

## ДОКЛАДЫ И ЛЕКЦИИ

Э.Ю. Соловьев

### ФИЛОСОФИЯ КАК КРИТИКА ИДЕОЛОГИЙ. ЧАСТЬ II\*

*Соловьев Эрих Юрьевич* – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ersolov@yandex.ru

Статья представляет собой историко-философское исследование, разъясняющее оригинальную трактовку отношения философии и идеологии, которая родилась в пору «московской философской оттепели» и была подхвачена российскими философами-шестидесятниками. В центр внимания поставлена неомарксистская теория мышления, проработавшаяся Э.В. Ильенковым, и неомарксистская теория сознания, заявленная М.К. Мамардашвили. Сходство и смысловое родство этих концепций автор видит: в употреблении понятия «идеология» исключительно в значении пейоратива (осудительно-негативного термина); в однотипном понимании «идеального» (Ильенков) и «формы» (Мамардашвили); в основательном продумывании ими обоими проблематики иллюзий, объективных видимостей, «объективных мыслительных форм» и «превращенных форм». Ильенков и Мамардашвили не просто находятся в многоплановой переключке друг с другом. Оба они переключаются еще и с Кантом как автором статьи «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». Анализ этого «надвременного соавторства» позволяет увидеть, что борьба за освобождение людей из-под власти идеологий не может быть успешной (а) без коренной перестройки образования и (б) без философского просвещения, избавленного от изъянов и односторонностей просветительства.

**Ключевые слова:** философия, идеология, просвещение, ложное сознание, видимость, превращенные формы, философская критика, философская оттепель, неомарксизм, Э.В. Ильенков, М.К. Мамардашвили

---

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

\* Публикация подготовлена на основе доклада, зачитанного на первом заседании Общеинститутского семинара Института философии РАН. Первую часть статьи см.: *Соловьев Э.Ю.* Философия как критика идеологий. Ч. I // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17.

Напрямую (как иногда говорят, «тематически») я столкнулся с проблематикой критики идеологий в конце 60-х гг. О ключевых идеях, которые владели мною в ту пору, заинтересованный читатель может составить представление, ознакомившись с Предисловием к книге «Массовая культура – иллюзии и действительность»<sup>1</sup>.

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

Но куда более интересным для проблематики философского просвещения, с самого начала заявленной в настоящих очерках, был *поколенческий опыт*, к которому я оказался причастным десятилетием раньше. Речь идет о духовном обновлении, начавшемся с никем не ожидавшейся дискуссии о предмете философии, которая разгорелась на философском факультете МГУ и получила впоследствии название «московской философской оттепели»<sup>2</sup>.

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

Мужественными лидерами дискуссионного обновления были молодые преподаватели-фронтовики Э.В. Ильенков, В.И. Коровиков и А.А. Зиновьев. Наспех осужденные руководством факультета, заработав ярлык «гносеологов», они были отстранены от преподавания. Однако дискуссия успела обнаружить, что на разных курсах обретается немало пытливых и ищущих людей, которые теперь узнали друг друга. Полемика не прекращалась, и в ней стало складываться долгосрочное неформальное сообщество. Вновь образующиеся кружки и собрания «ильенковцев», «зиновьевцев», «щедровитян» (по фамилии Г. Щедровицкого) при всех концептуальных разногласиях – как покажет время, совсем нешуточных – позиционировали себя в качестве стойких союзников в противостоянии факультетскому официозу. Вся молодежь чувствовала себя в обновляющемся проблемном поле, о чем Лев Науменко, на мой взгляд, лучший биограф Э.В. Ильенкова, на закате XX века скажет так: Ильенков задел всех, кто хоть сколько-нибудь серьезно относился к своей профессии. «Одних он “перепахал”, других “заразил”, третьих – подстегнул»<sup>3</sup>.

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

<sup>1</sup> См.: Соловьев Э.Ю. Предисловие // Массовая культура – иллюзии и действительность. М., 1975. С. 3–27.

<sup>2</sup> Свое понимание контекста, динамики и ближайших последствий этой дискуссии я совсем недавно изложил в очерке: Соловьев Э.Ю. Моховая, 11 – Волхонка, 14 // Философская оттепель и падение догматического марксизма в России. Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова в воспоминаниях его выпускников. М.; СПб., 2017. С. 84–109.

<sup>3</sup> Науменко Л.К. Эвальд Ильенков: портрет в интерьере времени. URL: <http://www.alternativy.ru/ru/node/1104> (дата обращения: 15.05.2017).

