, я не могу видеть их вопрошающие взгляды: где ты, Мераб, и как нам быть?»².

При этом он долго не мог оценить всю опасность национализма (в том числе и для таких космополитов, как он сам), дал ему сначала в своей мысли карт-бланш, а потом не выдержал столкновения между своей европейской утопией и грузинской реальностью. Он считал, что национальный вопрос в рушившемся Советском Союзе – это вопрос только социальный, что это всего лишь необходимая ступень для перехода к гражданскому обществу. Сегодня ясно видна, мягко говоря, иллюзорность такой позиции.

Трагический парадокс заключается в том, что когда Мамардашвили остался один на один без посредничества России с новой Грузией, к чему он сам, выросший в российском и советском культурном пространстве призывал, она, новая, теперь уже независимая от российского пространства Грузия, его фактически и убила. Он и сам, столкнувшись с реалиями новой грузинской политики, стал говорить о том, что переоценил грузинский национализм, что это движение оказалось неспособно воплотить «суть национального движения как исторической задачи, как части универсальной борьбы за свободу, за национальное государство». Вот что он признавал впоследствии с горечью: «Не знаю, может Грузия уже тоже стала частью этого русского пространства, об этом надо подумать... Тридцать лет я жил в России и верил, что мы, грузины, все-таки не такие темные, как русские. Я имею в виду не образованных людей, ученых и т.д., я подразумеваю гражданскую тем-

¹ Гаудава Т. «М. Мамардашвили. “Грузия вблизи и на расстоянии”» // Новое русское слово. – 1995. – 25–26 ноября.

² Там же.

ноту и то мышление, которое сопутствует нашему поведению в жизни. Мне думалось, что раз грузины – жизнелюбы, раз, обладая чувством юмора, смогли сохранить сердце и старинный образ рыцарства, значит, остались индивидуалистами, скептиками и т.д. Значит, их невозможно поработить окончательно. Я это констатировал буквально изо дня в день, будучи в Москве. Вернулся и оказалось, что это было иллюзией, что процесс ментального, психологического, словесного порабощения зашел слишком далеко...»¹

Но в этих словах опять-таки примечательно то, что грузины – такие же темные, как и русские, что именно русские все-таки поработили их, сделали ментальными рабами. Русские – как точка отсчета темноты...

Но вот что любопытно. Я прекрасно могу себе представить, как Мамардашвили жил бы и преподавал в постсоветской Москве, но не в постсоветской Грузии, в постсоветском Тбилиси, где его обвиняли в имперскости и русофилии только потому, что он порусски говорил без акцента. Журналист Тенгиз Гаудава писал: «Я помню шквал статей в грузинской прессе тех дней, где Мамардашвили обвинялся в том, что он “советский продукт”, со всеми вытекающими отсюда следствиями, как-то “интеллигентность”, “интернационализм”, “рационализм”... Трудно доказать, что ты не верблюд, особенно трудно философу, привыкшему уважать логический аргумент. Мераб в сердцах восклицает: “Кто смеет определять градус моей грузинскости?!” Он пытается апеллировать к разуму, когда звиадистский Геббельс – Гурам Петриашвили призывает запретить смешанные браки, демонстративно срывает премьеру оперы “Аида”, вопя ошарашенным певцам и аудитории: “Нам не нужны эти русские оперы!” и призывает интеллигенцию к духовному соитию с народом, путем пробежек по росе босиком...»².

Так не совершил ли Мамардашвили ошибку в отношении советской действительности и советского, а шире – русского мира и русского культурного пространства, не совершал ли он ее постоянно в силу того, что был в отношении к нему нигилистически настроен? Ведь и сам он сформировался в нем, и был «советским», если возвысить понятие советизма до его антипода – американизма, т.е. над-, внеэтничности», как сказал Тенгиз Гаудава. Поэтому его по-максималистски негативное отношение к «советизму», оттал-

¹ Гаудава Т. «М. Мамардашвили. “Грузия вблизи и на расстоянии”» // Новое русское слово. – 1995. – 25–26 ноября.

² Там же.

кивание от него и обличение его, было в каком-то смысле самоубийственным, и именно поэтому я сближаю его в плане личной и идейной биографии с Ильенковым, для которого самоубийственным оказалось, напротив, максималистское приятие советской действительности. Развернувшаяся травля Мамардашвили в постсоветской Грузии, где его упрекали в «русофилии», «космополитизме», в «советскости» (не правда ли, очень странно слышать все это, зная, что Мамардашвили говорил по поводу Советского Союза и России?), как и словесная стычка во Внуково с фанатиками Гамсахурдия, судя по всему, сыграли совсем не последнюю роль в случившемся с ним инфаркте.

Глава восьмая

ПРОБЛЕМА МОРАЛИ В ТВОРЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ СОВЕТСКОГО ВРЕМЕНИ (Э.В. ИЛЬЕНКОВ, Г. ЛУКАЧ, О.Г. ДРОБНИЦКИЙ, М.К. МАМАРДАШВИЛИ)

Нравственность, или мораль, как феномен в советской философии становится предметом специального изучения в рамках отдельной философской дисциплины – этики – с конца 1950-х – начала 1960-х годов. На волне оттепели и XX съезда КПСС, вызвавших определенную гуманизацию послесталинского строя, на философских факультетах МГУ и ЛГУ открываются кафедры этики и эстетики (1960). Потребность в некотором обновлении моральных оснований почувствовала сама власть. Неслучайно в 1961 г. на XXII съезде принимается знаменитый моральный кодекс строителей коммунизма. Сталину и дооттепельному периоду были предъявлены во многом как раз моральные обвинения в нарушении «принципов социалистической законности». То есть культ личности Сталина и массовые репрессии были объявлены коммунистами неприемлемыми по причинам, которые носили моральный характер.

С другой стороны, поверхностная критика сталинизма грешит прежде всего невнимательностью. Сталин – историческая фигура шекспировского масштаба или даже больше, но кто сейчас, например, всерьез читает Сталина? Осуждать сталинизм и не читать при этом Сталина – это все равно что, скажем, рассуждать об исламе, не прочитав даже Коран.

Принято противопоставлять сталинские годы годам оттепели, периоду обновления 1960-х годов. Однако сталинская эпоха, 1930-е и 1940-е годы связаны на самом деле с последующим умеренно антисталинским периодом, в том числе и с возникновением

новой философской традиции в нашей стране, представленной именами Ильенкова, Мамардашвили, Зиновьева и других. Само разделение и даже противопоставление этих исторических периодов говорит и об их общности, т.е. об их единстве в рамках более широкого целого. А ведь и в сталинских годах на самом деле много сюжетов для изучения, имеющих отношение к истории философии и культуры нашей страны. Например, сталинские «Экономические проблемы социализма» и «Марксизм и вопросы языкознания» – это в общем-то настоящие идеологические шедевры. В них нет каких-то глубоких мыслей, никому не придет в голову их толковать и «расколдовывать», как скажем, работы раннего Маркса толковали философы-шестидесятники, но их уравновешенность, неглубокая ясность и прагматическое здравомыслие ярко демонстрируют, что такое идеологическое мышление как таковое. Это торжество идеологической логики. Сталин вообще один из самых логичных в мировой истории деятелей. Интересно, что самые первые крупные работы еще молодого Сталина – это «Анархизм и социализм», где он говорит о том, каким будет государство при социализме, и «Марксизм и национальный вопрос», где разбирается подход марксизма к национальному вопросу. Это ведь совершенно неслучайно! Это, собственно, и есть то главное, чем он будет заниматься впоследствии как нарком национальностей при Ленине и единоличный диктатор Советского государства в дальнейшем – национальный вопрос и государственное строительство.

Но вернемся к советским философам. Талантливые и убежденные марксисты не могли не унаследовать от основоположников марксизма-ленинизма и амбивалентного отношения к вопросам морали. С одной стороны, нравственные вопросы их, конечно, очень сильно интересовали. Это, явно или неявно, был во многом исходный пункт их размышлений и веры в марксизм, то, что придавало особое напряжение их мыслительной работе. С другой стороны, они должны были рассматривать эти проблемы как второстепенные. И очень интересный вопрос, как они это рефлексировали, осмыслили и объяснили для себя.

Для основоположников марксизма было характерно категоричное отрицание вопросов морали или этики как значимой и самостоятельной проблематики. Известны слова Ленина из его ранней работы 1894 г. «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве»: «Нельзя не признать поэтому справедливости утверждения Зомбарта, что “в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики”»: в отношении теоретическом –

“этическую точку зрения” он подчиняет “принципу причинности”; в отношении практическом – он сводит ее к классовой борьбе»¹.

Но позже, когда дело дошло до практической государственной работы, и надо было иметь дело уже не с отдельно взятой партией, заточенной на захват власти, а населением целой огромной страны, Ленин стал признавать наличие морали, но морали специфической. В знаменитой речи на съезде комсомола в 1920 г. Ленин говорит (приведем очень большую цитату):

«Но существует ли коммунистическая мораль? Существует ли коммунистическая нравственность? Конечно, да. Часто представляют дело таким образом, что у нас нет своей морали, и очень часто буржуазия обвиняет нас в том, что мы, коммунисты, отрицаем всякую мораль. Это – способ подменять понятия, бросать песок в глаза рабочим и крестьянам.

В каком смысле отрицаем мы мораль, отрицаем нравственность? В том смысле, в каком проповедовала ее буржуазия, которая выводила эту нравственность из велений бога. Мы на этот счет, конечно, говорим, что в бога не верим, и очень хорошо знаем, что от имени бога говорило духовенство, говорили помещики, говорила буржуазия, чтобы проводить свои эксплуататорские интересы... Всякую такую нравственность, взятую из вневещного, внеклассового понятия, мы отрицаем. Мы говорим, что это обман, что это надувательство и забивание умов рабочих и крестьян в интересах помещиков и капиталистов. Мы говорим, что наша нравственность подчинена вполне интересам классовой борьбы пролетариата. Наша нравственность выводится из интересов классовой борьбы пролетариата...

Для коммуниста нравственность вся в этой сплоченной солидарной дисциплине и сознательной массовой борьбе против эксплуататоров. Мы в вечную нравственность не верим и обман всяких сказок о нравственности разоблачаем. Нравственность служит для того, чтобы человеческому обществу подняться выше, избавиться от эксплуатации труда»².

¹ Ленин В.И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве // Ленин В.И. ПСС. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1967. – Т. 1. – С. 440–441.

² Ленин В.И. Задачи союзов молодежи. Речь на III Всероссийском съезде Российского Коммунистического Союза Молодежи // Ленин В.И. ПСС. – М.: Издательство политической литературы, 1981. – С. 309, 313.

Таким образом, специфика собственно коммунистической нравственности заключается в наличии у нее главной цели, которой она подчинена, – интересам классовой борьбы пролетариата. Ленин в декларируемом отрицании моральной проблематики как значимой следует Марксу и Энгельсу, которые говорили, что привычно понимаемая мораль – это бессилие, обращенное в иллюзорное действие.

С другой стороны, марксизм – очень моралистичная по своим интенциям доктрина. Она насквозь пронизана моральным пафосом – пафосом отрицания эксплуатации, угнетения других людей. Если так можно выразиться, мораль в ней отрицается по моральным же основаниям. Мораль, понятая как самоценное различение добра и зла, – это и есть бессилие, в глазах коммунистов, поскольку такое различение, как они считали, исключает активную борьбу с угнетением и эксплуатацией.

В марксизме, как говорил М.А. Лифшиц, экономический вопрос сам по себе принимает нравственную форму. Можно, наверно, сказать и наоборот – нравственный вопрос принял в марксизме форму экономическую. Капитализм отвергался по моральным основаниям.

Исторический процесс в марксизме мыслится как естественно-исторический. С одной стороны, от неумолимости естественно-исторических законов никуда не деться. С другой стороны, эта естественная историчность понадобилась как квазинаучное обоснование будущего гипотетического торжества свободы и реальной нравственности. Марксизм своим квазинаучным пафосом стремился гарантировать будущее всеобщее счастье. Отсюда его взрывная, ошеломляющая притягательность и привлекательность. К середине XX в. мир фактически наполовину был коммунистическим, если считать СССР, Китай и Восточную Европу. Но отсюда же и его стремительный крах, когда очень скоро (по историческим меркам) убедились, что он в принципе не может дать того, что обещает – царства братства и всеобщего счастья.

В понимании морали и моральной проблематики в философии советского времени можно выделить (очень условно, конечно) две линии: первая – гегельянская, которая в гораздо большей степени была марксистской. Она, например, представлена такими яркими философами, как Г. Лукач и Э.В. Ильенков. Другая линия характеризуется большими симпатиями к Канту, нежели к Гегелю (степень этой симпатии может быть разной – от умеренной у О.Г. Дробницкого до почти безусловной у зрелого или позднего

М.К. Мамардашвили). Вторая линия возникает и набирает силу уже на фоне растущего разочарования в ортодоксальном марксизме.

Для представителей первой, гегельянской линии моральная проблематика не является самодостаточной. Она по-гегелевски «снимается» в рамках более широкого целого, зависит от него, а именно – от общественной практики. Например, Ильенков в своей книге «Об идолах и идеалах» отличает от субъективной морали реальные отношения людей и, следуя Гегелю, называет их нравственностью. Это, по Ильенкову, сфера практической, реальной жизнедеятельности людей. Единственный способ действительно сделать нравственным человека – это, по Ильенкову, сделать подлинно моральными жизненные обстоятельства, всю жизнь человеческого общества.

Мораль у него подпадает под его предельно общую категорию идеального, которому также присуща характерная двойственность, как это у него имело место в целом для всех идеальных явлений. С одной стороны, идеальное для Ильенкова – главная проблема, смысловой центр всех его философских поисков. С другой стороны, он обречен логикой марксизма решать проблему идеального так, что ставит его на подчиненное место и говорит лишь о его «относительной самостоятельности». Мораль у него поэтому как «абстрактный момент» снимается в конкретности общественной практики.

Итак, подлинная мораль, по Ильенкову, заключается в отсутствии разрыва между субъективной нравственностью и социальными условиями, между индивидуальным сознанием и общественным бытием. Он даже говорит, что при коммунизме после ликвидации разрыва между «должным» и «сущим» быть нравственным станет так же естественно, как умываться по утрам¹. Чаемый коммунизм здесь – это вариант почти автоматического земного блаженства, земного Царства Божьего, когда добро, должное наконец-то станет действительным, естественным и где зла, не-нравственности уже просто не может быть.

Эти представления разделял и Лукач, который даже считал, что лишь в коммунистическом обществе мораль наконец-то станет настоящим «регулятором действительности». С Лукачем вообще связано много интересных сюжетов на эту тему. Его путь к марксизму и марксистскому пониманию нравственности был более извилистым и непростым. Перед самым вступлением в компартию

¹ Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. – Киев: Час-Крок, 2006. – С. 275.

Венгрии в 1918 г., буквально за несколько дней до этого, Лукач написал статью «Большевизм как моральная проблема». В ней он объясняет, почему не может и не хочет быть большевиком. Он тут словно уговаривает самого себя. От статьи стойкое ощущение, что ему хочется быть коммунистом, но он считает такой путь соблазном. Лукач говорит, что большевики верят, что можно путем зла и насилия, одним решительным рывком прийти к добру, «провернуться до правды», как сказал один из героев Достоевского. Лукач же считает это этически неприемлемым. Он говорит, что правильным будет «долгий подвиг» (слова старца Зосимы из «Братьев Карамазовых»), путь реальных и частичных улучшений, а не неизбежно связанный с кровью и насилием скачок в светлое царство. Итак, он написал эту статью, а буквально через несколько дней вступил в венгерскую коммунистическую партию и стал одним из ее вождей. Это был настоящий прыжок в новую веру в духе Кьеркегора. Биографы до сих пор строят гипотезы, что с ним происходило в эти дни обращения и чем оно могло быть вызвано.

Хотя Лукача нельзя считать собственно советским философом, но он философ советского времени в широком смысле этого слова – как принадлежащий к советской, коммунистической эпохе. Кроме того, он прожил в Советском Союзе 15 лет. Его философия имеет очень много общего с философией Ильенкова. Они во многом совпадают: в понимании диалектики как сердцевины и сути марксистской философии, в гегельянстве, в гуманистической и демократической критике Сталина.

У Лукача внутренний морализм марксизма как его скрытый нерв проявляется в частности в том, что для него, как он пишет в статье «Роль морали в коммунистическом производстве», коммунизм и будет царством подлинной морали и подлинной свободы. Он настолько верит в естественную разумность мира и человека, в посюстороннюю достижимость справедливого общества, что считает, что человечество в своей истории обязательно придет к тому, что оно станет полностью моральным:

«Конечной целью коммунизма является построение общества, в котором при регулировании человеческой деятельности основанная на свободе мораль займет место основанного на принуждении права. Как известно любому марксисту, неотъемлемой предпосылкой такого общества является окончательное устранение деления на классы. Ибо если мы задумаемся над вопросом, допускается или нет человеческой природой вообще возможность основанного на морали общества (в такой форме, по нашему мне-

нию, данный вопрос поставлен неверно), то даже в случае безусловно положительного ответа на такой вопрос надо сознавать, что власть морали не настанет до тех пор, пока в обществе существуют классы...»¹

Итак, у коммунистов мораль на время революционных преобразований упраздняется ради ее полной победы в будущем обществе. Конечно, это упразднение морали, пусть и во имя ее грядущего торжества, влечет за собой отрицательные моральные последствия. Как говорил Маяковский, революция – это самая последняя и главная война, чтобы уже не было никаких войн. Но война ведь эта крайне жестокая, в ходе которой разрешено прибегать и к аморальным средствам, если в них возникнет необходимость. Мораль и моральное чувство как нечто внутренне присущее человечеству тут подверглись тяжелейшим искажениям.

Конечно, у коммунистов и коммунистических философов была обостренная чуткость к вопросам добра и зла, нравственным вопросам. Но вопрос в том, какие метаморфозы под прессом революционной логики и страсти, в лукавом свете требований политического момента претерпевали их нравственные принципы. Ильенков в своих неопубликованных заметках о Достоевском говорит, что нелегко вспоминать о принципах гуманизма во время штыковой атаки и что Достоевский будет актуален всегда, пока социализм будет связан с кровью и насилием².

Между прочим, Лукач в революцию, можно сказать, лично ходил в штыковые атаки. В несколько месяцев существования Советской Венгерской республики (1919) он был заместителем наркома просвещения (а фактически руководил этим наркоматом). Когда же его однажды послали на фронт комиссаром, он приказал расстрелять каждого десятого солдата из воинской части, не выдержавшей напряженного боя и пустившейся в бегство. А когда его оставили после падения Советской венгерской республики следить в подполье за партийными финансами, то этому весьма удивлялись его академические коллеги: выдающийся мыслитель-интеллектуал ходит по кабакам и следит за партийными расстратчиками.

¹ Лукач Г. Роль морали в коммунистическом производстве // Лукач Г. Ленин и классовая борьба. – М.: Алгоритм, 2008. – С. 106–107.

² Новохатько А.Г. Об Э.В. Ильенкове // Э.В. Ильенков. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – С. 7.

Философы и поэты революции были способны почувствовать красоту старого мира, красоту и естественность нравственных человеческих чувств. С ними это порой происходило как раз в паузах между штыковыми атаками. Вот что, например, комсомольский поэт Джек Алтаузен пишет про повесть Карамзина «Бедная Лиза» в своих стихах «Баллада о Ветлуге» 1929 г.

Вчера был бой,
От сабель было серо.
Кривой комбриг
Махнул нам рукавом.
Я зарубил
В канаве офицера
И у него
В кармане боковом
Нашёл я книжку
В желтом переплете,
Ее писал
Какой-то Карамзин.
Две ласточки
Сидят на пулемете,
И на кустах
Лежит мой карабин.
Журбенко! Брось
Напрасно ложкой звякать.
Цветёт крыжовник,
Зреет бузина.
Давай читать,
Давай читать и плакать
Над этой книжкой
Карамзина.
Друзья мои,
Мы завтра в бой поскачем,
Отточен штык,
В нагане цел заряд.
А вот сейчас
Над девушкой мы плачем,
Обманутой
Сто лет тому назад.

Герой стихотворения, красный кавалерист, нашел в кармане зарубленного им белого офицера повесть Н. Карамзина «Бедная Лиза», стал ее читать и... вдруг заплакал над обманутой сто лет

назад девушкой. Это сильный художественный ход. Коммунисты говорили, что не хотят отказываться от лучшего в культурном наследии старого мира. Эта книга – военный трофей, который победитель, возможно, считает по праву своим, потому что Лиза все-таки была бедная, а обманул ее богатый, как такой же богатый сто лет спустя не раз по разным поводам пытался обманывать и его, пока он не взялся за оружие. В стихотворении сильный художественный контраст представляет собой описание боя и внезапной жалости к обманутой сто лет назад девушке. Кстати, Алтаузен – тот самый поэт, который написал почти геростратовские строки про Минина и Пожарского: «Подумаешь, они спасли Расею! // А может, было лучше не спасать». И который погиб во многом за ту самую «Расею» на фронте в 1942 г. Такие вот парадоксы истории.

Тем не менее мораль как самоценный феномен, позволяющий различать добро и зло, для революционных философов – бесплотная и ничего не стоящая абстракция, потому что у нее нет практической силы. Она не может *реально* изменить мир в лучшую сторону, не может отменить страдания в мире. Добро должно быть с кулаками. Разве это нравственно – смиряться с существованием страданий других людей? Так спрашивали революционеры, захваченные состраданием к другим. Однако их сострадание, перенесенное в политику, парадоксальным образом порождало свою противоположность – бесчувствие к конкретным страданиям. С одной стороны, при всей своей жесткости и жестокости в деяниях революционеры крайне сострадательны, даже сентиментальны. Пушкин метко назвал Робеспьера «сентиментальным тигром». С другой стороны, необходимость «крови и насилия» порождает бесчувствие во имя высших целей. Оно может стать естественным, в конце концов. Вспоминается полуанекдотический эпизод с Лениным, который расхохотался, когда увидел в эмиграции, что хозяйка его итальянской квартиры дала милостыню нищенке, которая пела под окнами: ну неужели непонятно, что помочь этой женщине может только революция?! А давать милостыню ей просто бессмысленно, это консервация ее жалкого существования. И пока революция еще не победила, пока нет такого общества, где можно быть нравственным естественным образом, «по привычке», коммунист должен будет подчинять свое сознание политическим запросам, прежде всего, интересам классовой борьбы. Отсюда и склонность к моральным компромиссам, податливость ко злу – как в смысле согласия на претерпевание зла другими, так и в смысле согласия на совершение зла ими самими. Самое, как кажется, «невинное» из этого –

во имя интересов дела сказать то, что на самом деле не думаешь. Более того, оговорить себя. Например, Лукач много раз каялся, в том числе в том, в чем он на самом деле не считал себя виновным. Он не раз осуждал свои политические и философские взгляды, лишь бы остаться в партии.

Зло во имя высших целей он допускал еще за несколько лет до вступления в компартию, когда рефлексировал над знаменитыми романами Бориса Савинкова о террористах. Лукач в своих набросках к книге о Достоевском говорит, что революционер тоже приносит жертву, и это – его душа, которой он жертвует во имя спасения мира. Кстати, характерно, что и он, и Ильенков начинали писать книгу о Достоевском, но так ее и не закончили – в этом выражается и острая озабоченность нравственными вопросами, и какая-то невозможность полноценно высказаться по этому поводу, какая-то неслучайная «немогота» касательно морали на финальной стадии.

Итак, по Лукачу, в новой, революционной этике святой – это тот, кто должен стать грешником. Мы тут имеем дело с парадоксальным типом религиозного атеиста. Он в своих записях с сочувствием цитирует следующие слова из трагедии «Юдифь» немецкого драматурга Геббеля: «Если Бог между мной и моим деянием ставит грех, то кто я такой, чтобы роптать из-за этого, чтобы от него уклоняться»?¹

Венгерский коммунист Йозеф Льендел вспоминал, какие речи он услышал среди «этиков» – в образовавшемся вокруг Лукача кружке его почитателей. Он, например, был крайне изумлен, когда ему там посоветовали читать отрывки про старца Зосиму из «Братьев Карамазовых» Достоевского. Он прочитал. Его реакция была следующей: все это хорошо, просто прекрасно, но какое все это имеет отношение ко мне? Также он цитирует следующие тезисы, активно обсуждавшиеся в кружке Лукача: «Мы, коммунисты, как евреи. Наша кровавая работа состоит в том, чтобы распинать Христа. Но эта греховная работа есть вместе с тем наше призвание: только через смерть на кресте Христос становится Богом, и это необходимо, чтобы спасти мир. Значит, мы, коммунисты, берем на себя грехи мира, чтобы спасти мир»².

¹ Лукач Г. Из переписки Георга Лукача с Паулем Эрнстом // Лукач Г. Ленин и классовая борьба. – М.: Алгоритм, 2008. – С. 39.

² Лукач Г. Комментированные фрагменты рукописи книги «Достоевский» // Лукач Г. Там же. – С. 48.

С такой этикой была тесно связана определенная онтология и методология как способ видения бытия. Понимание нравственности Лукачем, все видевшим через призму диалектики, тоже должно было быть диалектичным. Согласно диалектике, ни одно явление не может считаться неизменным, оно чревато своей противоположностью. Его значение зависит от окружающего его контекста, от того целого, частью которого оно является. Это понимание или подход переносился марксистами и в этику. Нет вечных ценностей, все определяется игрой сил внутри целого и интересами классовой борьбы, потому что она в свою очередь и лежит в основе всей предкоммунистической истории человечества (кроме первобытных форм общества), является ее главным законом: «История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов»¹.

Вот какой разговор с Лукачем передала одна немецкая коммунистка: «Представительный теоретик, вероятно самая светлая голова в венгерском коммунизме, в решающий момент так ответил на мой вопрос, допустим ли обман членов партии их вождями: “Коммунистическая этика делает величайшим долгом принятие необходимости порочных поступков. Это, сказал он, было величайшей жертвой, от нас требуемой, – убеждение, что зло переходит в благо через диалектику исторического развития... Эта коммунистическая проповедь распространяется подобно тайной доктрине из уст в уста, пока не будет полуофициально признана в качестве сущности подлинного коммунизма, как единственный признак настоящего коммуниста»².

Лукач верил, что благодаря диалектике истории зло может трансформироваться в добро, что первое нужно для осуществления второго. Размышления на этические темы у него органически сочетались с размышлениями на темы гносеологические и методологические. Диалектика как логика марксизма – вот что на философско-этическом уровне послужило «впусканию» революционного зла в мир и его оправданию с исторической точки зрения, вот что расковало демонов революционного насилия. Характерно,

¹ Маркс К. Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Полное собрание сочинений. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т. 4. – С. 424.

² Цитата по: Дмитриев А.Н. Марксизм без пролетариата: (Георг Лукач и ранняя франкфуртская школа 1920–1930-е гг.). – СПб.: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2004. – С. 96–97.

правда, что публично, за пределами доверительного разговора озвучить это Лукач не решился, и эта доктрина так и осталась «устной», «тайной». Нам представляется, что таким тайным диалектическим логиком в нравственности, причем самым радикальным, был Сталин.

Стоит еще привести одно поистине потрясающее суждение Лукача. Однажды его спросили, в чем секрет его долголетия, как ему удалось столько пережить. Тот ответил: «Ich habe keine Seele» («у меня не было души»)¹.

А что же у него было? Сущность человека в марксизме понимается как «ансамбль общественных отношений». Значит, надо жить только ими, словно растворившись в них, как будто у тебя нет какой-то там мифической и отдельной от общества души, сущности. Но выполнимо ли это? Конечно, у Лукача была душа. Но он, видимо, отрефлексировал это так, что надо жертвовать собой и своими моральными принципами ради новых «общественных отношений», для нового общества. И это и есть высшая революционная мораль.

Известный революционер и деятель советской эпохи Юрий Пятаков в одной откровенной беседе сказал, что вера в коммунизм требует бескомпромиссного насилия прежде всего над самим собой: нужно выбросить из головы абсолютно все собственные убеждения, которые могут противоречить партийным установкам. Это необходимо для большевика, хотя, добавляет Пятаков, сделать это на самом деле труднее, чем выстрелить в себя из револьвера.

* * *

Лукач и Ильенков были «ортодоксальные еретики» в том смысле, что их следование духу Маркса было максимальным, насколько это допускала тогдашняя Realpolitik в сфере философии и культуры (что подразумевало и очевидные компромиссы, требуемые самой логикой «дела»). Но к концу 1960-х – началу 1970-х годов у ряда советских авторов начинает намечаться постепенный отход от марксизма в том смысле, что для них моральная проблематика становится во многом нередуцируемой к общественной практике и социальным интересам. Они уже не растворяют ее полностью в «общественной практике». Началось словно бы нащупывание этики как предмета, высвобождаемого из уз

¹ Лифшиц М. Лукач // Вопросы философии. – М., 2002. – № 12. – С. 110.

классовой и общественной прагматики. Поэтому этот период получил название дефинитивного периода в истории советской этики (А.А. Гусейнов).

Центральное место тут занимает, пожалуй, О.Г. Дробницкий и его книга «Понятие морали». В этой обширной и обстоятельной работе он ставит себе цель решить вопрос о понятии морали или нравственности вообще, в чем ее специфика как таковая. Это неспешный и рафинированный анализ, в котором содержится уже очень много нового в сравнении с затронутым выше революционно-философским подходом к этике.

В целом, на наш взгляд, рано ушедший из жизни Дробницкий, чей творческий путь был прерван внезапной смертью (он погиб в 1973 г. в авиакатастрофе), в каком-то смысле не завершил из-за этого свою мысль и не довел ее до конца, оставшись на перепутье между признанием нередуцируемой важности моральных вопросов о добре и зле и их сведением к общественным структурам и исторической практике. В этой книге он в традиционном марксистском духе признает, что мораль имеет специфически общественно-историческую природу, но одновременно толкует ее так, что при этом явно выходит за рамки понимания морали как чего-то вторичного, что можно нарушать и через что можно переступить. Хотя он все равно остается марксистом, но это уже активно ищущий и, если можно так выразиться, моральный марксизм. Вообще это время, конец 1960-х и начало 1970-х, было любопытно в том смысле, что многие философы, например авторы знаменитой тройственной статьи «Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления)» М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьёв и В.С. Швырев, по выражению Соловьёва, совершали последнее усилие остаться марксистами, но были уже, что называется, «на грани». В.В. Бибихин тоже говорил об этике безвременно погибшего в авиакатастрофе Дробницкого как пусть о марксистской, но искренней и ищущей.

Рискнем сказать, что главный интерес и главная смысловая тенденция Дробницкого состояла в том, чтобы как-то попытаться примирить и сочетать неустрашимость нравственных различий с марксистской детерминацией нравственного сознания общественным бытием или общественным интересом. «По-видимому, интерес человека и его моральные мотивы вовсе не находятся в отношении только противоборства и противостояния. Одно пере-

ходит в другое и в свою очередь определяется другим»¹. Вопрос он формулирует в том числе так: что такое мораль в ее несводимых отличиях от всего другого, связанного с бытием человека?² В чем специфика природы ее общественных функций? Он верит, что можно объяснить, как «идеальное, мыслимое человеком должностование, его сознательный мотив может реализоваться в действительности и действии, где все происходит по законам причин и следствий»³. Дробницкий рассматривает «структуру и функции морали в общественной жизни», но в то же время видит ее как нечто незаместимое и уникальное. Он обтекаемо формулирует, что нравственные ценности являются «идеализованной формой выражения вполне конкретно-исторических требований эпохи», где отсутствует их прямолинейная редукция.

В целом в его книге присутствует, если так можно выразиться, тяга или склонность к нередуцируемой нравственности. Он много говорит о том, например, что мораль имеет вездесущий характер, что она не ограничивается какой-либо предметно обособленной областью, а сопричастна во всех сферах общественной жизни, во всех видах человеческих отношений и во всех видах поведения. Она, говорит Дробницкий, является «многоплановой структурой», сложным и «многомерным образованием, не поддающимся редукционированию к какой-либо одной плоскости явлений»⁴. Действительно, для него вопрос о морали не может быть элиминирован и растворен в общесоциологических проблемах. Недаром он так много с сочувствием рассуждает о Канте и его моральном учении, и гораздо более скупой и критично – о Гегеле. Примечательно, что он подчеркивает ту мысль, что моральные отношения неотделимы от сознания. В связи с этим Дробницкий говорит о «феноменологии нравственного сознания»⁵, даже о «собственной логике морального сознания»⁶.

В то же время Дробницкий рассуждает испытанным в советской философии диалектическим методом выставления парадоксов или антиномий и их последующим примирением. Моральные

¹ Дробницкий О.Г. Понятие морали // Дробницкий О.Г. Моральная философия. – М.: Гардарики, 2002. – С. 15.

² Там же. – С. 65.

³ Там же. – С. 109.

⁴ Там же. – С. 214.

⁵ Там же. – С. 273.

⁶ Там же. – С. 277.

требования для него, например, одновременно локальны, имеют особенный характер, и в то же время предельно всеобщи. Внутренним моральным явлениям он противопоставляет их социологические детерминанты, чтобы потом примирить одно с другим. Принципиальный для него как все еще марксиста тезис – что надо выйти за пределы морали, чтобы ее определить, найти ее понятие или дефиницию. Он специально подчеркивает, что стремится избежать при определении так называемого логического круга, когда мораль определяется через моральные же понятия «добра» и «зла», «справедливости», «долга» и т.д., поскольку это «понятия самой морали, которые и надо определить»¹. Для него рассуждать теоретически о морали совсем не то же самое, что «рассуждать с точки зрения морального сознания». Поэтому теория морали, как он говорит, не должна оказаться скрытым морализированием: «Определение нравственности предполагает довольно высокую степень абстракции, *теоретического* осмысления тех феноменов, с которыми мы сталкиваемся “в жизни”. Оно должно быть *выведением* самых разнородных явлений морального опыта (сколь бы “очевидными” и “наглядными” они ни казались в рамках этого опыта) из научных понятий, полученных в результате совсем иного (внеморального, внеобыденного) способа познания общественной действительности человека»². То есть Дробницкий считает, что этика – это такая же теоретическая наука или дисциплина, как и другие, что возможно, следовательно, объективное и доказательное для всех знание нравственности.

Однако интересно то, что Дробницкий в качестве методологической основы для своих этико-теоретических размышлений избирает не гегелевско-марксистский метод восхождения от абстрактного к конкретному (а значит, и выведения морали из общественной практики), который разрабатывал Э.В. Ильенков. В качестве методологической опоры он берет работу М.К. Мамардашвили «Анализ сознания в работах Маркса», в которой марксизм во многом уже перетолковывается на феноменологический лад, о чем мы много говорили в первой части нашей книги. Он даже называет предлагаемый Мамардашвили метод анализа сознания существом марксистского подхода к определению природы нравственного сознания. В соответствии со статьей «Анализ сознания...» Дроб-

¹ Дробницкий О.Г. Понятие морали // Дробницкий О.Г. Моральная философия. – М.: Гардарики, 2002. – С. 220.

² Там же. – С. 215.

ницкий призывает рассматривать моральный опыт, моральное сознание (он оговаривает при этом, что моральный опыт есть «особая форма сознания») «как функцию, атрибут социальных систем деятельности, выводя его содержание и формообразование из переплетения и дифференциации связей системы»¹. При этом, хотя Дробницкий и предлагает выводить нравственность из «объективных социальных детерминант нравственности»², в то же время он говорит о том, что в основе морального опыта или морального сознания лежат «структура и функции морали в общественной жизни»³. То есть истолковывать эти тезисы вполне можно и так, что у морали, по Дробницкому, есть незаменимые и нередуцируемые функции в общественной жизни, которые выполнить может только она.

Но, повторимся: Дробницкий в труде «Понятие морали», на наш взгляд, находился еще только на грани ухода от марксизма, социологизированного марксистского подхода к морали. Кто знает, как бы повернулась его мысль, если бы не гибель в авиакатастрофе в 40-летнем возрасте?

* * *

Позже, начиная наверно где-то с середины 1970-х годов, у многих философов начинается необратимый уход от марксизма, в том числе и у М.К. Мамардашвили. Можно сказать, что он знаменует собой следующий этап морально-философской рефлексии в философии советского времени, после этапа революционно-диалектического (Лукач, Ильенков) и этапа переходного от революционно-марксистского (Дробницкий) к попытке построения автономной этики. Мамардашвили как бы делает следующий после Дробницкого шаг на пути «назад к Канту». И мне здесь хотелось бы затронуть некоторые проблемные точки в моральной философии Мамардашвили.

Мамардашвили в этике во многом стоит на кантовских позициях. Для него мораль и моральные категории (добро, совесть и др.), во-первых, автономны и ниоткуда не выводимы: ни из общественной практики, ни из религии. Во-вторых, они формальны в

¹ Дробницкий О.Г. Понятие морали // Дробницкий О.Г. Моральная философия. – М.: Гардарики, 2002. – С. 121.

² Там же. – С. 121.

³ Там же. – С. 121.

том смысле, что им невозможно дать какое-то содержательное истолкование: добро то-то и то-то. Он еще поэтому называет основные моральные феномены плодотворными тавтологиями. Добро это добро, оно порождает добро и добрые поступки, но содержательно определить его принципиально невозможно, оно ухватывается только внутренней невербализуемой интуицией.

Интерпретация им моральных проблем и сути нравственности органически связана с его философией и онтологией сознания. Отсюда также вытекает и его видение должного общественного устройства, его философские воззрения на общество.

В первой части книги мы уже показали, что нередкие мнения по поводу его философствования как лишенного идейного стержня и сплошной импровизации, неверны. У него были две определяющие идеи, которые он, правда, по-разному варьировал, в том числе терминологически. Тем не менее он трактовал и сознание, и нравственность, и социально-политические проблемы на основе, во-первых, идеи незаместимости личного существования или личного усилия. В его известной статье «Сознание и цивилизация»¹ это выражается принципом первого К – Картезия. Мамардашвили дает свою интерпретацию декартовского первопринципа *cogito ergo sum*. Для него это невербальная очевидность, философский парафраз лютеровского «я здесь стою и не могу иначе», на котором как на фундаменте базируется и человеческое знание, и нравственность.

Однако усилие или личное существование само по себе все же недостаточно, оно должно на чем-то держаться, иначе его концепция носила бы лишь характер онтологического анархизма и волюнтаризма. И первое К в статье дополняется вторым К, или принципом Канта. Это утверждение существования неких интеллигибельных объектов, предметных тел культуры, которые в себе генерируют, формируют и поддерживают индивидуальные человеческие усилия. Мамардашвили называл эти тела культуры по-разному: произведениями, символами, ноогенными машинами. Однако суть понимания от этого терминологического разнобоя, в общем-то, не меняется.

Однако наличие двух К, по Мамардашвили, не само собой разумеется. Если их (личное усилие и организованные объективные структуры или культурно-общественные формы) как несущих

¹ Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 107–121.

опор не будет в цивилизационной, общественно-человеческой реальности, то их будет замещать и станет господствовать в реальности третья К – принцип Кафки. Это, как говорит Мамардашвили, ситуация кафкообразных состояний, зомби-людей. Имитация жизни и смысла, ситуация тягостного абсурда и бессмысленных, никогда не кончающихся страданий. Тут есть лишь знаки и знакообразные образования какого-то человеческого содержания, которое за ними на самом деле отсутствует.

Мамардашвили считал, что подлинно моральные состояния и поступки возможны лишь при наличии первых двух принципов. Добрый поступок должен исходить из внутреннего состояния (это его содержание), и в то же время добро, чтобы быть объективным, должно как бы быть оправленным или выраженным в соответствующую форму. И в этом смысле, говорил он, его нужно уметь делать, оно не само собой разумеется. Одного внутреннего состояния и желания быть добрым недостаточно. Добро, как говорил Мамардашвили, это искусство, которое должно держаться формой поступка.

Саму принципиальную возможность морального поведения он увязывал с определенным общественно-политическим устройством, своего рода «идеальной Европой». Чтобы сбылись и мысль, и нравственные состояния, говорил Мамардашвили, нужны, в частности, агора, публичное пространство. Так состояния сознания будут обсуждаться, словно бы расти в общении и обрастать «мукулами мысли». Очевидно, что агора здесь – это классический концепт так называемого гражданского общества, совокупность самостоятельно действующих в правовом поле субъектов. То есть «идеальная Европа» считалась им более благоприятствующей моральным состояниям и поступкам в силу своего гражданского, общественно-политического устройства. В этом смысле она противопоставлялась им России.

В этом смысле Мамардашвили абсолютный западник. Философские воззрения зрелого Мамардашвили на общество во многом являются апологетикой на философском уровне основных либеральных принципов: верховенства права, разделения властей, свободы мнений и СМИ, и т.д. Также он считал, что российскому духовному и социально-политическому пространству присущ некий «инфантилизм», под которым он понимал неразвитость личных начал (отсутствие первого К) и автономных общественных институтов (принцип второго К), независимых от власти и государства. Он называл это «избеганием форм», якобы принципиально свойст-

венным русской культуре и православию в целом. При этом критика особенностей русской и советской истории, русского менталитета в целом базировалась у Мамардашвили на очень сильном «модернизирующем заряде». Несмотря на всю критичность мышления Мамардашвили, у него было слишком сильное доверие, на грани утопичности, к современности в ее западном варианте, пусть в варианте мыслимом, символическом, идеальном.

