

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) страняющему 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 – неукротимое 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, «читательные» 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-