В пику этому идеальному миру советский мир Мамардашвили считал антимиром, миром привидений, антижизнью. Вообще, например, записи в ежедневнике Мамардашвили, которые он делал для себя и никому не показывал, начиная где-то с середины 1970-х годов пронизывает какая-то философски возвышенная мизантропия и социофобия в случае с социумом советским. Но, как мне кажется, подобного рода суждения можно выносить, лишь когда на самом деле находишься внутри данной среды, и в тебе слишком сильна энергия ее неприятия, энергия отталкивания, что в свою очередь свидетельствует о несправедливости категоричного приговора, об очевидном интеллектуальном и эмоциональном «перехлесте». Например, Мамардашвили говорит: «В советском простом человеке никогда не было и грамма духовности»¹. Хочется спросить – так вот буквально ни грамма? Или еще: «Способность населения этой страны хоть что-нибудь сделать может вызывать лишь презрение и отвращение»². Пожалуй, риторическим упражнением сейчас будет выглядеть приглашение сравнить объем сделанного тогда, в советскую эпоху и в постсоветское время, в которое лишь проедали и проедают созданное тогда. А ведь Мамардашвили своей публицистической деятельностью тоже способствовал бездумному в своем радикализме расставанию с советской эпохой. Впрочем, если бы он сам все-таки не отказался от эмиграции из СССР и уехал бы на Запад, то, возможно, его позиция перестала бы быть столь упрощающей и одномерной.

Важно отметить, что понимание этики как автономной области (абсолютность и невыводимость ниоткуда морали) у Мамардашвили сочеталась с его радикальным западничеством. Нам представляется, что это еще одно подтверждение мысли другого русского философа (уже совершенно иного направления и образа мышления) – К.Н. Леонтьева: «Это общенравственное начало, эта

¹ Мамардашвили М.К. Записи в ежедневнике (1968–1970-е гг.) // Мамардашвили М.К. Необходимость себя. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 166.

² Там же. – С. 176.

чистая этика, освобожденная от всякой ортодоксии, от всякого мистического влияния – не есть ли именно этика все того же среднего, буржуазного типа»¹. Действительно, проект автономной философии, который мог реализовываться в разных философских школах и направлениях (феноменология, философия науки и др.), получил преимущественное распространение лишь в странах западного мира. Соответственно, у нас, да и вообще в «неевропейских Палестинах» такие философы становятся в той или иной степени своего рода культуртрегерами или прогрессорами европоцентризма.

Исходная точка проекта автономной философии – это отдельно взятая личность, декартовское *cogito*, которое в себе и из себя, из своего разума пытается черпать первопринципы. Этому в социально-политической плоскости соответствуют идеальная картина гражданского общества, где управление собственной жизнью и общественной реальностью есть самоустроение, которое тоже должно черпать свой исток и нормы из разумной и автономной активности индивидов. Впрочем, в обществах западного типа сегодня уже отчетливо видна утопичность этих идеалов и интенций. Натиск на индивида общества изобилия и потребления, создавшего гигантскую, уже с крайним трудом регулируемую «вторую природу» слишком силен, чтобы индивид мог всерьез рассчитывать на свое автономное пространство, где он мог бы разумно законодательствовать.

Идеалистическим интенциям Мамардашвили мог бы придать второе дыхание новый, неклассический идеал рациональности. Однако его попытка еще в 1970-е годы начать искать выход из только намечавшегося тогда тупика на путях поиска «неклассического идеала рациональности» в итоге ни к чему парадигмальному так и не привела: никакого нового типа неклассической рациональности как сколько-нибудь отчетливой программы так и не сформировалось.

В итоге мы видим целый ряд проблем этического свойства во взглядах Мамардашвили. Надо все-таки признать, что его радикальный европоцентризм и западничество придают его рассуждениям даже некий оттенок высокоидейной русофобии. Он не смог остаться при трезвом восприятии, когда окружающий мир не делая на черное и белое, пусть даже по высоким философским

¹ Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Леонтьев К.Н. Избранное. – М.: Московский рабочий, 1993. – С. 128.

соображениям. В целом нравственно ущербно – жить среди народа, пользоваться произведенными им социальными благами, двигаться вверх по карьерной лестнице и в то же время испытывать к «населению этой страны лишь презрение и отвращение». Причина этого – во многом духовное и интеллектуальное бесчувствие, духовная слепота к историческим традициям России, насколько они несут и содержат в себе позитивное содержание. Ведь именно они в том числе создали многочисленные миры разных национальных интеллигенций, многие из которых с приходом перестройки объединились в националистический интернационал против вырвавшейся из России.

Этический идеал Мамардашвили также был самопротиворечив в том смысле, что, претендуя в области морали на автономность и беспредпосылочность, он сам был отнюдь не беспредпосылочен. Требование в нем беспредпосылочности само обусловлено, имеет свои социокультурные предпосылки.

Глава девятая

ИЛЬЕНКОВ И РЕЛИГИЯ: МАРКСИЗМ КАК ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ И «БЕЛОЕ ПЯТНО» СМЕРТИ

Реальная духовная жизнь людей сложна в любую историческую эпоху, никогда и нигде не поддается изображению в едином цвете и по единому шаблону. Советский период отечественной истории, духовные и интеллектуальные поиски того времени не являются тут исключением. Последнее утверждение справедливо и по отношению к советской философии или философии советского времени, к наиболее ярким и творческим ее представителям. В данной главе мы хотим затронуть тему отношения Ильенкова к религии, в том числе попытаться проанализировать проблемы его личной и творческой анти- и квазирелигиозности.

В целом подобный анализ может, во-первых, показать некоторые не совсем явные и при этом весьма неожиданные подтексты и смыслы, которые у персоналий этого круга не вписываются в официально принятый и обязательный тогда атеизм. Не совсем ортодоксальные мысли или оттенки мыслей можно встретить даже у убежденных коммунистических философов вроде Э.В. Ильенкова или М.А. Лифшица. То есть тут мы сможем, возможно, увидеть некие точки саморазрыва советской марксистской мысли в лице ее наиболее творческих представителей.

В то же время даже философы того времени, в зрелый или поздний период своего творчества в наибольшей степени отошедшие от официальной идеологии и философии марксизма, вроде Г.С. Батищева или М.К. Мамардашвили, все равно оставались во многом людьми своей эпохи. Ее интеллектуальная и духовная культура и атмосфера, так или иначе, но наложили на них свой

отпечаток. Так что и их творческой свободе были в каком-то смысле положены свои пределы.

Вообще было бы очень любопытно попытаться проследить, как менялось и эволюционировало отношение к религии и феномену религиозности у некоторых мыслителей советского времени и какие следы в их творчестве эти изменения оставляли. Это хороший ракурс для рассмотрения того, как некоторые из них делались из советских философов уже философами советского времени. Помимо прочего, это может послужить важным источником для размышлений о том, как «уходил» Советский Союз, как умирали советская марксистская философия и коммунистическая идеология.

В целом предварительно хочется оговорить, что марксистскую философию в аспекте данной проблематики (философия марксизма и религия) полезно и эвристично рассматривать как одну из разновидностей философии жизни предельно антирелигиозного характера. Ведь в чем суть философского ядра марксизма – материалистического понимания истории? В том, что, как говорит Энгельс в самом начале «Происхождения семьи, частной собственности и государства», человек сам воспроизводит себя. То есть и жизнь сама производит себя, и человеческое общество само производит как себя в целом, так и каждого индивида по отдельности. Мы имеем дело с некой онтологической схемой, в которой представлен самовоспроизводящийся круг бытия, очерченный границами строго земного измерения.

Человек в марксизме воспроизводит себя, во-первых, посредством производства орудий труда и средств к жизни (пища, одежда, жилища и т.д.). Тем самым он обеспечивает себя и свою жизнь материально. Во-вторых, он воспроизводит себя путем продолжения рода, посредством организованной половой жизни в виде семьи. Труд, а также семья и половая жизнь в марксизме – это два вида производства человеком самого себя. Энгельс пишет:

«Согласно материалистическому пониманию, определяющим моментом в истории является в конечном счете производство и воспроизводство непосредственной жизни. Но само оно, опять-таки, бывает двоякого рода. С одной стороны – производство средств к жизни: предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой – производство самого человека, продолжение рода. Общественные порядки, при которых живут люди определенной исторической эпохи и определенной страны, обу-

словливаются обоими видами производства: степенью развития, с одной стороны – труда, с другой – семьей»¹.

Производя средства к жизни и продолжая свой род, являясь в марксизме единственным субъектом творения себя, человек (взятый как общество, общественный коллектив с его родовой жизнью) занимает тем самым в отношении себя позицию Бога (временно, впрочем, еще не сознающего свое всемогущество). Любое значимое для человека бытие, в том числе даже объекты природы, так или иначе, полностью или нет, но являются продуктами труда или как минимум несут на себе его отпечаток. Даже звездное небо, говорит Ильенков в книге «Диалектическая логика», заинтересовывает собой и воспринимается как объект, лишь насколько оно вовлечено в хозяйственную деятельность человека². Да и духовное творчество в марксизме также является человеческим производством особого рода. Понимание человеческой деятельности или общественного производства как преимущественного источника собственно человеческого бытия тесно связано с атеистическим и антирелигиозным характером философии марксизма.

В чем философская доктрина марксизма в лице Ильенкова и других советских философов-гуманистов видела цель и смысл человеческого существования? В максимальном развитии всех человеческих сил и способностей. И это максимально возможное развертывание обязательно будет иметь место при должной общественной организации, путь к которой обуславливают истори-

¹ Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // К. Маркс и Ф. Энгельс. Полное собрание сочинений. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. – Т. 21. – С. 25–26.

² «С природой, как таковой, люди вообще имеют дело лишь в той мере, в какой она так или иначе вовлечена в процесс общественного труда, превращена в материал, в средство, в условие активной человеческой деятельности. Даже звездное небо, в котором человеческий труд реально пока ничего не меняет, становится предметом внимания и созерцания человека там, где оно превращено обществом в средство ориентации во времени и пространстве, в “орудие” жизнедеятельности общественно-человеческого организма, в “орган” его тела, в его естественные часы, компас и календарь. Всеобщие формы, закономерности природного материала действительно проступают, а потому и осознаются именно в той мере, в какой этот материал уже реально превращен в строительный материал “неорганического тела человека”, “предметного тела цивилизации”, и потому всеобщие формы “вещей в себе” выступают для человека непосредственно как активные формы функционирования его “неорганического тела» (Ильенков Э.В. Материалистическое понимание мышления как предмета логики // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 214.).

ческие и социологические законы. Коммунистическое общество призвано обеспечить такое развитие и развертывание сил и способностей. Поэтому марксизм был одной из форм гуманизма, его радикальным вариантом. И он парадоксальным образом занимает кое-что в искаженном виде из христианских ценностей. Поэтому доктрина марксизма не только антирелигиозна, но одновременно и квазирелигиозна, т.е. религиозна превращенным и извращенным образом.

Два этих момента – антирелигиозность и в то же время извращенная или превращенная религиозность – нашли у Ильенкова свое яркое выражение. Утверждая последнее, мы при этом ни в коем случае не оспариваем общий атеистический и антирелигиозный характер как советской, так и марксистской философии в целом, но придаем ей, как нам видится, более конкретный и сложный вид.

Общее отношение Ильенкова к религии

Интересно, что Ильенков происходит из священнического рода. Отец убежденного атеиста и философа-коммуниста, советский писатель и лауреат Сталинской премии Василий Павлович Ильенков родился в семье священника в одном из сел Смоленской области. Он даже окончил сначала четыре класса смоленской духовной семинарии и лишь потом стал учиться на историко-филологическом факультете Юрьевского университета. Также, по некоторым сведениям, и другой дед Ильенкова тоже был священником.

Революционная энергия отталкивания от «неправильного» прошлого, в том числе и от собственного происхождения, вероятно, сказала и в том, что по рассказам, отец философа специально дал сыну имя «Эвальд», которого нет в святцах. Как говорит единомышленник и последователь Ильенкова Л.К. Науменко, отец будущего философа сделал это в память о своем друге-революционере, латышском стрелке¹.

Как Ильенков трактовал религию и ее сущность? Сначала мы изложим его общую, философскую концепцию религии, то, как он ее толковал и признавал теоретически в марксистском свете и терминах, а потом начнем говорить о неких точках разрыва, амбивалентных моментах в его взглядах и даже поступках, которые позволяют говорить о скрытой квазирелигиозности Ильенкова.

¹ Науменко Л.К. Эвальд Ильенков: Портрет в интерьере времени. – Режим доступа: <http://www.alternativy.ru/node/1104>

Итак, общему пониманию религии посвящено немало страниц в его известной книге «Об идолах и идеалах» 1968 г. Здесь, на мой взгляд, он аутентично, т.е. в ортодоксально марксистском духе, и в то же время достаточно творчески с философской точки зрения развивает подход Маркса к религии. Ильенков в своей книге словно бы снова исполняет и варьирует мысли Маркса, опираясь на вынесенную в заглавие книги дилемму, – идолы и идеалы.

Религия для Ильенкова – главное мировоззренческое препятствие на пути совершенствования человека. Вера в Бога с марксистской точки зрения – это идол, который, как пишет Ильенков, являет собой «форму морально-эстетического примирения Человека с самим собой, т.е. со своим нынешним, наличным обликом и способом существования, увековечивание в сознании, в фантазии, в поэтизирующем воображении “наличного бытия” Человека»¹.

Ильенков тут, конечно, следует Марксу, для которого религия была апологией земного существования заблуждения и порождением неправильно устроенного мира. В этом смысле у религии мирская основа разорванного и превратного фактического существования: «Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они – превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur* [вопрос чести], его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания <...> борьба против религии есть косвенно борьба против того мира, духовной услугой которого является религия»².

Ильенков сначала говорит о взглядах Фейербаха на религию. Он и критикует, и отталкивается от них, чтобы выразить и развить свое (т.е. собственно марксистское) понимание сути религии. Как известно, Фейербах считал, что в форме религии человек почитает свои лучшие качества, свой человеческий идеал. По Фейербаху, она зеркало, в котором показано не вымышленное высшее существо, а сам человек, каким он должен быть. Однако Ильенков, представляющий марксистский взгляд на проблему, принципиально оспаривает мысль, что «“Бог” – лишь псевдоним Идеального Человека, идеально-поэтическая модель Совершенного Человека,

¹ Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. – Киев, 2006. – С. 48.

² Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. Социология. – М.: Канон-пресс-Ц: Кучково поле, 2000. – С. 159.

Идеал, заданный Человеком самому себе, Высшая Цель человеческого самоусовершенствования...»¹. Если религия и зеркало, говорит Ильенков, то превратное и обманчивое, ибо как может быть непревратный идеал у превратного мира? В том то и дело, что небеса религии, как говорит Ильенков, показывают «человеку вовсе не то, каким он “должен быть”, а то, каков он на самом деле есть. Со всеми его плюсами и минусами. Но минусы отражаются в таком зеркале не как минусы, а как плюсы. И наоборот... Она послушно отобразит Человеку его собственное лицо, покажет ему, каков он *есть* на самом деле, но – и здесь ее коварство – заключит отображение в золотой багет почитания и поклонения»².

То есть то, что для религии является плюсами, положительными качествами, для философии марксизма минусы, потому что они пытаются увековечить превратный античеловеческий мир, смириться с ним. Среди такого рода иллюзорных плюсов, которые на самом деле минусы, Ильенков перечисляет «умерщвление плоти и ее стремлений, отказ от “посюстороннего” счастья, покорность судьбе и власть имущим, молитву и пост». Все это Ильенков называет «самым верным путем к могиле»³.

И наоборот, гордость и бунтарский дух – это плюсы Человека-революционера с большой буквы, которые религия выдает за минусы. Для марксистов религия обещает лишь иллюзорное счастье на несуществующих небесах и лишает поэтому возможности бороться за счастье действительное, земное. Поэтому, как говорит Маркс, «упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях. Критика религии есть, следовательно, в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия»⁴.

Как не раз отмечалось, несмотря на всю уничтожающую и даже уничижительную критику религии у Маркса, в его словах можно увидеть и элементы амбивалентного отношения к ней, когда она характеризуется в чем-то даже положительно. Все-таки она, как говорит он, «вдох угнетенной твари», «сердце бессердечного

¹ Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. – Киев, 2006. – С. 43.

² Там же. – С. 48.

³ Там же. – С. 47.

⁴ Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К. Социология. – С. 160.

мира», «дух бездушных порядков». Религия у него – пусть наркотическое и иллюзорное, но утешение. Она и предельное выражение действительного убожества, и в то же время протест против этого убожества. Но протест этот, с точки зрения Маркса, робкий и в конечном итоге крайне вредный, поскольку увековечивает то, против чего протестует, потому что не дает протестовать, восстать по-настоящему.

Итак, больше всего в религии Ильенков не приемлет то, что она запрещает веру в возможность земного совершенства человека. «За Идеал она всегда выдавала “наличное бытие” Человека, или “наличное бытие” Человека выдавала за Идеал, за предел, за верх всякого возможного совершенства, коего Человек не должен и не может преступать»¹. Ильенков же вслед за Фейербахом и Марксом воодушевлялся верой в осуществимость идеала человека именно на Земле. Во многом прав слепоглохой ученик Ильенкова А.В. Суворов, когда говорил, что ядром ильенковской философии являются не диалектическая логика и не концепция абстрактного и конкретного, а его представления о реальной возможности, земной осуществимости всесторонней и гармонично развитой личности. По мнению Суворова, Ильенков исследовал, как реально осуществима всесторонность и гармоничность, универсальность человеческого существа².

Действительно, похоже, сердцевина того, что двигало и волновало Ильенкова, – это были темы идеального, идеала (общественного и личного), личности, – и *представления об осуществимости идеала в мире*. А его диалектика и гносеология – это то, как он эти свои представления обосновывал и толковал.

Как мы уже неоднократно отмечали, именно поэтому Ильенков считал, что среди всех наук решающее значение имеют политэкономия социализма и педагогика. Именно от них, от их успехов, по его мнению, зависело будущее социализма в России. Если политэкономия социализма, с его точки зрения, должна была заниматься научным анализом и конструированием базиса нового общества, то педагогика – возникновением нового человека, новой личности. И от ее успехов, как говорил Ильенков, во многом и зависит, появится такой человек или нет.

¹ Ильенков Э.В. Об идолах и идеалах. – Киев, 2006. – С. 53.

² Суворов А.В. Об ильенковской философии религии // Школа духовности. – М., 1998. – № 2. – С. 29–35.

Спор марксизма с религией – это спор разных вер о том, может ли человек здесь, на Земле, зажечь счастливой полноценной жизнью, стать всесторонне, гармонически развитым и совершенным существом. В этом плане религия действительно была главным оппонентом марксизма в споре об осуществимости этого идеала в земной жизни, о котором, например, пишет ученик Ильенкова А.Д. Майданский в своей статье «История и идеалы»: «гармоничной личности: умной, доброй, здоровой, трудолюбивой и с тонким чувством прекрасного»¹.

Амбивалентные моменты отношения Ильенкова к религии

Теперь мы переходим к теме скрытой религиозности или квазирелигиозности Ильенкова, которая просвечивает сквозь все его творчество.

То, что уверенность Ильенкова в осуществимости коммунистического идеала носила религиозный или квазирелигиозный характер, хорошо иллюстрируют слова Михаила Лифшица о том, что беспокойная натура и пламя души Ильенкова определялись «страстным желанием выразить близость земного, нерелигиозного воскресения жизни»². Лифшиц неслучайно использовал религиозный термин «воскресение». Здесь чувствуется явное противопоставление христианству. То есть речь шла о полном преображении жизни, но в противовес христианству – о воскресении жизни земном и нерелигиозном.

Однако яростная война марксизма с религией сама носила во многом квазирелигиозный характер. В этой войне Ильенков тоже участвовал и был не только теоретиком, но и публицистом и пропагандистом. Он не просто рассуждал и анализировал, но еще и активно убеждал, опровергал и разоблачал. У него постоянно проскальзывали уничижительные слова, вроде «попики» и т.д. Или взять, например, тоже встречающиеся у него карикатурные «изображения» того, как верующие понимают своего Бога: как седого белобородого старца, сидящего в небе на облаках. С другой сто-

¹ Майданский А.Д. История и общественные идеалы // Вопросы философии. – М., 2010. – № 2. – С. 128.

² Лифшиц М.А. Он был человеком мысли // Эвальд Васильевич Ильенков. Москва, 2008. – М.: РОССПЭН, 2009. – С. 36. – (Серия «Философия России второй половины XX века»).

роны, он был умным марксистом и поэтому никогда не опускался до совсем уже вульгарных и пошлых выпадов в адрес христианства в духе кондового советского атеистического агитпропа. Эти уничижительные выражения носили у него все же редкий и фрагментарный характер.

Или взять, например, тему Загорского эксперимента и занятия Ильенкова темой слепоглухоты, ее философско-психологической интерпретацией на марксистский лад. Некоторые зарубежные философы тоже размышляли на тему философских аспектов слепоглухоты, например Э. Кассирер. Но что касается именно Ильенкова, то он не просто анализировал феномен слепоглухоты в аспекте становления личности и воспитания, а еще и непосредственно занимался со слепоглухими молодыми людьми, с той самой «четверкой» ребят, которая закончила психологический факультет МГУ. Он был их другом и учителем, тратил на них много личного времени и сил. Он и некоторые другие его коллеги-марксисты были единственными философами в истории философии, кто лично вкладывались в слепоглухих, восприняли это и как непосредственное дело своей жизни.

Однако исторически и фактически со стороны философии в лице Ильенкова это был не очень продолжительный всплеск живого интереса не просто к теме слепоглухоты, но еще и к слепоглухим людям, в то время как религия и христианство занимаются слепоглухими, без преувеличения, столетия. Руководивший этим экспериментом психолог А.И. Мещеряков критически писал, что «исторически сложилось так, что с самого начала своего возникновения попытки воспитания слепоглухонемых были тесно связаны с религией как организационно (дети воспитывались в стенах монастырей), так и по содержанию (церковное воспитание для нужд религиозной пропаганды)»¹. Однако, как мы видим, Ильенков кое в чем был на самом деле весьма схож с очень нелюбимыми им «церковниками». Воспитание и занятия со слепоглухими молодыми людьми Ильенков в пику церковному подходу, видимо, тоже понимал как одну из задач «нерелигиозного воскресения жизни». И в попытке приблизить это «нерелигиозное воскресение» он проявил и черты, близкие к глубокой религиозности, – жертвенность, любовь, служение ближнему и т.д.

¹ Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. – М.: Педагогика, 1974. – С. 19.

Интересно, что на одном сюжете, тоже связанном с его дружбой со своими слепоглухими воспитанниками, можно увидеть и некоторые амбивалентные моменты отношения Ильенкова к религии. Конечно, в целом в своей жизни и творчестве Ильенков был весьма последователен и придерживался одной и той же, крайне критической позиции по отношению к религии. Но однажды, в очень критической для своего слепоглухого собеседника ситуации, у Ильенкова в отношении религии проскользнули и иные нотки.

А именно, в августе 1974 г. Ильенков пишет письмо-утешение своему молодому другу – слепоглухому Александру Суворову, одному из той самой четверки участников Загорского эксперимента, закончивших психологический факультет МГУ. Это ответ на отчаянное письмо, в котором молодой тогда Суворов жаловался на свою предельно тяжелую инвалидность и признавался, что его постоянно преследуют мысли о самоубийстве.

Ильенкову были заданы очень трудные вопросы – зачем жить, в чем цель и смысл жизни, если нет надежды, что станет легче, что однажды появится зрение или слух, если вся жизнь превращается в одно сплошное страдание? Зачем вообще сознавать все это и мучиться, и не стоит ли просто прекратить жить, выйти из игры? Ильенков начинает свой ответ с признания, что на заданные Суворовым вопросы «сам Гегель не сумел бы дать окончательного и конкретного ответа», и что и сам он тоже не знает, зачем человеку дано сознание, зачем вообще человек вышел из животного состояния и обрел такую способность, которая неотъемлемо связана и со способностью страдать. Но он знает только одно, что «сознание – как факт – величайшее из чудес мироздания (только, пожалуй, кибернетики считают, что им раз плюнуть, чтобы его объяснить)»¹.

И дальше Ильенков начинает вдруг цитировать Библию, книгу «Экклезиаст». Только в ней он смог найти слова утешения для своего слепоглухого молодого и сильно страдающего друга. Интересно также, что сознание за его тесную связь со способностью страдания (страдание существует только в сознании, только как осознаваемое) он в письме называет не только чудом, но еще и – крестом, который необходимо нести, вынося напряжение противоречия и не теряя способности к действию (последнее – уже гегелевский мотив).

¹ Ильенков Э.В. Письмо А.В. Суворову // Ильенков Э.В. Философия и культура. – С. 447.

Дальше я позволю себе привести очень большую цитату из этого письма, но она очень важна:

«Сознание – не только чудо из чудес, – это и крест, – гораздо больше мыслителей (и не только мыслителей). Всерьез полагают, что без этого «проклятого» дара божьего человек был бы счастливее и что вся боль мира существует, собственно, только в сознании. Недаром ведь, когда вырезают хотя бы аппендикс, стараются на это время сознание погасить. В той же книге, где сказано, что человек не единым хлебом жив, сказано также: “Во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь...” (это из Библии, из главы “Екклесиаст”, т.е. по-русски – “проповедника”). С этими же идеями связана и старинная сентенция, что на самоубийство способен только человек (о скорпионах это давно разоблаченная сказка). Не удивляйся, что я тебе цитирую Библию, – это ведь вовсе не поповская книга, каковую ее сделали попы. Это величайшее поэтическое произведение, равное “Илиаде”, и “Эдде”, – и “Екклесиаст” (как звали его на самом деле, никто уже, наверное, не узнает) – был очень большим поэтом. Это ему принадлежит определение мира и жизни как “суеты сует и всяческой суеты”. Пожалуй, это самый большой пессимист из всех поэтов. Но и очень неглупый. Знаешь ли ты, что его слова: “Кто копает яму, тот упадет в нее”. И: “Кто разрушает ограду, того ужалит змей”?. И еще сотни афоризмов, вошедших во все языки и культуры мира? Вот еще образчик (думаю, что и не подозревал, что это – все тот же “Екклесиаст”): “Лучше слушать обличения мудрого, чем слушать песни глупых”. И: “Не будь поспешен на гнев, потому что гнев гнездится в сердце глупых”, “ибо как сновидения бывают при множестве забот, так голос глупого познается при множестве слов”

Прости, я рискую перепечатать всю поэму...»¹.

Итак, Ильенков здесь пишет, что минуты отчаяния проходят и сменяются чем-то другим, поэтому «даже думать о выходе из “игры” не нужно». И тут он опять ссылается на Екклесиаста («Время плакать, и время смеяться; время сетовать, и время плясать»), уверяя собеседника, что настанет и его время плясать.

Для нас тут интересно то, что, оказывается, Ильенков ценил Библию, считал ее «величайшим поэтическим произведением», которое лишь «испортили попы». Выходит, он тоже, хотя бы час-

¹ Ильенков Э.В. Письмо А.В. Суворову // Ильенков Э.В. Философия и культура. – С. 447.

тично, но отзывался на религиозную проповедь, не мог не признать содержащейся в ней мудрости, пусть и под вывеской поэзии.

Характерно, что цитировать «Экклезиаста» он начал в пограничной ситуации, когда надо было утешать отчаявшегося молодого человека, и когда у Ильенкова не нашлось ни своих мыслей и слов, ни мыслей и слов Маркса, которые могли бы помочь в том, чтобы отговорить своего друга от суицидальных настроений. Собственно марксистские аргументы оказались непригодны или нерелевантны в предельно личной пограничной ситуации, когда встал вопрос о допустимости самоубийства.

Но дело не только в молчании, которое марксистская философия или этика хранит по этому вопросу, что ей тут по большому счету нечего сказать. Дело на самом деле обстоит еще хуже. В определенных ситуациях сам дух и определенные коннотации марксистской философии способствовали в определенных *личных* ситуациях категорически неправильному решению вопроса, допустимо ли самоубийство. Тут положительную роль могла бы сыграть лишь помощь из совсем иных духовных традиций и духовных ресурсов.

Понимание сущности человека в марксизме как стопроцентно социального феномена, лишь как «ансамбля общественных отношений» означает толкование «я» только на основе социальных процессов, как производную общественного коллектива. А это позволяет не брать во внимание, в философский фокус феномен индивидуальной смерти. Марксизм просто не «работал», не умел работать с феноменом смерти (или ожиданием этого события), не мог и не хотел иметь с ним дела.

В конечном итоге это имело роковые последствия и для самого Ильенкова. Парадокс затронутой нами истории в том, что через пять лет сам Ильенков совершит то, от чего он отговаривал своего молодого друга. Известно, кстати, что в одном разговоре Ильенков как-то обмолвился, что индивидуальная смерть не является предметом философии. Возражая огромной философской традиции думания о смерти, берущей свое начало еще с Платона, Ильенков отстаивал другую позицию, которая была продумана и вытекала из определенных, сознательно принятых им как философ-марксистом предпосылок.

Связанный с этим его тезисом очень печальный вопрос – чем за это в итоге пришлось платить.

Коммунизм, коммунистическая этика и самоубийство

К огромному сожалению, жизнь самого Ильенкова закончилась предельно трагически. Неожиданно он сам совершил то, от чего отговаривал своего молодого друга – самоубийство. Почему он сделал то, что сам еще недавно на словах категорически отвергал и не принимал – в том же письме Суворову? Уговаривая того «даже не думать о выходе из игры»?

Всякий уход из мира, тем более такой трагический, – это глубокая тайна. Может, в каких-то случаях речь должна идти о психологической предрасположенности, детских или юношеских травмах. Тем не менее мы вправе ставить вопрос, как мысль и философия того или иного мыслителя могут быть связаны не только с его жизнью, но и с его уходом из жизни.

О длительной депрессии (унынии) Ильенкова за много месяцев до смерти осталось много воспоминаний его друзей и современников. Обычно говорят о его преследованиях со стороны официоза, что он не выдержал идеологической травли. Нам эти объяснения кажутся очевидно недостаточными. Все-таки никаких таких лишений Ильенков не переживал, его карьера в целом была вполне успешной. Подобные объяснения, на наш взгляд, идут от нежелания или неспособности посмотреть вглубь, увидеть в произошедшем прежде всего идейную драму или трагедию. Усмотреть даже идейные предпосылки того, что произошло, в тех идеях, которых сам мыслитель придерживался.

Итак, что касается самоубийства, то философия и этика марксизма либо ничего не говорит по этому поводу, либо, напротив, может даже скрыто ему способствовать. Основное рамочное условие этого страшного по сути скрытого режима благоприятствования – принципиальное и категоричное неверие в бессмертие души и возможность вечной жизни. Отсюда вытекает чрезвычайно узкий горизонт возможностей того, как можно понимать человеческое призвание, и в чем состоит смысл жизни. Грубо говоря, в решающий момент ты остаешься один на один с собой, думая, что ты никому и ничему не обязан.

Известен поступок одного из соратников Маркса, крупного французского социалиста и теоретика рабочего движения Поля Лафарга и его жены Лауры (одной из дочерей Маркса), которые отравили себя, оставив предсмертное письмо. В нем они говорили, что решили добровольно уйти из жизни, поскольку не могут больше из-за старости вести общественную борьбу и приносить

пользу делу коммунизма и социализма. В предсмертной записке Лафарг говорил, что, хотя здоров душой и телом, хочет уйти из жизни, пока жестокая старость не отняла духовные и физические силы и не лишила радости жизни. Он также заявлял, что умирает с радостной уверенностью, что дело, которому он посвятил 45 лет своей жизни, восторжествует.

Известно и то, что Ленин, когда стал неизлечимо болен, неоднократно просил яд и говорил, что хотел бы уйти как Лафарги, поскольку тоже стал бесполезен для общего дела.

Показательна мотивация Лафарга и Ленина: ценность человека и человеческой жизни измеряется его способностью и возможностью приносить пользу общему делу, социальной борьбе за лучшее будущее. Материализм, неверие в бессмертие души и в вечную жизнь, и земной общественный идеал как высшая ценность вполне закономерно связаны с подобными представлениями и решениями. Если всё, в том числе и человеческую личность, измерять мерою социально-политической борьбы и общественной пользы («Надо вам лечиться, батенька, казенное имущество надо беречь», – говорил Ленин наркому продовольствия Цурюпе, уговаривая его отдохнуть в санатории), то зачем вообще жить, если человек оказывается неспособен к активной деятельности? Тут сам человек и его личность, его я или его душа воспринимаются, как это видно из слов Ленина Цурюпе, лишь как нечто преимущественно функционально-утилитарное. Приходится предположить, что и Ленин, и, вероятно, Лафарги были на самом деле очень последовательными людьми, которые имели ужасающую смелость сделать до конца выводы из принятого ими мировоззрения.

Как Ильенков говорил в письме Суворову, «нельзя ни в коем случае поддаваться минутам отчаяния. Я прожил пятьдесят лет и знаю, – они все же проходят, и даже думать о “выходе” из игры не нужно. Пока есть капля силы – надо бороться. За то, что ты считаешь мудрым и человеческим»¹.

Но зная, чем, увы, закончилась жизнь Эвальда Васильевича, можно спросить: а не примеривал ли Ильенков эти слова про себя и на себя, на свою ситуацию? Что и он обязан «выносить напряжение противоречия» между *своим* коммунистическим идеалом и окружающей его действительностью, пока есть силы? Но что же делать, если вдруг у него больше не останется сил «выносить на-

¹ Ильенков Э.В. Письмо А.В. Суворову // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 447.

пряжение противоречия»? Где ему черпать их снова, если он будет в состоянии безвыходного, как ему покажется, перенапряжения?

Наверняка предсмертная депрессия Ильенкова была тесно связана с тяжелейшим разочарованием в окружающей советской жизни и с предчувствием скорого конца советского социализма. То есть она носила в огромной степени идейный характер (а не была только следствием травли со стороны идеологического начальства, как часто говорят), была вызвана вопиющим несоответствием между идеалами и действительностью.

Выдающийся философ-марксист не мог не видеть, вопреки своим надеждам, насколько далеки советский строй и социализм от провозглашенных идеалов, и что на горизонте уже явственно маячат идолы позитивизма и капиталистического реванша.

Коллективное самоубийство человечества как извращенная форма жертвенности

Между прочим, еще в 1950-е годы Ильенков написал оригинальное и при этом странное сочинение под названием «Космология духа» с подзаголовком «Философско-поэтическая фантазмагория, опирающаяся на принципы диалектического материализма». Оно так и не было опубликовано при его жизни. Долгие годы рукопись пролежала в столе и впервые вышла в свет лишь в 1991 г. В этой фантазмагории, несомненно, присутствует оригинальный творческий замысел, но есть и некая извращенность мысли.

Ильенков сначала задается вопросом, что позволит миру уберечься от тепловой смерти, которая должна постигнуть его согласно второму закону термодинамики. Он утверждает общий принцип, что, поскольку материя существует неуничтожимо, то мир развивается, гибнет и вновь возрождается периодически, как у Гераклита, кругами или циклами, существуя как «вечный круговорот мировой материи». И заново запустит мировой цикл (в гераклитовском смысле), когда все мировые пространства скуют абсолютный холод и энтропия, по Ильенкову, именно человечество – путем собственного коллективного самоубийства (хотя именно это слово в тексте не используется). А именно, оно в далеком будущем благодаря грандиозному могуществу науки и техники, которое пока невозможно и представить, создаст неисчерпаемые запасы энергии и подорвет их, что позволит заново «запустить» очередной цикл существования мира.

Ильенков в этом сочинении также говорит, что мыслящий мозг или человеческое мышление – это высшая, самая высокоорганизованная форма существования материи, венец природы, выше которого ничего или Никого нет. И «высшая форма материи» посредством своей гибели в «мировом пожаре» снова даст миру существовать, не погибнуть окончательно:

«Условия огненного возрождения космических систем оказываются одновременно и условиями, при которых делается уже абсолютно неизбежной гибель мыслящей материи, гибель мыслящего духа <...> Человечество (или другая совокупность мыслящих существ) в какой-то, очень высокой, точке своего развития – в точке, которая достигается тогда, когда материя более или менее обширных космических пространств, внутри которых человечество живет, остывает и близка к состоянию так называемой «тепловой смерти», – в этой роковой для материи точке – каким-то способом (неизвестным, разумеется, нам, живущим на заре истории человеческого могущества) сознательно способствует тому, чтобы начался обратный – по сравнению с рассеиванием движения – процесс – процесс превращения умирающих, замерзающих миров в огненно-раскаленный ураган рождающейся туманности»¹.

Самопожертвование мыслящего духа у Ильенкова совершается во имя долга перед матерью-природой. Когда-то материя породила его, а теперь он оплачивает ей тем же, возвращая ей свою «огненную юность». Но, согласно этой диалектической круговой схеме (диалектико-материалистической фантазмагории), человек или мыслящий дух снова неизбежно возникнет через миллиарды лет. Поэтому Ильенков и отпускает его на космический самоубийственный самоподрыв: ведь потом и жизнь, и мышление как высшая форма материи все равно возродятся снова.

У Ильенкова тут сплелись воедино жертвенность и коллективное самоубийство, утверждения о бессмысленности вопроса о цели и смысле человеческого существования с научной точки зрения и все же поиск этого смысла (одна из задач этой странной работы – решение проблемы «объективной роли мыслящей материи в мироздании»), центральная космическая роль человека и его духа и представление о его конечности и неизбежной гибели, гордость антропоцентризма (мышление как «высший цвет мироздания» и

¹ Ильенков Э.В. Космология духа // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 431.

«высший продукт всеобщего-мирового развития») и смирение пред мирозданием («отдать долг матери-природе»)...

Поскольку, как говорит Ильенков, не только мышление не существует без материи, но и материя не существует без мышления как своего действительного атрибута, то Ильенков здесь все же ищет и утверждает космический, мировой смысл существования человечества. Однако это поиск смысла в глобальном, космическом масштабе для всего человечества в целом, но никак не в личностном, индивидуальном смысле. То есть смерть у Ильенкова все же становится предметом философии, но в лишь родовом, коллективно-историческом масштабе и смысле. Что еще интереснее – провозглашается ее преодоление. Ведь утверждается и человеческое бессмертие, но опять-таки лишь в родовой, коллективной форме и такими странными путями, как сверхграндиозный самоподрыв, новое зарождение жизни и эволюционное ее развитие в новых мировых циклах вплоть до нового возникновения «высшей формы материи».

Есть в этой работе какое-то романтическое, вагнеровское безумное упоение регулярным самосжиганием человечества в мировых пожарах и периодическим воскресением «мыслящей материи» в новых мировых циклах...

Марксизм как философия жизни

Как мы уже сказали, на наш взгляд, марксизм как философия в смысле глубинных онтологических интуиций, лежащих в его основе, являлся одним из вариантов философии жизни. Только высшей ценностью тут признавалась коллективно-историческая жизнь человечества, человеческого общества и воспроизводство этой его жизни.

Вот что опять-таки писал тот же Энгельс в одном из своих знаменитых писем об историческом материализме от 21–22.09.1890 Йозефу Блоху: «Согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом в конечном счете является *производство и воспроизводство действительной жизни* (курсив мой. – Ю. П.). Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является будто единственно определяющим моментом, то он превращает это утверждение в ничего не говорящую, абстрактную, бессмысленную фразу. Экономическое положение – это базис, но на ход истори-

ческой борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно форму ее различные моменты надстройки: политические формы классовой борьбы и ее результаты – государственный строй, установленный победившим классом после выигранного сражения, и т.п., правовые формы и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников, политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм»¹.

Здесь мы видим, что важнейший аспект смысла термина «материалистический» в марксизме (помимо независимости от желаний и воли самих людей) – это производство и материальное обеспечение человеком (общественным человеком, обществом) себя и своей жизни.

То есть в марксизме жизнь общества порождает и обеспечивает саму себя. Это своего рода диалектический круг, который философы-марксисты приглашают принять. Родовая жизнь человеческого коллектива видится тут самодостаточной и не нуждается ни в чем другом для своего объяснения и существования.

В свете этого общего, генерального тезиса любопытно обратиться к одной, не очень известной публицистической статье Ильенкова «Адское пламя и огонь мысли», опубликованной в газете «Московский комсомолец» 14 июня 1968 г. Она представляет собой ответ философа на якобы пришедшее в редакцию письмо некоего священника, отца Георгия, советской газетой не опубликованное. Последнее в свою очередь является откликом на какие-то предыдущие публикации Ильенкова. Как он пишет, обращаясь к оставшемуся неизвестным для нас священнику, «вас возмущает мой призыв руководствоваться в жизни научным мышлением, призыв думать над жизнью, размышлять о ней в духе принципов научно-материалистической философии, диалектики. Вот и опять я получил от Вас послание, в котором Вы грозите мне адским пламенем»².

При пересказе Ильенковым мыслей священника бросается в глаза, что тот (если Ильенков пересказывает его корректно) вряд ли принадлежит к Русской православной церкви. От цитируемых

¹ Энгельс Ф. Письмо Йозефу Блоху об историческом материализме // Маркс и Энгельс. Полное собрание сочинений. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1965. – Т. 37. – С. 394–395.

² Ильенков Э.В. Адское пламя и огонь мысли // Московский комсомолец. – 1968. – 14 июня.

Ильенковым высказываний явно отдает каким-то сектантством. Например, что большинство заведомо обречено и что спасутся лишь очень немногие: «Немногие могут это постигнуть, а еще меньше могут идти этой истинной дорогой, выдерживая все выпадающие испытания, ибо Богу нужны только избранные праведники».

Понятно, что оппонент тут подставляется, и Ильенков как опытный полемист практически стучится в открытые ворота, когда говорит о «бесчеловечности и жестокости этой философии – философии “избранного меньшинства”»: «Ведь если выражаться проще, а не выпреним стилем Ветхого Завета, то слова Ваши означают: Я, Георгий, принадлежу к числу избранных, а на большинство рода человеческого мне плевать. Пускай оно горит в огне. А мы, немногие избранные, будем беспечно наслаждаться вечным блаженством»¹.

Однако вот что нам важно в этом письме: то, как Ильенков говорит о смерти, подумать о которой и принять ее во внимание в первую очередь призывает его оппонент.

Иронизируя, Ильенков упрекает неведомого отца Георгия в том, что тот старается «запугать адскими наказаниями, пытками, смертью и вечными муками после смерти». И вот как он возражает своему газетному визави: «Про свою персональную кончину, про которую Вы призываете меня “не забывать”, я действительно избегаю думать, стараясь находить для думания более интересные сюжеты». Ведь «психически и телесно здоровые люди ни о чем не думают так мало, как о собственной неизбежной кончине и о том, что будет с ними после нее... по той простой причине, что им некогда предаваться этому бесплодному и недостойному живого человека занятию, *которое ровно ничего не может изменить в течении жизни* (курсив наш. – Ю. П.). Природа создала наш мозг – орган мышления – как орган решения жизненно-важных задач, как орган управления жизненными процессами, и поэтому, пока течет жизнь, мозг мыслит о жизни, а не о смерти. Смерть прекрасно обойдется и без его помощи или, точнее, именно там, где он будет беспомощен ей помешать. Поэтому именно предаваться размышлениям о собственной кончине добровольно и постоянно может только человек, болезненно склонный к самоистязанию...»².

¹ Ильенков Э.В. Адское пламя и огонь мысли // Московский комсомолец. – 1968. – 14 июня.

² Там же.

Из этих слов Ильенкова ясно, что предметом, достойным размышления, он признает только жизнь и то, что в нее включено и ей очерчено. Что же касается смерти, то он принципиально выносит ее за скобки как нечто недостойное внимания и просто неинтересное: «Как давно и глубоко верно было сказано, своей собственной смерти мы никогда не переживаем, никогда с нею не встречаемся, ибо пока есть мы – смерти нет, а когда есть смерть – нет уже нас. И это вовсе не игра слов, а точное психологическое наблюдение... Великий Спиноза, кстати, при жизни осужденный церковью на вечные муки, умер, размышляя над увлекшей его книгой. Он перешагнул роковую грань, попросту ее не заметив, не обратив на нее внимания, так же легко и без нравственных мучений, как легко засыпаем ежедневно мы после трудного и интересно прожитого дня...

Так умирает подлинный, умный атеист, безбожник. Верующий же человек испытывает ко всему прочему еще и панический ужас перед адом»¹.

Увы, но даже очень умные атеисты или безбожники умирали по-разному: иногда трагически, очень нелегко и беспокойно. И, опять-таки увы, личная судьба Ильенкова тому еще одно подтверждение. Недумание о смерти, в том числе отрефлексированное как сознательная позиция, часто оборачивается трагической неготовностью к ней и катастрофическим итогом жизни. Сам Ильенков за пять лет до своей гибели убеждал своего молодого слепоглохого друга ни в коем случае «не выходить из игры». Впрочем, недумание тут не просто отсутствие мыслей о смерти, такое недумание на самом деле продумано и носит сознательный характер. Это именно решимость не принимать во внимание ее как событие и все то, что может быть за ней. Но такая решимость и может диктовать такой выход, который выбрал Ильенков, – от мысли, что там все равно ничего нет и надо как можно быстрее прекратить ненужные мучения.

Кстати, позиция Ильенкова, что размышления о смерти «ровно ничего не могут изменить в течении жизни» противоречит позиции Мамардашвили, который говорил, что, хотя смерть, если о ней пытаться думать, так и останется непонятной, тем не менее это думание что-то сильно изменит в жизни, и изменит в положительную сторону. В этом опять-таки видна глубокая разница между

¹ Ильенков Э.В. Адское пламя и огонь мысли // Московский комсомолец. – 1968. – 14 июня.

двумя нашими героями. И если Ильенкова можно и нужно считать философом очень одаренным человеком, то метафизически он был слеп и глух к иным измерениям, как слеп и глух марксизм в целом, и это и сыграло важную трагическую роль в его уходе.

Как сказал английский христианский писатель Г. Честертон, убийца убивает человека, а самоубийца – человечество. Такой поступок противоречит не только религиозным заповедям, но даже какой-то врожденной человечности, и потому он предельно неестественен. Против него восстают первичные этические и эстетические чувства и реакции. «Так нельзя!» – что-то отшатывается и в ужасе кричит внутри даже еще до всякой рефлексии.

Подчеркнутое философское невнимание к смерти у Ильенкова было органически связано с тем, как он в русле марксизма понимал личность. Ведь она для него на сто процентов социальна, ее сущность – это «ансамбль социальных отношений», внутри которого она только и возникает. Он даже собственно термин «социализация личности» считал неудачным. До социализации для Ильенкова и личности никакой нет, а есть лишь «естественно-природное тело новорожденного». Ему, говорит Ильенков, только предстоит еще превратиться в личность в процессе этой социализации.

Таким образом, собственно человеческое берется Ильенковым лишь в аспекте, *sub specie*, жизнедеятельности общества как некоего субстанциального процесса, для которого феномен индивидуальной смерти не имеет никакого значения, раз коллективно-общественная жизнедеятельность обеспечивает себе свое воспроизводство. Этим смерть индивидуальная или личная принципиально выносится за скобки как нечто несущественное, принципиально не считается предметом философии и тем самым становится вечно «белым пятном» для философии марксизма.

Поэтому последняя и несет в себе неисправимые изъяны и порождает роковые последствия. Тем самым, вольно или невольно, но марксизм подталкивал к *неправильной смерти* и тех своих решительных адептов, которым не везло погибнуть в героической борьбе с врагом, когда их организм давал сильный сбой, и человек впадал в предсмертный кризис из-за тяжелой болезни, предельной личной усталости или еще чего-нибудь подобного.

В таких пограничных ситуациях, когда становится невозможен переход в другой мир как бы мимоходом, словно во сне как у Спинозы, марксизм оказывался дезориентирующей философией, которая не предлагала и в принципе не могла предложить достой-

ных рецептов по выходу из ситуации или ее несения, терпения. Предшествовавшее ранее ожидание легкой и мгновенной смерти, нежелание думать о ней иногда оборачивалось, когда до нее доходило дело, непоправимой трагедией – самоубийством. А оно дезориентирующе и деморализующе действует даже на соратников и единомышленников: ведь самоубийца убивает не только человека, но и в каком-то смысле человечество в целом, как сказал Г.К. Честертон.

Глава десятая

М.К. МАМАРДАШВИЛИ, Э.Ю. СОЛОВЬЁВ И ОБРАЩЕНИЕ К ПРОТЕСТАНТИЗМУ: БОРЬБА «ЗА БОЛЕЕ УГЛУБЛЕННОЕ, ИСТОРИЧЕСКИ СОЗНАТЕЛЬНОЕ ЗАПАДНИЧЕСТВО»

Для ряда наших отечественных философов-шестидесятников и при этом ярко выраженных и убежденных западников характерно особое отношение к фигуре М. Лютера и протестантизму в целом. Они, во-первых, находили и находят в ранней Реформации важные мотивы и идейные ходы, которые считают конститутивными и образующими для новоевропейской рациональности в целом, к традиции которой они относят и свое философствование. Во-вторых, что логично, эти мотивы и идейные ходы они считают актуальными и поныне. То есть историко-философский интерес помогает им как бы актуализировать некую непреходящую суть философствования и человеческого сознательного бытия, как они сами его понимают. Обращение к прошлому тогда является своего рода воспоминанием о «вечно настоящем», с позиций которого уже осуществляется критика неподлинной и заблудшей современности. «Прошлое толкует нас» – так называется книга историко-философских публицистических очерков Эриха Юрьевича Соловьёва, друга и во многом единомышленника М.К. Мамардашвили.

Смысл методологии и подхода Э.Ю. Соловьёва к «осовремениванию» прошлого в его историко-философских работах во многом состоял в том, чтобы найти изоморфную или похожую историческую ситуацию, и с ее помощью как бы косвенно, но весьма прозрачно для посвященных истолковать и подвергнуть критике современность. Активный участник какой-либо такой ситуации, мыслитель или исторический деятель, «тот, кого уже нет, выступает тем не менее в качестве живого участника диалога, в качестве

исповедника, а иногда и *проницательного психотерапевта, который впервые сталкивает современность с ее собственной горькой правдой* (курсив наш. – Ю. П.)»¹. В данных словах отчетливо видно, что это не только научные или философские разыскания, но одновременно и занятия, которые имеют очевидную общественную и публицистическую заточенность, являются даже утонченным культуртрегерством. То есть это историко-философская публицистика, которая носит отчетливый политический характер, правда, замаскированный по цензурным соображениям в советское время.

В этом смысле творчество Э.Ю. Соловьёва тоже принадлежало к эпохе и движению шестидесятников, когда ярким и образным публицистическим языком, сдобренным «эзоповым шифром», чтобы пройти цензуру, излагались идеи, многие из которых подтачивали идейную основу советского строя и готовили либеральную революцию 1987–1992 гг. Вот как он сам уже в постсоветское время говорил о смысле своей тогдашней деятельности: «Где-то к середине 1966 г. я понял, что обязан попробовать силы в историко-философской публицистике, т.е. попытаться говорить о современности, прямое социальное изучение которой все более попадало под цензурно-идеологические запреты, на косвенном языке, с помощью актуального (а если повезет, то и злободневного) профилирования событий, принадлежащих прошлой истории общества, культуры, социальной мысли. Я не один примерялся к этому нелегкому бременю. То же самое, как нетрудно было заметить, делали в ответ на начавшуюся ресталинизацию и такие историки философии (люди одного со мной поколения), как Е.Г. Плимак, Ю.Ф. Карякин, И.К. Пантин, А.И. Володин. Правда, все они обращались прежде всего к отечественному духовному наследию, его речью пытались возместить прогрессирующую нравственную немоту. Я же (по характеру моей профессиональной подготовки и моих интересов) видел свою задачу в том, чтобы вовлечь в толкование советской действительности западную, новоевропейскую историю мысли, как отдаленную, так и ближайшую»².

Э.Ю. Соловьёв много занимался историей новоевропейской философии, особенно традицией философии либерализма. Себя он тоже причисляет к сторонникам этой традиции. Центральная фигура для него тут Кант. Это, можно сказать, его главный герой,

¹ Соловьёв Э.Ю. Прошлое толкует нас. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 4–5.

² Там же. – С. 8–9.

в отличие от Мамардашвили, у которого таких главных героев было несколько: Декарт, Пруст, отчасти Платон. Кстати, если следовать той мысли, что все советские философы делились на кантианцев и гегельянцев, то в кантианском лагере Соловьёву принадлежит одно из самых первых мест. Уже в постсоветское время у него помимо множества «кантовских статей» выходят крупные и объемные монографии «И. Кант: взаимодополнительность морали и права» (1992) и «Категорический императив нравственности и права» (2005).

Однако пристальное внимание Соловьёва вызывает и фигура родоначальника Реформации Мартина Лютера. Он – автор его первой подробной советской биографии в серии ЖЗЛ, которая вышла в 1984 г. под названием «Непобеждённый еретик (Мартин Лютер и его время)». Также, помимо ряда других статей, Соловьёв еще автор университетского курса о реформации («Реформация и становление новоевропейской цивилизации: Антропологический аспект») и главы «Парадоксы реформации: От независимой веры к независимой мысли» в книге «История философии: Запад – Россия – Восток. Учебное пособие» под редакцией Н.В. Мотрошиловой.

Кстати, название последней работы Соловьёва афористично выражает главную причину его интереса к Лютеру: от независимой веры к независимой мысли. Лютер рассматривается им как исполненная парадоксов историческая фигура, которая положила решительное начало новоевропейскому движению к независимой, автономной мысли. Сам Лютер хотел возрождения христианства, но порожденное им движение привело в итоге к секуляризации и господству светской, секулярной философии. По Соловьёву, именуя Реформацию «буржуазной революцией № 1», обнаружение Лютером исторических 95 тезисов в Виттенберге 31 октября 1517 г. положило начало всей эпохе ранних буржуазных революций. Как Соловьёв пишет в своей статье «Время и дело Мартина Лютера», «критика всех инстанций церковного авторитета; понимание свободы совести как неотчуждаемого личного права; признание самостоятельного значения государственно-политических отношений; защита идеи всеобщего обучения; отстаивание нравственного значения труда; религиозное освящение деловой предприимчивости – таковы установки, шаг за шагом приближавшие учение Лютера к раннебуржуазной идеологии и культуре»¹.

¹ Соловьёв Э.Ю. Время и дело Мартина Лютера // Соловьёв Э.Ю. Прошлое толкует нас. – С. 125.

Попробуем на основе анализа вышеуказанных работ Э.Ю. Соловьёва о Лютере достаточно схематично, по пунктам обозначить, что он особенно ценит у родоначальника Реформации, почему он для него оказался так важен в его историко-философской эзоповой политической публицистике.

1. Придание Лютером решающего значения голосу совести, понимание ее родоначальником Реформации как инстанции, которая важнее любых авторитетов в области веры за исключением Священного Писания: «Выше индивидуальной совести верующего стоит только Священное Писание. Если совесть не находится в противоречии с ним (и если это противоречие не доказано общепонятным, рациональным образом), мнение христианина не должно ни преследоваться, ни стесняться. Оно может оказаться ошибочным, но таковы же мнения папы и соборов»¹.

2. Утверждение роли независимого суждения и разума вообще в делах веры, опора на него вопреки любым внешним авторитетам. Например, Соловьёв пишет, обильно цитируя самого Лютера: «Уже в 1519 году Лютер отказался от средневекового представления о тексте Писания как о таинственном шифре, который не может быть понят без знания установившегося церковного толкования. Библия открыта для каждого, и ни одна ее интерпретация не может быть признана еретической, если она “не опровергнута очевидными разумными доводами”».

Утверждение непререкаемого авторитета Писания оказывалось одновременно и утверждением независимого суждения каждого из христиан. “По какому праву, – спрашивал Лютер, – полагает нам папа законы? Кто дал ему власть поработить свободу, сообщенную нам крещением? Я говорю: ни папа, ни епископ, ни какой бы то ни было человек не имеет права установить хотя бы единую букву над христианином, если не будет на то его собственного согласия”».

И Соловьёв тут же резюмирует: «В оболочке теологического рассуждения Лютер отвоевывает *свободу совести* как первый всеобщий принцип правосознания, ниже которого уже не сможет опуститься никто из заслуживающих внимания политических мыслителей XVI–XVII веков»².

¹ Соловьёв Э.Ю. Время и дело Мартина Лютера // Соловьёв Э.Ю. Прошлое толкует нас. – С. 100–101.

² Там же. – С. 82.

3. В постсоветском учебнике по истории философии под редакцией Н.В. Мотрошиловой Э.Ю. Соловьёв подчеркивает, что реформационный примат Писания над Преданием стал исходным пунктом для движения в сторону духовного и герменевтического плюрализма. Как он говорит – «предпосылкой допустимого христианского плюрализма»: «На условии веры в истинность Писания возможно множество мнений, возможен – и даже необходим – спор о наилучшем толковании библейско-евангельского текста <...> Суть лютеровской декларации – не в допущении теоретических (например, естественнонаучных) аргументов в человеческое рассуждение о творце. Суть ее – в стремлении к рациональной организации самой герменевтической дискуссии»¹.

Таким образом, опираясь на приведенные пункты, можно сказать применительно уже к самому Эриху Юрьевичу: посредством историко-философских штудий по истории Реформации и деятельности М. Лютера Соловьёв отстаивает и продвигает такие коренные для философии и идеологии либерализма принципы и установки, как независимость личного суждения, правосознание, духовный и общественно-политический плюрализм. Ниже этих принципов, по Соловьёву, не должна опускаться никакая общественно-гуманитарная и политическая мысль, заслуживающая хоть какого-то внимания и согласия.

Очевидно, что эти статьи Э.Ю. Соловьёва на реформационную тему, как и многие другие его работы, являются своего рода утонченным западничеством в историко-философской форме. В поисках идейных и теоретических корней западничества он обращается к религиозному фактору – Лютеру и Реформации как сущностному истоку этого западничества. Реформация, как говорит Соловьёв, – это историческое движение, где «в оболочке ожесточенных споров о таинствах, догматах и символах веры совершилось преобразование нравственных и социальных ориентаций, – пожалуй, самое решительное за всю многовековую историю христианско-католической Европы»².

Конечно, Э.Ю. Соловьёв далеко не первый, кто усматривает корни новой рациональности и капиталистического общества в

¹ Соловьёв Э.Ю. Парадоксы реформации: От независимой веры к независимой мысли // История философии: Запад – Россия – Восток: Учебное пособие / под ред. Н.В. Мотрошиловой. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1996. – Кн. 2: Философия XV–XIX вв. – С. 49.

² Там же. – С. 65.

идеологии протестантизма. Однако интересно то, что для него «проникновение в тайну Реформации», как он сочувственно цитирует слова С.Н. Булгакова из его статьи в знаменитых «Вехах», это не просто теоретические научные разыскания. Оно для него означает *«стратегическое направление борьбы “за более углубленное, исторически сознательное западничество”* (курсив мой. – Ю. П.)»¹. То есть это не в последнюю очередь еще и философское обоснование определенного культурного и общественного выбора по трансформации России, и в этом смысле оно само идеологично и политично.

При этом показателен некоторый смысловой сдвиг, который происходит у Э.Ю. Соловьёва по сравнению с С.Н. Булгаковым. Для Соловьёва обращение к Лютеру представляется важным как «существенная компонента в назревшей переориентации русской историософской мысли», как некий цивилизационный и общественно-политический выбор. Такой интерес он приписывает и самому Булгакову, на которого ссылается: «Пристальное внимание к реформационному процессу рассматривается им как существенная компонента в назревшей переориентации русской историософской мысли».

Но С.Н. Булгаков в своей статье в «Вехах» говорил, на самом деле, немного о другом. И из его слов данные соловьёвские утверждения не следуют. Булгаков там утверждает, что у европейской культуры и у разных этапов ее развития религиозные корни, что в целом «дерево европейской культуры и до сих пор, даже незримо для глаз, питается духовными соками старых религиозных корней»². То есть тут не декларировался выбор в пользу западничества, а говорилось о том, что и у западничества его корни лежат в религиозной сфере. Получается, Э.Ю. Соловьёв во многом вложил в слова С.Н. Булгакова свой смысл, переинтерпретировав их на свой лад.

Нас, впрочем, в данном случае интересуют не столько эти идеологические смещения, сколько логика дела в том примерно

¹ Соловьёв Э.Ю. Парадоксы реформации: От независимой веры к независимой мысли // История философии: Запад–Россия–Восток: Учебное пособие / под ред. Н.В. Мотрошиловой. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1996. – Кн. 2: Философия XV–XIX вв. – С. 66.

² Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Манифесты русского идеализма. – М.: Астрель, 2009. – С. 481.

смысле, как ее указал С.Н. Булгаков: то, что для любого идейного движения значимыми и даже определяющими являются его религиозные корни (и его самопозиционирование в религиозной сфере). Поэтому обращение Э.Ю. Соловьёва и М.К. Мамардашвили к протестантизму, Лютеру и реформации является симптоматичным и показательным. Для них это, если воспользоваться словами самого Эриха Юрьевича, действительно было формой борьбы «за более углубленное, исторически сознательное западничество».

* * *

Предварительно рискнем утверждать, что Мамардашвили его второго, зрелого периода творчества является во многом философом-идеалистом. Такая характеристика напрашивается сама собой, если пользоваться этим различием материализм-идеализм, которое имело первостепенную важность в общем контексте советской философии и философии советского времени. Ведь главный предмет внимания Мамардашвили – сознание и, как он говорил, «законы сознательной жизни». На вопрос: «Кто вы?», он отвечал: я метафизик, и меня интересует метафизика сознания. А любая, пожалуй, метафизика – это идеализм в смысле выхода за пределы натурально или естественно данного. И в этом тоже состоит своеобразии фигуры Мамардашвили как философа: его творческая смелость, и вообще то, что, оказывается, в позднебрежневское время уже можно было быть таким полускрытым метафизиком и философом-идеалистом, занимая при этом официальную должность, публикуя статьи и выступая с публичными лекциями.

Его метафизичность и идеализм начиная с конца 1970-х годов выражались и в том, что теперь у него нередко можно было встретить цитаты из Евангелия или религиозных авторов. Положительные упоминания о тех или иных евангельских сюжетах и использование в философском контексте различных религиозных символов Мамардашвили до перестройки мог себе позволить не в своих письменных работах (книгах и статьях), а лишь в устных выступлениях, в различных лекциях, которые он тогда читал в разных местах Москвы и Тбилиси. В устном говорении он был более свободен и хотя бы относительно не подцензурен.

Религиозные символы и понятия Мамардашвили использовал в своих философских рассуждениях как сгустки смысла, которые должны прояснять «законы сознательной жизни». Например, он говорил о некоей неизвестной таинственной духовной Родине,

откуда родом философы и вообще люди как носители подлинного сознания. Самое общее дихотомическое различие на небесное и земное он использовал в качестве иллюстрации для идеи двух разных режимов жизни. Первый – режим собранной и сознательной жизни, куда человек выпадает время от времени и где человек полностью присутствует в своей жизни и «живет кстати». Второй – режим обычного, хаотического «потерянного времени», в котором человек живет большую часть своей жизни.

Эту идею двух разных режимов жизни он называл исходной точкой или пунктом и для философии, и для религии. Причем достижение этого подлинного, сознательного и собранного режима жизни Мамардашвили называл спасением. Очевидно, насколько в религиозном смысле нагружено последнее слово. Вот как, например, Мамардашвили начинает свою, пожалуй, главную книгу – «Лекции о Прусте»:

«Философией в Прусте я называю некоторый духовный поиск, который проделывался Прустом-человеком на свой собственный страх и риск, как жизненная задача; не как рассуждение, не как построение эстетической или философской концепции, а как задача, которую древние называли “спасением”.

Вы, очевидно, знаете, что первая форма, в которой появилась философская мысль, – это философия личного или личностного спасения. Она основана на предположении, что жизнь, в которой мы рождаемся, точнее – случайным образом родились (ведь нас не спросили, хотим ли мы родиться; а если хотим – то где и когда), построена таким образом, что приходится спасаться. То есть проделывать какой-то специальный путь, делать что-то с собой, чтобы вырваться из обыденного круговорота жизни, который сам по себе абсурден, случаен, нелепо повторяется и является тем, что древние называли “колесом рождений”»¹.

Лекции и рассуждения Мамардашвили нередко напоминали своего рода философские проповеди на тему подлинной жизни и поисков спасения. Наверно, не будет большим преувеличением сказать, что он предлагал своим слушателям некое подобие метафизики сознания персоналистического, экзистенциального толка, которая в качестве «рабочего инструмента» активно использовала религиозные символы и понятия. Последнее само по себе играло апологетическую и реабилитирующую роль в плане восприятия религии как феномена публикой или аудиторией. Наверно, в том

¹ Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. – М.: Ad Marginem, 1995. – С. 11–12.

числе поэтому публичные выступления Мамардашвили в тех советских культурных условиях производили такое яркое и необычное впечатление.

Через «гносеологический атеизм» к признанию религии

Между прочим, очень интересно одно самосвидетельство Мамардашвили из его книги-рукописи 1977 г. «Стрела познания» (впервые опубликованной в 1997 г.) о своем философском пути, о том, с чего начинался его путь как самостоятельного философа:

«Раз мы понимаем телом (до всяких ментальных, сознанием и волей контролируемых состояний видения мы уже работаем и действуем нашим экспериментально-культурным телом, наводящим многое в нашем видении), то нет единого, себе тождественного и универсального чистого понимания, чистого духа, вольно парящего независимо от пространства и времени (а без понимания есть не знания, а вещи). В этом смысле мышление Маркса (или то, как мы его поняли в 50-х годах) было исторически первым серьезным мышлением без Бога – не в смысле дешевого атеизма, а в смысле отсутствия в основах научного мышления посылок и постулатов, общих с теологически-абсолютистскими образцами, т.е. с логическим пространством квазирелигиозного концепта сверхмощного божественного интеллекта и обнимаемого им статичного мира натура натурата, с предварительно предположенным порядком (базовые абстракции “хаоса” и “порядка” должны, следовательно, вводиться нами иначе)»¹.

Обратим внимание, что он употребляет здесь термин «дешевый атеизм». Действительно, если здесь и может идти речь об атеизме, то весьма нетривиальном, утонченном «гносеологическом атеизме», который скорее является символическим понятием. И парадоксально, но именно этот «гносеологический атеизм» дал Мамардашвили возможность большей свободы в отношении религии. На наш взгляд, он органично связан с его во многом положительным отношением к феноменам религии и религиозности в его зрелый период.

Говоря про «нас в 50-х годах», он имел в виду тот самый круг молодых философов, «диалектических станковистов» в первые послесталинские годы, которых объединили занятия эпистемоло-

¹ Мамардашвили М.К. Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. – М.: Языки русской культуры, 1996. – С. 82–83.

гией «Капитала» Маркса и общие принципы в его интерпретации и толковании (М.К. Мамардашвили, А.А. Зиновьев, Г.П. Щедровицкий, Б.А. Грушин)¹.

В целом их тогда объединил своего рода кантианский по духу подход и к «Капиталу» Маркса, и к эпистемологическим проблемам в целом. В пику Ильенкову и его школе с их гегельянизированным марксизмом, которые признавали тождество мышления и бытия как важнейшую философскую установку, «диалектические станковисты» отстаивали тот подход, что приемы или методы мышления, его формы не тождественны с реальностью, которую описывают, принципиально от нее отличаются. Разве лопата, которой копают колодец, что-то отражает? – иронично в середине 1950-х годов спрашивал Зиновьев.

Этот кантианский разрыв между формами мышления и его содержанием у молодых философов был связан с тем, о чем пишет Мамардашвили: с отсутствием в качестве основной предпосылки мышления «квазирелигиозного концепта сверхмощного божественного интеллекта и обнимаемого им статичного мира натура натурата, с предварительно предположенным порядком». Ведь, раз между научным мышлением с его приемами и миром наличествует своего рода непреходимая пропасть, то это и означает, что научный интеллект, пытающийся познать мир, уже не является божественным, сверхмощным. Он вовсе не безошибочно познает и определяет мировой порядок, который именно в силу этого не может предстать в науке как неизменный и единственно данный. Лишь при допущении в качестве генеральной установки тождества мышления и бытия мир может представлять как нечто единственное, заведомо данное и познаваемое в абсолютном смысле.

Однако такой своего рода «эпистемологический атеизм» (отказ в придании познающему интеллекту Божественного статуса) применительно к науке и ее основам одновременно оказывается своего рода санкцией на положительное понимание религиозности и религиозных символов. То есть отсутствие в предпосылках научного мышления постулатов, которые роднили науку с теологией, переносили на нее Божественный статус и возможности, было одновременно в каком-то смысле предвестием нового, более свободного отношения к феномену религиозности.

¹ См.: Хромченко М. Диалектические станковисты. – М.: Школа культурной политики, 2004.

Если, как говорит Мамардашвили, отброшена предпосылка квазибожественного сверхмощного интеллекта, ранее лежавшего в основании научно-философского познания, то с ней отброшено и представление о единственно возможном правильном познании и сознании. Следовательно, вводится своего рода вариативность и плюрализм духовной и интеллектуальной жизни, в рамках чего и религии (религиям) и феномену религиозности вообще как бы отводится свое законное место. Ведь каждая из порождающих ум или мысль «ноогенных машин», которые качественно отличаются друг от друга и качественно несоизмеримы, производят соответствующий ей тип сознания, свою «психологическую топологию пути».

У Мамардашвили между символом или ноогенной машиной, культурным артефактом и т.д. и интерпретирующим его индивидуальным сознанием в принципе отсутствуют любые посредники. Каждый человек как бы живет и действует (или должен жить и действовать) лишь на свой страх и риск. И вот здесь и содержатся мотивы, объединяющие Мамардашвили с условно протестантским типом сознания.

С одной стороны, Мамардашвили много говорил о христианских корнях европейской культуры, о том, что она имеет двойственное происхождение – это классическая Античность, древний греко-римский мир и христианство. С другой же стороны, именно его понимание христианских корней Европы позволяет говорить о некоей его близости к протестантскому типу сознания. При этом стоит обязательно оговориться, что сам он в личном плане был внеконфессионален, позиционировал и представлял себя как строго светского философа, следующего кантовской традиции автономного философствования. Да и собственно Лютером, историей или философским анализом Реформации он специально не занимался, хотя довольно часто в ходе своих рассуждений прибегал к знаменитой фразе Лютера «Я здесь стою и не могу иначе» как к некой иллюстрации того, что он понимал под сутью европейской рациональности.

Дело в том, что для философствования зрелого Мамардашвили, начиная с конца 1970-х годов, когда он уже окончательно сформировался как философ со своей системой взглядов и мировоззрением, характерно усиленное подчеркивание роли индивидуальных усилий в работе сознания и в познании. Как он постоянно подчеркивает, все познается и узнается лишь на свой страх и риск, и здесь нет и не может быть никаких абсолютных гарантий и

даже абсолютных авторитетов. Подлинные книги, как он цитирует Пруста, – дети тьмы и молчания. В этой тьме и молчании и совершается одинокая, строго индивидуальная работа познания. Он постоянно делает акцент на том, что у понимания и сознания нет преданных (обязательных для всех) путей, все совершается впервые, «по ходу движения», и в этом сущностно плюралистичном движении («психологическая топология пути») человек всегда один на один с миром.

Таким образом, «человеческая ситуация» в его философии сознания, если брать ее экзистенциальное измерение, описывается бальзаковским «а теперь дело только между нами двумя», как он цитирует это выражение в самом начале своих «Лекций о Прусте», как бы задавая камертон всему дальнейшему изложению. Именно индивидуальные глубины внутреннего «я» являются для Мамардашвили привилегированной сферой бытия, обращение к которым обещает возможность создания нового, «неклассического идеала рациональности» (подробно об этом см. нашу следующую главу).

С одной стороны, Мамардашвили в своих работах критикует так называемый классический идеал рациональности (датируемый примерно серединой XVII – серединой XIX в.) за его чрезмерный рациональный оптимизм и множество неоправданных допущений (полная и исчерпывающая познаваемость бытия, игнорирование сложной природы сознания и т.д.). С другой стороны, он пытается «спасти» новоевропейскую рациональность на новых неклассических, но все равно рациональных началах. У Мамардашвили в его неклассических рассуждениях «автономный», т.е. «самозаконный» и «естественный» разум уже не претендует на исчерпывающее познание и преобразование действительности, а как бы довольствуется огороженной индивидуальной территорией, чтобы, говоря метафорически, лишь здесь уверенно «возделывать свой сад». Таков в рамках этой концепции единственный подлинный домен неклассического разума и «неклассически просвещенного» индивида. Задача уже заключается в том, чтобы жить индивидуально-разумно, чтобы никто не мог манипулировать индивидом в этом «новом прекрасном мире», где определяющую роль начинают играть огромные индустрии формирования сознания через СМИ, пиар, маркетинг и т.д.

Если «классика» претендовала на полное переустройство общества и науки, жизни в целом на разумных началах, то гипотетический неклассический идеал рациональности у Мамардашвили отстаивает автономию разума уже лишь в индивидуальных мас-

штабах. А это, в частности, подразумевает плюрализм, наличие разных «сознающих миров», соответственно множеству нередуцируемых в единой классической просвещенческой схеме «сознающих индивидуальностей», у каждой из которых свои «внутренние очевидности», т.е. свои феномены, свои законы их образования и существования.

Так или иначе, но Мамардашвили, несмотря на всю свою критичность по отношению к классическому идеалу рациональности, все равно верил в естественный, неиспорченный свет разума. Он только видел его источник в ином – в глубоко внутреннем, личностно-сознательном слое бытия. Личностные глубины являлись для Мамардашвили источником естественного света разума и подлинного просвещения. В них он усматривает «некоторое невербально-очевидное реальное состояние, очевидное на самом себе и в себе», откуда звучит внутреннее слово, на которое должен ориентироваться человек¹.

В то же время Мамардашвили описывает эти состояния как создающие «ситуацию неполного знания», имеющие на себе отсвет незнаемого. Они «разумно-фактичны» в том смысле, что «в самую сердцевину радио внесено нечто фактическое». Это «перво-состояние мысли», которое само нельзя получить мыслью². То есть они разумны, являются источником гармоний и дальнейшего понимания, и в то же время имеют внутри себя как бы непроницаемое ядро, и поэтому сами не могут быть аналитически поняты. В принципе, это и есть неклассическая попытка модернизации классического идеала рациональности, когда разум отступает на территорию суверенной личности, уже не претендуя на полный охват мира. Личность довольствуется лишь своим миром, внутри которого она суверенна, а непрозрачное ядро внутри себя – основание и гарантия ее неподчинения любым распоряжениям извне.

Конечно, частое цитирование лютеровского «я здесь стою и не могу иначе» и его истолкование на основе концепта «ответственно-яйной очевидности»³ не означает, что Мамардашвили был своего рода философствующим криптопротестантом и переводил протестантские принципы и положения на философский язык.

¹ Мамардашвили М.К. О рациональности (доклад 1987 года) // Встреча с Декартом. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 352.

² Там же. – С. 356.

³ Мамардашвили М.К. Философия и религия // Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. – СПб: Азбука, 2000. – С. 275.

Однако его размышления опирались на определенные линии ноевропейской культуры, которые проходили в том числе и через Лютера как религиозного мыслителя и далее вели к Декарту, Канту и Прусту. Мамардашвили говорил об общности между Декартом и Лютером в своем «Докладе о рациональности» 1987 г.¹ Видимо, то, что объединяло Мамардашвили и Соловьева, было во многом созвучно лютеровским интуициям и духовно-историческим тенденциям Реформации. Хотя, конечно, разница между Мамардашвили и Соловьёвым состоит прежде всего в том, что последний является преимущественно в «обличии историка философии» философом общества и права, социально-политических и культурных проблем. Проблемы и вопросы непосредственно «первой философии», онтологии и гносеологии им самостоятельно не разрабатывались.

* * *

Исходные философские воззрения и интуиции Мамардашвили были органично связаны с его историософскими и социально-политическими воззрениями. В этом смысле, в контексте всего его философствования, неслучайными и логичными были как его симпатии в адрес западного христианства (прежде всего, протестантизма), так и резкая критика и исторической России в целом, и православия как ее духовной опоры и средоточия. Отчасти «протестантский» характер философствования его позднего, зрелого периода творчества, акцент на индивидуализме и личностных началах, на том, что все поверяется на основе личных очевидностей (начало чему как линии в европейской культуре положил Лютер), были увязаны в единое целое как с апологетикой западного строя и образа жизни, так и с предельно критическим отношением к советскому строю и, шире, к исторической России.

Но его апологетика Запада и радикальный критицизм в адрес «советизма» и исторической России содержали в себе много утопизма и романтизма. Стоит подумать о причинах такой радикальности Мамардашвили в историософских и социально-политических оценках и взглядах, почему он был своего рода социально-

¹ Мамардашвили М.К. О рациональности (доклад 1987 года) // Встреча с Декартом – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 350–351.

политическим и историософским манихеем¹. Вот характерная на этот счет цитата из Мамардашвили: «И вообще, я думаю, нет деления на радикалов и либералов – это псевдоделение, сколько бы ни говорили. Свет сам по себе настолько радикален, что есть лишь деление на светлых и темных, т.е. разумных и неразумных – “гонизри” и “угоно” – по-грузински это звучит лучше, чем порусски»². Как явствует из всего контекста его поздних высказываний на этот счет, роль «угоно» исполняют советские, они же – русские. Ведь это русская нация, по его мысли, навязала всем остальным народам империи свои рабские порядки, свое рабство. Вот другая его скандальная цитата:

«Русские, куда бы ни переместились – в качестве казаков на Байкал или на Камчатку, их даже занесло на Аляску и, слава Богу, вовремя продали ее, и она не оказалась сегодня той мерзостью, в которую мы ее скорее бы всего превратили, – куда бы они ни переместились, они рабство несли на спинах своих»³.

Как пишет М. Рыклин, «популярность мыслителя в 70-е годы была огромной; его лекции в Москве посещали сотни людей, его слушали, затаив дыхание. При этом он был решительным критиком многих аспектов русской культуры; упрекал “русских” в отождествлении с властью, в пассивном приятии жизни (“иждивенчество”), тоталитарном коллективизме, в низком уровне бытовой культуры. Всё это говорилось прилюдно и открыто, в публичном пространстве, и в позднесоветском контексте никого из присутствующих русских не оскорбляло. Отождествление русского с советским представлялось в то время вполне закономерным»⁴.

Вполне возможно, что на подсознательном уровне его антирусское манихейство отчасти было спровоцировано элементарным грузинским национализмом и национальной фрондой, получившей подпитку в романтической легенде о грузинах как изначально европейской нации. Также вполне возможно, что во многом оно

¹Его близкий друг и соавтор философ Александр Пятигорский как-то сказал, что «Мераб был не чужд манихейства» (Мысль держится, пока мы... // Пятигорский А. Избранные труды. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 204).

²Мамардашвили М.К. Философия действительности // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С. 210–211.

³Мамардашвили М.К. Другое небо // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – С. 331.

⁴Рыклин М.К. «Я истину ставлю выше моей Родины». Мераб Мамардашвили о Грузии, России и Европе // Новая газета. – 2008. – № 66, 8 сентября.

было вызвано условиями творческой несвободы, когда энергия отталкивания от окружавшей его жизни выливалась в романтическую оценку жизни европейской и декларируемый радикальный антисоветизм.

Тем не менее – что определяло антисоветизм и даже своего рода антирусизм у Мамардашвили на философско-историческом уровне, в чем его философско-мировоззренческие корни? Да, у этого в его воззрениях было свое философское обоснование – его неклассически-рациональная «двоица», определявшая в том числе и его понимание истории и общества. Во-первых, это понимание личностных, строго индивидуальных глубин сознания как источника и основы любых очевидностей и истин. И, во-вторых, это плюралистично понимаемый мир культуры как естественная среда бытийного становления и существования человека.

Думается, причины романтического и утопического неприятия России как отдельной цивилизации на идейном уровне у Мамардашвили лежали в области какого-то исходного онтологического выбора или измерения. Ведь если брать православную, восточно-христианскую традицию, то она стоит на признании несамодостаточности человеческого духа, его глубочайшего, онтологического несовершенства, падшести и греховности, и необходимости обращения к Христу как единственному Источнику исцеления. Вот характерная цитата, которая хорошо выражает те начала, из которых берут свои особенности православная духовность и восточно-христианская традиция, определившие цивилизационное своеобразие России: «Начало обращения ко Христу заключается в познании своей греховности, своего падения; от такого взгляда на себя человек признает нужду в Искупителе и приступает ко Христу посредством смирения, веры и покаяния»¹ (IV, 227). «Не сознающий своей греховности, своего падения, своей гибели, не может принять Христа, не может уверовать во Христа, не может быть христианином. К чему Христос для того, кто сам и разумен, и добродетелен, кто удовлетворен собою, кто признает себя достойным всех наград земных и небесных»² (IV, 378).

И поэтому то, как именно понимал Мамардашвили мышление (личностные глубины как (пусть «внерациональный») источник и критерий любых истин и рациональностей), означает, по-

¹ Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова: В 5 т. – СПб., 1905. – Т. 4. – С. 227.

² Там же. – С. 378.

мимо прочего, и его принципиальное несогласие, расхождение с восточно-христианской церковной традицией в целом, а во многом и даже с католичеством. Это важно зафиксировать, потому что поздний Мамардашвили много апеллировал к христианству как источнику и новоевропейской цивилизации, и некоторых истин своего собственного философствования. Однако само понимание христианства у Мамардашвили не аутентично с православной точки зрения, поскольку является модернистским и поэтому обладает очевидными дефектами.

Да, в его философствовании в значительной степени присутствовала критика классического просвещенческого разума. В этом смысле его философия представляет собой некое смешение традиционных философских надежд и претензий и в то же время разного рода констатаций несовершенств и невозможностей классического философского разума, откуда и выросли его поиски новой, неклассической рациональности. Тем не менее это была попытка пусть неклассическими средствами, но «спасти Просвещение», найти новый несомненный домен и фундамент разума, но уже при признании его определенных ограничений и невозможностей. Это во многом и предопределило некий поворот Мамардашвили и созвучие некоторых его идей с протестантским типом сознания.

В целом нам тут важно подчеркнуть, что для православной (церковной и святоотеческой) традиции индивидуальный или личный разум, безусловно, никак не является и не может являться, как у Мамардашвили, главным источником и критерием истин. Он, как и весь человек вообще, страдает от радикальной испорченности, первородного греха. И правда, при признании первостепенности добродетелей разума, рассудительности и трезвения Отцы Церкви постоянно подчеркивали, что сам человек не может полагаться лишь на себя, свои внутренние глубины и свой разум, что спасение лишь «во многом совете» с духовно опытными людьми, старцами. Это настолько общее место в писаниях Отцов Церкви, что наше утверждение даже не требует доказательств и цитат. Стоит просто открыть, например, «Лестницу» или «Душеполезные поучения» аввы Дорофея, или основную христианскую антологию – «Добротолюбие», чтобы практически сразу в этом убедиться.

Так что «западнизм» Мамардашвили был сильно связан с критикой и неприятием им восточного христианства, православия. Последнее он упрекал в «эмбриональном, подавленном состоянии духа», в неумении выразить «бесконечное в конечной форме»,

реализовать его в этом мире. В отличие от православия, западное христианство и западную культуру в целом он считал способными выразить или осуществить это «бесконечное в конечной форме» и тем самым полноценно реализоваться и выразиться «здесь и сейчас», уже в этой жизни. Но в этой формуле – «бесконечное в конечной форме» – у Мамардашвили основное ударение явно приходилось на последнюю составляющую. Поэтому, например, рай и ад, вечную жизнь и др. он толковал преимущественно как символы индивидуального сознания, как «символический аппарат», который служит ориентиром для здешней жизни, для того, чтобы действовать «здесь и сейчас». А что касается того, чтобы верить в несимволическую реальность христианского Неба и надеяться на реальную возможность вечной жизни там – то это Мамардашвили не то чтобы отрицал, но об этом скорее не говорил. То есть непосредственная реальность и убедительность веры была ему просто неинтересна и не нужна, была чужда его дискурсу.

Одной из первичных интуиций, на которую Мамардашвили в своем философствовании опирался, был, как он говорил, «феномен самодостоинства мысли, не нуждающейся ни в каких прислониениях – ни к внешним авторитетам, ни к власти, ни к коллективу»¹. Такой настрой далек от подлинных христианских представлений. Если неизменными условиями подлинно христианской жизни являются покаяние и смирение, причем утверждаемые как постоянные и никогда не кончающиеся состояния, вплоть до самой смерти, то как тут можно говорить о самодостоинстве и самодостаточности мысли, об автономии самозаконодательствующей личности вообще?

Из этих преувеличенных представлений о самодостоинстве личной мысли и правах личности и вытекали его радикальные, даже нигилистические воззрения на историю России и русское православие в целом. Он не принимал дух православия, который в значительной степени выражается в трансцендентной устремленности и разочаровании в земных делах и политических заботах. Для Мамардашвили было свойственно античное по своему происхождению представление о важности политики, о том, что человек исполняется как человек только «здесь и сейчас», в этом мире.

Чего не понимал Мамардашвили? Того, что вопреки его упрекам и словам о «зачарованности внешним» и покорности

¹ Вольномыслие. Материалы «круглого стола», посвященного А.Д. Сахарову [1990] // Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация. – М.: Логос, 2004. – С. 88.

власти, якобы характерной для русской православной культуры, она уступала внешнему и власти, напротив, от определенного разочарования в них, от понимания, что не в них заключены главные ценности. Как говорил В.В. Бибихин, в России всегда понимали, что здесь, на Земле, человек никогда не сможет устроиться сам своими силами так, чтобы это устроило его самого. Поэтому власть и забота о земном, политическая забота, не могут рассматриваться как главная ценность или даже особо важный предмет внимания с восточнохристианской точки зрения, где за каждой литургией молятся, чтобы «да тихое и безмолвное житие пожить во всяком благочестии и чистоте». Поэтому, когда Мамардашвили, например, говорил о «рабстве, которое русские якобы несли на спинах своих» другим народам империи, то характеристика *русского смирения и покорности* как рабства диктовалась его утопической «сверхевропейской» оптикой, которая не понимала и не принимала этого равнодушия к земным делам, уступания «внешнему» от разочарованности в нем и попыток центрированности, сосредоточенности на совершенно иных вещах.

Конечно, фигура Мамардашвили достаточно сложна, ее не списать на однозначный комплекс русофобии или чего-то подобного. Когда в перестроечной Грузии к власти стали приходиться радикальные националисты во главе с З. Гамсахурдиа, он открыто выступил против их национализма и шовинизма, и его протестующий голос, кстати, был самым громким среди тогдашней грузинской интеллигенции, вообще чуть ли не единственным. Он говорил тогда, что для христиан истина должна быть выше родины, призывая своих соотечественников быть христианами, быть верными христианским традициям Европы, как он их понимал. В каком-то смысле он тогда хотя бы отчасти спас честь Грузии. Согласимся с М. Рыклиным: «Перед лицом звериного национализма Мераб Мамардашвили недолго колебался между человеком и представителем этноса. Победил человек, гуманизм, принцип личного усилия. Но именно на его, незаурядного человека, примере особенно хорошо видно насколько соблазнительно, привязчиво националистическое упрощение, как трудно застраховаться от него даже людям такого уровня»¹.

Однако его понимание христианства все же было весьма произвольным, когда из него берется лишь что-то частично, а

¹ Рыклин М.К. «Я истину ставлю выше моей Родины». Мераб Мамардашвили о Грузии, России и Европе // Новая газета. – 2008. – № 66, 8 сентября.

что-то намеренно или невольно упускается, игнорируется или оспаривается. Вообще всякий раз, когда кто-то говорит о так называемом историческом христианстве, это верный признак его непонимания и нечувствования христианской церковной традиции.

Вот, например, удивительное по своей легковесности, если вдуматься, суждение Мамардашвили о Евангелии: «Почти все заповеди в Евангелии принадлежат так называемой исторической части христианства и только две из них внеисторические, метафизические, и обе они потакают человеку. Нам завещаны две вещи – вечная жизнь и свобода, невыносимый дар свободы. Других заветов нет». Такое впечатление, что слово «потакуют» тут выскочило неслучайно, что здесь Мамардашвили сам потакает духам современности. То есть если следовать этим словам, то получается, что покаяние, смирение, нищета духа, аскеза, милосердие – это всего лишь нечто историческое и, надо полагать, в силу своей историчности уже необязательное для современного человека. Это все может льстить этому современному сознанию, выглядеть крайне соблазнительно, но именно поэтому оно опасно своим лукавым светом.

Синтез Евангелия и Просвещения, к которому Мамардашвили стремился в своем философствовании, приводил его нередко к броским, но опять-таки легковесным и пристрастным, сильно переинтерпретированным суждениям. Например, в лекции «Философия и религия» он говорит, что «Декарт совершил евангелический акт, ввел в область мышления инстанцию, как я сказал, внутреннего слова, или состояния, в котором и через которое человек только и способен принимать какие-либо суждения»¹. Это более чем своеобразное понимание евангелического акта и Декарта как, оказывается, христианского миссионера.

Или, например, удивительная и даже анекдотичная по своей предвзятости аберрация – толкование исторического случая, который Мамардашвили приводит в связи с восстанием декабристов и который должен был по его мысли показать трагедию и неудачу христианства в России, то, что русский народ совсем не был, как он выразился, «перепахан изнутри Евангелием». А именно, когда декабрист Сергей Муравьев-Апостол написал воззвание с призывом к восстанию к русским крестьянам в стиле «метафорики первичных библейских возгласов и обращений», это могло бы, как

¹ Мамардашвили М.К. Философия и религия // Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 271.

говорит Мамардашвили, «привести в движение любую европейскую крестьянскую массу XV или XVI века», но в России «кануло как в какой-то бездонный колодец», не нашло у народа абсолютно никакого отклика¹. То есть то, что русские крестьяне не пошли вслед за дворянами-мятежниками свергать монархию, Мамардашвили рассматривает как признак неудачи христианства в России. Хотя эту ситуацию, на мой взгляд, вернее было бы толковать с точностью до наоборот: как признак хотя бы относительной удачи христианства в России, по крайней мере, на то время.

¹ Мамардашвили М.К. Философия и религия // Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 270–271

Глава одиннадцатая

ОБ ОДНОЙ ПОПЫТКЕ «СПАСТИ ПРОСВЕЩЕНИЕ» («СТАТЬЯ ТРЕХ АВТОРОВ» В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОЙ СИТУАЦИИ)

Получившая большую известность статья «Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления)», которую вот уже почти 50 лет назад в качестве соавторов выпустили М.К. Мамардашвили, Э.Ю. Соловьёв и В.С. Швырев, в философском обиходе часто фигурирует под названием «Статья трех авторов» или просто «Тройственная статья». Наричательное название, которое она получила, объясняется ее значением и нерядовой ролью, которую она сыграла в советском философском процессе 1970-х годов.

Во-первых, в отечественный философский обиход была введена новая система координат: отсчет по шкале «классическое – неклассическое». Сегодня данная дихотомия применительно к истории философии Нового и Новейшего времени практически стала общим местом. Но в начале семидесятых, при господстве жестких стадильных «расфасовок», задававшихся истматом, она в советской философии смотрелась как новая и непривычная мысль, во многом нарушающая принятые до тех пор правила игры.

Во-вторых, «Статья трех авторов» оказалась в философии того времени одной из первых оригинальных демонстраций несводимости новоевропейской философии, ее проблематики к стихийно-объективным идеологическим процессам, отличавшим Новое и Новейшее время, и ее идеологическим маркировкам в официальной советской философии. В «Тройственной статье» западные философские учения XVII–XX вв. трактовались как преемственные идейно-теоретические образования. При этом подчеркивалось, что философия XX столетия открыла и осмысляет новую реальность, которая

была неведома философской классике и которую впервые опознал Маркс. Это не укладывалось в привычное воинственное противопоставление «марксистский – буржуазный» и делало возможным идеологически нейтральное понятие неклассической рациональности.

Исторические обстоятельства появления «Тройственной статьи»

Мне не раз доводилось общаться с одним из авторов «Тройственной статьи» – профессором Э.Ю. Соловьевым, и вот что он рассказал об обстоятельствах ее появления на свет. Они довольно примечательны.

По его словам, статью нельзя назвать свободной академической затеей ее создателей. Все началось с того, что весной 1970 г. тогдашний главный редактор «Вопросов философии» И.Т. Фролов получил «пожелание сверху» (скорее всего – из отдела науки ЦК КПСС): от журнала ожидали общей, масштабной публикации о современной буржуазной философии. Заместителем главного редактора был в ту пору Мераб Мамардашвили, и именно к нему Иван Фролов прежде всего и обратился.

Мамардашвили взял на себя исполнение «заказа сверху», но из своих соображений и на известных условиях. Первое: понятие «буржуазная философия» принимается, но во многих случаях будет использоваться просто как имя для обозначения особой стадии, особого этапа в развитии западной философии Нового времени. Авторы, которых, возможно, придется пригласить для подготовки журнальной публикации, должны быть свободны в расшифровке проблем и трудностей, отличающих этот этап. Второе: принимается, что современная западная философия сплошь и рядом оказывается составной частью буржуазной идеологии, но при этом само понятие идеологии будет взято строго в том значении, которое придал ему Маркс в качестве одного из родоначальников новейшей критики идеологии. Идеологическая компонента в западной философии – это прежде всего ее зависимость от условий существования духовного производства, от факторов, определяющих стихийно складывающееся иллюзорное сознание.

Поэтому в статье, какой ее задумывал Мамардашвили (и какой она выстраивалась в дальнейшем), как подчеркивал в разговоре со мной Э.Ю. Соловьев, совершенно отсутствовал пропагандистски-идеологический дискурс (например, неперемные в ту пору рассуждения о борьбе двух систем или об идейном обслужи-

вании господствующего класса). Под *буржуазностью* новоевропейской философии понималась не ее социальная ангажированность и «зловредность», а ее объективная ограниченность, и даже ее беда и трагедия.

Что касается непосредственного вклада трех авторов в работу, то, как рассказал Эрих Юрьевич, именно Мамардашвили принадлежала главная смысловая оппозиция статьи (классическое – неклассическое) и ее общая концепция. Из-под его пера вышла и основная часть текста. При распределении ролей, кому что писать, на долю Э.Ю. Соловьева выпала проблематика, относящаяся к гуманитарным вопросам и таким направлениям современной западной философии, как феноменология, экзистенциальная философия, герменевтика и психоанализ. В.С. Швыреву предстояло осветить проблемы гносеологии и философии науки, рассказать о неопозитивистской эпистемологии и аналитической философии, которая в то время определялась также как философия языка.

Спустя два-три месяца после обсуждения основного замысла публикации Соловьев и Швырев представили подготовленные ими тексты, и Мамардашвили свел все написанное воедино в первой части статьи, опубликованной в № 12 «Вопросов философии»¹. Правда, как рассказывает Э.Ю. Соловьев, дальнейшая совместная работа по некоторым причинам не заладилась, и вторую часть публикации Мамардашвили готовил в одиночку. Она появилась в № 4 «Вопросов философии» за 1971 г.² Это уже целиком текст Мамардашвили, хотя стоит под теми же тремя именами, что и статья первая.

В 1970 г. в Институте философии (в секторе критики современной буржуазной философии) началась работа над изданием, имевшим длинное название: «Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки современной буржуазной философии». В редколлегию книги входили Л.Н. Митрохин, Э.Г. Юдин и Н.С. Юлина. Летом 1971 г. Л.Н. Митрохин предложил авторам «Тройственной статьи» опубликовать в этом издании расширенный вариант их сочинения. С общего согласия подготовку и

¹ Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления). Статья 1-я // Вопросы философии. – М., 1970. – № 12. – С. 23–38.

² Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления). Статья 2-я // Вопросы философии. – М., 1971. – № 4. – С. 59–73.

редактирование этого варианта взял на себя Э.Ю. Соловьёв. Основной текст в нем по-прежнему принадлежал перу М.К. Мамардашвили. Соловьёв и Швырев расширили свои фрагменты. Первый получил название «Этико-психологический вариант самосознания», второй – «Критико-рефлексивные варианты философии науки». Ознакомившись с новой редакцией «Тройственной статьи», М.К. Мамардашвили отклонил некоторые коррективы своего текста, предложенные Соловьёвым, но в целом одобрил его работу. Статья вышла под названием «Классика и современность – две эпохи в развитии буржуазной философии»¹.

Все эти обстоятельства надо иметь в виду, поскольку порой приходится слышать, будто вовсе не Мамардашвили внес основной вклад в работу над «Тройственной статьёй». Его соавтор Э.Ю. Соловьёв позволил себе выразиться так: «В этом деле Мераб несомненно был мастером; мы с Владимиром – всего лишь подмастерьями, да притом еще не всегда радивыми».

Философия советского времени и философские школы

То, что «Тройственная статья» была посвящена не какой-то отдельной философской теме, а проблематизировала западную философию в целом (а фактически в ее лице и через ее ракурс и философию как таковую), пожалуй, говорит, помимо прочего, о том, что и в философии советского времени было возможным формирование более или менее полноценных концепций, даже программ и философских школ. Ведь здесь три разных философа, пусть и при очевидном лидерстве одного из них, но все же сошлись в общем видении важнейших философских проблем. Как считает, кстати, Э.Ю. Соловьёв, неофициальное название «Тройственная», которое получила статья, хорошо подошло бы для обозначения коллективного программного документа. По его мнению, публикация трех еще не слишком известных в ту пору философов-семидесятников получила значение чуть ли не историко-философского манифеста.

Конечно, новые легальные философские школы в советское время были возможны исключительно как марксистские. Из таких состоявшихся (и действующих и по сей день) школ мы, со своей

¹ Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: Две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. – М.: Наука, 1972. – С. 28–94.

стороны, можем назвать как минимум ильенковцев и последователей Щедровицкого.

Отметим, что более или менее подробный и специальный анализ «Статьи трех авторов» приходится делать чуть ли не впервые (несмотря на то что оппозиция «классическое – неклассическое» прочно вошла в философский обиход). О статье преимущественно говорят современники и коллеги авторов, но чаще всего лишь в ряду других тем¹.

Оппозиция «классическое – неклассическое» в «Тройственной статье» и в философствовании позднего Мамардашвили

Почему «Статья трех авторов», на наш взгляд, интересна и актуальна и сегодня? Она, как нам представляется, – важная веха на пути к сегодняшнему состоянию философии и культуры в целом, знаковый промежуточный этап этого исторического пути.

Во многом критически оценивая как прошлое, так и тогдашнее состояние философии, «Тройственная статья» из своей «точки существования» и «духовной ситуации эпохи» намечала некие задачи и перспективы. Констатируя, что современная философия пока не смогла конституироваться в новую неклассическую научную форму, как это удалось физике, она проблематизировала ее тогдашнее переходное и недо-ставшее состояние².

Иначе говоря, «Тройственная статья» задавалась кардинальным вопросом: удастся ли новой философии получить законченную форму и стать самостоятельной дисциплиной на новых, пусть и неклассических, но рациональных основаниях, сохраняющих преемственность с классической новоевропейской рациональной тра-

¹ Мотрошилова Н.В. Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль. – М.: Академический проект, 2012; Пружинин Б.И. Ratio serviens. Контуры культурно-исторической эпистемологии. – М.: РОССПЭН, 2009. – С. 155–159.

² «В буржуазной философии не случилось того же, что произошло, например, в физике XX века и вообще в современном естествознании, переживших свою революцию и сумевших создать синтез классических и неклассических представлений в принципиально новой картине природного мира. Иначе говоря, в итоге на сегодняшний день не сложилась действительно “новая философия”, которая адекватно концептуализировала бы новый духовный опыт и новую проблемную реальность» (Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004. – С. 126–127).

дицией? Поэтому в «Статье трех авторов» оценка классики и современной авторам философии являлась во многом работой на перспективу. Фактически она стала важным этапом на пути к тому, что Мамардашвили (основной автор «Тройственной статьи») позже будет называть неклассическим идеалом рациональности. Примечательно, что в оппозиции к понятию классической философии в «Тройственной статье» используется преимущественно термин «современная философия» и говорится лишь о «неклассических проблемных ситуациях» и «неклассическом мыслительном измерении», даже о «неклассических философских идеях», но не о собственно неклассической философии. Четкий терминологический вид оппозиция «классический – неклассический» применительно к философии и идеалам рациональности примет лишь в работе Мамардашвили 1984 г. «Классический и неклассический идеал рациональности»¹.

Итак, именно Мамардашвили был главным автором основных идей статьи, ее «мотором» и вдохновителем. Поэтому представляется эвристически плодотворным взглянуть на основные положения этой работы в аспекте того, какова была его дальнейшая философская эволюция. Сопоставив идеи «зрелого» Мамардашвили и идеи «Тройственной статьи», мы сможем по-новому подойти к вопросу: почему неклассической философии, как мы это теперь можем с уверенностью утверждать, так и не удалось конституироваться в законченную самостоятельную форму на новых рациональных основаниях?

Творчество М.К. Мамардашвили зрелого или позднего периода во многом было попыткой неклассическими средствами спасти «философскую классику» – преодолеть Просвещение и в то же время остаться ему верным, как-то связав «неклассику» с гипотетическими глубинными и пока еще не раскрытыми потенциями классического периода. Можно утверждать, что где-то к началу 1980-х годов Мамардашвили формирует свою эпистемологическую программу, которая получила выражение в его «Классическом и неклассическом идеале рациональности», «Картезианских размышлениях», «Кантианских вариациях» и «Лекциях о Прусте». В ее рамках, с учетом тех сдвигов, которые произошли во второй половине XIX и в XX в. в науке, философии и культуре, он и формулирует проблему нового, неклассического идеала рациональности.

¹ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – Тбилиси.: Мецниереба, 1984.

А начиналась эта философская работа во многом именно с «Тройственной статьи». С одной стороны, авторы определяли философию неклассического периода как производную и несамостоятельную форму, зависимую от классики, как лишь преимущественно вскрытие неувязок классики. Это была и констатация, и сожаление по поводу того, что современная философия так и не перешла в стадию полноценной науки, как это удалось, например, неклассической физике Эйнштейна и Н. Бора: «Мы имеем здесь дело с несамостоятельной, производной (от классики) формой философии. Задача анализа – раскрыть и оправдать эту интуицию. Классическая философия есть “тайна” современной буржуазной философии. И последняя может быть определена как проявление и свидетельство – в плоти и материале нового духовного опыта и новых проблем – кризиса традиционной философии и ее классических мысленных схем внутри современных философских исканий вообще. Сохраняя свою интеллектуальную производность и скрытую внутреннюю зависимость (часто отрицательную), она как бы выплескивает свои учения и итоговые идейные построения в виде “застывших”, “материализованных” следов интеллектуальной невозможности некоторых привычных мысленных ходов и смысловых связей рассуждения»¹ (здесь и далее цитаты из «Тройственной статьи» делаются по изданию 2004 г.).

Далее, у «зрелого» уже Мамардашвили к началу 1980-х годов акценты значительно меняются: зависимость неклассики от классики в свете выдвинутого им нового, неклассического идеала рациональности становится, напротив, скорее способом реактуализации классики, указания на ее непреходящее значение (см., например, его книги о Декарте и Канте), на то, что на самом деле она – это скрытое ядро неклассического способа философствования.

Между тем уже и в «Тройственной статье», несмотря на критическую оценку современной авторам философии, есть явные указания и на позитивное содержание новой, неклассической философии – на важные сдвиги по сравнению с классической философией. Позже осмысление этого позитивного содержания и вылилось в концепцию неклассического идеала рациональности у Мамардашвили. Поэтому обозначенные в «Статье трех авторов»

¹ Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления) // Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004. – С. 146.

позитивные сдвиги неклассической философии стоит оценивать и толковать ретроспективно, в свете работы Мамардашвили 1984 г. о неклассическом идеале рациональности, а ее, в свою очередь, следует понимать как выросшую из проблематики «Тройственной статьи», как развитие ее идей, интуиций и интенций.

Как позже утверждал Мамардашвили, классическая рациональность давала неадекватное изображение самого познающего сознания. Теми подходами и средствами, которыми творились естественные науки (основное завоевание и достижение классической рациональности), не удавалось ухватить подлинную реальность и познания, и сознания в целом. Но уже и в «Тройственной статье» говорится, что картина познающего сознания в классике была полна умолчаний и огрубляющих упрощений. Так, в классике предполагалось, что сознание полностью доступно для рефлексии, что оно однородно и что любое его содержание в принципе воспроизводимо в любой момент времени в любой точке «поля сознания». Поэтому всякий акт знания и понимания предполагается случающимся как бы «вне времени и пространства», так что его содержание без проблем и потерь может быть транслируемо от одного получателя к другому.

Развивая в 1984 г. эти темы «Тройственной статьи», Мамардашвили объясняет различия между классикой и неклассикой уже не в марксистском духе: не общественно-экономическими и социально-историческими условиями (особенностями духовного производства и самоощущения субъекта этого производства как порождающими моделями для философии той или иной эпохи). Теперь граница проводится по онтологическому основанию, без выхода к общественно-экономическим структурам. Речь тут идет об усмотрении философией и культурой в новой, неклассической эпохе иной реальности. Современная философия, по Мамардашвили, на самом деле совершает то, что он назвал феноменологическим сдвигом – осознание проблемы самого существования сознания в мире. Главный предмет анализа в ракурсе этого сдвига – уже не те или иные содержания сознания, а то, что сознание есть и что любое состояние сознания – такое же событие в мире, со своими законами и ограничениями. Именно это и опровергает классическую картину познающего сознания, такие его важные для классики свойства, как полная проницаемость и прозрачность сознания для рефлексивного взгляда, однородность и воспроизводимость всех его содержаний по всему полю сознания в любой его точке.

То, что сознание само по себе является событием в мире, более того, что оно и его базисные образования, т.е. феномены, являются первореальностью, онтологическим фундаментом, – одна из главных, ведущих идей Мамардашвили зрелого периода. И эту идею он конкретизирует, в частности, в работе 1984 г. Так, согласно ей, сфера сознания обладает исходной глубинной устойчивостью и неуловимостью: для классического взгляда, или подхода, стремящегося исчерпать сознание в саморефлексии, сделать полностью прозрачным и понятным, оно недоступно. Причина этой неуловимости – наличие у сознания некоего базового слоя, называемого феноменальным. Феномены, как говорит Мамардашвили, «экранируют себя» от внешнего взгляда и остального мира, замыкают себя в себе, являя собой непрозрачные и в то же время самозаконные явления, – явления, существующие на собственных основаниях.

Интересно, что эти «самозаконные» и «экранирующие себя» феномены из работы 1984 г. очень близки по смыслу тем «внутренним очевидностям» из «Статьи трех авторов», которые, как говорят эти авторы, в новой неклассической ситуации надо выявлять в процессе «прояснения сознания, “заброшенного” в наличный социальный мир, претерпевающего его массивированное воздействие». Эти внутренние достоверности (или «истины») авторы толкуют «как базисные образования этого сознания, обеспечивающие его прочность, интегрированность, его способность противостоять внешней манипуляции, социально организованному принуждению к иллюзии»¹. И, как пишут три наших автора, речь уже не идет, как в классическую эпоху, о том, чтобы «рефлексивно извлекать из глубин привилегированного, абсолютного, социально не искаженного сознания универсальные истины, истины-программы, которые затем ориентируют непросвещенную массу»². В новую эпоху, по их мнению, возникает принципиально новая задача и установка: сделать подлинно сознательной и проясненной позицию отдельно взятого индивида в мире. Именно это как действительно новый этап в понимании принципов рациональности и пытаются утвердить наши авторы.

¹ Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления) // Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004. – С. 178.

² Там же.

И, как мне представляется, те образования, которые позже Мамардашвили называл феноменами, и были предварительно обозначены в «Тройственной статье» в качестве «внутренних очевидностей сознания». Они, собственно, и должны являться подлинной онтологической основой и гарантией того, что, по мысли авторов статьи в ее книжном варианте, люди могут не поддаваться манипулированию, что их проясненное сознание сможет дать им устойчивость и ясность миропонимания: «В массе своей люди являются существами, не приуготовленными ни к расчетливому, до конца осознаваемому цинизму рационально-технических схем поведения, ни к произвольным перелицовкам своего внутреннего мира»¹.

Таким образом, у «неискоренимой спонтанности, свойственной индивидуальному сознанию» в «Тройственной статье», в философии «зрелого» Мамардашвили появляется более четкая онтологическая основа – феномены. Его мысль логично движется в этом направлении: поиск оснований автономного индивидуального сознания. Феномены могут, в частности, считаться онтологической гарантией одного обстоятельства, значение которого подчеркивали авторы статьи: «Именно сопротивление по отношению ко всякому откровенному насилию над внутренними очевидностями является наиболее глубоким и существенным внутрииндивидуальным наследием предшествующей истории. Все выглядит так, как если бы неспособность к откровенной редукции своей нравственной природы, своей хотя бы один раз и хоть в чем-то завоеванной человеческой развитости была просто “прирожденным”, “природным” свойством человеческого индивида (не очень-то зависящим даже от того, как он сам захотел бы распорядиться собой)»². В связи с этим в статье отмечается, что «особенностью человеческой душевной организации (да, по-видимому, и психики вообще) является неспособность к адаптивной, приспособительной деградации. Коль скоро духовно-психологическая развитость налицо, ее нельзя уже просто отменить, как нельзя перестать различать цвет и свет, уничтожив развившуюся в истории дифференцированность индивидуального аппарата восприятия»³.

¹ Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления) // Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004. – С. 179–180.

² Там же. – С. 180.

³ Там же.

Отметим, что это, на наш взгляд, довольно-таки оптимистический взгляд на человеческие возможности. Нам он представляется своего рода декларацией, заявлением об укорененности разума самого по себе («духовно-психологической развитости») в бытии, хотя и в более скромных, чем ранее, при классике, индивидуальных масштабах. И это одновременно было во многом заявкой на новое, неклассическое Просвещение. Автономный, т.е. «самозаконный» разум уже не претендует на исчерпывающее познание и преобразование действительности, а довольствуется огороженной индивидуальной территорией, чтобы, говоря метафорически, возделывать лишь свой сад. Таков в рамках этой концепции единственный подлинный домен неклассического разума и его «неклассически просвещенного» индивида, отменить и уничтожить который не способны никакие внешние враждебные силы, стремящиеся к «адаптивной, приспособительной деградации» человека как сознательного существа.

Выходит, классическое Просвещение от неклассического отличается в том числе масштабом. Если «классика» претендовала на полное переустройство общества, культуры, науки и жизни в целом на разумных началах, то гипотетический неклассический идеал рациональности говорит об автономии разума и «проясненном сознании» уже лишь в индивидуальных масштабах. А это, в свою очередь, подразумевает плюрализм, наличие разных «сознающих миров», соответственно множеству нередуцируемых в единой классической просвещенческой схеме «сознающих индивидуальностей», у каждой из которых в их основе свои «внутренние очевидности», свои феномены, законы их образования и существования.

По мысли авторов «Тройственной статьи», культура самосознания, которая стала практиковаться в новую, неклассическую эпоху в таких направлениях, как феноменология и экзистенциализм, состоит в движении к «прояснению внутреннего мира в его онтологической неподатливости». Эти философско-культурные движения и направления должны обеспечить защиту от манипулятивных воздействий со стороны массовой индустрии сознания. В принципе любой человек может достичь в своей индивидуальной жизни этих «внутренних очевидностей» и опереться на них, как на подлинный фундамент своей духовной жизни.

Однако все равно возникает вопрос об онтологическом статусе этих «внутренних очевидностей» (их существование не может опираться только на внутренний мир человека, что чревато чистым

субъективизмом). Но именно это обстоятельство, на мой взгляд, и проговаривается и проясняется в феноменологической концепции «зрелого» Мамардашвили, для которого еще в 1960-е годы принципиально важным было положение об «объективном характере мыслительных форм». Теперь, в работе 1984 г. (как и во многих других работах) он говорит о том, что у феноменов есть своего рода «физическое тело», и они в этом смысле обладают квазивещественностью. Это «тело» позволяет им объективно быть, существовать в культуре. То есть, с одной стороны, у феноменов есть символическое измерение («символический элемент рациональности»), которое состоит в том, что им нельзя приписывать натурального, физически наглядного существования в мире, но в то же время они как-то даны, объективно существуют в мире. И это выражается в том, что они являются и произведениями культуры. Поэтому феномены одновременно и символы, и произведения, существующие в самых разных сферах культуры: философии, литературе, искусстве, науке.

Таким образом, феномен у Мамардашвили двусоставен, и эта его двусоставность не свободна от антиномий и противоречий, о чем мы подробно говорили выше, в главах 3–6 этой книги. С одной стороны, феномен у Мамардашвили, понимаемый как символ, коренится во внутреннем мире человека и апофатической деятельности его сознания, а с другой – фундируется через мир культуры в качестве культурных произведений.

Мне представляется, что феномены как символы-произведения – это и есть тот узловой пункт, на котором держится концепция (или программа) неклассической рациональности у Мамардашвили. Это своего рода философская вера в то, что в опоре на феноменальные символы-произведения возможно осмысленное и предельно сознательное (в смысле достижения предела сознательной жизни в индивидуальном существовании) автономное существование на личном уровне, которое одновременно есть экзистенциальное спасение от неподлинного существования.

Несбывшиеся надежды

Еще раз сформулируем, в чем, на наш взгляд, была суть новой неклассической рациональности по Мамардашвили, подходы к которой начинались «Статьей трех авторов»: индивидуальное разумное существование с опорой на феноменальные символы-произведения, являющиеся основой «внутренних очевидностей» осоз-

нанно живущего индивида. И поскольку Мамардашвили говорил именно об идеале рациональности, это подразумевает, что данная модель *ratio* должна была бы стать основой и образцом, действующей идеальной моделью для научной и культурной европейской жизни. То есть те тенденции в понимании сознания, которые наметил Мамардашвили, должны были бы с течением времени получать все большее развитие, что находило бы соответствующее выражение в искусстве, философии и науке.

Однако сегодня очевидно, что вся современная культура (не только философия и наука) не пошла тем неклассическим рациональным путем, которого искал и к которому стремился Мераб Мамардашвили. Сегодня нас окружает совсем иной параллелизм «духовного производства» и социально-исторических условий, в которых существуют культура и «духовное производство». Кстати, не права, на мой взгляд, Н.В. Мотрошилова, когда говорит, что «проанализированные Мамардашвили, Соловьёвым, Швыревым особенности духовного производства “современного буржуазного общества” сегодня определяют и нашу судьбу, причем противоречия, сбой, кричащие контрасты в России здесь особенно болезненны»¹. Тут, очевидно, имеется в виду, что после крушения социализма и СССР мы перенеслись как раз в ту самую социально-экономическую и культурную ситуацию, которая под именем буржуазной описывалась в «Статье трех авторов».

Однако с момента написания «Тройственной статьи» не просто прошло более сорока лет, сменилась целая эпоха. Авторы в работе вели речь о государственно-монополистическом капитализме. Сейчас нас тоже окружает капитализм, но капитализм уже иной, трансформировавшийся, с изменившимися социально-историческими условиями «духовного производства». Современный мир, современная Россия переживают активнейший натиск глобализованного капитализма и транснациональных корпораций, что отражается и на культуре и философии, на том, что авторы называли «структурами духовного производства».

Какова же сегодняшняя ситуация в сфере культуры в целом, и в чем ее отличие от той, которая была бы желательной с точки зрения неклассического идеала рациональности Мамардашвили (а «Тройственная статья», как я пытался показать, была, на мой взгляд, первой стадией в осмыслении и формулировании этого

¹ Мотрошилова Н.В. Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль. – М.: Академический проспект, 2012. – С. 273–274.

идеала)? Реализация этого идеала подразумевала бы, в частности, наличие активного культурного процесса, непрекращающееся создание новых талантливых и оригинальных символов-произведений, и их важную роль в культуре и обществе. Такой творческий процесс не мог и не должен был бы носить постмодернистский, игровой характер, а напрямую затрагивал бы «сознательное индивидуальное существование». Это, в свою очередь, означало бы, что отдельно взятый разумный и автономный индивид действительно способен освободиться от массивного воздействия «индустрии по формированию сознания», и вправду может успешно «возделывать свой сад», опираясь на почву «внутренних очевидностей». Это были бы своего рода опорные пункты, островки заброшенного в мир, но проясненного сознания, существующего на неклассических, автономных рациональных основаниях, что придавало бы устойчивость и положительную динамику обществу и культуре в целом.

Однако в современной культуре мы можем скорее констатировать отсутствие какого-либо значимого творческого процесса. Этому сопутствует падение престижа интеллектуальной деятельности, которая не несет с собой ощутимой практической выгоды, не имеет непосредственного и наглядно выраженного прагматического эффекта. Что касается именно философии, то сегодня она, похоже, прочно утратила веру в свое общественное призвание, в то, что она может быть значимым ориентиром для общества (см., например, опять статью Огурцова¹).

Между прочим, начиналась эта потеря философией общественного веса и статуса с отмеченного авторами «Тройственной статьи» обстоятельства, что массовое распространение образования и приобщение к культуре приводит к расщеплению «акта владения умственными орудиями культуры» и духовной деятельностью *par excellence*, означая тем самым лишение достаточно узкой прослойки людей «монополии на культуру и образование». Правда, авторы считали это обстоятельство скорее позитивным явлением, поскольку для них оно означало одновременно расставание с иллюзиями миссионерского, просветительского сознания, когда некий привилегированный субъект имеет право и обязанность «думать за другого». В новую эпоху, когда монополии на интеллектуальную деятельность больше нет ни у какого общественного слоя,

¹ Огурцов А.П. Поражение философии // VOX. – М., 2013. – № 15. – С. 1–11.

уже каждый, по мысли авторов, оказывается непосредственно призван к самостоятельному мышлению и творчеству.

Сегодня, однако, мы видим не только утрату монополии на культуру определенным общественным слоем или прослойкой, но вообще крах ее неутилитарного понимания – достаточно неожиданный результат с точки зрения обрисованного неклассического идеала рациональности. Если у кого монополия на культуру как на общественно значимое явление и остается, то скорее у слоя продюсеров-творцов этой коммерциализированной культуры.

Искомое самостоятельное мышление становится еще менее возможным в условиях размывания общезначимых парадигм и мультикультурального плюрализма. Признание равноправия любых точек зрения приводит к утрате воли к истине, к безразличию относительно последних вопросов о бытии и Боге, лишает мышление стимулов в этой атмосфере мировоззренческого безразличия и равноправия.

Помимо прочего, это говорит о том, что надежда наших авторов на возможность прояснения отдельно взятого сознания в мире рекламы и пиара, СМИ и информационных технологий себя не оправдала. Эффект «провисания» корней и структур интенсивно функционирующей цивилизации над пустотой, о котором говорили авторы «Тройственной статьи», стал не просто более выразительным, а практически безальтернативным, поскольку иных реальных общекультурных перспектив не просматривается. Прагматизм и практицизм вытесняют из социокультурного мейнстрима любую озабоченность поиском оснований.

Авторы говорили о попадании интеллигенции в неклассическую эпоху «в прямую и более жесткую зависимость от экономической и функциональной оценки содержания и типов продуктов своей деятельности»¹. На сегодня, вместе с острым кризисом неутилитарного понимания культуры, массовый «интеллектуальный класс» попал в еще более «прямую и жесткую зависимость» от рынка. Современная ситуация уже вообще не допускает сколь-нибудь значимого влияния на общество авторитетного и при этом независимого художника или мыслителя, не встроенного в медийные коммерческие процессы. Отдельные островки сопротивления,

¹ Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления) // Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004. – С. 130.

коренящиеся в остатках традиционного общества, в фундаментальной науке и церковной среде, не делают погоды в общекультурном плане.

Отсутствие осознания культурой и обществом потребности «прояснения внутреннего мира в его онтологической неподатливости», как и вообще значимого творческого культурного процесса, имеет четкие параллели в особенностях местоположения современной интеллигенции в социально-экономической структуре и ее функциях в ней. Встроенность успешных интеллектуалов в медийные процессы означает, что мы здесь имеем дело не с полноценным, внутренне свободным художником или мыслителем, а скорее с ремесленником от культуры, который должен соответствовать спросу и предлагаемым «форматам», ориентироваться на коммерчески понимаемый успех. Так, например, даже книги и фильмы, вроде бы разоблачающие общество потребления, чтобы быть услышанными и замеченными, сами должны удовлетворять условиям продаваемости и быть коммерчески успешными. «Возник огромный спрос на “маркетинг освобождения”, товары с атрибутами контркультуры»¹. Возьмите хотя бы различные товары с изображением Че Гевары. Или фильм «Бойцовский клуб», в котором протест против буржуазного общества потребления носит весьма буржуазный характер: ведь сам фильм не выходит за горизонт буржуазных ценностей и как альтернативу предлагает лишь бессмысленное разрушение и саморазрушение.

Сегодня в социологии речь все больше идет о выходе на первый план так называемого креативного сознания, которое реализует себя преимущественно в сфере создания жизненного комфорта и стимулов для дальнейшей интенсификации потребления. Оно в этом смысле не является собственно творческим сознанием, поскольку в нем утрачена онтологическая укорененность и выход за пределы замкнувшегося на себя в своем жизненном процессе социума к Иному: Богу и миру.

Творчество, понимаемое на креативный лад, реализуется в основном в сфере технологий, увеличивающих жизненный комфорт. На личном уровне оно существует как неконфликтное, конформистское существование под маской притворного разнообразия. Об этом говорит «теория трех Т» творца концепции креативного класса американского социолога Р. Флориды: талант, технологии,

¹ Восканян М. Креативный класс: Еще одна маска неолиберализма // Однако. – М., 2014. – № 4–5. – С. 150.

толерантность¹. Интересно, что модное сегодня слово «хипстер» (современная молодежь и люди среднего возраста, являющиеся носителями креативного образа жизни и мышления) образовано от английского выражения «to be hip», что значит «быть в курсе», «следить за новинками», «ориентироваться», например, в последних книжных новинках или популярной музыке. В так называемых хипстерах бросается в глаза прежде всего их унифицированность под маской разнообразия и ориентация на получение удовольствий (духовных и материальных). Системе глобализованного капитализма требуется класс современных кочевников-номадов. Они выведены из прежних культурных и общественных традиций в некое единое обезличенное общественное и культурное пространство, и все кажущееся разнообразие их увлечений и вкусов базируется на их встроенности во все более унифицирующуюся общественную систему, на их экзистенциальной похожести друг на друга. Тем сильнее они держатся «на крючке»: «Если внимательно проанализировать наиболее успешные рекламные кампании транснациональных корпораций, можно убедиться: они пропагандировали отнюдь не буржуазный конформизм, а напротив идею “стать самим собой”, выделиться из толпы, подчеркнуть свою индивидуальность и отличие от других»².

В современной ситуации с господством в ней утилитарных ориентаций то, что могло бы претендовать на подлинную содержательность и общественное влияние, не замечается или уносится, трансформируется прагматическими политическими, экономическими и развлекательными потоками и интересами. И невозникновение новых произведений-символов, могущих играть важную роль в культуре, есть еще один из ярких признаков отсутствия в современной ситуации того процесса «прояснения сознания», о котором говорится в «Статье трех авторов». Ведь «внутренние очевидности» концепции неклассической рациональности М. Мамардашвили могут иметь место только тогда, когда им соответствуют произведения-символы, объективно наличествующие в культуре. Сегодняшний среднестатистический человек оказался по факту неспособен стать причастным к искомой в «Тройственной статье» «естественно свободной и независимой духовной дея-

¹ Флорида Р. Креативный класс: Люди, которые меняют будущее. – М.: Классика-XXI, 2011.

² Восканян М. Креативный класс: Еще одна маска неолиберализма // Однако. – М., 2014. – № 4–5. – С. 150.

тельности»¹, что позволило бы не поддаваться манипулятивным воздействиям медиа.

Таким образом, в исторической перспективе не оправдалась философская ставка Мамардашвили на «внутренние очевидности» и феномены сознания как на базовый онтологический слой, чему должны были бы соответствовать и определенные общественные и культурные процессы. Опирающееся само на себя и черпающее истины лишь из самого себя сознание (в индивидуальном масштабе – как островки «проясненного сознания») оказалось, по большому счету, мифом.

IT-технологии и креативное сознание

Возникновение креативного класса как общественной прослойки совпало с массовым распространением IT-технологий. Надо думать, это совпадение неслучайно.

Действительно, появление и широкое распространение IT-технологий и Интернета означает новую эпоху в мышлении и сознании, в его свойствах и навыках. Новая глобальная «рациональность» (во многом антиклассическая) формируется в значительной степени по канонам Интернета. Интернет представляет собой новую среду, которая сильно меняет и трансформирует вовлеченную в него человеческую интеллектуальную деятельность. В нем происходит, с одной стороны, предельное увеличение скорости протекающих процессов обработки информации, а с другой – сознание становится все более фрагментарным и скользящим по поверхности.

Интернет – сеть, лишенная организующего центра, контролирующего информационные потоки. Постоянному скольжению сознания по разным содержаниям, его фрагментированности и неумению сосредотачиваться (*contra* искомые «внутренние очевидности») отвечает даже то, как устроена обычная интернет-страница. Одним из определяющих для ее структуры признаков является функция гипертекста, т.е. ссылок на другие интернет-страницы, с которых можно в свою очередь переходить на другие и так «скользить» до бесконечности. Тем самым обеспечивается предос-

¹ Мамардашвили М.К., Соловьёв Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления) // Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004. – С. 131.

тавление гигантских объемов информации при постоянной смене темы, т.е. опять-таки имеет место отсутствие четкой структурированности и иерархичности содержания. Это, в отличие от книги, ограниченной физически и, следовательно, содержательно, препятствует сосредоточению сознания, способствует его рассеиванию, «рассеянию».

В Интернете происходит беспрестанная и мгновенная циркуляция мнений и сведений, что получило отражение в метафоре «информационных потоков». Само устройство Интернета и принципы его функционирования делают все менее возможным сосредоточенное на символах-произведениях и внутренних очевидностях индивидуальное существование, на которое делал ставку Мамардашвили в своей концепции неклассической рациональности (и вехой на пути к чему была в начале 1970-х годов «Статья трех авторов»). Интернет-мышление *в принципе* неспособно сосредоточиться, собраться и прояснить себя на отдельных феноменальных «избранных островках». Ему даже странно ставить подобную задачу. Современному крайне технологичному и суперактивистскому времени нужно «очень быстрое сознание». Сама возможность мгновенного высказывания, которую каждому предоставляют Интернет и социальные сети, делает излишним, непонятным и утомительным вынашивание глубоких мыслей. Раньше это вынашивание («мышление требует времени») обеспечивали в том числе определенные культурные механизмы (например, разные этапы и степени приема публикаций в печатных изданиях, система цензуры). Сегодня же каждый волен публиковать себя в блогах, и поэтому, например, те же социальные сети полны «абортивных» высказываний – недо- и полумыслей.

Неклассическая рациональность и Кант

В книге «Рациональность как ценность культуры» один из авторов «Тройственной статьи» В.С. Швырев подлинным предшественником неклассической рациональности назвал Канта, которого, по его словам, следует рассматривать как предтечу современной неклассической рациональности. Определяющей предпосылкой поворота к неклассическому когнитивизму, по Швыреву, был «отказ Канта от представлений о прямом воспроизведении в рационально-

теоретическом знании свойств реальности как она существует сама по себе»¹.

Между тем к Канту как основополагающему мыслителю позже обращаются также и два других наших автора. М.К. Мамардашвили читает в 1982 г. курс лекций «Кантианские вариации» [Мамардашвили, 2000], посвященный основным кантовским идеям (как их понимал автор лекций). Причем эти лекции – одна из трех главных работ последних десяти лет жизни Мамардашвили наряду с «Картезианскими размышлениями» и «Лекциями о Прусте».

Не менее, если не более важной фигурой Кант становится и для Э.Ю. Соловьева. Вскоре после «Тройственной статьи» он во множестве своих работ обращается к философии морали и права И. Канта, настаивает на фундаментальном для новоевропейской культуры значении кантовских мыслей по поводу соотношения нравственности, знания и веры².

Можно утверждать, что дальнейшее идейное движение прочь от марксизма в поисках новой рациональности привело всех троих авторов «назад к Канту». Мы уже говорили, что деление на кантианцев и гегельянцев было очень важным в мире поздней советской философии на пороге ее отказа от марксизма и советскости. Кантианцами часто становились пролиберальные и западно ориентированные философы.

Действительно, именно с Канта берет начало движение к неклассическому Просвещению, в русле которого рассуждают и авторы «Тройственной статьи». Кант первый делает ставку на возможность личной разумной и нравственной жизни, несмотря на непознаваемость мира как он есть в целом. С Канта начинается явный переход от претензии философии на обладание полной истиной о мире, Боге и человеке к стремлению к автономному личному существованию на разумных основаниях.

Кант как бы попытался очертить, определить законную территорию свободной и при этом разумной человеческой деятельности. Однако «свободная деятельность» в науке, культуре и социальной жизни, освобожденная от «диктата догматизма», как мы видим сегодня, оказывается в итоге неспособна к удержанию себя

¹ Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 127–128.

² Соловьёв Э.Ю. И. Кант: Взаимодополнительность морали и права. – М.: Наука, 1992; Соловьёв Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. – М.: Прогресс-Традиция, 2005.

вокруг гипотетических «внутренних разумных очевидностей». Она все больше превращается в бурное движение неизвестно куда и зачем, в постмодернистскую игру обесценившимися ценностями.

В целом, на мой взгляд, «Статья трех авторов», как и философские воззрения Мамардашвили в 1980-е годы и его концепция неклассического идеала рациональности (они относятся друг к другу как предварительная и зрелая стадия) представляют собой интересную, но неудавшуюся попытку «спасти Просвещение» на новых, неклассических путях. Конечно, тут надо оговорить, что в «Тройственной статье» критикуется классическое Просвещение (совокупность идей и мыслительных навыков от Бэкона и Декарта до Гегеля, Фейербаха и Конта) за его чрезмерную веру в разум, миссионерское сознание и попытки «мыслить за другого». Но в то же время авторы в своей статье критиковали и «иррационалистические и антипросветительские тенденции и явления». То есть, на наш взгляд, они по сути выступали за «спасение Просвещения» на новой рациональной, индивидуально-разумной основе. Для этого позже в философии зрелого Мамардашвили производилась попытка реактуализации классики, усмотрение и вскрытие неклассических потенциалов в ней самой. «Спасение Просвещения» в «Тройственной статье» можно понимать в смысле гегелевского отрицания, как отбрасывание и отрицание всего устаревшего с удержанием лучших черт, поднятие Просвещения на качественно новый уровень.

Другое дело, что культурные и социальные тренды, господствующие в современности, сделали практически невозможными реальные надежды на неклассическую рациональность и философскую веру в нее.

РАЗДЕЛ III. ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ ЗАГОРСКОГО ЭКСПЕРИМЕНТА

Глава двенадцатая ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ЗАГОРСКОГО ЭКСПЕРИМЕНТА. ОСНОВЫ

В книге известного советского философа, друга и единомышленника Ильенкова Ф.Т. Михайлова «Загадка человеческого Я» есть запоминающийся эпизод. Неожиданным образом он переключается с одной из евангельских сцен суда над Христом, когда римский прокуратор Понтий Пилат спрашивает Христа: «Что есть истина»? (Ин. 18, 38). Один из парадоксов той евангельской ситуации в том, что Истина прямо здесь стоит перед Пилатом, но он этого не видит. Пилат может даже дотронуться до Бога рукой, но он, испорченный усталым античным скептицизмом, слеп. И от этого беседа Бога и человека, встретившегося с Истиной, но Ее так и не узнавшего, делается как нельзя более драматичной.

У Феликса же Михайлова тоже описана встреча, во время которой автор, в отличие от Пилата (о счастье!), вдруг понимает, что истина лично присутствует прямо перед ним *hic et nunc*, «здесь и сейчас» (приведем большую цитату):

«На набережной Москвы-реки мы увидели, как очень медленно, словно нащупывая дорогу, шли два молодых человека. “Так это же они!” – воскликнул мой спутник и бросился их догонять. Ускорил шаг и я. И вблизи увидел, что юноши оживленно беседовали друг с другом, а Э.В. Ильенков уже что-то говорил им на немом для меня языке дактилологии, быстро и ловко пожимая пальцами руку одного из юношей (тот еще быстрее и ловче пересказывал все своему товарищу).

Я чувствовал себя слегка растерянно: “Ощущают ли они мое присутствие? Когда мой спутник представит меня? Как войти в их особый мир, не владея его речью?”

И вдруг, явно ища мою, ко мне протянулись руки для пожатия, и голос, непривычно однотонный, после слов дружеского приветствия четко произнес:

– А вы загадки только загадывать умеете или разгадку тоже знаете?

Вот так-так! Мой спутник явно уже представил меня и, видимо, что-то сказал о книжке. Что мог я в этот момент ответить? Не смог, не нашелся тогда. А ведь разгадка стояла передо мной, самая верная разгадка тысячелетней загадки человеческого “Я”. Стояла во плоти и крови, живая, веселая, остроумная. Как и всякое настоящее решение проблемы, и эта разгадка звала дальше, в мир все более интересных и все более сложных проблем»¹.

Вряд ли Михайлов помнил о той евангельской сцене, когда описывал свою встречу с двумя молодыми слепоглухими людьми на набережной Москвы-реки – Сергеем Сироткиным и Александром Суворовым, тогда студентами психологического факультета МГУ, которые в глазах автора и предстали живым ответом на вопрос о загадке человеческого Я. Скорее всего, аллюзия получилась невольной, хотя и символичной. Ведь в истории именно Церковь очень много занималась слепоглухими людьми, и ее подход в этом вопросе и стал предметом самой жесткой критики со стороны некоторых представителей советской философии, педагогики и психологии, среди которых от философии первую роль сыграл Э.В. Ильенков. Именно для опровержения разных так называемых идеалистических объяснений (в том числе и религиозно-церковных) на этот счет и был задуман тот самый Загорский эксперимент, главными участниками которого оказались наряду с Сироткиным и Суворовым их тоже слепоглухие товарищи по учебе Юрий Лернер и Наталья Корнеева. Советские философы, психологи и педагоги утверждали, что на примере воспитания и обучения слепоглухих детей впервые ни много ни мало экспериментально продемонстрировано, «откуда берется ум», строго научно и окончательно подтверждено марксистское понимание человеческой личности, тайны ее возникновения и сущности.

Просуществовавшая 70 лет советская цивилизация и стоявшая за ней философия или метафизика давали свои варианты ответов на вопросы об истине и бытии, о том, что такое человек. В драматической истории Загорского эксперимента, помимо про-

¹ Михайлов Ф.Т. Загадка человеческого Я. – М.: Политиздат, 1976. – С. 15–17.

чего, весьма ярко и своеобразно выразились или высветились марксистские варианты ответов на вопросы о бытии и человеке.

Эта глава будет рассказывать преимущественно о предыстории и истории Загорского эксперимента до скандала по его поводу, разгоревшегося во второй половине 1980-х годов на волне тогдашней перестройки.

* * *

Загорский эксперимент – так назвали историю получения четырьмя молодыми слепоглухими людьми высшего образования на психологическом факультете МГУ им. Ломоносова в конце 60-х – 70-х годов XX в. Сегодня мы под этим термином имеем в виду и саму эту историю, и то философское и психологически-педагогическое осмысление, которое за ней стояло. Последнее тут не менее важно, чем собственно событийный ряд. Мирозренческие и идеологические интенции тут попросту от него неотделимы, представляют с ним единое целое в качестве объекта историко-философского анализа.

В свое время драматическая история Загорского эксперимента, связанная прежде всего с именем Э.В. Ильенкова, наделала очень много шума как в философской и психологической научной среде, так и в тогдашних СМИ. Через некоторое время в ней вдруг выявилась даже своего рода детективная составляющая. Загорский эксперимент в годы перестройки был публично обвинен в научной недостоверности, а его создатели-интерпретаторы – в идеологической мистификации и недобросовестности. Однако многие, преимущественно единомышленники Ильенкова, с этими обвинениями не согласились, и до сих пор вопрос этот так и остается непроясненным – что же тут на самом деле имело место.

Одна из наших целей здесь – попытаться разобраться в том, насколько обвинения в мистификации были обоснованы и справедливы. Но это только одна из целей. На наш взгляд, Загорский эксперимент относится к знаковым событиям советской эпохи. В нем по-своему выразилось то, к чему стремилось это историческое время, какие цели оно перед собой ставило и к каким результатам пришло в итоге.

Эпитет Загорский появился в данной истории оттого, что Загорском в советское время называли подмосковный город Сергиев Посад, которому после краха СССР вернули его историческое название. В этом городе, где также находится знаменитая Свято-

Троицкая Сергиева лавра, главный монастырь Русской православной церкви, в 60-е годы XX в. открыли дом для слепоглухих детей. Его воспитанники и стали основными действующими лицами и своего рода «подопытными участниками» Загорского эксперимента.

Это совпадение символично. Как мы уже сказали, на протяжении своей истории Церковь много занималась призрением слепоглухих людей. До XIX в. она практически была единственной в этом деле. И именно религиозный подход к проблемам слепоглухоты советские философы и психологи ожесточенно критиковали. Так что, наверно, не случайно и даже промыслительно то, что именно на земле Сергиева Посада сошлись в парадоксальной схватке-сотрудничестве одновременно Церковь, философия и науки психология и педагогика, каждая решая свои задачи, но при этом помогая людям, оказавшимся в пограничной ситуации слепоглухоты.

Но что такое слепоглухота? Она, как одновременное отсутствие зрения и слуха, является одним из самых тяжелых недугов. Сочетание (полной или даже частичной) потери основных культурных чувств ставит человека на грань изоляции от окружающего мира. Не будет преувеличением сказать, что при определенных условиях (тотальная слепоглухота и отсутствие развитых навыков альтернативной коммуникации) под вопрос ставится само бытие человека как личности. Если в случае отсутствия только зрения или только слуха основную роль посредника в общении с людьми и внешним миром берет на себя второе основное культурное чувство, то при одновременном их полном отсутствии подобная компенсация становится невозможной. Остаются лишь осязание, обоняние, вкус – самые физические и наименее «теоретичные» из чувств (вспомним интересный термин Маркса «чувства-теоретики»).

В каком-то смысле слепоглухота – «метафизическая инвалидность» (определение священника Льва Аршакяна, клирика храма Казанской иконы Божией Матери в Пучково (Новая Москва), сегодня очень много работающего со взрослыми слепоглухими людьми в России). Поэтому она вызывала и вызывает интерес у разных философов и склонных размышлять о философских проблемах психологов. Человек, потерявший зрение и слух, лишенный основных чувств-посредников, почти буквально оказывается в *пограничной ситуации*, на грани выпадения из человеческого мира. Поэтому на примере слепоглухоты и можно задаваться следующими философскими вопросами. Где та грань, что отделяет человека от других существ? Какова его главная отличительная черта, которая делает

человека человеком? Что это – труд, мышление, язык? На что из вышеперечисленного следует сделать упор при обучении и воспитании слепоглухих людей?

Оказавшийся в этой пограничной ситуации субъект выступает как испытующий пределы возможного, того, что человек вообще в его лице способен вынести и преодолеть. И оказывается, что даже при таких обстоятельствах человек может стать тем, кем он собственно и должен быть – уникальной личностью, обладающей сложным и неповторимым внутренним миром.

Как действительно во многом метафизическая инвалидность, слепоглухота скрыта и трудноуловима в том смысле, что с ней очень сложно иметь дело. Для слепоглухого, если им специально не заниматься, мир рано или поздно может почти перестать существовать. И сам он тоже перестает существовать для мира. Он будет находиться только в замкнутом кругу своей семьи и /или специального учреждения. Недаром говорят, что «слепоглухие – самые одинокие люди на свете». Одна из главных героинь фильма режиссера Вернера Херцога «В стране тьмы и молчания», посвященного слепоглухим, так описывает свою жизненную ситуацию: «Если даже вдруг разразится мировая война, я об этом даже не узнаю».

Действительно, как, например, приучить слепоглухого ребенка следовать определенному режиму дня, когда у него нет даже представления о смене дня и ночи? Как научить его разговаривать и понимать окружающих? Как ему вообще что-либо объяснить? «Такой человек ничего не видит и не слышит, ему нельзя ничего ни показать, ни сказать. Сам он тоже ничего не может сказать. И если такой человек глух от рождения или потерял слух в раннем детстве, значит, он никогда не слышал человеческой речи и не знает, что существует язык, слова, обозначающие предметы и мысли. Он не знает, что существует беспредельно огромный предметный мир. Можно ли такое существо сделать человеком, научить его трудиться и мыслить? Если можно, то какими путями?»¹.

Как пишет тот же автор, основатель Загорского детского дома для слепоглухих детей и один из соавторов Загорского эксперимента А.И. Мещеряков, только в XIX в. стали известны первые успешные случаи воспитания слепоглухих детей. Еще в конце XVIII в. консилиум ученых, созванный из-за одного слепоглу-

¹ Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. – М.: Педагогика, 1974. – С. 17–18.

хого мальчика в Англии, вынес вердикт о невозможности обучения ребенка¹.

Доктору Хоуву (Howie) в США, педагогу Перкинсовской школы для физически дефективных детей в Бостоне, впервые удалось воспитать и обучить слепоглохую девочку Лору Бриджмен (1829–1889). В результате слепоглохой человек практически впервые в истории педагогики «был превращен в человека, владеющего словесным языком, мыслящего и умеющего выражать свои мысли»².

Девочка, лишившаяся зрения и слуха в два года из-за болезни, поступила в школу к Хоуву в возрасте около восьми лет. Еще до потери зрения и слуха Лора научилась говорить первые слова. После болезни девочка общалась с родителями лишь с помощью элементарных жестов. Ее дальнейшему обучению очень помогло то, что до поступления в школу она овладела некоторыми навыками самостоятельного поведения: одна ходила дома по комнате, изучала находящиеся в ней предметы, передвигалась по дому следом за матерью, ощупывала ее руки и плечи, когда та что-нибудь делала по хозяйству, и потом жестами подражала ей.

В специальной школе Лору Бриджмен стали учить речи и грамоте. Хоув прикреплял к различным предметам таблички с их названиями, сделанными рельефным шрифтом, чтобы на основе осязания создать у ученицы связь между предметом и обозначающим его словом (при обучении также применялись жесты и специальная ручная азбука для глухих). Случилось настоящее чудо, и скоро Лора Бриджмен научилась читать и писать. Она овладела ограниченным словарем в дактилологической форме (в форме ручной азбуки, где каждой букве соответствует определенное сочетание пальцев). Однако через несколько лет ее обучение было прекращено, и до старости она жила в основном только полученным ранее запасом знаний и умений.

Следующим был успех, и успех гораздо более значительный и известный, в воспитании другой слепоглохой девочки – Эллен Келлер (1880–1968). Келлер стала не только первой слепоглохой, получившей высшее образование, но и писательницей и видной общественной деятельницей. С ней встречались американские президенты, а писатель Марк Твен назвал ее восьмым чудом света.

¹ Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. – М.: Педагогика, 1974. – С. 27.

² Там же. – С. 39.

Ее специальное обучение и воспитание началось с того, что мать Келлер узнала о бостонской школе и обратилась туда за помощью. К Келлерам приехала ученица доктора Хоува Анна Салливан, ставшая Учительницей (Teacher) с большой буквы для Эллен Келлер. Анна до этого в течение шести лет общалась с Лорой Бриджмен, а также тщательно изучала записи доктора Хоува.

Зрения и слуха Эллен Келлер лишилась в полтора года из-за болезни, после которой первое время даже не могла ходить. Однако уже потом, оправившись от тяжелейшего заболевания, девочка тоже много ходила по дому, подражая матери в хозяйственных хлопотах. Она ознакомилась с назначением множества предметов и выучила жесты, при помощи которых общалась со своими близкими.

Также Эллен тесно общалась с маленькой дочерью кухарки. Девочки целые дни проводили вместе на кухне, во дворе, на конышне и т.д. Ко времени приезда Учительницы у Эллен уже «была развитая жестовая речь, которой она широко и систематически пользовалась в общении с подружкой, а иногда и с окружающими ее взрослыми людьми»¹.

Поначалу маленькая Эллен казалась совершенно необучаемой. Она капризничала, кусалась, дралась, даже однажды выбила своей Учительнице два зуба. Однако успех во многом определил метод по обучению языку, интуитивно найденный Анной. Она решила обучать маленькую Эллен совершенно так же, как учатся говорить обычные дети, просто в разговорах с окружающими: «Я решила не назначать пока времени для правильных уроков. Я буду поступать с Еленой совершенно как с двухлетним младенцем. Мне на днях пришла мысль, что нелепо требовать от ребенка, чтоб он являлся в известное время в известное место для того, чтобы повторять известные уроки, когда у него еще нет достаточного запаса слов... Я спросила себя: “Как нормальное дитя научается говорить?” Ответ простой: “Подражением”... Он видит, как другие делают то или другое, и делает то же... Но задолго до того дня, когда он произнесет первое слово, он отлично понимает все, что ему говорят... *Я буду говорить ей в руку, как младенцу говорят в ухо, исходя из того положения, что она обладает такую же способностью к усвоению и подражанию, как и нормальное дитя* (курсив мой. – Ю. П.). Я буду говорить с нею целыми фразами, дополняя смысл

¹ Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. – М.: Педагогика, 1974. – С. 46–47.

сказанного, по мере надобности, изобретенными ею знаками и жестами, но не буду стараться приковывать ее внимание к чему-нибудь одному, а, напротив, буду всячески стараться заинтересовать ее и возбуждать деятельность ее ума»¹.

Успех нового метода в обучении был ошеломляющим. Через две недели девочка уже знала более ста слов. Салливан отказалась от специального обучения грамматике и искусственного сочинения разговоров с целью научить ребенка говорить: «Разговор должен литься естественно и иметь единственной целью обмен мыслей. *Если у ребенка в голове нет ничего, что бы требовалось сообщить* (курсив мой. – Ю. П.), то стоит ли заставлять его писать на черной доске или проделывать пальцами готовые фразы о “собаке”, “кошке”, “птичке”? Я с самого начала всегда старалась говорить с Еленой естественно и ее учила говорить мне только то, что ее интересует, и делать вопросы, только когда она действительно желает что-нибудь узнать. Когда я вижу, что ей очень хочется что-либо сказать мне, но мешает ей незнание слов, я их подсказываю, а также нужные обороты, – и чудесно. *Ее желание высказаться и заинтересованность в данном предмете переносят ее через многие препятствия* (курсив мой. – Ю. П.), которые окончательно сшибли бы нас, если бы мы перед каждым останавливались для объяснения»². «Я никогда не учила ее языку, делая из языка цель учения, а неизменно употребляла язык только как орудие для сообщения мысли»³.

В обучении Эллен языку был рубеж или переломный момент, пережитый как некое моментальное озарение, когда она вдруг поняла, что между предметом и обозначающим его словом существует прямая связь. Ключевую роль здесь сыграло слово *вода* (словно при Крещении, вода обозначила ее «второе рождение»). Однажды во время прогулки Анна Салливан направила на руку воспитанницы струю воды из колонки, а в другую руку с помощью ручной азбуки проговорила слово «В-О-Д-А». Как позже вспоминала Эллен Келлер, в самом раннем детстве, еще до наступившей слепоглухоты, она называла воду звуками «во-во». Но тут она вдруг именно осознала то, что гораздо легче и даже незаметно дается обычным детям: что слово «вода» означает воду.

¹ Рагозина З.А. История одной души (Елена Келлер). – Петроград.: Издание Т-ва А.Ф. Маркс, 1915. – С. 46–47.

² Там же. – С. 71–72.

³ Там же. – С. 133.

Этот момент назвали «пробуждением души», до этого словно дремавшей. Слово «вода» сравнивали с ключом, а душу Елены Келлер – с запертым сейфом, который этот ключ чудесным образом открыл. И именно эти сравнения и идеи станут предметом полемических возражений и споров со стороны советских философов и психологов. Они будут доказывать, тоже ссылаясь на анализ обучения и воспитания слепоглухих людей, что никакой души до формирования поведения у человека не существует и что пробуждаться в данном случае просто нечему: речь может идти не о душе, а лишь о «психике», которая не вечна, формируется прижизненно и имеет только социальное происхождение.

Ко второй половине XIX в. также относятся первые попытки обучения слепоглухих и в других странах: Бельгии, Швейцарии, Англии, Франции, Германии, Швеции. Что касается России, то регулярное воспитание и обучение слепоглухих детей началось у нас в 1909 г., когда в Санкт-Петербурге была создана первая подобная группа при Петроградском отофонетическом институте (позже Институт слуха и речи). Она просуществовала вплоть до 1941 г. Ее историю подробно описала выдающийся ленинградский тифлосурдопедагог Августа Викторовна Ярмоленко¹. В войну все воспитанники ленинградской группы за исключением одного человека погибли.

Однако уже после революции в нашей стране возник и другой центр обучения слепоглухих, в котором и было положено начало истории Загорского эксперимента. А именно, в 1923 г. на Украине в городе Харькове под руководством выдающегося тифлосурдопедагога Ивана Афанасьевича Соколянского тоже было начато воспитание и обучение группы слепоглухих детей. Именно в ней появилась «советская Эллиен Келлер» – Ольга Ивановна Скороходова (1912–1982). Она также стала писательницей и общественным деятелем, даже получила степень кандидата педагогических наук. В книге «Как я воспринимаю, представляю и понимаю окружающий мир»² Скороходова рассказывает историю своей жизни и, опираясь на свой опыт, анализирует особенности восприятия слепоглухим человеком окружающего мира и его общения с другими людьми. Ольгой Скороходовой, например, восхищался

¹ Ярмоленко А.В. Очерки психологии слепоглухонемых. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1961.

² Скороходова О.И. Как я воспринимаю, представляю и понимаю окружающий мир. – М.: Педагогика, 1990.

и с ней обменивался письмами М. Горький. Впрочем, Скороходова также не была слепоглухой с рождения. Более того, в отличие от Келлер, слепоглухота настигла ее гораздо позже, либо в пять, либо даже в восемь лет¹ из-за менингита.

В харьковской специальной школе-клинике для слепоглухих детей Скороходовой восстановили звуковую речь. Там же еще до войны у нее обнаружили литературные способности. Однако дальше история харьковских слепоглухих развивалась трагически, как и в Ленинграде. Во время оккупации в Великую Отечественную войну в Харьковской области немцами как «неполноценные» были уничтожены почти все члены группы слепоглухих, кроме Ольги Скороходовой и еще одной девушки.

В 1944 г. после переезда Скороходовой в Москву с ней продолжает работать Соколянский, в то время – сотрудник Института дефектологии АПН РСФСР. Скороходова вскоре даже становится научным сотрудником того же института, а в 1961 г. защищает диссертацию на основе своей книги. Кстати, сам по себе примечателен тот факт, что судьба каждой из трех самых выдающихся слепоглухих женщин (Лора Бриджмен, Эллен Келлер, Ольга Скороходова) была в той или иной степени связана с судьбой писателей-классиков разных стран – Ч. Диккенса, М. Твена и М. Горького.

В сентябре 1963 г., уже после смерти Соколянского, в подмосковном Загорске был открыт детский дом для слепоглухих детей, первым руководителем которого стал его ближайший ученик А.И. Мещеряков. Именно из Загорского детского дома вышли четверо будущих выпускников психологического факультета МГУ. Это были Александр Суворов (сейчас доктор психологических наук), Сергей Сироткин (кандидат философских наук, президент общества социальной поддержки слепоглухих «Эльвира»), Юрий Лернер и Наталья Корнеева.

¹ Ранее считалось, что Скороходова окончательно ослепла и оглохла в пять лет. Но, как писал В. Чулков в Предисловии ко 2-му изданию книги О. Скороходовой «Как я воспринимаю, представляю и понимаю окружающий мир», произошла ошибка по причине путаницы в дате ее рождения. Потеря зрения и слуха имела место на самом деле тогда, когда ей было уже восемь лет. Согласно другим сведениям, она потеряла зрение в пять лет, а слух снижался примерно с этого же возраста вплоть до глухоты до семи лет.

«Каноническая версия» Загорского эксперимента

То, что назвали Загорским экспериментом, задумывалось во многом из идеологических побуждений. Надо было показать, что советская наука, опирающаяся на материалистические представления о «путях формирования человеческой психики», способна добиваться гораздо большего, чем так называемая буржуазная наука, стоящая на идеалистических позициях. В его организации и проведении были задействованы разные государственные инстанции, ему создавались специальные благоприятные условия. Например, каждому слепоглохому студенту был выделен личный секретарь, а при поступлении в МГУ слепоглохим абитуриентам разрешили не сдавать экзамен по иностранному языку.

Кроме А.И. Мещерякова, очень важную роль в этой истории сыграл Э.В. Ильенков. Он подружился со слепоглохими студентами, опекал их и шефствовал над ними. Что же касается теоретических воззрений на проблему слепоглохоты, то в целом позиции Ильенкова и Мещерякова по данному вопросу совпадали, хотя у Ильенкова была больше разработана собственно философская, а у Мещерякова психолого-педагогическая сторона этого дела.

Тут не уйти от вопроса о том, насколько вообще в данном контексте уместно употребление термина «эксперимент». Это сразу создает нежелательный и даже уничижительный образ его непосредственных участников, слепоглохих студентов МГУ, словно они были пассивные подопытные кролики и объекты, а не субъекты этой истории. Недаром они сами сначала активно не соглашались с таким словоупотреблением: «Единственно, против чего ребята очень возражали, когда поступили в экспериментальную группу, было вот что. “Почему вы называете это “экспериментом”? Это не эксперимент. Мы же сами хотим учиться!” – так они говорили»¹.

Действительно, понимание события или истории, описываемой термином «Загорский эксперимент», именно как научного эксперимента, с подразумеваемыми здесь импликациями воспроизводимости и полной контролируемости его объекта, сыграет в конечном итоге роковую роль. Мы считаем, что собственно научного эксперимента в оговоренном смысле здесь не было, и постараемся показать это дальше.

¹ Выход из темноты: История одного эксперимента. – М.: Эксмо, 2016. – С. 27–28.

Тем не менее сами мы дальше будем употреблять термин «Загорский эксперимент», во-первых, просто потому, что за этой историей закрепилось такое название. Во-вторых, такое словопотребление отчасти (но лишь отчасти!) все же имеет свои резоны. Ведь слепоглухоту, как мы уже сказали, можно понимать как экспериментальную ситуацию, в которой вообще испытываются пределы возможного для человека. Она тогда словно эксперимент, который безжалостная природа ставит над человеком: сможет ли он при помощи других преодолеть свой тяжелейший недуг и вырваться из страны «тьмы и молчания»? На что еще способен человек как таковой – в лице слепоглохого? А в этой истории перед ее участниками и были поставлены предельные для слепоглохого человека задачи по получению высшего образования и дальнейшей полноценной социализации.

Другой смысл слова «эксперимент» состоит в вопросе, могут ли психология и педагогика, и если да, то на основе каких методов помочь слепоглохому человеку стать полноценной личностью? Как мы уже сказали, одна из главных целей Загорского эксперимента формулировалась как получение сразу несколькими слепоглохими людьми высшего образования. Это должно было показать, что и слепоглохие могут добиваться того же, что и обычные люди, что и перед слепоглохим человеком могут открыться полноценные жизненные перспективы.

И, наконец, третий и самый амбициозный смысл термина «эксперимент» в данном контексте состоял в том, что Ильенков и Мещеряков придали этому термину уже философско-научное значение. По Ильенкову, этот, казалось бы, особый случай, касающийся лишь узкой дефектологической проблемы, *научно* открывает одну из главных тайн мироздания: он показывает, как вообще возникает человеческая психика, т.е. как возникает сама человеческая личность во всей ее многосложности и многосторонности. При таком понимании это своего рода *experimentum crucis*¹, где распятый природой на кресте слепоглохоты человек выдает свою самую важную тайну: что он такое или кто он такой, что именно делает его человеком.

Одна из обязательных черт научного эксперимента – его воспроизводимость. Поэтому авторы-интерпретаторы Загорского эксперимента настойчиво подчеркивали, что слепоглохих выпуск-

¹ Experimentum crucis (лат.) – решающий эксперимент. От латинского *sux*, *crucis* – крест.

ников психологического факультета МГУ сразу несколько человек. Как говорил А.Н. Леонтьев, «пока Ольга Ивановна (Скороходова. – Ю. П.) оставалась единственным человеком, одержавшим в нашей стране решительную победу над слепоглухотой, ее опыт еще не мог служить окончательным аргументом в нашем идеологическом споре с истолкователями феномена Эллен Келлер. Ведь бесспорным в научном отношении является только такой эксперимент, который может быть повторен, воспроизведен...

Теперь же от прямых теоретических и мировоззренческих выводов уйти уже нельзя. Теперь мы имеем не уникальный феномен, а группу из четырех прекрасных студентов. Это уже не “Моцарты”, а закономерные результаты всей той колоссальной работы, которая последние пятнадцать лет возглавлялась учеником И.А. Соколянского А.И. Мещеряковым. Эти молодые люди пришли к нам из школы-интерната, где на путь среднего образования выведены уже десятки слепоглухонемых детей, и поэтому ни о каких особых “озарениях” или о какой-либо особой врожденной одаренности говорить тут уже нельзя¹.

* * *

То, что мы называем «канонической версией» Загорского эксперимента – многосоставное, комплексное явление. Окончательный, т.е. собственно «канонический» вид этой истории придали Э.В. Ильенков и А.И. Мещеряков к концу 1960-х – началу 1970-х годов своими статьями на эту тему. В том числе то, что получило название педагогической концепции Соколянского-Мещерякова по совместно-разделенной деятельности, тоже было сформулировано в рамках «канонической версии». Дело в том, что взгляды Соколянского и Мещерякова испытали значительную эволюцию. То, что Соколянский говорил в 1940-е годы (он умер в 1960 г.), заметно отличается от того, что он говорил позже, а также от того, как стали излагать его идеи его последователи во второй половине 1960-х годов. Вообще Соколянский, несмотря на то что тоже был убежденным марксистом, гораздо меньше рассуждал на общемировоззренческие темы, чем его ученик Мещеряков.

Интересно, что «каноническая версия» сложилась именно в 1960-е годы – в годы относительной свободы философии от

¹ Гургенидзе Г.С., Ильенков Э.В. Выдающееся достижение советской науки // Вопросы философии. – М., 1975. – № 6. – С. 63–73.

идеологического диктата, наступившей в результате оттепели и XX съезда КПСС. Она была свободным творческим явлением в том смысле, что возникла не по заказу свыше, и при всей ее ортодоксальности была оригинальным философско-психологическим начинанием. На наш взгляд, «каноническая версия» Загорского эксперимента – достаточно парадоксальное явление, совмещающее в себе и философскую мысль, и встроенную в нее идеологичность, искажившую неподвзятое восприятие психолого-педагогического опыта.

Итак, ключевым в педагогической концепции Соколянского-Мещерякова, окончательно сформулированной в рамках «канонической версии», было понятие совместно-разделенной деятельности. Суть этой концепции состояла в том, что педагог должен вместе с ребенком выполнять все действия, которым он его обучает. Сначала полностью руководя деятельностью ребенка, воспитатель постепенно ослабляет руководство. Он должен последовательно и неуклонно сводить его на нет по мере того, как его подопечный постепенно начинает действовать самостоятельно. В такого рода передаче эстафеты по самостоятельным действиям и состоит конечная цель педагогического процесса в данном случае.

Коренная трудность тут в том, что слепоглохого ребенка приходится специально и очень долго обучать множеству таких вещей, которые обычный ребенок осваивает без особых усилий. Мещеряков и Ильенков иллюстрировали суть совместно-разделенной деятельности примером кормления ребенка с ложки. Слепоглохой ребенок не понимает, что такое ложка, зачем ею пользоваться, и ему это гораздо труднее, чем обычному ребенку. Он не видит, что окружающие делают так же. Поэтому воспитатель, говорят Ильенков и Мещеряков, сначала полностью водит рукой ребенка. Со временем чувствуя, что ребенок сам постепенно осваивает это умение, воспитатель должен постепенно ослаблять нажим и потихоньку переносить центр активности в руку ребенка. Вот характерная цитата на этот счет:

«Именно тут совершается первый шаг ребенка в царство человеческой культуры – он старается перешагнуть ту границу, которая отделяет психический мир животного от психического мира человека. Возникает не что иное, как специфически человеческая форма активности, деятельности, ни в каких генах не записанная. Не задави, не угаси ее! Если ты, не заметив ее, будешь продолжать руководить ребенком с прежней силой и настойчивостью – активность ручонки его ослабнет и угаснет, и тогда уже

никакими понуканиями ее не разбудишь вновь. Детская рука снова станет пассивно-послушной, “удоборуководимой”, но уже не станет умной, подлинно человеческой рукой, органом разумно целенаправленной предметной деятельности»¹.

Главным полемическим пунктом «канонической версии» был спор с идеей, что решающим фактором «очеловечивания» слепоглухого ребенка является язык или речь. Для авторов-интерпретаторов Загорского эксперимента определяющую роль в становлении человеком играет научение не языку, а предметно-практическим операциям, действиям по бытовому самообслуживанию и труду. Они считали, что стоит научить ребенка по-человечески пользоваться человеческими вещами (спать в кровати, пользоваться столовыми приборами за едой и многое другое) и затем язык будет гарантированно освоен ребенком. В обратном же порядке, говорили они, не получится сделать ни то, ни другое. Например, в воспитании Эллен Келлер решающую роль, по мысли Ильенкова и Мещерякова, сыграло ее первоначальное «деловое» общение с маленькой негритянкой Мартой еще до приезда Учительницы, когда она обучалась именно первичным бытовым и трудовым навыкам. Марта учила ее играть во дворе, они вместе совершали какие-то простейшие хозяйственные операции, подражая взрослым, и т.д.

Очень интересно проследить эволюцию идеи об определяющей роли научения бытовым навыкам и предметным действиям, когда она вообще появилась как четко сформулированная. Дело в том, что возникла и сформировалась она далеко не сразу, насколько можно судить по опубликованным работам. Соколянский еще в 1947 г. говорил нечто иное: «Первым и самым острым вопросом во всей проблеме слепоглухонемоты является вопрос *о средствах общения со слепоглухонемыми* и средствах его общения с окружающими людьми, короче говоря, вопрос о формировании речи»². То есть главной проблемой он тогда считал скорее отсутствие речи у слепоглухого ребенка. В своем выступлении на юбилейной сессии Академии наук СССР, посвященной 30-летию победы Октябрьской революции, Соколянский триумфально говорил «о победе советской науки на одном из участков педаго-

¹ Ильенков Э.В. Откуда берется ум? // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 38.

² Соколянский И.А. Формирование личности при отсутствии зрительных и слуховых впечатлении // К 30-летию Октябрьской революции. – М.: Изд-во АПН РСФСР, 1947. – С. 368.

гического фронта». Но отличие советской науки от буржуазных истолкователей феномена Эллиен Келлер он тогда усматривал преимущественно лишь в том, что при анализе становления личности Скороходовой советские ученые обходятся без каких-либо апелляций к религии и Богу.

В 1954 г. в предисловии Соколянского к книге своей воспитанницы «Как я воспринимаю и представляю окружающий мир» говорится уже другое. Он теперь излагает суть воспитания слепоглухого ребенка в общематериалистических терминах, изображая его как выстраивание материальных отношений ребенка с окружающей его вещной средой: «Сущность первоначального “очеловечивания” слепоглухонемого ребенка заключается не в обучении словесной речи, а в первую очередь в выработке (формировании) у него непосредственных и *предельно точных* отношений с той материальной средой, в которую он помещен, к охвату этой среды, к непосредственному овладению этой средой, к победе над пространством (самостоятельное передвижение и пр.) и ориентировке во времени (“сегодня”, “вчера”, “завтра”).

Вот это и есть самое “изначальное”, с чего нужно начинать учебно-воспитательную работу со слепоглухонемым ребенком; это и есть самое основное, самое трудное, самое сложное, самое кропотливое, но и самое решающее по своим положительным результатам»¹.

Тем не менее, несмотря на материалистическое содержание и терминологию, в 1954 г. Соколянским все равно не сказано, что именно обучение бытовым навыкам является фундаментом «очеловечивания». Речь идет лишь о «точных отношениях с материальной средой», о «ее охвате» и «овладении ею». И лишь в сборнике 1962 г., вышедшем уже после его смерти под редакцией Мещерякова, в статье под именем Соколянского наконец-то говорится нечто, совпадающее по смыслу с «канонической версией»: «Первым, исходным и решающим успех всего последующего развития этапом является период, предшествующий обучению начальной грамоте. Этот этап развития является периодом первичного формирования образов окружающей действительности и простейших навыков человеческого поведения... Первые же месяцы спе-

¹ Соколянский И.А. Несколько замечаний о слепоглухонемых // Скороходова О.И. Как я воспринимаю и представляю окружающий мир. – М.: Изд-во АПН РСФСР, 1954. – С. 7–8.

циальной педагогической работы с этими детьми преобразили их, превратив из маленьких “зверьков” в сознательные существа»¹.

Утверждение о том, что Соколянский придерживался именно такой точки зрения, позже активно отстаивал Мещеряков. При этом он не оговаривал, что Соколянский так считал как минимум не всегда, а следовательно, Мещеряков и не уточнял, когда его точка зрения действительно стала таковой. Можно даже задать вопрос из области домыслов – не Мещеряков ли отредактировал эту посмертную статью так, что в ней появились эти тезисы?

Так или иначе, но можно утверждать, что именно Мещеряков, а не Соколянский выступил основным автором «канонической версии» и ее главным пропагандистом со стороны педагогов и психологов, придав законченный вид тем тезисам, которые вошли в основное содержание педагогической концепции «совместно-разделенной деятельности» Соколянского – Мещерякова (а следовательно, и в «каноническую версию»). Звучит она, казалось бы, достаточно просто. Ребенок научается чему-либо только в совместных действиях с взрослым. Только через воспитателей и учителей, в общих действиях с ними он входит в человеческий мир. Сначала все действия осуществляются под полным контролем и при практически буквальном руко-водстве со стороны взрослого. Когда взрослый учит слепоглухого ребенка есть ложкой, он буквально руководит его руками. Однако по мере того, как ребенок научается чему-либо, руководство со стороны взрослого должно ослабевать, он должен все передавать уже на самостоятельное усмотрение и действия самого ребенка, и так деятельность все более становится уже не совместной, а разделенной.

Однако в этом деле Ильенков усмотрел серьезное философское содержание, почему он так и ухватился, с позволения сказать, за тему Загорского эксперимента. Для него как философа-марксиста непререкаемой истинностью обладали идеи, что труд создал человека, что практика – основа человеческого общества. То есть, если выражать эти идеи на языке психологии, «человеческая психика» возникает для него как «функция предметно-практической деятельности» («психологическая теория деятельности»). Воспитание и обучение слепоглухих, а также их дальнейшая жизнь демонстрируют, как думал Ильенков, фундаментальную важность работы рук, труда в становлении человека.

¹ Соколянский И.А. Обучение слепоглухонемых детей // Обучение и воспитание слепоглухонемых. – М.: Изв. АПН РСФСР, 1962. – Вып. 121. – С. 112.

Благодаря труду и в труде, по марксизму, рождается сознание. Ильенков на примере слепоглухоты стремился продемонстрировать тайну рождения мышления, как она понимается в марксизме: сознание возникает из работы рук (общественных рук – наверно, добавили бы Ильенков, Михайлов и их единомышленники). Именно работа рук и взаимодействие по-человечески с человеческими вещами мира сообщает индивиду и создает в нем собственно человеческое измерение. Не язык, не речь, а первичные практические навыки.

Для них единство мира и человека осуществлялось в труде – в каком-то смысле «на кончиках пальцев», при непосредственном участии осязания. В плане же наличия осязания слепоглухие не уступают так называемым обычным людям. Не случайно Мещеряков подчеркивал, что «материалистическая психология давно опровергла представления психологов-идеалистов о меньшей важности осязания по сравнению со зрением и слухом»¹.

Воззрения Ильенкова на проблемы слепоглухоты во многом определялись его эпистемологической моделью «метода восхождения от абстрактного к конкретному». Элементарная конкретная абстракция (предметно-практическое взаимодействие) является «первичной клеточкой», из которой развивается все богатство человеческого мира: и человеческая культура в целом, и отдельно взятая личность. То же самое – и на индивидуальном уровне. Сначала первичная клеточка практического взаимодействия, потом – то, что Выготский назвал «высшими психическими функциями». Язык и мышление тут нечто вроде необходимых диалектических следствий, которые выводятся из первичного и лежащего в основе всего дела-действия – материального взаимодействия человека с окружающим, уже очеловеченным миром. Ведь в случае с ребенком эта материальная среда уже является очеловеченной. Ребенок ее осваивает, а не создает. Приведем на этот счет большую цитату из Ильенкова:

«Человеческая психика начинается с малого, с незаметного. С умения обращаться по-человечески с предметами быта, с умения жить по-человечески в мире созданных человеком для человека вещей...

Ибо разум (“дух”) предметно зафиксирован не в генах, не в биологически заданной морфологии тела и мозга индивида, а

¹ Мещеряков А.И. Обучение слепоглухонемых детей // Обучение и воспитание слепоглухонемых. – М.: Изв. АПН РСФСР, 1962. – Вып. 121. – С. 31.

только в продуктах его труда и потому индивидуально воспроизводится лишь через процесс активного присвоения вещей, созданных человеком для человека, или, что то же самое, через усвоение способности этими вещами по-человечески пользоваться и распоряжаться.

Вот этот-то вполне реальный разум (а не мистический безличный и бестелесный “разум” идеализма), общественно-исторический разум, возникший и исторически развившийся в процессе общественного труда людей, и присваивается ребенком, делается и его разумом. Этот материалистически понимаемый разум вначале существует вне ребенка, до и независимо от него. Он воплощен – овеществлен, опредмечен в таких вполне прозаических вещах, как соска и ночной горшок, ложка и одеяло, умывальник и пуговицы, – в тысячах предметов быта. И в действиях взрослого, умеющего пользоваться этими вещами по-человечески, т.е. разумно (целесообразно), в согласии с их ролью и функцией в системе человеческой культуры. В той мере, в какой ребенок научается (у взрослого, разумеется) самостоятельно обращаться с вещами так, как требуют условия окружающей его с колыбели культуры, он и становится субъектом высших психических функций, свойственных лишь человеку. И это происходит раньше, чем маленький человек усваивает язык, слово, речь. Более того, сформировавшийся уже интеллект составляет необходимую предпосылку усвоения речи. Раз он сформирован – слово усваивается легко. В обратном же порядке нельзя сформировать ни того, ни другого»¹.

Но почему воспитание именно слепоглухих детей выступило для Ильенкова в роли удобной модели, доказывающей, что обучение предметным действиям и бытовым навыкам и делает из ребенка человека? В чем их, так сказать, преимущество для «научного доказательства»? Здесь – центральный (и самый уязвимый) пункт «канонической версии», то, почему Ильенков и его единомышленники считали, что Загорский эксперимент имеет фундаментальное философское значение, и почему они считали его собственно научным экспериментом.

Наряду с воспроизводимостью другая черта эксперимента как конститутивного момента новоевропейской науки – это полная контролируемость объекта и условий, в которые он поставлен. И как постоянно подчеркивали Мещеряков и Ильенков, обучение и вос-

¹ Ильенков Э.В. Откуда берется ум? // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 37.

питание слепоглухого ребенка обладает следующей важнейшей особенностью. Обычный ребенок многое усваивает без целенаправленного вмешательства со стороны взрослых, в условиях «педагогической стихии», только наблюдая и слушая. В случае же со слепоглухим невозможно вообще никакое развитие без посторонней помощи. И якобы буквально все, что в данном случае ребенок усваивает и воспринимает, обусловлено и опосредовано помощью со стороны педагога. Слепоглухому ребенку нужно, например, прививать не только приемы обращения с одеждой, но и сами представления о ней, которые у нормального ребенка во многом формируются «сами собой». А единственным и незаменимым посредником между слепоглухим ребенком и миром является педагог. И поскольку, по Ильенкову и Мещерякову, здесь сводится к минимуму роль так называемой «педагогической стихии», т.е. ребенок ничему не учится стихийно, «сам собой», то в данном случае благодаря тотальному педагогическому посредничеству становится отчетливо видно, какие факторы воспитания являются первостепенными, а какие – вторичными. Ведь раз все идет через воспитателя, то и все факторы воспитания, как считал Ильенков, здесь можно поставить под полный учет и контроль. Это и означает, что здесь имеет место собственно научный эксперимент – объект контролируем, можно отследить все воздействия на него, выделив главное и отбросив второстепенное. Ильенков писал по этому поводу: «В обычных случаях психика ребенка формируется в условиях “педагогической стихии”, т.е. под воздействием миллиардов разнообразных, перекрещивающихся и противоречащих друг другу факторов и влияний, в массе которых очень нелегко выделить ведущие и решающие, зато очень легко их спутать с второстепенными и несущественными. Отсюда и возникает масса иллюзий, заблуждений и аберраций, лежащих в основе ложных идеалистических концепций психического развития. В нашем же случае все условия и факторы формирования психики можно строго зафиксировать и поставить под контроль (курсив мой. – Ю. П.). За все в ответе один ты – педагог-воспитатель. Само собой тут ничего не возникнет и не разовьется. Таковы условия задачи»¹.

Таким образом, по мысли Ильенкова и Мещерякова, раз все факторы воспитания в данном случае поддаются «строгой фиксации и контролю» (почему здесь и имеет место эксперимент, с их

¹ Ильенков Э.В. Откуда берется ум? // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 33.

точки зрения), это и позволяет дать научный ответ на фундаментальный вопрос об условиях формирования человеческой личности. А.И. Мещеряков в своей книге, излагающей принципы и особенности воспитания и обучения в Загорском детском доме, пишет: «Замысел этой книги как раз и заключается в том, чтобы на конкретном экспериментально-теоретическом материале формирования поведения психики слепоглухонемых детей попытаться показать *некоторые закономерности возникновения и развития человеческой психики и поведения вообще* (курсив мой. – Ю. П.)»¹. То есть это, по Мещерякову, позволит ответить на «вопрос-вопросов»: «Что является тем фундаментом, на котором в дальнейшем строится все здание человеческой психики»².

Воспитание слепоглухих детей для советских обществоведов и «человековедов» выступило как очень удобная в силу своей якобы «прозрачности» и подконтрольности модель, которая позволяет *научно* ответить на вопрос, «откуда берется ум». Советский психолог Д.Б. Эльконин даже назвал Загорский дом-интернат «синхрофазотроном для гуманитарных наук» и сопоставил его значимость для «человековедения» со значимостью уникального комплекса в Дубне для физики.

Полемика с «канонической версией»

В философской прессе и публицистике того времени о Загорской истории писали очень много, преимущественно в восторженных тонах. Причин тут было несколько. Во-первых, это очень яркий драматический материал. Оказывается, даже находящиеся в тяжелейшей ситуации слепоглухоты люди способны работать и учиться, получать высшее образование.

Во-вторых, эта крайне драматичная ситуация, в которой находится слепоглухой человек, оказывается, может истолковываться в духе марксистской философии и подаваться как имеющая важнейшее мировоззренческое значение. Здесь имели место не просто необычные и «цепляющие» за душу обстоятельства. Доказывалось, что в них к тому же усматривается глубочайший философский смысл. Многим могло показаться, что трудно найти более

¹ Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. – С. 4.

² Там же. – С. 72.

удачную и выразительную иллюстрацию, убедительно подтверждающую марксистские истины.

Между тем во второй половине 1980-х годов «каноническая версия» Загорского эксперимента подверглась очень острой критике. Удар был нанесен со стороны старых оппонентов Ильенкова – философов Д.И. Дубровского и И.С. Нарского.

Еще за два десятка лет до этого в советской философии широкий отклик получила дискуссия Дубровского и Ильенкова на тему «психика и мозг». В 1968 г. Д. Дубровский в журнале «Вопросы философии» в статье «Мозг и психика» доказывал, что в формировании личности решающую роль играют генетические и биологические особенности ее мозговых структур, и что критикуемые им Э.В. Ильенков и Ф.Т. Михайлов напрасно отрицают значимость «естественного фактора» в формировании и становлении человека: «Вполне логично сопоставление личностных различий с индивидуальными структурно-функциональными различиями головного мозга»¹. Стоит отметить, что помимо довольно стандартного позитивизма (утверждение о том, что особенности нейродинамической системы мозга можно адекватно перевести на язык индивидуальных психологических различий) Дубровским отчасти двигал пафос защиты индивидуальности от определяющего влияния социальной среды, ее полной податливости социальным факторам. Высказанные Дубровским мысли можно было истолковать и в пользу того, что в человеке есть некий неустранимый остаток (в данном случае – гарантированный его биологией), который является своего рода гарантией неподвластности личности любым социальным влияниям.

Но это неустранимое личностное ядро Дубровский, в свою очередь, истолковывал в биологическом, позитивистском духе, локализуя его в физиологических характеристиках головного мозга. Поэтому Ильенков со своей стороны был прав, когда упрекал Дубровского в детерминизме, только уже биологическом, который в свою очередь также неприемлем с нравственных позиций: «Очень худо, если мы возложим на нейрофизиологию обязанность определять (да еще на основании генетического кода!), по какой именно “социально-биографической траектории” надлежит направлять младенца: какому уже с колыбели предписать карьеру музыканта, какому – математика, а какому – космонавта, кого пус-

¹ Дубровский Д.И. Мозг и психика // Вопросы философии. – М., 1968. – № 8. – С. 130.

тить в балерины, кого в портнихи... Не помогут тут достигнуть “научности” ни самые совершенные “математические методы”, ни самые совершенные типологии и классификации церебральных особенностей, ни какие-либо другие чудеса науки будущего¹.

Получается, что и Ильенков, и Дубровский каждый по-своему боролись с редукцией личности, но каждый по-своему допускали ее в своих взглядах: у Дубровского она носила биологический, а у Ильенкова социальный характер.

Позже Дубровский несколько отошел от своего естественно-научного позитивизма и стал толковать идеальное (основная тема его многолетнего спора с Ильенковым) как субъективную реальность. Он оппонировал своего рода объективации идеального, тому, что оно у Ильенкова понимается как «объективно-принудительная схема сознательно-волевой деятельности»: «Возникает вопрос: может ли сознательно-волевая деятельность совершаться не по объективно-принудительной схеме? Если да, то такая деятельность не имеет ничего общего с “идеальностью”. Если нет, то тогда не существует творческой деятельности, а свободное воление есть фикция. И уж во всяком случае “идеальность” не имеет ничего общего с творческой деятельностью сознания. Именно этот пункт трактовки Э.В. Ильенковым проблемы идеального вызывает у нас особенно резкое несогласие, ибо живая творческая личность лишается тут какой-то автономии, становится марионеткой, функциональным органом “объективно-принудительной схемы”².

Мы считаем, что позитивное содержание критики Ильенкова Дубровским (несмотря на его меньшую философскую утонченность) состояло в доказывании того, что «идеальное» не является на 100% социальным «продуктом». Поэтому никакое социальное влияние или воспитание не всесильно, и окружающая человека социальная среда не определяет его полностью, как гегелевская конкретная тотальность полностью определяет любой свой отдельный абстрактный, т.е. частный фрагмент.

Когда Дубровский стал критиковать Загорский эксперимент, он на новом материале продолжил свой спор с идеей, что формирование человека может и должно объясняться лишь социальными факторами. Ведь Ильенков даже свою статью «Откуда берется ум» о Загорском эксперименте опять начал, видимо, с неявной поле-

¹ Ильенков Э.В. Психика и мозг (ответ Д.И. Дубровскому) // Вопросы философии. – М., 1968. – № 11. – С. 147.

² Дубровский Д.И. Проблема идеального. – М.: Мысль, 1983. – С. 46.

мики с Дубровским, когда стал говорить, что у слепоглухих вполне биологически нормальный мозг, а вот «психика», если нет специального педагогического воздействия, тут никогда не возникнет. Ильенков на примере уже слепоглухих опять пытался доказать, что личность возникает не благодаря Богу (идеализм) или природе (позитивизм в духе Дубровского), а появляется и определяется социальной организацией, «наличным способом общественного разделения труда».

Однако примерно через 10 лет после «Загорского триумфа», в годы перестройки, оппонентами Ильенкова под вопрос были поставлены именно факты: насколько эксперимент был чистым, да и вообще имел ли он место? На публичное обсуждение были вынесены обстоятельства, в свете которых ситуация с воспитанием и обучением слепоглухих людей предстала иной, вовсе не такой, как если бы о ней можно было бы сделать выводы, лишь опираясь на статьи и работы Мещерякова и Ильенкова.

Эти аргументы изложены в вышедшей в 1989 г. книге «Слепоглухонемой: Исторические и методологические аспекты: Мифы и реальность». К тому времени сам Ильенков уже десять лет как ушел из жизни, так что полемика с ним была во многом заочной, хотя его позицию пытались отстаивать его единомышленники и ученики. Книга представляет собой стенограмму конференции, прошедшей за год до этого и посвященной специально Загорскому эксперименту и критике его «канонической версии». На ней были оглашены факты, которые ранее Ильенковым, Мещеряковым и их сторонниками не то чтобы скрывались, но в лучшем случае упоминались лишь вскользь, а чаще всего не упоминались вовсе и словно бы замалчивались. Важно тут и то, что одним из главных критиков ильенковского понимания Загорской истории выступил один из участников четверки слепоглухих выпускников МГУ – С.А. Сироткин. Именно его доклад (сделанный в соавторстве с его женой Э.К. Шакеновой) и содержал основные данные, неудобные для «канонической версии».

Итак, оказалось, что все четыре воспитанника Загорского дома-интерната, получившие высшее образование, *не были слепоглухими с самого рождения. Они попали в Загорский детский дом отнюдь не «существами без человеческой психики».* То есть в случае с ними, оказывается, не было и не могло быть полной подконтрольности и «прозрачности» всех факторов воспитания и обучения. Они оказались в поле зрения загорских тифлосурдопедагогов (за исключением Сергея Сироткина) лишь в возрасте

с 11 и до 17 лет. Более того, хотя их до этого и наблюдали другие специалисты (и теоретически эти данные могли быть учтены и авторами теории Загорского эксперимента), но все они видели и слышали первые годы своей жизни, а ослепли и оглохли после перенесенных заболеваний. У них и во взрослом возрасте оставались очень слабые остатки либо зрения, либо слуха. Таким образом, все они, пусть и в разной степени, во время своего воспитания и развития находились в ситуации той самой «педагогической стихии».

Так что в случае с ними не было такого «жесткого исходного условия» как полное «отсутствие психики» в начале их специального обучения. «Они имели достаточно высокое интеллектуально-личностное и словесно-речевое развитие (исключением, пожалуй, можно считать речевое развитие Сергея С., которое по существу явилось результатом специального обучения). Устная речь у троих (по данным Мещерякова) сформировалась в условиях нормы, до поступления в Загорский детский дом у двоих из них начала ухудшаться лишь внятность произношения из-за дефицита общения с окружающими и потери слухового самоконтроля. Задача тифлосурдопедагогов состояла не в “изначальном” формировании у них речи, а в переводе утраченного слухового восприятия речи на осязательный способ речевого общения – дактильный (пальцевый) и восстановлении ухудшающегося звукопроизношения (логопедическая задача). Здесь мы имеем дело с *сохранной речью*»¹.

Смысл критики оппонентов Ильенкова и Мещерякова сводился к тому, что в данном случае не было научного эксперимента как такового, поскольку не имело места то самое «изначальное формирование» человеческой личности, а значит, не было и полной контролируемости всех условий педагогического процесса и полного контроля над его «объектами». Они с самого начала были субъекты, а значит, обладали свободой и спонтанностью. И в этом смысле сами участники этой истории были правы, когда протестовали против употребления понятия «эксперимент», которое их овеществляло и объективизировало.

Все они, будучи детьми, поступили в детский дом-интернат с уже фактически сформированным сознанием, обладая человеческим поведением и речью. А ведь лишь прохождение всего пути от тотальной слепоглухоты с самого рождения к полноте личностного развития и минимум «педагогической стихии» на протяжении

¹ Слепоглухонемота: Исторические и методологические аспекты: Мифы и реальность. – М., 1989. – С. 12.

этого пути позволили бы говорить, что имел место эксперимент в действительно научном смысле.

Однако одним из главных пунктов доклада Сироткина и Шакиновой на конференции и было доказательное опровержение основополагающего тезиса «канонической версии» о том, что в воспитании слепоглухих детей сводится к минимуму роль так называемой педагогической стихии. Они указывали на то, что «слепоглухие в детском доме практически никогда не бывают всегда и везде полностью в поле зрения своих воспитателей. У них существует своя среда общения со своими средствами коммуникации (преимущественно язык жестов), воздействие которой на воспитанника детского дома перемежается с воздействием собственно педагогическим»¹.

И правда, ведь никакое общение, в том числе и воспитателя с воспитуемым, не может носить полностью контролируемый характер. Оно всегда должно содержать в себе элемент «стихийности» и непредсказуемости, чтобы являться средой свободного межличностного обмена, в которой может вспыхивать и появляться нечто новое и интересное, т.е. незапланированное. Без этого невозможно никакое межличностное общение. Ведь и задача специального воспитания слепоглухого как раз и заключается в том, чтобы включить его в стихийный мир общения, отпустить его туда как бы в свободное плавание. Это невозможно сделать без специальных методов, и педагог в этом, наверно, действительно играет гораздо более важную роль, чем обычно. Но все равно цель этих специальных методов, как и педагогического воздействия в целом – сделать возможным и действительным то же самое обычное человеческое общение и взаимопонимание, из которых по определению нельзя убрать стихийность и непредсказуемость.

Иллюзии об отсутствии «педагогической стихии» в воспитании слепоглухих могло способствовать и как бы к ней подталкивать то, что чувственно-познавательная деятельность слепоглухого более заметна, доступна для внешнего наблюдения. Стороннему наблюдателю словно бы всегда видно, что он воспринимает в данный момент своими руками. В отличие от часто неуловимого человеческого взгляда движение руки, осяпывающее предмет, заметно и наглядно. Также и акт слышания не обладает такой же наблюдаемостью. Иное в случае с рукой, если она, как в случае со слепоглухим, выступает «ведущим чувственным анализатором».

¹ Слепоглухонемота: Исторические и методологические аспекты: Мифы и реальность. – М., 1989. – С. 17.

Но «педагогическая стихия» необходима для развития любого, в том числе и слепоглухого ребенка. Чтобы его обучение было успешным, обучаемый должен понимать, зачем и почему это надо делать. То есть он должен знать, что так делают другие люди, что это общепринято. Ученик не только подражает воспитателю, но и сознательно подчиняется его объяснениям, что так делать правильно. А для этого воспитуемый должен находиться в коллективе и воспринимать его во многом стихийную жизнь, которая и есть свободная среда жизни и общения. Ребенок должен воспринимать действия других людей и обсуждать это с кем-то еще, чтобы его действия носили осмысленный и свободный, а не механически заученный, близкий к дрессировке характер. «Идея подконтрольности – “замедленной киносъемки” (А.Н. Леонтьев), “лупы времени” (Э.В. Ильенков), – процесса психического развития слепоглухонемых могла иметь место в тех случаях, когда слепоглухонемые обучались бы строго индивидуально вне детского коллектива. В таких условиях подконтрольности скорее находятся слепоглухонемые олигофрены, для которых фактор коллективности имеет небольшое значение, а сам процесс воспитания и обучения действительно очень замедлен... Отсутствие фактора коллективности, общения со сверстниками обедняет психическое развитие слепоглухонемых»¹.

Однажды автор этой статьи наблюдал, как долго и вымученно один слепоглухой с рождения мальчик надевал брюки под руководством своего воспитателя, чтобы выйти на прогулку. Во время наблюдения сама собой пришла мысль, что эта вымученность объяснялась не только сложностью действий для слепоглухого мальчика, но и тем, что ребенок просто не знал, что так делают все. Мальчик воспринимал надевание брюк (как и многое другое) как совершенно непонятную обязанность, которую он неизвестно почему должен выполнять.

В связи с вынесенными в центр обсуждения на конференции 1988 г. неудобными для «канонической версии» фактами, а также крайней сомнительностью тезиса об отсутствии «педагогической стихии» в адрес авторов-интерпретаторов Загорского эксперимента были выдвинуты обвинения в научной недобросовестности и чуть ли не сознательных махинациях с целью скрыть нежелательные данные.

¹ Слепоглухонемота: Исторические и методологические аспекты: Мифы и реальность. – М., 1989. – С. 17.

Глава тринадцатая

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ ЗАГОРСКОГО ЭКСПЕРИМЕНТА. ЛГАЛ ЛИ ИЛЬЕНКОВ?

Итак, в связи с тем, что все участвовавшие в Загорском эксперименте выпускники психологического факультета МГУ оказались слепоглыми не с самого рождения, авторов «канонической версии» Загорского эксперимента обвинили в том, что они сознательно утаили факты, противоречившие их концепции. Например, как многозначительно говорил на конференции 1988 г. Д. Дубровский, «история исследования проблемы слепоглухонемоты и ее практического освоения в нашей стране дает серьезный повод для размышления об этике ученого и философа, о роли группового интереса в усечении истины, спекуляции на высоких интересах гуманизма, которые – увь! – оказывали и продолжают оказывать существенное влияние на решение научных проблем»¹.

Справедливо ли обвинение авторов «канонической версии» в сознательном утаивании фактов? Мы думаем, что вряд ли люди масштаба Ильенкова способны на прямой обман и мошенничество. Нам представляется, что если тут и было то, что римские юристы называли *culpa*, т.е. «вина», то не было *dolus malus*, т.е. злого умысла.

Дубровский на конференции говорил, что «в годы застоя теоретическая разработка этой проблемы была во многом монополизирована одной группой философов, благодаря тому, что ее позиция поддерживалась и как бы освящалась журналом “Коммунист”... А то, что утверждалось тогда на страницах указанного журнала, было, конечно, застраховано от критики и на официаль-

¹ Слепоглухонемота. Исторические и методологические аспекты: Мифы и реальность. – М., 1989. – С. 5.

ном уровне почиталось непререкаемой истиной»¹. Стоит, кстати, заметить, что Дубровский говорит о том, что «разработка проблемы была *во многом* монополизирована». Во многом – значит не во всем. Справедливость требует напомнить, что осторожные и аккуратные критические отклики и споры с Ильенковым и Мещеряковым в советское доперестроечное время все же были².

Нам здесь придется отчасти выступить в роли *advocatus diaboli* («адвокат дьявола») и защитить Ильенкова от убедительных, казалось бы, упреков в сознательной фальсификации. Действительно, он что, разве не знал, что никто из четверки не был тотально слепоглухой, да еще и с рождения? Так почему же он именно их взял в качестве своего рода доказательной базы?

Однако для начала прибегнем по аналогии к презумпции невиновности. Раз прямых доказательств того, что Ильенков сознательно лгал, нет, то мы вправе предположить, что дело гораздо сложнее и что причины его невнимания к фактам о неврожденной слепоглухоте его подопечных могут скрываться в чем-то другом.

Итак, во-первых, Ильенков и сам, пусть и крайне общо, но писал о том, что никто из «четверки» не был слепоглухим с рождения, что все они ослепли и оглохли в раннем детском возрасте. Вот отрывок из его статьи «Александр Иванович Мещеряков и его педагогика»: «Дело в том, что Саша, Юра, Сергей и Наташа – люди трудной и в силу ее особенной трудности героической судьбы. *Всех четверых в детские годы постигло одинаковое несчастье. Болезнь лишила их сразу и зрения и слуха* (курсив мой. – Ю. П.).

Для них навсегда погас свет, умолкли звуки. Наступила беззвучная тьма, вечная безмолвная ночь»³.

Таким образом, мы видим, что Ильенков здесь говорит о том (правда, мимоходом), что болезнь лишила их зрения и слуха в детские годы, а не с рождения.

Во-вторых, данные о том, что А. Суворов, Н. Корнеева, С. Сироткин и Ю. Лернер не были слепоглухими с рождения, и без того были опубликованы в открытой печати, и не просто в открытой печати, а в книге самого Мещерякова «Слепоглухонемые дети.

¹ Слепоглухонемота. Исторические и методологические аспекты: Мифы и реальность. – М., 1989. – С. 4.

² Малиновский А.А. Некоторые возражения Э.В. Ильенкову и А.И. Мещерякову // Природа. – М., 1970. – № 1. – С. 92–95.

³ Ильенков Э.В. Александр Иванович Мещеряков и его педагогика // Молодой коммунист. – М., 1975. – № 2. – С. 81.

Развитие психики в процессе формирования поведения», вышедшей в 1974 г. Это вообще, можно сказать, основная советская книга по проблемам слепоглухоты.

И там подробно описывается обучение «загорской четверки», в связи с чем автор дает подробную справку о болезни каждого из них, в том числе и данные о том, когда именно каждым из них были утрачены зрение и слух, и когда именно они (с 11 до 17 лет) попали в Загорский детский дом.

Так что вовсе не на конференции 1988 г. были впервые обнародованы эти неудобные для «канонической версии» данные. Да и сам Дубровский, как он пишет в своей книге¹, знание того, что выпускники психологического факультета МГУ не были слепоглухими с рождения, почерпнул именно из книги Мещерякова. Поэтому С.Н. Мареев в защиту Ильенкова на конференции и говорил в частности: «Явное или неявное обвинение в том, что Ильенков якобы скрыл тот факт, что эксперимент с обучением четырех слепоглухонемых студентов на психологическом факультете МГУ не был “чистым”, что все они в раннем детстве были зрячими и слышащими, и что некоторые из них сохранили остатки зрения и слуха, нелепо хотя бы потому, что все эти факты содержатся в работе А.И. Мещерякова “Слепоглухонемые дети”... Как можно скрыть уже известный всей научной общественности факт? Как можно скрыть то, что Америка уже открыта? И если я каждый раз специально не оговариваюсь об этом, то это не означает, что я скрываю тот факт, что Колумб открыл Америку»².

Однако и оппоненты «канонической версии» правы в том, что из чтения статей Ильенкова действительно создается прочное впечатление, что эти четверо студентов МГУ были слепоглухими с рождения. Похоже, в целом тут имеет место какая-то странная, неопределенная ситуация, когда сложно вынести более или менее однозначное суждение: все-таки скрывалось ли то, что все эти выпускники слепоглухие с рождения, или нет?

В каком-то смысле, на наш взгляд, – и да, и нет. Эти сведения в принципе были известны, но чтобы до них добраться, обычному читателю нужно было проявить изрядную дотошность и заинтересованность (как их и проявил, например, давний оппонент

¹ Дубровский Д.И. Воспоминания. – М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2009.

² Слепоглухонемота: Исторические и методологические аспекты: Мифы и реальность. – М., 1989. – С. 32–33.

Э. Ильенкова Д. Дубровский). Они словно вытеснялись, относились куда-то на задворки.

В статье «Откуда берется ум» Ильенков пишет о знаменитой четверке в контексте утверждений, что педагоги-воспитатели в Загорске имеют дело с «существами, по всем биологическим показателям принадлежащими к виду *homo sapiens* (“человек разумный”), но не обнаруживающими никаких признаков не только “разума”, но и какой бы то ни было человеческой психики»¹. Но нигде он не оговаривает, что главные герои статьи не были такими на самом деле никогда.

Зато Ильенков говорит, что в ситуации со слепоглухими детьми имеет место «исходное жесткое условие: психики нет вообще, и “сама” она не возникнет. Ее надо “сделать”, сформировать, воспитать»². Или: «Исходное условие – то, что дано природой, биологией. Ничтожно мало – одни лишь простейшие органические нужды: в пище, воде да физических факторах известного диапазона. Больше ничего. Никаких мифических рефлексов вроде “рефлекса цели”, “свободы”, “коллекционирования” или “поисково-ориентировочного рефлекса”, которые многим физиологам до сих пор кажутся “безусловными”, то бишь врожденными»³. Но ведь опять-таки в случае со слепоглухими выпускниками в Загорском детском доме так не было!

Тем не менее уже непосредственно о самих четырех героях статьи он в ней говорит: «Объектами исследования они были только в начале своего пути, *когда происходил процесс рождения их личности* (курсив мой. – Ю. П.), закладывався усилиями воспитателей ее прочный фундамент». Более того, затем Ильенков добавляет: «Они выросли на моих глазах. Я видел, как шаг за шагом совершалось это почти неправдоподобное чудо: таинство рождения души и формирования таланта». Но если все они попали в Загорский дом в возрасте от 11 до 17 лет, то, надо полагать, их личность и душа родились все-таки не там?

Однако дальше мы постараемся показать, почему в данном случае выражения «процесс рождения личности» и «таинство рождения души» можно понимать очень растяжимо и почти как риторическую фигуру, и почему Ильенкова, на наш взгляд, все же

¹ Ильенков Э.В. Откуда берется ум? // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 30.

² Там же.

³ Там же.

нельзя упрекать в прямой и сознательной фальсификации. Тем не менее надо однозначно констатировать, что после прочтения этой статьи Ильенкова «Становление личности: К итогам научного эксперимента»¹ в журнале «Коммунист» создается прочное впечатление, что четверка слепоглухих выпускников психологического факультета МГУ были слепоглухими с рождения. Точнее, не возникает даже вопроса, что могло быть иначе, поскольку о них говорится как о ярком примере, подтверждающем правильность «канонической версии». Неслучайно, например, на основании статей Ильенкова об этих выпускниках МГУ как о «от рождения лишенных зрения и слуха» пишет Л. Грэхем в своей книге «Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе»².

В том числе и автор этой работы, когда впервые прочитал статью Ильенкова «Откуда берется ум», тоже был уверен, что эти люди были слепоглухими с рождения, пока ему не попала в руки стенограмма конференции 1988 г., чтение которой произвело поначалу почти шокирующее впечатление. Правда, тут же возникло желание разобраться и понять, в чем же дело. Встала задача – попытаться ответить на вопрос: почему же Ильенков открыто не говорит в статьях, посвященных эксперименту, что закончившие МГУ молодые люди все же не были с самого рождения слепоглухими? Почему он словно опускает этот факт (как выше сказано, уже обнародованный и даже им самим как минимум однажды упомянутый, пусть и вскользь)?

Мещеряков в своих статьях утверждал, что советской психологической наукой *экспериментально* доказана следующая последовательность в восхождении по ступеням развития у слепоглухих: обучение предметно-практическим навыкам – обучение жестовому языку – переход при помощи дактильной азбуки на обычный словесный язык – возможность дальнейшего «безграничного развития личности». Но, как подчеркивали в своем докладе Сироткин и Шакенова на конференции 1988 г., на самом деле «эксперимент не охватил всех этапов формирования человеческой психики, особенно первых. Четверо названных слепоглухих (равно как и О.И. Скороходова) были включены в этот экс-

¹ Ильенков Э.В. Становление личности: К итогам научного эксперимента // Коммунист. – М., 1977. – № 2. – С. 68–77.

² Грэхем Л. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. – М.: Политиздат, 1991. – С. 236.

перимент, имея достаточно развитую психику, словесную речь... Попытки первоначального формирования человеческой психики (элементарных навыков самообслуживания), которые имели место в Загорском детском доме слепоглухих детей и описаны Мещеряковым – слепоглухонемые Нина Х., Рита Л., Лина Г. – не были завершены развитием у них “высших этажей” интеллекта и личности. Две первые девочки были переведены в психоневрологические учреждения ввиду выявившейся у них органической мозговой патологии, препятствующей их дальнейшему обучению. Третья, Лина Г. – слабовидящая практически глухая, “жестовик” со знанием словесного языка по типу глухих”¹.

В чем же причина этого умолчания? Тут есть одно существенное обстоятельство. На наш взгляд, у Ильенкова и Мещерякова в основаниях их концепции Загорского эксперимента была заложена одна мысль, благодаря которой они и считали несущественным для их теории то, что никто из четверки выпускников МГУ не является слепоглухими с рождения.

Да, повторимся, эти факты им были известны, и порой они сами их озвучивали (правда, очень редко). Однако для них принципиально важным было одно положение, которое и сводило на «нет» эти факты и согласовывало их с «канонической версией». Дело в том, что они настаивали на том, что наступившая в раннем возрасте тотальная слепоглухота приравнивается по своим последствиям к слепоглухоте врожденной. Они считали, что и в первом случае якобы происходит стремительная деградация, быстро возвращающая ребенка на практически дочеловеческий уровень к «нулю психики». Вот что, например, по этому поводу писал Ильенков: «Врожденное или обретенное в раннем детстве (в результате болезни или несчастного случая) – это дела не меняет, ибо в случае рано наступившей слепоглухоты очень быстро деградируют и полностью исчезают все те намеки на человеческую психику, которые успели возникнуть до наступившей беды»². То же самое также утверждали А.И. Мещеряков³ и А.Н. Леонтьев¹.

¹ Слепоглухонемота: Исторические и методологические аспекты: Мифы и реальность. – М., 1989. – С. 20.

² Ильенков Э.В. Откуда берется ум? // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 30.

³ «Возникающая вследствие слепоглухонемоты изоляция ребенка, его одиночество не только приостанавливают его психическое развитие, но при отсутствии надлежащего обучения приводят к деградации психики, к утере приобретенного опыта. Поэтому слепоглухонемой ребенок, родившийся без слуха и зрения

Но тут возникает логично следующий вопрос. Почему, собственно, в «канонической версии» Загорского эксперимента тотальная слепоглухота, наступившая в раннем детстве, по своим последствиям приравнивалась к врожденной? Нам представляется, что разбираемые авторы так считали не на основании каких-то достоверных эмпирических данных и исследований. Причиной этого мнения была более общая, априорная уверенность, которая как исходная предпосылка словно заставляла видеть или интерпретировать факты именно в таком свете.

На наш взгляд, идея авторов «канонической версии» насчет равнозначности слепоглухоты врожденной и наступившей в раннем возрасте имеет свои истоки в марксистской философии, в ее духе и общих идеях. По Марксу, сущность человека – «ансамбль общественных отношений» («Тезисы к Фейербаху»). Если же человек оказывается в почти полной изоляции, как разом ослепший и оглохший человек, то, исходя из этого, он сам должен сильно редуцироваться и даже исчезать в качестве человеческого существа, раз пропадают его отношения с обществом, которые, по Марксу, и составляют его сущность.

Последовательный марксист-философ или марксист-психолог поэтому, наверно, даже обязан считать, что попавший в полную изоляцию человек будет стремительно деградировать. Действительно, если все способности и умения человека имеют лишь социальное происхождение, то логично считать, что когда наступает полный разрыв с социальной средой на самых ранних стадиях развития и становления, личность деградирует еще быстрее, до такой степени, что она, так и не успев сложиться, со временем практически исчезает.

Для Ильенкова при становлении человека не может быть и речи о «пробуждении души». Отсюда логически вытекает, что и степень ее сопротивляемости неблагоприятным обстоятельствам,

или потерявший их в раннем возрасте, – это существо, у которого нет человеческой психики» (Мещеряков А.И. Как формируется человеческая психика при отсутствии зрения, слуха и речи // Вопросы философии. – М., 1968. – № 9. – С. 111).

¹ А.Н. Леонтьев в 1975 г. говорил на расширенном заседании ученого совета факультета психологии МГУ, посвященном Загорскому эксперименту: «...утрата зрения и слуха в раннем возрасте приводит к тем же результатам, что и врожденная слепоглухота. В этом случае возникшая было человеческая психика очень быстро деградирует, сводится к нулю» (Гургенидзе Г.С., Ильенков Э.В. Выдающееся достижение советской науки // Вопросы философии. – М., 1975. – № 6. – С. 67).

раз социальные контакты прекратились и нет какого-то внутреннего исходного ядра или центра, должна быть гораздо меньше. И тогда очень быстро там, где раньше был узел или центр «ансамбля общественных отношений», образуется фактически пустота, возникает «ноль психики».

Поэтому Ильенков и Мещеряков, на наш взгляд, и считали возможным даже в случае с наступившей в раннем детстве слепоглухотой говорить об «изначальном жестком условии» отсутствия психики вообще, если нет специального воспитания. Вот почему данные о том, что эти молодые люди не были слепоглухими с самого рождения, они могли считать несущественными, отстраняться от них. Скажем, они могли предполагать, что у них этот «ноль психики» когда-то действительно имел место в прошлом до специального воспитания как некий промежуточный этап и самая низкая точка их сознательной жизни. Также авторы «канонической версии» вполне могли в свете желательного для их теории «ноля» интерпретировать какие-то факты или этапы жизни своих воспитанников. При этом они нигде не конкретизировали, что, собственно, следует понимать под «ранним возрастом» при наступившей не с рождения слепоглухоте – имеется ли в виду младенческий период жизни ребенка или и ранний дошкольный возраст. Вот почему ильенковские выражения «процесс рождения личности» и «тайнство рождения души» могут читаться растяжимо, в духе заведомой априорной уверенности в наличии «ноля психики» из-за якобы стремительно наступившей тотальной деградации, когда этого «ноля» на самом деле не было.

Другая причина, которая повлияла на то, что они закрыли глаза на отсутствие тотальной слепоглухоты с рождения у своих подопечных, заключалась в том, что они очень хотели верить в то, во что верили. И тут мы, возможно, имеем дело со своего рода революционным нетерпением¹, которое внушало, что новый мир и новый человек – они вот, уже совсем рядом. Идея того, что главным фактором «очеловечивания человека» является предметно-практическая деятельность, для них не подлежала никакому со-

¹ Нетерпение – важнейшая черта революционной ментальности, а эти философы и психологи были во многом революционерами в мире идей. Их идейный базис составляла именно революционная философия. См., например, роман Юрия Трифонова «Нетерпение. Повесть об Андрее Желябове» о народовольцах. Революционеры так были нетерпеливы и нетерпимы, так хотели «подтолкнуть историю», что ради этого сами в свою очередь были готовы вытерпеть очень многое.

мнению. Она, по их мнению, действительна как для обычных людей, так и для слепоглухих, причем как для слепоглухих с рождения, так и для тех, кто ослеп и оглох не с самого рождения. И, соответственно, абсолютно всех, даже тяжелых инвалидов, можно сделать счастливо и полноценно функционирующими в общественном плане людьми.

Возможно, наши авторы считали примерно так: на основе марксистской науки, педагогики и психологии мы будем с успехом воспитывать и доводить до вершин личностного развития любых людей, и тем самым еще много раз подтвердится истинность наших идей. А что касается того, что данные воспитанники попали в Загорский детский дом не с самого их рождения, это не так уж и важно. Ведь, во-первых, у них обязательно должен был когда-то быть «ноль психики» – согласно нашей концепции (хотя сама идея этого «ноля» нечетка и задает слишком широкие рамки интерпретации). Во-вторых, мы же все-таки вырастили наших воспитанников, дали им высшее образование. Поэтому можно констатировать, что эксперимент закончился успешно, а проводили мы его именно на основе концепции Соколянского – Мещерякова, которая построена на базе марксистской теории человека. В-третьих, сейчас на основе этой теории в Загорском доме воспитывают других детей, и с ними тоже все получится, потому что не может не получиться.

Конечно, в такой гипотетической логике велик элемент самоугаваривания. Поэтому мы считаем, что авторы «канонической версии» не видели несоответствия некоторых фактов их концепции во многом потому, что они очень хотели видеть в фактах свое, нужное им. Если пользоваться терминологией Т. Куна, их парадигма предопределяла то, что они усматривали в фактах. Отчасти так заставляло считать их революционное нетерпение. Это психологически подталкивало к тому, чтобы не видеть огрехи в собственной концепции и закрывать на них глаза.

Еще немного побудем в роли *advocatus diaboli*. На конференции 1988 г. также говорилось о том, что в последние годы жизни Ильенкова у него был конфликт с его подопечными – С.А. Сироткиным и А. Суворовым. Те тогда воспринимали этот конфликт как борьбу за свою личную свободу, в частности, за свободу своих передвижений по городу. Они отстаивали право, опираясь на свои, очень небольшие остатки слуха и зрения, самостоятельно передвигаться по Москве без сопровождающих. Ильенков же их всячески от этого отговаривал, мотивируя это заботой об их безопасности.

Уже потом оппоненты Ильенкова стали усматривать в его увещеваниях самостоятельно не выходить в город сознательное намерение скрыть тот факт, что его подопечные не являются полностью слепыми и глухими, что они даже могут самостоятельно передвигаться по городу. Высказывались предположения, что именно это (дескать, не надо портить нам картину и обнаруживать нежелательную истину) Ильенков на самом деле имел в виду, когда говорил об «интересах дела», которому Сироткин и Суворов, с его слов, не должны были себя противопоставлять.

Однако это ведь тоже лишь предположения. Они не более обоснованы, чем мнение, что он действительно заботился об их безопасности и здоровье, от которых дело и вправду зависело. Например, был случай, когда во время одной из поездок в Загорск А. Суворов упал с платформы электрички прямо вниз на железнодорожные пути – и это еще когда с ними были зрячие сопровождающие.

* * *

Принципиальная позиция Ильенкова и других авторов-интерпретаторов Загорского эксперимента заключалась в том, что и слепоглухие люди при соответствующих условиях могут достигать того же, что и так называемые обычные люди, что они тоже могут обладать перспективами «безграничного личностного развития», невзирая ни на какие природные дефекты. Как писал Ильенков, «философия в союзе с психологией, основанной на эксперименте, доказала бесспорно, что “ум” – это не “естественный дар”, а результат социально-исторического развития человека, общественно-исторический дар, дар общества индивиду.

От природы каждый индивид получает тело и мозг, способные развиваться в “органы ума”, стать умными в самом точном и высоком смысле этого слова. В итоге разовьется этот ум или нет – зависит уже не от природы. И грехи общества, до сих пор распределявшего свои дары не так равномерно, не так справедливо и демократично, как матушка природа, нам совсем незачем сваливать на нее»¹.

Между тем доступные на сегодня факты говорят о том, что разница между слепоглухими с рождения и не с рождения глубока

¹ Ильенков Э.В. Откуда берется ум? // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 43–44.

и принципиальна. Врожденная слепоглухота по своим последствиям при прочих равных не равна приобретенной даже в раннем детстве, сказываясь на развитии ребенка гораздо более пагубно. Неслучайно нередко даже высказываются утверждения, что врожденная слепоглухота, как правило, сопровождается врожденной органической и мозговой патологией. Не зафиксировано ни одного случая, чтобы слепоглухой с рождения человек получил не то что высшее, но даже обычное школьное образование – ни у нас, ни на Западе. При этом получение слепоглухими высшего образования сегодня уже далеко не единичное явление: «Так, в США где насчитывается, по данным Л. Беттика, 5200 слепоглухих старше 18-летнего возраста, восемь имеют высшее образование, полученное ими с 1954 года в разное время. Правда, все образованные слепоглухие были поздними слепыми позднооглохшими. А это существенное обстоятельство, в корне меняющее дело, так как значительно упрощает их связи с внешним миром, ибо при поздней глухоте у человека сохраняется речь. При поздней глухоте не возникает проблемы изначального формирования человеческой психики и словесного общения. В этом случае может идти речь лишь о трансформации средств общения со звукового на тактильно-контактное»¹.

Таким образом, все слепоглухие люди, на сегодняшний день получившие высшее образование, ослепли и оглохли в детском или уже взрослом возрасте, и никто из них не был слепоглухим с самого рождения. Это очевидным образом противоречит той мысли Ильенкова, что концепция Соколянского – Мещерякова позволяет даже слепоглухим с рождения людям подняться к вершинам культуры.

До сих пор открытым является вопрос, может ли вообще сформироваться нормальный интеллект у ребенка и можно ли его более или менее полноценно обучить словесному языку, если он был слепоглухим с самого рождения. Имеющиеся данные из истории тифлосурдопедагогики заставляют давать скорее отрицательный ответ. Но Ильенков со своим посюсторонним оптимизмом и верой в «земное воскресение» считал, что это станет возможно и для всех слепоглухих, в том числе слепоглухих с самого рождения, потому что их воспитание будет осуществляться на научной основе, в обществе, которое будет способствовать гармоническому развитию каждого человека.

¹ Апраушев А.В. Тифлосурдопедагогика. – М.: Просвещение, 1983. – С. 183.

Вполне можно, казалось бы, сказать, что Ильенков непропорционально распространил результаты, возможные лишь с детьми, ослепшими и оглохшими хотя бы в раннем детстве (обучение их словесному языку и образование у этих детей нормального интеллекта), и на слепоглухих от рождения и провести отсюда непроходимую границу между слепоглухотой врожденной и неврожденной. Однако в литературе описан как минимум один случай, когда слепоглохого от рождения ребенка удалось в полной мере обучить словесному языку и способствовать образованию у него нормального интеллекта. Это слепоглухая от рождения Мари Эртен из Франции, родившаяся в 1885 г. О ней писал профессор Л. Арну в книге «Души в темнице» (*Ames en prison*). В этой книге рассказывается, что до 10 лет Мари проживала в семье и умела пользоваться лишь некоторыми элементарными жестами в общении с родными. Также она могла сама себя обслуживать и в чем-то даже помогать домашним по хозяйству. Мари признали не подлежащей обучению и даже поместили было в психиатрическую больницу. Но в 1895 г. ее, по счастью, перевели в специальную группу слепоглухих в аббатстве Ларней. Там ее обучили жестовому языку и дактильной речи, т.е. общению с помощью ручной азбуки. Как утверждает в упомянутой книге Л. Арну, она вполне успешно усваивала сведения по закону Божию и истории Церкви, литературе, всемирной истории, географии и др.

Тут, правда, есть одно «но». Доподлинно неизвестно, была ли она слепоглухой с самого рождения, потому что сведения о самом раннем периоде ее жизни специалисты получили, лишь основываясь на рассказах ее родителей. Сами они ее тогда не наблюдали.

Если все же допустить, что родители ничего не исказили, то случай Мари Эртен показывает, что и относительно слепоглухих от рождения людей нельзя говорить, что они заведомо обречены на квазинедочеловеческое бытие, что возможность их полноценного личностного развития заведомо исключена.

Дело не только в том, что проведение заранее непроходимых пределов и границ развитию личности врожденного слепоглохого, помимо прочего, не даст работать с воспитуемым «по максимуму». Еще более важно то, что любой человек, любая личность неповторима и уникальна, в том числе и в своей «ограниченности». Ведь по большому счету человек ускользает не только от любых позитивных определений (человек – это...), но и от определений негативных (человеком не может быть тот, кто лишен...). Мы должны тут сказать: он все равно человек.

Если же теперь оставить роль «адвоката дьявола», то с учетом неопределенности случая Мари Эртен можно попытаться резюмировать, в чем были неправы Ильенков и Мещеряков в своих интерпретациях того, что получило название Загорского эксперимента.

1. Никто из четверых слепоглухих выпускников МГУ не воспитывался и не обучался в условиях отсутствия «педагогической стихии». Значит, здесь не было эксперимента в традиционно научном его понимании, что подразумевает полную контролируемость его условий и его объектов. В случае с ними не было, следовательно, никакого «изначального формирования психики» в специальных экспериментальных условиях.

2. Соответственно, здесь не имела места строгая последовательность, которая обязательна с точки зрения «канонической версии»: обучение предметно-практическим навыкам – обучение жестовому языку – переход при помощи дактильной азбуки на обычный словесный язык – возможность дальнейшего «безграничного развития личности».

3. Значит, к ним собственно то, что можно называть теорией Загорского эксперимента, отношения не имеет. Их случай этой теории или концепции не доказывает.

4. Когда же воспитание и обучение в случае с тотально слепоглухими с рождения детьми начиналось в строго указанной последовательности, то не удавалось добиться более или менее полноценного освоения обычного словесного языка. Все останавливалось в основном на уровне жестового языка.

5. Отсюда вытекает, что одно лишь обучение предметно-практическим навыкам вовсе не является тем достаточным фундаментом, на котором гарантированно возникнут высшие психические функции.

6. Так что скорее правы были те, с кем как с идеалистами спорили Ильенков и Мещеряков: именно успехи в обучении языку могут обеспечить возникновение полноценного мышления и иных высших психических функций.

7. Тем не менее, несмотря на все их ошибочные предположения и послышки, Загорский эксперимент продемонстрировал и очевидные успехи. Четверо слепоглухих людей закончили МГУ и в дальнейшем занялись общественно полезной деятельностью. Было еще раз продемонстрировано, что даже такой тяжелый недуг,

как слепоглухота, не является непреодолимой преградой. Возможно, причина этого – то обстоятельство, что даже при ложной теории позитивную роль играет практика, сами занятия со слепоглухими детьми, которые все равно дают эффект. Не раз отмечалось то обстоятельство, что ученые, совершая разные выдающиеся открытия, могут в то же время интерпретировать их в ложном духе, но это не зачеркивает их результатов.

* * *

Но почему все-таки наличие зрения и / или слуха даже только в самом раннем возрасте может оказаться таким неизмеримо важным для дальнейшего развития ребенка? Почему наличие этих чувств даже на небольшой период времени оказывается практически незаменимым и невозполнимым для личностного и интеллектуального развития? Их наличие даже в самом раннем возрасте формирует способности восприятия и понимания, которые потом очень весомо могут сказаться на возможностях развития человека, даже если субъект позже утратит эти чувства.

К зрению и слуху можно применить известный термин Карла Маркса «чувства-теоретики». Они, как говорят в психологии, дистантные анализаторы, поскольку между объектами и воспринимающим их через эти чувства субъектом по определению находится дистанция, расстояние. Уже само расстояние между субъектом и объектами подразумевает, что субъект может заинтересоваться чем-то и вне какой-то своей прагматической или биологической нужды. Ведь другие чувства (осознание и особенно вкус) передают главным образом непосредственно биологически важную информацию: вкусный предмет или нет, горячий он или холодный и т.д. Функция опознавания, узнавания как таковая вторична. «Возникает ли в руке ощущение ожога от пламени спички, от раскаленного утюга или от струи кипятка, разница невелика – рука отдергивается во всех случаях. Главное – ощущается жгучее тепло; именно это ощущение передается непосредственно, природа же объекта может быть установлена позднее»¹.

Зрение и слух дают гораздо большую возможность заинтересоваться непосредственно не связанными с органическими потребностями предметами и событиями или, скажем, заглядывать в будущее (каким может оказаться для меня контакт с данным

¹ Грегори Р.Л. Разумный глаз. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – С. 13.

предметом?) и планировать свое поведение. Между тем, как отмечают специалисты, громадная трудность в случае со слепоглухим ребенком состоит именно в том, что его сначала почти не интересуют предметы, не связанные с удовлетворением его органических нужд. Если ему в руки попадает что-то, не связанное с едой, скажем, игрушки, то его очень трудно этим заинтересовать. Потянув предмет в рот и узнав, что он несъедобен, он его тут же отбрасывает, отставляет.

Таким образом, зрение и слух гораздо сильнее способствуют пробуждению заинтересованности миром вне каких-то прагматических или биологических нужд. Они – гораздо более информативные чувства. В каком-то смысле их можно называть *мировыми чувствами*. Если тактильные ощущения ограничены тем местом в пространстве, которое занимает мое тело, то зрение, во-первых, дает человеку возможность обозревать целое зрительное поле, которое простирается настолько далеко, насколько видят мои глаза. Осознание же знакомит лишь с тем, что находится максимум на расстоянии вытянутой руки.

Во-вторых, зрение способно гораздо быстрее познать, «схватить» предмет, чем осознание. Последнее, если предмет большой, вступает в контакт лишь с ограниченной частью предмета, и субъекту восприятия нужно больше времени, чтобы понять, с чем в данном случае он имеет дело, потому что ощупывание неизмеримо медленнее взгляда. В хрестоматийной притче о слепых, которые повстречали по дороге слона, их спросили, что это за животное. Они стали ощупывать слона, как бы осматривая его руками. Один взялся за хобот, другой за ногу и т.д. Ответы были самые разные, и все неправильные. Зрячий же человек сразу бы ответил, что перед ним находится слон. Взгляд тотчас охватывает, схватывает окружающие предметы.

Что же касается слуха, то устное слово способно достигнуть сразу большого количества людей, целой аудитории. При дактильной же азбуке разговор идет «рука в руку», один на один. Если в разговоре слепоглухих участвуют несколько человек, то информация будет передаваться медленно, по цепочке, из руки в руки по одному человеку по очереди.

Таким образом, зрение и слух как чувственная база познания и речи гораздо больше по сравнению с осознанием способствуют познанию окружающей действительности и, соответственно, познанию мира ребенком и его подражанию окружающим его людям.

Можно в целом резюмировать, что, вопреки идеям авторов-интерпретаторов Загорского эксперимента, опыт тифлосурдопедагогики позволяет утверждать, что формирование практических навыков и практического интеллекта не является достаточным условием для возникновения полноценного человеческого интеллекта и высших психических функций, как думали Ильенков и Мещеряков. Решающим обстоятельством тут все-таки является овладение словесным языком. Очень многие слепоглухие от рождения люди овладевают бытовыми и иными предметно-практическими навыками, но, как правило, на этом их развитие останавливается, они так и не поднимаются на «ступеньку» языка и, соответственно, не получают возможности вступить в мир высших достижений человеческой культуры.

В то же время мы считаем, что сознательной фальсификации авторы «канонической версии» не допускали, поскольку устранили это несоответствие фактических данных своим теоретическим построениям при помощи гипотезы о равнозначности по своим последствиям слепоглухоты врожденной и наступившей в раннем детстве. Оговоримся, что, на наш взгляд, эта гипотеза неверна и противоречит фактическим данным, но в то же время она вполне органично вытекает из марксистской философии, из-за чего ее и могли принять Ильенков, Мещеряков и другие. То есть мы можем в данном случае говорить об ошибочности их выводов и построений, но не о «злом умысле» и сознательной фальсификации с их стороны.

С другой стороны, на наш взгляд, здесь может идти речь и о неких общекультурных и социальных стимулах и причинах того, почему они были так склонны принять эту гипотезу и закрывать глаза на противоречащие ей факты.

Глава четырнадцатая

ЗАГОРСКИЙ ЭКСПЕРИМЕНТ КАК ЗЕРКАЛО СОВЕТСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Завышенный оптимизм Ильенкова вполне вписывается в тогдашний контекст советской эпохи. В Загорском детском доме по методике Соколянского-Мещерякова в те годы воспитывались и слепоглухие от рождения дети. Это могло породить надежду, что и в случае с ними возможно такое же чудо, что и в случае с Эллен Келлер, Ольгой Скороходовой и «загорской четверкой». Советская эпоха претендовала на создание такого общества, в котором, по сути, не будет никакой человеческой ущербности. Наступит эпоха совершенного, всесторонне развитого и гармоничного человека. Гармоничное и совершенное общественное устройство (когда общество будет соответствовать своему истинному понятию, как говорил М. Лифшиц) будет компенсировать и нивелировать физические дефекты людей, сводить их на «нет».

Это следует, например, из суждений выдающегося советского психолога Л.С. Выготского, который в своих работах по дефектологии настаивал на том, что дефективность есть понятие, прежде всего, социальное, поскольку индивид может считаться неполноценным лишь в том случае, если он не «вписывается» из-за своих особенностей в окружающий его человеческий, общественный мир. Вот что он, например, говорит: «Благодаря евгеническим мерам, благодаря изменившемуся социальному строю, человечество придет к иным, более здоровым условиям. Число слепых и глухих сократится неимоверно. Может быть, слепота и глухота исчезнут окончательно. Но задолго до этого они будут побеждены социально... Слепой останется слепым, а глухой глухим, но они перестанут быть дефективными, потому что дефективность есть понятие социальное, а дефект есть нарост на слепоте,

на глухоте, на немоте. *Сама по себе слепота не делает ребенка дефективным. Она сама по себе не есть дефективность, т.е. недостаточность, неполноценность, болезнь* (курсив мой. – Ю. П.).

Она становится ею только при известных социальных условиях существования слепого. Она есть знак разницы между его поведением и поведением других»¹.

Выготский говорит, что слепота как факт психологический не обязательно должна переживаться самим слепым как несчастье. Ведь слепой, говорит он, не видит свет не так, как зрячий не видит его с завязанными глазами, а скорее как зрячий не видит его своей рукой. «Инстинктивное» влечение к свету, считает Выготский, не обязательно должно являться основой психики слепого. Слепота тогда это как бы нормальное состояние для слепого. По Выготскому, она ощущается им болезненно лишь в результате его социального опыта, поскольку он не может должным образом «вписаться» в окружающий его мир, так как там культурная коммуникация в огромной степени идет через зрительные каналы. Например, слепому нужно специально объяснять необходимость задерживать вечером дома занавеску на окне, чтобы его не было видно с улицы. Но представим, говорит он, что в каком-нибудь обществе принято так, что на определенные общественные должности – скажем, судей, мудрецов, прорицателей – могут претендовать только слепые люди. Представить себе это трудно, говорит Выготский, но все же вполне возможно. И тогда, продолжает он, слепота становится уже не недостатком или дефектом, а даже достоинством, преимуществом. Таким образом, дефективность для Выготского факт преимущественно социальный. Это следствие расхождения поведения человека с поведением окружающих.

Это парадоксальное мнение, которое подчеркнуто игнорирует очевидные, в общем-то, вещи, что та же слепота создает огромные трудности, например, в элементарном передвижении или в добывании и приготовлении пищи. То есть проблемы слепых не заключаются только в затруднительном доступе для них к путям и средствам культурной коммуникации, но и в физических и биологических ограничениях. Слепой человек *ceteris paribus* (при прочих равных условиях) более уязвим, чем человек зрячий.

¹ Выготский Л.С. К психологии и педагогике детской дефективности // Вопросы воспитания слепых, глухонемых и умственно отсталых детей (ред. Л.С. Выготский). – М.: Издание отдела социально-правовой охраны несовершеннолетних Главсоцвоса Наркомпроса РСФСР, 1924. – С. 116.

Зрячие в обычной жизни могут обойтись без слепых, но слепые не смогут обойтись без зрячих, и не только по социокультурным причинам.

Однако очевидно и то, что марксистские по духу и букве идеи о социальной природе человеческих способностей и о социальной природе дефективности между собой тесно связаны. И, как считали марксисты, если действительно индивидуальная человеческая судьба и жизнь зависит преимущественно от социальной организации, то рано или поздно с установлением общества, «соответствующего своему понятию», дефективность как социальное же в своих истоках и сущности явление тоже будет устранена. То есть тут можно предположить, что с точки зрения марксизма при коммунизме исчезнет само понятие инвалида как неполноценного, в чем-то важном негодного, слабого и нездорового субъекта – если следовать буквальному значению латинского слова *invalidus*.

Специфика дефективного ребенка, по Выготскому, состоит в том, что он лишен обычных каналов общения (зрение или / и слух) с внешним миром. Тогда, говорит он в цитируемой статье, встает педагогическая задача компенсировать эти дефекты. Необходимо сформировать «обходные» пути по включению дефективного ребенка в человеческую культуру. Культурная коммуникация базируется преимущественно на зрении и слухе (речь, чтение, письмо, рисование и т.д.). В случае же с людьми, лишенными зрения или слуха, задача тогда состоит в том, чтобы попытаться направить культурную коммуникацию по «обходным» каналам. При этом, по Выготскому, получается, что природа самих этих каналов, как основных, так и обходных, не может как-то значимо повлиять на содержание, на то, что будет передаваться, и на то, как это передаваемое будет усваиваться.

Выготский формулирует следующий тезис: «Переменим знаки, но сохраним значения». Другой его аналогичный тезис: «Разница символики при абсолютном тождестве содержания всякого воспитательного и образовательного процесса». В связи с этим он говорит об «абсолютном тождестве содержания всякого воспитательного и образовательного процесса». Пусть по форме воспитание и образование будут отличаться (коммуникация будет идти не через зрение или слух, а, скажем, через осязание), но содержательно передаваться будет одно и то же.

Дефектологические идеи Выготского выражают дух той эпохи, ее веру во всемогущество воспитания в условиях социалистического и коммунистического общества, когда благодаря правильно

организованным педагогическим усилиям удастся буквально каждого человека сделать «гармонической личностью», и в итоге «никто не уйдет обиженным».

* * *

В драматической истории Загорского эксперимента, на наш взгляд, выразились некоторые характерные особенности советской эпохи и советской цивилизации. Он словно явился своеобразным фокусом, в котором нашли яркое выражение не только метафизические и общественные идеалы того времени, но и то, как их воплощали в реальность, а также какой итоговый вид все это получало или могло получить. На примере Загорского эксперимента можно попытаться увидеть нечто вроде духа советского времени с его сущностной амбивалентностью. В нем «хорошее» настолько тесно сплелось с «плохим», и настолько второе испортило первое, оказалось от него неотделимо, что советская эпоха была по-максималистски отменена самими советскими же людьми. Она во многом просто самоликвидировалась. Правда, имеет место и обратная симметрия. «Плохое» в советские времена настолько тесно сплелось с «хорошим», и этого «хорошего» было так много, что уже теперь, в постсоветское время, советское не отпускает и тянет к себе.

Впрочем, принимая во внимание господствующее массовое состояние умов и настроения в СССР к моменту его развала, становится очевидной та мысль, что невозможно сохранить коммунистическую систему, если уже не осталось коммунистов. К концу 1980-х годов ортодоксальной коммунистической веры и коммунистов как значимой общественной силы уже не было. Поэтому случившийся обвал был столь стремителен и внезапен. Коммунистические названия и институты как пустые формы без содержания еще оставались, но реальности и живого духа за ними уже не было. Во второй раз в XX в. страна, по выражению В. Розанова, буквально «слияла в три дня».

Идеалы и их воплощение

Непродолжительная по историческим меркам жизнь советской эпохи была теснейшим образом связана с философией. В 1917 г. в России к власти впервые в истории пришли философы-революционеры, воплотившие в жизнь платоновский рецепт слияния

власти и философии, хотя по своим воззрениям они были антиплатониками и материалистами.

Утопическая природа советской цивилизации порождала и постоянные конфликты между реальностью и философско-идеологическими идеями и требованиями. То, как реальность в чем-то поддавалась, а в чем-то сущностном ускользала и сопротивлялась ее философско-идеологическому переустройению, можно отчетливо увидеть и в истории Загорского эксперимента.

На какие принципиальные философско-антропологические предпосылки опирался Ильенков в своей интерпретации воспитания и обучения слепоглухих детей, и как они воплотились в практике Загорского эксперимента? Выделим следующие пункты.

1. Та особая роль, которая в марксизме приписана труду, напрямую выразилась и в Загорском эксперименте, в его философско-психологическом осмыслении Ильенковым и его единомышленниками. Доказательство решающей роли труда или предметно-практической деятельности (а не языка или мышления) в становлении человека человеком на примере слепоглухих детей собственно и было объявлено главной философской целью Загорского эксперимента.

Его авторы-интерпретаторы, возможно, так и «ухватились» за слепоглухих детей, потому что увидели буквально в движениях их рук наглядное подтверждение того, что труд создал человека. Главный орган труда как физической и предметной деятельности – это именно руки. Согласно стройной (но фактически неверной, как мы убедились в предыдущих статьях) схеме Соколянско-Мещерякова, слепоглухие с самого рождения с самого начала могут действовать только руками даже при познании мира, и при этом у них все равно возникнут полноценное сознание, речь и мышление. Благодаря заложенному практическими навыками фундаменту психики, как говорила эта теория, они обязательно научатся говорить, пойдут в школу и т.д. Казалось, что именно в случае со слепоглухими становится очевидным обстоятельство, что именно осязательные действия руками по усвоению человеческого измерения через предметы быта и взаимодействие со взрослыми создают основу сознания и познания. Парадоксальным образом на примере крайне беспомощных людей авторы – интерпретаторы Загорского эксперимента хотели строго научным образом убедиться в могуществе человека, в том, что все в его мире создано только его же усилиями, является результатом его деятельности.

Идея решающей роли труда определяла, помимо прочего, особое внимание в советское время к организации трудового обучения слепоглухих и их дальнейшему трудоустройству. Их обучали рабочим профессиям, оборудовали специальные мастерские в детском доме: например, Мещеряков в своей книге подробно рассказывает о работе воспитанников в столярной и швейной мастерских. После окончания детдома выпускников отправляли на предприятия Всероссийского общества слепых, где те работали всю свою дальнейшую жизнь. И, надо сказать, идея решающей роли труда для человека в практическом и социальном плане во многом благотворно отразилась на жизни слепоглухих людей. Им давали пусть очень простые, но именно рабочие профессии, старались способствовать их трудоустройству и дальнейшей работе. Все это создавало относительно налаженную систему жизни для слепоглухих инвалидов, в рамках которой они могли вести приемлемую и понятную им жизнь. Таким образом, идея фундаментальной роли труда для бытия человека, перенесенная в социальную практику, послужила в случае со слепоглухими залогом для них некоего гарантированного социального и жизненного «минимума».

2. Ильенков, как наследник и продолжатель традиции Просвещения, был уверен в исходном интеллектуальном равенстве всех людей, а также в реальной способности каждого человека к безграничному творческому развитию при соответствующих общественных условиях. Стоит только обществу через историю наконец-то принять правильную, коммунистическую организацию, и тогда буквально каждому откроется реальная перспектива безграничного творческого развития его сил и способностей. Помешать этому не в силах будет даже такой тяжелейший недуг, как слепоглухота.

Во многом эта идея равенства всех людей, реальной возможности для каждого стать и быть талантливым породила Загорский эксперимент. Это было смелое, дерзкое стремление доказать, что даже слепоглухие люди в соответствующих условиях смогут *массово* получать высшее образование, заниматься научной работой и вообще достигать того, чего достигают другие, так называемые нормальные люди. «Мотором» этой истории было не просто счастливое стечение обстоятельств, т.е. встреча чьей-то индивидуальной одаренности и чьего-то личного милосердия, а воспринятая на уровне государства как руководство к действию идея-императив возможности даже для тяжелых инвалидов достигать социальных и культурных успехов, причем массово, как некая норма.

Фактически за Загорским экспериментом стояла целая советская воспитательная система, разные государственные, педагогические и научные институции. Сам замысел и идеология эксперимента имели государственное значение, поскольку базировались на марксистской философии. Организация обучения целой группы слепоглухих студентов в МГУ была бы невозможна без санкции государственных органов и предоставления совершенно особых для него условий и ресурсов.

Например, психологический факультет МГУ им. Ломоносова и его декан А.Н. Леонтьев поддержали идею этого обучения и очень много сделали для ее осуществления. Министерство высшего образования СССР дало разрешение на поступление молодых людей без конкурса, хотя и со сдачей вступительных экзаменов, но освободив их от вступительных испытаний по математике и иностранному языку. Во время обучения им были выделены специальные секретари и помощники (каждому из них платили 90 р. – довольно приличная по тем временам сумма), которые сначала прямо на лекциях дактилем в руку переводили речь лектора. Но это было малоэффективно, и в итоге появился магнитофон, на него записывали лекции в общей аудитории, а потом переводили их на шрифт Брайля. Был также изобретен прибор телетактор, который напрямую через письменный текст позволил общаться слепоглухим студентам и преподавателям, и т.д.

Также слепоглухим студентам специально выделили места для проживания и учебы в школе-интернате для глухих совсем рядом с метро «Парк культуры», чтобы им было удобно добираться до университета и встречаться с преподавателями. Каждую неделю в научно-исследовательском институте дефектологии Академии педагогических наук СССР (НИИД) собирались планерки, на которых все причастные к этому процессу обсуждали возникшие проблемы и сложности, а также пути их решения.

Кроме того, идея исходного равенства всех людей в их способностях развить свои таланты породила и усиленные занятия и со слепоглухими с самого рождения детьми, надежду, что и в случае с ними не возникнет непреодолимых преград для их «безграничного развития».

3. Коллективизм. Очень важно то, что это было именно групповое, коллективное обучение слепоглухих студентов в МГУ. Пожалуй, это единственный в мире опыт коллективного получения высшего образования слепоглухими людьми: то, что они учились целой группой, в своем коллективе по специальным для этой

группы программ. За рубежом студенты-слепоглухие учатся по отдельности, вне групп.

В этом, на наш взгляд, одна из важнейших черт Загорского эксперимента, которая характерна в целом как для русской, так и советской цивилизации. У русского (в этом он един с человеком советским) человека лучше и органичнее получается действовать вместе, в коллективе, в той или иной государственной форме. Так что действительная уникальность «Загорской истории» состояла в ее коллективном характере, а также в том, что благодаря системным государственным и научно-педагогическим усилиям высшее образование получила *группа слепоглухих людей*. Трудно себе представить, что сегодня кто-то или что-то решится на организацию подобного предприятия и сможет его довершить. Тут нужны сплав идеологической заданности целой государственной системы, ее некоммерческий или даже антикоммерческий характер, а также глубокий внутренний пафос, воодушевляющий и ведущий за собой энтузиастов-участников подобного мероприятия.

4. Ильенкову и его единомышленникам была присуща вера в могучую, решающую силу воспитания – опять-таки в условиях правильно, по-коммунистически организованного общества. Причем интересно, что Ильенков утверждал, что *настоящая* школа должна не только давать какие-то конкретные знания; не просто обучать формальному усвоению знаний; но прежде всего учить думать, творчески мыслить каждого, в том числе даже слепоглохого ребенка.

Сочетание веры во всемогущество воспитания и запроса на самостоятельность можно объяснить словно бы изначально предустановленной в марксизме просвещенческой гармонией между самостоятельным, свободным человеческим действием и «всеобщими формами культуры» («объективные мыслительные формы»), которые марксизм берет как безусловную норму для индивидуального сознания. Для Ильенкова человек по своей природе здоров и не испорчен, так что в правильных социальных условиях он естественным образом будет развиваться в соответствии со всеобщими нормами. Поэтому самостоятельное действие и учебный процесс могут и должны совпадать, а не противоречить друг другу. Человек в процессе обучения будет свободно и осознанно, по своей воле (хотя и под контролем, особенно вначале) делать то, что правильно и единственно верно.

Некоторые декларируемые цели и задачи Загорского эксперимента имели очевидно утопический характер, что вытекает из его мировоззренческой подоплеки и трактовки. Во многом его история предстает как еще одна страница в «драме атеистического гуманизма» (название книги французского теолога Анри де Любака). Утопическим было утверждение, что и слепоглухие с рождения смогут добиваться тех же успехов в познании и учебе, что и ослепшие и оглохшие слепоглухие. Хотя авторы и вдохновители Загорского эксперимента и были уверены в том, что и таким детям удастся добиться такого же успеха, как в случае и с «Загорской четверкой», но реальность не подтвердила их ожиданий.

Впрочем, во время конференции 1988 г. в соответствии с духом того времени много говорили о годах застоя, отрицательно повлиявших на теоретическое осмысление проблем слепоглухоты, о монополизме и авторитаризме в науке. Но советские годы ушли, а вместе с их несомненными отрицательными качествами ушли и надежды на то, что кто-то из тотально слепоглухих в России в обозримом будущем сможет повторить достижения участников Загорского эксперимента – получить в составе коллективно организованной группы слепоглухих высшее образование.

То, что Загорский эксперимент был в каком-то смысле действительно общим делом, в котором был очевидный элемент самопожертвования, многое искупает. Эти четверо слепоглухих людей не добились бы столь многого, если бы в них так «не вложились». Тут мы имеем дело с настоящим подвижничеством авторов и вдохновителей Загорского эксперимента. Кстати, только наши философы-марксисты в истории философии не просто размышляли о философских аспектах и философском значении слепоглухоты, но и приняли непосредственное жизненное участие в судьбе слепоглухих людей. В этом выражается во многом квазирелигиозный характер советского марксизма с его нетерпеливым ожиданием земного нерелигиозного воскресения жизни.

В этом контексте было бы интересно попытаться сравнить отношение христианства и марксизма к слепоглухоте и к инвалидности вообще как неотъемлемой части человеческого удела, в принципе возможной для каждого человека. «Христианство и марксизм» – тема обширная и с богатой историей, но тем не менее этот ракурс анализа, как нам кажется, позволит посмотреть на нее с

еще одной новой стороны и сделать картину их взаимоотношений более объемной и полной.

Критика религии и Церкви по поводу слепоглухоты были для авторов-интерпретаторов Загорского эксперимента постоянной темой, неким отправным пунктом, с которого они вообще начинали изложение своих общих мировоззренческих представлений о проблеме слепоглухоты. Например, А.И. Мещеряков в традиционном советском духе критиковал христианство за то, что его представители использовали слепоглухих преимущественно в целях религиозной пропаганды. По его мнению, «попы» ставили себе целью лишь заставить «слепоглухонемых “нести свой крест и свои страдания”, научить их “со спокойной совестью и надеждой ожидать счастливой и свободной жизни на том свете”»¹. Также Мещеряков утверждал, что религиозное обучение слепоглухих было очень ограниченным: «Если там обучали словесной речи, то это делалось отнюдь не для общения с людьми, а лишь для “общения с богом”, т.е. для учения молитв; если давались элементы истории, то это была история церкви»².

Действительно, исторически именно основные христианские деноминации всегда уделяли (и по-прежнему уделяют) особое внимание слепоглухим людям. До XIX в. этим занимались только церковные структуры, лишь позже к этому делу подключились государство с его социальной политикой и науки психология и педагогика. Авторы-интерпретаторы Загорского эксперимента так ожесточенно критиковали Церковь и религиозное мировоззрение потому, что видели в них своих главных соперников. Поэтому, например, они в карикатурном свете изображали религиозное мировоззрение Эллен Келлер.

Все это ставит вопрос, почему как марксизму в лице Ильенкова и его единомышленников в советской философии и советской психологии, так и христианству оказались так важны и интересны слепоглухие люди?

И христианство, и марксизм обращены к несчастным, их цель – избавление от страданий и спасение людей, хотя последнее в марксизме понимается в сугубо посюстороннем смысле. Но, пожалуй, тут можно говорить о некоей превращенной религиозности. Царство Небесное переносится на Землю, реален только этот мир,

¹ Мещеряков А.И. Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. – М.: Педагогика, 1974. – С. 19.

² Там же. – С. 19.

мир невидимый отбрасывается как убийственная вредная иллюзия. Земной мир понимается как единственная подлинная действительность, за пределами которой больше ничего нет и быть не может. Бытие для марксизма (тотальность у Лукача, конкретно-всеобщее у Ильенкова) – это общественное Целое, общественная реальность. С этим связана предельная политичность марксизма. Бытие ограничивается кругом жизнедеятельности коллективного человечества и его социальным устройством. Фейербах, у которого так много позаимствовал Маркс, говорил, что политика должна стать нашей религией. Тем не менее общее между христианством и марксизмом то, что оба они убеждены в изначальном равенстве всех людей, несмотря ни на какие видимые различия. Для Ильенкова даже такие предельно тяжелые инвалиды, как слепоглухие люди, могут в правильно устроенном обществе добиваться таких же успехов, что и люди обычные. В христианстве же проповедь спасения обращена ко всем людям, в том числе и увечным. Для Церкви даже и умственно неполноценные люди «наследуют Царство Божие». Более того, отцы Церкви утверждают, что они смогут достичь его скорее, чем так называемые нормальные люди. Разница опять-таки в том, что для Ильенкова это равенство можно будет практически воплотить уже здесь, когда наступит коммунизм, и все без исключения люди будут талантливы, нравственны и востребованы обществом. Христианство же намного осторожнее и в то же время реалистичнее. Оно говорит, что страдающие и убогие люди будут всегда, это неустранимо, как неустранимы из жизни боль и страдания, но к убогим надо относиться со всевозможным милосердием и понимать, что они тоже образ и подобие Божие, причем при определенных условиях даже больше, чем так называемые нормальные люди. Наступят времена, когда последние станут первыми, только это никак не будет результатом имманентного исторического развития.

В христианстве материальное изобилие и здоровье понимается как чаще всего мешающее здоровью духовному, поскольку первое существует в отрыве от второго. Поэтому, например, в Евангелии подчеркивается контраст между телесной и духовной слепотой и глухотой. Христос говорит: «На суд пришел в мир сей, чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы» [Ин. 9, 39]. Духовное зрение неизмеримо важнее физического. Христос обличает фарисеев: «Слухом услышите, и не уразумете; и глазами смотреть будете, и не увидите. Ибо огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами, и не

услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и да не обратятся, чтобы я исцелил их» [Мф. 13, 14–15].

То, что в мировой философии лишь Ильенков и его коллегимарксисты не только теоретизировали по поводу слепоглухоты, но и практически участвовали в непосредственной педагогической работе, в воспитании и обучении слепоглухих детей, еще раз указывает на квазирелигиозную природу марксизма.

И правда, Ильенков и его единомышленники часто употребляли по отношению к педагогической работе Соколянского и Мещерякова слово «чудо». В Евангелии повествуется о множестве чудес, совершавшихся Христом, и большинство из них – это исцеление различных больных: слепых, глухих, немых, хромым и др. Однако отличие христианских чудес от ильенковского понимания чуда в том, что последнее должно быть планомерной работой, поставленной на научную основу. Это уже не чудо в собственном смысле слова, которое сверхъестественно и непознаваемо, а то, что может постоянно воспроизводиться организованными человеческими усилиями. Тут уже наука может и должна делать то, что в Евангелии делал Христос: «Слепые прозревают и хромы ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют» [Мф. 11, 5].

Оптимистическая уверенность Ильенкова в том, что можно добиться сколь угодно высокого развития личности практически любого слепоглохого человека, сделать так, чтобы они могли жить, работать и учиться, как все обычные люди, была во многом обусловлена соперничеством марксизма с религией. То, что делал в Евангелии Бог, для марксиста-философа должен уметь делать человек, вооруженный последними достижениями науки и техники.

Тем не менее, как мы уже говорили, факты таковы, что отсутствие зрения и слуха с самого рождения сказывается гораздо более тяжело на развитии человека, чем наступление слепоты и глухоты даже в раннем детском возрасте. Факты говорят о том, что оптимизм Ильенкова (что даже слепоглохим с самого рождения людям могут быть открыты перспективы безграничного развития) был явно завышен.

С другой стороны, даже очень низкий уровень так называемых высших психических функций и способностей (умение говорить, писать, считать и т.д.) в каком-то предельном смысле не должен отменять того факта, что перед нами *такой же человек*. Это в любом случае так, в том числе и если из него даже в приближении не получится сделать «гармонически развитую лич-

ность», полезную обществу. Более того, с точки зрения христианского богословия этот почти фатальный проигрыш, недостаток может оказаться в каком-то смысле преимуществом. Дело в том, что если к этому вопросу подходить с позиций Православной церкви (с которой так ожесточенно спорили Ильенков, Мещеряков и другие), то для нее и умственно неполноценные люди наследуют Царство Божие. Как говорил старец Паисий Святогорец, «родителям, имеющим недоразвитых детей, не следует расстраиваться из-за этого, потому что их чада – спасены. Даже радоваться нужно, ибо без особого труда идут они в рай»¹.

Для подлинного христианского сознания уверенное земное существование, испытывающее довольство и полноту, невозможно в принципе. Но ведь с этим согласится и строгий феноменальный реализм: если посмотреть на жизнь и действительность непредвзято, то болезни, страдания и, в конце концов, как итог земного пути смерть – неотменимый удел всякого земного существа.

В данном контексте страдания и скорби здоровых людей говорят о том, что и они рано или поздно станут инвалидами, не избегнут общей участи всего существующего. Поэтому в смысле ничтожности перед Богом существования, полагающегося лишь на собственные силы, для христианства все равны: и так называемые нормальные люди, и инвалиды, даже ментальные. Если вспомнить знаменитую фразу, которую так любил цитировать Ильенков – «нет Божества без убожества», то ее можно и перевернуть: нет убожества без Божества. Где слабые и милость к ним – там Бог.

Для марксизма любую инвалидность следует компенсировать с помощью устройства правильных внешних, социальных условий. И тогда любой инвалид с точки зрения оптимистического гуманистического марксизма может стать «валидным» (от латинского *validus* – сильный, действительный, крепкий, здоровый), т.е. фактически полноценным человеком. Как говорил Ильенков, марксистская концепция воспитания «экспериментально-практически доказала, что она может и потому обязана вырастить из каждого ребенка гармонически развитого, социально активного человека. Даже при таком неодолимом, казалось бы, препятствии, как полная слепоглухонемота»². Так и Выготский во вступительной статье

¹ Великие мысли, кратко реченные. Более 4000 изречений святых отцов и учителей Церкви. – СПб.: О-во святителя Василия Великого, 2006. – С. 514.

² Ильенков Э.В. Откуда берется ум // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 42.

к сборнику «Вопросы воспитания слепых, глухих и умственно отсталых детей» говорил о том, что инвалидность – это что-то вроде социального вывиха. Его поэтому можно и нужно как бы вправить путем социальной же компенсации дефекта, т.е. как бы обратно «вписать» человека в мир, и тем самым избавиться от беды, превратив ее в победу.

В христианском вероучении главная цель – тоже победа. Но понимается она совсем иначе. Увечье, беда принимаются в том числе потому, что они указывают на неустранимую беду мира, на его радикальную испорченность. Марксизм посредством победы над болезнью, бедой, хочет доказать, продемонстрировать победу этого мира. Христианство же посредством безропотного принятия болезни, беды (которые неизбежны в жизни любого человека) – победу над этим миром и знак его будущего преображения не земными, радикально иными онтологическими силами и средствами.

ПРИЛОЖЕНИЕ

МОЕ ИНТЕРВЬЮ С А.М. ПЯТИГОРСКИМ 2007 г. О ПОППЕРЕ, ИЛЬЕНКОВЕ И НЕСБЫВШИХСЯ НАДЕЖДАХ

Это мое интервью с А.М. Пятигорским, взятое в Перми в 2007 г., ранее нигде не публиковалось. Оно было взято для журнала «Вопросы философии», где я тогда работал редактором, но по каким-то причинам, о которых я уже не помню, так и не было принято редакцией. Возможно, о нем просто забыли в текучке и суете редакционной жизни.

Примечательны обстоятельства этой небольшой беседы. Дело происходило на конференции, посвященной Мерабу Мамардашвили, в Перми в апреле 2007 г. Ее на свои деньги организовал какой-то местный бизнесмен, и он же оплатил проезд из Лондона Пятигорского. Я же, наивный, тоже зачем-то примчался туда за свой счет, горя желанием прочитать очень критичный доклад о политическом аспекте философствования Мамардашвили. Уже там я узнал, что на конференции предполагается только выступление самого Пятигорского: беседа и ответы на вопросы. Собственно, само ее название («Философия на краю \ А.М. Пятигорский: Соло и Импровизации») говорило о том, что она была организована лишь для того, чтобы увидеть и услышать Пятигорского. Я же, дважды наивный, упросил организаторов на 15 минут дать слово и мне, и они, несколько растерявшись под моим напором, уступили.

О чем я говорил, можно составить впечатление по седьмой главе этой книги о неслучайном и закономерном крахе общественно-политических надежд и устремлений Мамардашвили. Однако после прочтения доклада, к моему изумлению (о я, трижды тогда наивный), на меня обрушился шквал политизированной критики без какой-либо попытки отвлеченного анализа. Ведь это была среда

горячих сторонников и фанов Мамардашвили. Да еще и время было такое, очередное обострение российско-грузинских отношений. Нетерпимость либеральной среды тогда для меня была еще в новинку. В аудитории даже дошло до криков «Мне стыдно, что я русский!» С непривычки я тоже завелся и, увы, стал просто отвечать колкостями на колкости. Вдруг аудитория немного опомнилась и решила дать слово притихшему Пятигорскому, который за время этого гвалта не проронил ни звука и был подчеркнута недвижим, хотя и слушал все очень внимательно. Словом, вел себя, как, наверно, и положено настоящему буддологу.

Так вот, Пятигорский был единственный, кто взял меня под защиту и грамотно умиротворил ситуацию. Он заговорил об «оплошностях», как он тогда выразился, Мамардашвили и Ильенкова, то, что они не отрефлексируют себя именно как политических мыслителей, и это было причиной их роковых ошибок.

Аудитория как-то после этого успокоилась, меня все-таки решили не четвертовать и отпустили с миром. В лифте я оказался вместе с Пятигорским и тот, указывая на меня своему спутнику, сказал со своей неподражаемой хрипотцой: «Совсем как Ильенков, спорить не умеет. Звереет сразу».

А когда мы вышли из лифта, по коридору гостиницы бегала моя полутораговая дочь Маша (ее с женой я тоже зачем-то привез в Пермь). И Пятигорский вдруг воскликнул, обращаясь к Маше: «Запомни, старуха! Главное в жизни – это беззаботность!»

На второй день работы конференции была организована встреча Пятигорского с читателями в Пермской городской центральной библиотеке на выставке работ и статей, посвященных М.К. Мамардашвили. Предварительно мы условились, что Александр Моисеевич там и даст интервью для «Вопросов философии», если представится случай. Итак, уже на самой встрече в библиотеке кто-то пожаловался, что в Перми пока еще нет такого места, где можно было бы спокойно философствовать, какого-нибудь философского клуба «для своих» или чего-то вроде этого. На это Александр Моисеевич ответил (что именно дословно он сказал, я не помню, но за смысл ручаюсь), что такого места нет во всей Вселенной, но именно поэтому философствовать с равным успехом можно везде, хоть на мусорной свалке. Эти свои слова Пятигорский тут же и продемонстрировал на деле буквально через двадцать минут.

После того как официальные мероприятия в библиотеке завершились, Пятигорский сказал, что сейчас есть немного времени,

и он может ответить на мои вопросы, но во время разговора он хотел бы курить. Мы вышли в коридор и поискали курилку, но ее не нашли. Однако рядом находился туалет, где только и можно было курить. И так получилось, что это интервью было дано... в мужском туалете.

Насколько я заметил по ходу разговора, это несколько не смутило Александра Моисеевича.

Итак, вот текст этой короткой беседы о «Вопросах философии», Поппере, Ильенкове и несбывшихся надеждах философшестидесятников.

– Если позволите, сначала вопрос из жанра «датской поэзии». В этом году журналу «Вопросы философии» исполняется 60 лет. Что Вы можете сказать о журнале? Насколько он был значим для Вас, пока Вы жили в России, и позже, когда Вы уехали?

– Вы знаете, для меня реально значимы «Вопросы философии» были только тогда, когда журналом правил Иван Фролов вместе с Мерабом Мамардашвили. Это было время обещаний и время надежд. И очень хорошо, что они были. Не важно, оправдались они или нет.

– Где именно Вы сейчас живете, и как часто бываете в России?

– Живу я в Лондоне. В России я не был 27 лет, а с того раза как посетил ее снова в первый раз, раза два-три в год бываю обязательно.

– А в следующий раз когда Вы собираетесь приехать в Россию?

– В следующий раз на несколько дней я поеду в Санкт-Петербург, дней на шесть.

– Там будет какая-то конференция?

– Никогда! Там просят прочесть пару лекций. Я не люблю конференций. На эту конференцию я приехал, потому что она частная, без бирок, наклеек, повесток.

– У меня к Вам следующий вопрос. Есть ли, на Ваш взгляд, здесь философская среда, и есть ли философская, академическая среда на Западе? И если есть, то чем они отличаются друг от друга? Насколько российская философская среда представляет собой замкнутый мир?

– Я Вам на это отвечу так. Ни в России, ни в Англии, ни в Америке реально никакой философской среды нет. Реально есть

какие-то крошечные группы – везде. И ничем они не отличаются. Когда-то один очень интересный и, слава богу, еще не забытый исторический мыслитель Томас Карлейль говорил: «Говоря о разных странах, можно сравнивать только середину. И верх, и низ везде одинаков». И, кстати, эта же идея была и у великих мастеров и мыслителей Возрождения в XIV в.

– Я тогда немного переформулирую свой вопрос. Все мы здесь знаем Поппера, других мыслителей. Они же там не знают в основном философов из России. В чем причина этого? Мы кто: провинция или вообще другой мир?

– Абсолютно нет. Я просто помню ситуацию, когда сэра Карл Поппер еще заведовал кафедрой философии рядом с моим колледжем. И сказать, что про него знали, вот это очень сложно. Да, знали. Но когда я в Москве пришел к своему старому другу Георгию Петровичу Щедровицкому домой в гости в 1958 г., у него уже давно висела фотография Поппера, которого он очень любил, а я терпеть не мог. Он ведь не настоящий философ. Он феноменально талантливый общественный мыслитель.

– А как же его эпистемология и теория науки?

– Его эпистемология – это нереально социальная эпистемология. И об этом ему, правда, резко, с прибавлением нескольких неприличных слов, сказал Витгенштейн, который хотел его вообще из колледжа кочергой выгнать. Это та самая знаменитая история с кочергой, хотя, скорее всего, это выдуманно на три четверти (усмехается). Витгенштейн тоже был не сахар. Вы понимаете, ведь говоря о Поппере, гораздо интереснее откатиться назад, в конец двадцатых годов, в «Венский кружок». А в уставе «Венского кружка» значилось – принимать лиц, только по-настоящему, профессионально знающих математику. Когда к ним хотел присоединиться Поппер, они сказали: «Ну да, математику он, наверно, знает. Но ведь он же дурак! А дураков мы не принимаем». А вот по поводу Витгенштейна они сказали, что вот этого мы берем без всяких расспросов. Потому что Витгенштейн был врожденный философ!

– А разве Поппер не победил в споре с «Венским кружком»?

– Это была Пиррова победа. Это была победа человека, который вознесся на гребне конфронтации с марксизмом. Философ, который поднимается на любом гребне, не может победить. Побеждает философ, который плюет на тех и на других. Поппер был же политик. Но политикой может заниматься лишь тот философ,

у которого есть своя собственная философская точка зрения на политику. «Открытое общество и его враги» – это блестящий политический памфлет, в котором нет ни одной реальной своей философской мысли.

– А насколько Поппер, по-вашему, был справедлив в своей критике марксистской диалектики, концепции, которая господствовала у нас долгие годы?

– Не забывайте, что сам термин «диалектика» и весь комплекс онтологии, который был введен с ней, это едва ли историко-философская категория. Категориальность историко-философская здесь настолько исторична, она настолько принадлежит политической истории, что здесь нельзя говорить о самостоятельной философской линии. Успех Поппера в Советском Союзе нормален. Ну разумеется, Карл Поппер лучше, чем мой учитель Теодор Ильич Ойзерман, кстати, блестящий знаток марксизма, что нужно ценить уже само по себе, потому что блестящих знатоков чего бы то ни было в мире вообще очень мало. Но вообще популярность философа где бы то ни было ничего об уровне этой философии не говорит. Не забывайте, что когда молодой приват-доцент Берлинского университета Артур Шопенгауэр начал свой курс, в аудитории сидели всего два слушателя, причем один из них, как он установил, был врожденный глухой. А рядом читал Гегель. Люди сидели на полу и толпились в проходах. Но прошло пятьдесят лет. Великий Куно Фишер читал философию Гегеля. На этих лекциях присутствовало четыре человека. А в аудиторию, в которой читал пожилой и уже очень больной Шопенгауэр, нельзя было пробиться. Шопенгауэр был романтик и ненавидел Гегеля, как все романтики, как и Серен Кьеркегор до него. Но все люди, которых я перечислил, вот смотрите... Первое сравнение: Поппер и Витгенштейн. Так все-таки, черт побери, Витгенштейн был врожденный философ, а Поппер нет. А говоря о Гегеле, Шопенгауэре и Кьеркегоре – все они были врожденные философы. Это был другой уровень, другой гамбургский счет.

– Характеристика «врожденный» настолько существенна?

– Да! Есть в санскрите замечательный термин «Svoya bhhu» – своеобразный. Это почти то же самое что русское «самородок».

– Возвращаясь к диалектике. У нас она была представлена во многом Ильенковым и его школой. С этим феноменом связаны Ваши слова в начале нашего интервью о «времени обещаний и надежд»? Как Вы вообще относитесь к философствованию Ильенкова?

– Простите меня, но я лично человек крайне субъективный и предрешенный. При том что лично я очень любил Эвальда, который ко мне просто удивительно хорошо относился. Правда, потом проклял, конечно.

– **За что?**

– А за то, что мне плевать на все это было! Я никогда не был его врагом. Но любой человек, включая философа, простит за то, что ты его враг. Но за то, что «тебе плевать», никогда не простит!

– **А что значит проклял?**

– Не хотел общаться.

– **А что же Вы тогда имели в виду под «временем надежд и обещаний», когда Вам были интересны «Вопросы философии»?**

– Надежды на то, что появится свободомыслие, которое выживет в свободном философствовании. И на это надеялся такой разумный человек, как Мераб Мамардашвили.

– **Эти надежды сбылись или нет?**

– Нет, конечно!

– **Почему?**

– Вы знаете, не хочется вдаваться в общие соображения. Если Вы меня спросите, я скажу: просто не было людей, которые могли бы их сбывать. Среда заедает только тех, кто хочет быть заеденным.

– **То есть Бог просто не послал нужных людей в то место и то время?**

– Или, если хотите, люди долго вставали, разминались. Один из моих учителей, который был священник, теолог и крайне осторожный человек, говорил: «Великий Тренер всех тренеров тоже может устать, когда игроки так бездарны и неповоротливы».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Абрамин Г.* Мераб Мамардашвили и грузинский милитаризм. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Merab-Mamardashvili-i-gruzinskij-militarizm>
2. *Апраушев А.В.* Тифлосурдопедагогика. – М.: Просвещение, 1983. – 208 с.
3. *Ахутин А.В.* В стране Мамардашвили // Произведенное и названное. – М.: Ad Marginem, 1998. – С. 29–71.
4. *Батищев Г.С.* Введение в диалектику творчества. – СПб.: РХГИ, 1997. – 464 с.
5. *Бибихин В.В.* Введение в философию права. – М.: ИФ РАН, 2005. – 345 с.
6. *Бибихин В.В.* Закон русской истории // *Бибихин В.В.* Другое начало. – СПб.: Наука, 2003. – С. 8–70.
7. *Бибихин В.В.* Подлинная жизнь где-то рядом // Пушкин. – 1998. – № 4. – С. 44–46.
8. *Брентано Ф.* Избранные работы. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. – 176 с.
9. *Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Манифесты русского идеализма. – М.: Астрель, 2009. – С. 472–508.
10. *Васильев В.В.* Размышления о «Кантианских вариациях» М.К. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1999. – № 10. – С. 176–183.
11. *Васильева Т.* [рец.] // Вопросы философии. – 1998. – № 7. – С. 179–183. – Рец. на кн.: Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. – М.: Аграф, 1997. – 216 с.
12. Великие мысли, кратко реченные. Более 4000 изречений святых отцов и учителей Церкви. – СПб.: О-во святителя Василия Великого, 2006. – 510 с.
13. Вольномыслие. Материалы «круглого стола», посвященного А.Д. Сахарову [1990] // *Мамардашвили М.К.* Сознание и цивилизация. – М.: Логос, 2004. – С. 264–286.
14. *Воронина Л.* Предисловие // *Мамардашвили М., Пятигорский А.* Символ и сознание. Метафизические размышления о сознании, символике и языке. – М.: Языки русской культуры, 1997. – С. 15–24.

15. *Восканян М.* Креативный класс: Еще одна маска неолиберализма // Однако. – М., 2014. – № 4–5. – С. 148–168.
16. Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. – М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. – 184 с.
17. Встреча с Декартом. – М.: Ad Marginem, 1996. – 440 с.
18. *Выготский Л.С.* К психологии и педагогике детской дефективности // Вопросы воспитания слепых, глухонемых и умственно отсталых детей / ред. Л.С. Выготский. – М.: Издание отдела социально-правовой охраны несовершеннолетних Главсоцвоса Наркомпроса РСФСР, 1924. – С. 5–30.
19. Выход из темноты: История одного эксперимента. – М.: Эксмо, 2016. – 252 с.
20. *Гаспаров М.Л.* Лотман и марксизм. – Режим доступа: <http://polit.ru/article/2005/11/10/gasparov/>
21. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. – СПб.: Наука, 1997. – 800 с.
22. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. – СПб.: Наука, С.-Петербургское отделение, 1992. – 444 с.
23. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
24. *Грегори Р.Л.* Разумный глаз. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 240 с.
25. *Грэхем Л.* Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. – М.: Политиздат, 1991. – 480 с.
26. *Гургенидзе Г.С., Ильенков Э.В.* Выдающееся достижение советской науки // Вопросы философии. – М., 1975. – № 6. – С. 63–73.
27. *Гусейнов А.А.* Н.В. Мотрошилова и философы-шестидесятники // *Мотрошилова Н.В.* Работы разных лет: Избранные статьи и эссе. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2005. – С. 4–11.
28. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
29. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. – СПб.: Наука: Ювента, 1998. – 315 с.
30. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 494 с.
31. *Декарт Р.* Сочинения: В 2-х томах. – М.: Мысль, 1989.
32. Диалектическое противоречие (Над чем работают, о чем спорят философы). – М.: Политиздат, 1979. – 343 с.
33. *Дмитриев А.* Марксизм без пролетариата: Георг Лукач и ранняя Франкфуртская школа (1920–1930-е гг.). – СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге; М.: Летний сад, 2004. – 528 с.
34. *Дмитриев А.Н.* Мертвая вода, советские мыслители и гамбургский счет // Идеи и идеалы. – 2010. – Т. 2, № 4. – С. 20–23.
35. *Дробницкий О.Г.* Понятие морали // *Дробницкий О.Г.* Моральная философия. – М.: Гардарики, 2002. – С. 11–342.

36. *Дубровский Д.И.* Воспоминания. – М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2009. – 352 с.
37. *Дубровский Д.И.* Мозг и психика // Вопросы философии. – М., 1968. – № 8. – С. 125–135.
38. *Дубровский Д.* Проблема идеального. – М.: Мысль, 1983. – 230 с.
39. *Земляной С.* История, сознание, диалектика. Философско-политическая мысль молодого Лукача в контекстах XXI века // *Лукач Г.* История и классовое сознание. – М.: Логос-Альтера, 2003. – С. 7–69.
40. *Зиновьев А.* Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале «Капитала» Маркса). – М.: ИФ РАН, 2002. – 320 с.
41. *Зинченко В.П.* Посох Мандельштама и трубка Мамардашвили: К началам органической психологии. – М.: Новая школа, 1997. – 335 с.
42. *Зинченко В.П., Мамардашвили М.К.* Проблема объективного метода в психологии // Вопросы философии. – 1977. – № 7. – С. 109–125.
43. *Ильенков Э.В.* Адское пламя и огонь мысли // Московский комсомолец. – 1968. – 14 июня.
44. *Ильенков Э.В.* Александр Иванович Мещеряков и его педагогика // Молодой коммунист. – М., 1975. – № 2. – С. 80–84.
45. *Ильенков Э.В.* Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. – М.: Наука, 1964. – С. 21–54.
46. *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 276–293.
47. *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – М.: РОССПЭН, 1997. – 468 с.
48. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.
49. *Ильенков Э.В.* Искусство и коммунистический идеал. – М.: Искусство, 1984. – 348 с.
50. *Ильенков Э.В.* К докладу о Спинозе («История диалектики») // Драма советской философии. – М.: ИФ РАН, 1997. – С. 170–182.
51. *Ильенков Э.В.* К выступлению у экономистов 24.12.1965 // *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – М.: РОССПЭН, 1997. – С. 425–442.
52. *Ильенков Э.В.* Космология духа // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 415–437.
53. *Ильенков Э.В.* Ленинская диалектика и метафизика позитивизма. – М.: Политиздат, 1980. – 175 с.
54. *Ильенков Э.В.* Маркс и западный мир // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 156–170.

55. *Ильенков Э.В.* Материалистическое понимание мышления как предмета логики // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – С. 212–229.
56. *Ильенков Э.В.* О роли противоречия в познании // Э.В. Ильенков: Личность и творчество. – М.: Наука, 1999. – С. 240–255.
57. *Ильенков Э.В.* Об идолах и идеалах. – Киев: Час-крок, 2006. – 312 с.
58. *Ильенков Э.В.* Ответ Я.А. Конроду («Капитал» К. Маркса и проблема стоимости) // *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – М.: РОССПЭН, 1997. – С. 414–425.
59. *Ильенков Э.В.* Откуда берется ум? // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 30–43.
60. *Ильенков Э.В.* О положении с философией (Письмо в ЦК партии) // Эвальд Васильевич Ильенков. – М.: РОССПЭН, 2008. – С. 378–387.
61. *Ильенков Э.В.* Письмо А.В. Суворову // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 446–447.
62. *Ильенков Э.В.* Письмо Ю. Жданову // Э.В. Ильенков: Личность и творчество. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 258–261.
63. *Ильенков Э.В.* Психика и мозг (ответ Д.И. Дубровскому) // Вопросы философии. – М., 1968. – № 11. – С. 145–155.
64. *Ильенков Э.В.* Становление личности: К итогам научного эксперимента // Коммунист. – М., 1977. – № 2. – С. 68–77.
65. *Ильенков Э.В., Мареев С.Н.* Центральный вопрос диалектики // Политическое самообразование. – М., 1973. – № 10. – С. 65–72.
66. *Ильенков Э.В.* Философия и культура. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 464 с.
67. *Ильенков Э.В.* Школа должна учить мыслить. – М.: Издательство Московского психолого-социального института; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2002. – 112 с.
68. Ильенковские Чтения – 2005. – Воронеж: Воронежский государственный педагогический университет, 2005. – 275 с.
69. *Ильин И.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека: В 2-х томах. – СПб.: Наука, 1994. – 541 с.
70. *Калиниченко В.* Понятие «классического» и «неклассического» в философии М.К. Мамардашвили // *Мамардашвили М.* Классический и неклассический идеалы рациональности. – М.: Логос, 2004. – С. 219–238.
71. *Кант И.* Сочинения: В 8-ми т. – М.: Чоро, 1994.
72. *Кожев А.* Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля // *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля. – М.: Логос: Прогресс-Традиция, 1998. – С. 7–130.
73. *Лекторский В.* Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: УРСС, 2006. – 256 с.

74. *Лекторский В., Швырев В.* Методологический анализ науки (Типы и уровни) // *Философия. Методология. Наука.* – М.: Наука, 1972. – С. 7–44.
75. *Ленин В.И.* Задачи союзов молодежи: Речь на III Всероссийском съезде Российского Коммунистического Союза Молодежи // *Ленин В.И.* ПСС. – М., 1963. – Т. 41. – С. 298–318.
76. *Ленин В.И.* Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве // *Ленин В.И.* ПСС. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1958. – Т. 1. – С. 347–534.
77. *Леонтьев К.Н.* Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // *Леонтьев К.Н.* Избранное. – М.: Московский рабочий, 1993. – С. 119–168.
78. *Лифшиц М.А.* Диалог с Эвальдом Ильенковым (проблема идеального). – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 368 с.
79. *Лифшиц М.А.* Он был человеком мысли // Эвальд Васильевич Ильенков. Москва, 2008. – М.: РОССПЭН, 2009. – С. 30–37. – (Серия «Философия России второй половины XX века»).
80. *Лифшиц М.А.* Что такое классика? – М.: Искусство XXI век, 2004. – 512 с.
81. *Лосев А.Ф.* Музыка как предмет логики. – М.: Издание автора, 1927. – 264 с.
82. *Лосев А.Ф.* Философия имени // *Самое само: Сочинения.* – М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. – 1024 с.
83. *Лосев А.Ф.* Из разговоров на Беломорстрое // «Я сослан в XX век...». – М.: Время, 2002. – Т. 1. – С. 421–486.
84. *Лукач Г.* Из переписки Георга Лукача с Паулем Эрнстом // *Лукач Г.* Ленин и классовая борьба. – М.: Алгоритм, 2008. – С. 31–40.
85. *Лукач Г.* История и классовое сознание. – М.: Логос-Альтера, 2003. – 416 с.
86. *Лукач Г.* Комментированные фрагменты рукописи книги «Достоевский» // *Лукач Г.* Ленин и классовая борьба. – М.: Алгоритм, 2008. – С. 40–48.
87. *Лукач Г.* Роль морали в коммунистическом производстве // *Лукач Г.* Ленин и классовая борьба. – М.: Алгоритм, 2008. – С. 106–111.
88. *Лукач Д.* Ленин. Исследовательский очерк о взаимосвязи его идей. – М.: Международные отношения, 1990. – 144 с.
89. *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. – М.: Наука, 1987. – 616 с.
90. *Майданский А.Д.* История и общественные идеалы // *Вопросы философии.* – М., 2010. – № 2. – С. 127–133.
91. *Майданский А.* Метаморфозы идеального // *Идеальное: Ильенков и Лифшиц.* – М.: РГГУ, 2004. – С. 185–196.
92. *Майданский А.* О мыслящей себя природе и идеальной реальности // *Вопросы философии.* – М., 2004. – № 3. – С. 76–84.
93. *Майданский А.* Понятие мышления у Ильенкова и Спинозы // *Вопросы философии.* – М., 2002. – № 8. – С. 163–173.

94. *Малиновский А.А.* Некоторые возражения Э.В. Ильенкову и А.И. Мещерякову // *Природа*. – М., 1970. – № 1. – С. 92–95.
95. *Мамардашвили М.К.* Анализ сознания в работах Маркса // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 249–268.
96. *Мамардашвили М.К.* Другое небо // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 320–339.
97. *Мамардашвили М.К.* Если осмелиться быть // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 172–201.
98. *Мамардашвили М.К.* Жизнь шпиона // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 340–355.
99. *Мамардашвили М.К.* Записи в ежедневнике (начало и середина 80-х гг.) // *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. – М.: Лабиринт, 1996. – С. 179–208.
100. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – 416 с.
101. *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 14–26.
102. *Мамардашвили М.* Кантианские вариации. – М.: Аграф, 1997. – 320 с.
103. *Мамардашвили М.* Картезианские размышления. – М.: Прогресс, Культура, 1993. – 352 с.
104. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классика и современность: Две эпохи в развитии буржуазной философии // *Философия в современном мире*. Философия и наука. – М.: Наука, 1972. – С. 28–94.
105. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.В.* Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления) // *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеал рациональности. – М.: Логос, 2004. – С. 103–146.
106. *Мамардашвили М.* Лекции о Прусте. – М.: Ad Marginem, 1995. – 548 с.
107. *Мамардашвили М.* Лекции по античной философии. – М.: Аграф, 1997. – 320 с.
108. *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. – М.: Лабиринт, 1996. – 432 с.
109. *Мамардашвили М.К.* Мой опыт нетипичен. – СПб.: Азбука, 2000. – 400 с.
110. *Мамардашвили М.К.* О рациональности (доклад 1987 года) // *Встреча с Декартом*. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 349–357.
111. *Мамардашвили М.К.* Очерк современной европейской философии. – М.: Прогресс-Традиция: Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. – 586 с.
112. *Мамардашвили М.К.* Превращенные формы. О необходимости иррациональных выражений // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 269–282.
113. *Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути. – СПб.: РХГИ, 1997. – 576 с.

114. *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 224 с.
115. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления). Статья 1-я // Вопросы философии. – М., 1970. – № 12. – С. 23–38.
116. *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классическая и современная буржуазная философия (Опыт эпистемологического сопоставления). Статья 2-я // Вопросы философии. – М., 1971. – № 4. – С. 59–73.
117. *Мамардашвили М.К.* Сознание и цивилизация // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 107–121.
118. *Мамардашвили М.К.* Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. – М.: Языки русской культуры, 1996. – 303 с.
119. *Мамардашвили М.К.* «Третье» состояние // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 163–171.
120. *Мамардашвили М.К.* Феноменология – сопутствующий момент всякой философии // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 100–106.
121. *Мамардашвили М.К.* Философия и религия // *Мамардашвили М.К.* Мой опыт нетипичен. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 258–279.
122. *Мамардашвили М.К.* Формы и содержание мышления (К критике гегелевского учения о формах познания). – М.: Высшая школа, 1968. – 192 с.
123. *Мамардашвили М.К.* Эстетика мышления. – М.: Московская школа политических исследований, 2000. – 414 с.
124. *Мамардашвили М.К.* Философия действительности // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. – М.: Прогресс, Культура, 1992. – С. 201–211.
125. Манифесты русского идеализма. – М.: Астрель, 2009. – 1072 с.
126. *Мареев С.Н.* Встреча с философом Ильенковым. – М.: Эребус, 1997. – 192 с.
127. *Мареев С.Н.* Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков. – М.: Культурная революция, 2008. – 448 с.
128. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // *Маркс К.* Социология. – М.: Канон-пресс-Ц: Кучково поле, 2000. – С. 157–176.
129. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. – М.: Издательство политической литературы, 1988. – Т. 1. – 892 с.
130. *Маркс К.* Социология. – М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле, 2000. – 431 с.
131. *Маркс К. Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Полное собрание сочинений. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т. 4. – С. 419–459.
132. *Маркс К.* Экономико-философские рукописи // *Маркс К.* Социология. – М.: Канон-Пресс-Ц, 2000. – С. 177–324.

133. *Межуев В.М.* Эвальд Ильенков и Мераб Мамардашвили: От философии периода «оттепели» к философии периода «застоя» // Мераб Мамардашвили: «Быть философом – это судьба...»: Материалы международной конференции «Мераб Мамардашвили: Вклад в развитие философии и культуры» (Москва, 9–11 декабря 2010 года). – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – С. 73–85.
134. *Мецерыков А.И.* Как формируется человеческая психика при отсутствии зрения, слуха и речи // Вопросы философии. – М., 1968. – № 9. – С. 109–118.
135. *Мецерыков А.И.* Критика идеи «пробуждения психики». (По материалам первых опытов обучения слепоглухонемых) // Вопросы философии. – М., 1969. – № 9. – С. 133–144.
136. *Мецерыков А.И.* Обучение слепоглухонемых детей // Обучение и воспитание слепоглухонемых. – М.: Изв. АПН РСФСР, 1962. – Вып. 121. – С. 31–45.
137. *Мецерыков А.И.* Слепоглухонемые дети. Развитие психики в процессе формирования поведения. – М.: Педагогика, 1974. – 327 с.
138. *Михайлов Ф.Т.* Загадка человеческого Я. – М.: Политиздат, 1976. – 287 с.
139. *Молчанов В.И.* Исследования по феноменологии сознания. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. – 456 с.
140. *Мотрошилова Н.В.* «Идеи» Гуссерля как введение в феноменологию. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2003. – 716 с.
141. *Мотрошилова Н.В.* Мераб Мамардашвили: Философские размышления и личный опыт. – М.: Канон+, 2007. – 320 с.
142. *Мотрошилова Н.В., Соловьёв Э.Ю.* От защиты «строгой науки» к утверждению иррационализма // Вопросы философии, 1964. – № 5. – С. 92–103.
143. *Мотрошилова Н.В.* Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль. – М.: Академический проект, 2012. – 376 с.
144. *Мотрошилова Н.В.* Принципы и противоречия феноменологической философии. – М.: Высшая школа, 1968. – 128 с.
145. *Мотрошилова Н.В.* Работы разных лет: Избранные статьи и эссе. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2005. – 576 с.
146. Мысль изреченная. – М.: Российский открытый университет, 1991. – 196 с.
147. *Науменко Л.К.* Монизм как принцип диалектической логики. – Алма-Ата: Наука, 1968. – 328 с.
148. *Науменко Л.К.* Эвальд Ильенков: Портрет в интерьере времени. – Режим доступа: <http://www.alternativy.ru/node/1104>
149. *Новохатько А.Г.* Об Э.В. Ильенкове // Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. – М.: РОССПЭН, 1997. – С. 3–10.
150. Обучение и воспитание слепоглухонемых. – М.: Изв. АПН РСФСР, 1962. – Вып. 121. – 152 с.
151. *Огурцов А.* Подавление философии // Суровая драма народа. – М.: Политиздат, 1989. – С. 353–374.

152. *Огурцов А.П.* Поражение философии // *VOX*. – 2013. – № 15. – С. 1–11.
153. *Ойзерман Т.И.* К критике феноменологической концепции философии // *Вопросы философии*. – М., 1975. – № 12. – С. 50–62.
154. *Ойзерман Т.И.* Марксизм и утопия. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 568 с.
155. *Подорога В.* Проект и опыт (Г. Щедровицкий и М. Мамардашвили: Сравнительный анализ стилей мышления) // *Познающее мышление и социальное действие. Наследие Г.П. Щедровицкого в контексте отечественной и мировой философской мысли*. – М.: Ф.А.С.-медиа, 2004. – С. 429–523.
156. *Поппер К.* Что такое диалектика? // *Вопросы философии*. – 1995. – № 1. – С. 118–138.
157. *Порус В.Н.* Феномен «Советской философии» // *Высшее образование в России*. – 2006. – № 11. – С. 154–166.
158. *Прехтель П.* Введение в феноменологию Гуссерля. – Томск: Водолей, 1999. – 96 с.
159. *Произведенное и названное*. – М.: Ad Marginem, 1998. – 448 с.
160. *Пуцаев Ю.В.* Выступление на круглом столе «Философия России второй половины 20 века» // *Вопросы философии*. – 2011. – № 4. – С. 3–30.
161. *Пуцаев Ю.В.* Деятельность и феномен (деятельностный подход и феноменология) // *Конструктивизм в теории познания*. – М.: Институт философии РАН, 2008. – С. 150–163.
162. *Пуцаев Ю.В.* Деятельность, феномен и конструктивистский подход в работах М.К. Мамардашвили // *Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке*. – М.: Канон+, 2009. – С. 169–196.
163. *Пуцаев Ю.В.* Диалектическая логика и философия Мераба Мамардашвили // *Вопросы философии*. – 2005. – № 12. – С. 39–64.
164. *Пуцаев Ю.В.* Идеальное в диалектической логике: Отражение или форма деятельности? (по поводу критики Э.В. Ильенкова М. Лифшицем) // *Ильенковские чтения – 2005. Часть первая*. – Воронеж, 2005. – С. 21–29.
165. *Пуцаев Ю.В.* Ильенков был советским философом и ортодоксальным еретиком одновременно // *Литературная газета*. – 2009. – № 7, 18 февраля.
166. *Пуцаев Ю.В.* Что делать с философией? // *Русский журнал*. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/CHto-delat-s-filosofiej>
167. *Пуцаев Ю.В.* Политическое мышление Мамардашвили // *Русский журнал*. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Politicheskoe-myshlenie-Mamardashvili>
168. *Пуцаев Ю.В.* Советская философия: Слишком далеко, слишком близко // *Гедфтер. ру*. – Режим доступа: <http://geftr.ru/archive/13650>
169. *Пуцаев Ю.В.* [рец.] // *Вопросы философии*. – 2009. – № 4. – С. 181–186. – Рец. на кн.: *Из истории советской философии: Лукач – Выготский – Ильенков*. – М.: Культурная революция, 2008. – 447 с.
170. *Пятигорский А.М.* Власть и властители дум // *Пятигорский А.М. Избранные труды*. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 336–346.

171. *Пятигорский А.М.* Избранные труды. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – 592 с.
172. *Пятигорский А.М.* «Мысль держится. Пока мы ...» // *Пятигорский А.М.* Избранные труды. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 204–206.
173. *Пятигорский А.М.* Мышление и наблюдение. – Рига: Liepnieks & Ritups, 2002. – 172 с.
174. *Пятигорский А.М.* Непрерываемый разговор. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 432 с.
175. *Пятигорский А.М.* Что такое политическая философия: Размышления и соображения. – М.: Европа, 2007. – 149 с.
176. *Рагозина З.А.* История одной души. (Елена Келлер). – Петроград: Маркс, 1915. – 243 с.
177. *Розанов В.В., Леонтьев К.Н.* Материалы неизданной книги. – СПб.: Росток, 2014. – 1192 с.
178. *Розенталь М.М., Ильенков Э.В.* В.И. Ленин и актуальные проблемы диалектической логики: Доклад на теоретической конференции по теме «Ленинский этап в развитии марксистской философии» (Ленинград, 16–19 декабря 1969 г.) // В.И. Ленин и актуальные проблемы диалектической логики. – М.: Знание, 1969. – С. 24–35.
179. *Розенталь М.М.* Вопросы диалектики в «Капитале» Маркса. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – 424 с.
180. *Рыклин М.К.* Я истину ставлю выше моей Родины. Мераб Мамардашвили о Грузии, России и Европе // Новая газета. – 2008. – № 66, 8 сентября.
181. *Сартр Ж.* Бытие и ничто. – М.: Республика, 2004. – 639 с.
182. *Седакова О.* Героика эстетизма // Произведенное и названное. – М., 1998. – С. 187–208.
183. *Скореходова Н.* Повесть об Ольге // Советский школьник. – М., 1987. – № 1. – С. 50–66.
184. *Скореходова О.И.* Как я воспринимаю, представляю и понимаю окружающий мир. – М.: Педагогика, 1990. – 416 с.
185. Слепоглухонмота: Исторические и методологические аспекты: Мифы и реальность. – М.: Изд-во Философского Общества СССР, 1989. – 85 с.
186. *Соколянский И.А.* Несколько замечаний о слепоглухонемых // *Скореходова О.И.* Как я воспринимаю и представляю окружающий мир. – М., 1954. – С. 3–13.
187. *Соколянский И.А.* Обучение слепоглухонемых детей // Обучение и воспитание слепоглухонемых. – М.: Изв. АПН РСФСР, 1962. – Вып. 121. – С. 15–30.
188. *Соколянский И.А.* Формирование личности при отсутствии зрительных и слуховых восприятий // Общее собрание Академии наук СССР, посвященное тридцатилетию Великой Октябрьской социалистической революции. – М.; Л., 1948. – С. 367–376.

189. *Соловьёв Э.Ю.* Время и дело Мартина Лютера // *Соловьёв Э.Ю.* Прошлое толкует нас. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 54–126.
190. *Соловьёв Э.Ю.* История и этика в феноменологии позднего Гуссерля / *Соловьёв Э.Ю.* Прошлое толкует нас. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 389–402.
191. *Соловьёв Э.Ю.* И. Кант: Взаимодополнительность морали и права. – М.: Наука, 1992. – 216 с.
192. *Соловьёв Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 434 с.
193. *Соловьёв Э.Ю.* Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. – М.: Молодая гвардия, 1984. – 131 с. – (ЖЗЛ).
194. *Соловьёв Э.Ю.* Парадоксы реформации: От независимой веры к независимой мысли // История философии: Запад–Россия–Восток: Учебное пособие / под ред. Н.В. Мотрошиловой. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1996. – Кн. 2: Философия XV–XIX вв. – С. 43–69.
195. *Соловьёв Э.Ю.* Прошлое толкует нас. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – 432 с.
196. *Соловьёв Э.Ю.* Философский журнализм шестидесятых: Завоевания, обольщения, недоделанные дела // Философия не кончается. Из истории отечественной философии. XX век. 1960–80-е годы. – М.: Российская политическая энциклопедия, 1998. – С. 108–118.
197. *Соловьёв Э.Ю.* Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Историко-философский ежегодник 98. – М.: Наука, 2000. – С. 387–407.
198. Сочинения епископа Игнатия Брянчанинова: В 5 т. – СПб., 1905. – Т. 4.
199. *Суворов А.В.* Об ильенковской философии религии. – Школа духовности. – М., 1998. – № 2. – С. 29–35.
200. *Трифонов Ю.В.* Нетерпение. Повесть об Андрее Желябове. – М.: Политиздат, 1974. – 544 с. – (Пламенные революционеры). Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М.: Прогресс, 1986. – 543 с.
201. Феноменологическая концепция сознания. – М.: РГГУ, 1998. – 87 с.
202. *Флорида Р.* Креативный класс: Люди, которые меняют будущее. – М.: Классика-XXI, 2011. – 421 с.
203. *Хайдеггер М.* Время картины мира // Хайдеггер. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 41–62.
204. *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию. – Режим доступа: <http://vispir.narod.ru/hdg3.htm>
205. *Хоружий С.С.* Арьергардный бой: Мысль и миф Алексея Лосева // Вопросы философии. – 1992. – № 10. – С. 112–138.
206. *Хоружий С.С.* Выступление на круглом столе «Философия России первой половины XX века» // Вопросы философии. – 2014. – № 7. – С. 3–38.

207. *Хромченко М.* Диалектические станковисты. – М.: Школа культурной политики, 2004. – 160 с.
208. *Чернышев С.* Новые вехи // Знамя. – 1990. – № 1. – С. 151–166.
209. *Швырев В.С.* Научное познание как деятельность. – М.: Издательство политической литературы, 1984. – 232 с.
210. *Швырев В.С.* Рациональность как ценность культуры. Традиция и современность. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 176 с.
211. *Шестов Л.* Memento mori // Шестов Л. Сочинения: В 2-х т. – М.: Наука, 1999. – Т. 1. – С. 187–242.
212. *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. – М.: Логос, 2002. – 680 с.
213. Эвальд Васильевич Ильенков / под ред. В.И. Толстых // *Философия России второй половины XX века.* – М.: РОССПЭН, 2008. – 431 с.
214. Э.В. Ильенков: Личность и творчество. – М.: Языки русской культуры, 1999. – 272 с.
215. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // К. Маркс и Ф. Энгельс. Полное собрание сочинений. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1961. – Т. 21. – С. 23–178.
216. *Энгельс Ф.* Письмо Йозефу Блоху об историческом материализме // Маркс и Энгельс. Полное собрание сочинений. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1965. – Т. 37. – С. 394–395.
217. *Ярмоленко А.В.* Очерки психологии слепоглухонемых. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1961. – 161 с.
218. *Ясперс К.* Моя философская автобиография // *Западная философия: Итоги тысячелетия.* – Екатеринбург: Деловая книга; Бишкек: Одиссей, 1997. – С. 19–153.
219. *Bakhurst D.* Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy: From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov. – Cambridge: Cambridge univ. press, 1991. – 292 p.
220. *Evald Ilyenkov's Philosophy Revisited.* Proceedings of the Ilyenkov symposium in Helsinki 7th and 8th September 1999 / Ed. by Vesa Oittinen. – Helsinki: Kikumora Publications, 2000. – 372 p.

Ю.В. Пущаев

**ФИЛОСОФИЯ СОВЕТСКОГО ВРЕМЕНИ:
М. МАМАРДАШВИЛИ И Э. ИЛЬЕНКОВ
(ЭНЕРГИИ ОТТАЛКИВАНИЯ И ПРИТЯЖЕНИЯ)**

Монография

Оформление обложки И.А. Михеев
Техническое редактирование
и компьютерная верстка О.В. Егорова
Корректор Л.Н. Казимирова

Гигиеническое заключение

№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.

Подписано к печати 18/IX – 2018 г. Формат 60х84/16

Бум. офсетная № 1 Печать офсетная

Усл. печ. л. 22,25 Уч.-изд. л. 19,5

Тираж 300 экз. (1-100 экз. – 1-й завод)

Заказ № 146

**Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21, Москва, В-418, ГСП-7, 117997
Отдел маркетинга и распространения
информационных изданий
Тел. (925) 517-36-91
E-mail: inion@bk.ru**

Отпечатано по гранкам ИНИОН РАН
ООО «Амирит»
410004, Саратовская обл., г. Саратов
ул. Чернышевского, д. 88, литера У