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

Курьез усугублялся тем, что догматически выстроенная марксистская философия («диамат-истмат»), так кичившаяся своей научностью, вопиющим образом не соответствовала как раз *образцу науки*, заданному «Капиталом». Это постыдное несоответствие было выставлено на позор «зиновьевцами», или «диастанкурами», – другим (наряду с «ильенковцами») кружковым аспирантским объединением, образовавшимся к моменту факультетской дискуссии о предмете философии. К «диастанкурам» принадлежали сам Зиновьев, Борис Грушин, Георгий Щедровицкий и Мераб Мамардашвили<sup>4</sup>.

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

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

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

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

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

<sup>4</sup> «Диастанкуры», или «диалектические станковисты», – шуточное наименование, которое Б. Грушин извлек из Ильфа и Петрова.

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

1. Прежде всего хочу акцентировать, что оба они трактовали идеологию как социально взращенное ложное сознание, оба пользовались выражением «идеология» всегда и только как пейоративом (осудительно негативным понятием), сохраняя исходную семантику Маркса. И для Эвальда, и для Мераба выражение «научная идеология» (которое, кстати, у нас, в России, одним из первых употребил Ленин и которое по сей день гуляет из публикации в публикацию) было семантической нелепостью<sup>5</sup>. Оба, как Ильенков, так и Мамардашвили, лингвистически утверждали тем самым, что философски грамотный анализ идеологий не может не быть *критикой*.

2. Мамардашвили сразу принял и в дальнейшем высоко ценил решительное различие «идеального» и «субъективно психического» и в 60-е гг. мог бы подписаться даже под нарочито упрощенными декларациями Ильенкова, типа: идеальное не в нас, не под нашей черепной коробкой, а всегда уже вне нас. Сам он подводил идеальные образы под предикат «объективные мыслительные формы».

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

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

Переходя к теме идеологий, Ильенков, как многие, конечно, помнят, разделяет идеальные образы на «идолы» и «идеалы». У Мамардашвили этому соответствует разделение «объективных мыслительных форм» на «нормальные» и «превратные», которые уже не держат содержание, а либо стесняют, либо распускают его. Самое широкое применение находит Марксово понятие «превращенных форм». Работая с ним, Мамардашвили вводит целый комплекс квазиструктуралистских констатаций, имеющих смысл только на проблемном поле идеологии. Это «предметные кажимости сознания», «устойчивые и неразложимые предметности сознания», «квази-

<sup>5</sup> Курьезность такого словоупотребления стала хорошо заметной в девяностые годы. В 1997 г. я писал: «С поста господствующей идеологии марксизм в России ушел нераскритикованным. Его едва успели освистать вдогонку. Коммунистическая утопия лишилась доверия, но категории и объяснительные модели исторического материализма по-прежнему владеют умами. Понаблюдайте за понятием “идеология”, проследите какой кондовый ленинско-сталинский смысл сохраняется за ним даже в эталонно-демократических текстах. По-прежнему толкуют о “научной идеологии”, об “идеологической работе”, об “идеологическом вооружении” правового государства. По-прежнему религию называют идеологией (ту самую религию, в храмах которой уже выстаивают Пасху со свечами)» (Соловьев Э.Ю. Философский журнализм шестидесятых: завоевания, обольщения, недоделанные дела // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX в.: в 2 кн. Кн. II: 60–80-е гг. М., 1998. С. 117).

предметные образования, в которых одно репрезентирует другое и выдает себя за другое», «натурализация знаков значения», «обратное присвоение сознанием проекций и объективаций, совершившихся независимо от индивида», «смещение социального значения на побочные, физические свойства предметного тела»<sup>6</sup>.

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

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

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

Категория видимости легче всего разъясняется через феномен *миража*, кажимость которого принципиально отличается от кажимости бреда, грезы, субъективной фантазии и ставит примитивных различителей материального и идеального перед курьезными трудностями<sup>7</sup>.

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

Видимости в их понимании – это основное *социальное сырье* принудительно насаждаемых идеологических концепций – *одножнный корм идеологов*.

Человек вовсе не «чистая доска», на которую идеологи-теоретики или идеологические агентства (сколь бы внушительными ни выглядели сегодня эти последние) наносят все, что им вздумается. Ум человека как общественного существа всегда уже заgroundован, и значительную часть этой groundовки составляют обманы, порождаемые самой социальной действительностью. Той, которую люди не только воспринимают и отражают, но еще и *претерпевают* в качестве субъектов, *встроенных* в нее всем своим сознанием<sup>8</sup>. И идеологи-теоретики, и идеологические агентства, если внимательно взглядеться в их практику, фиксируют, возвращают, удобряют и обрабатывают стихийно складывающиеся обманы.

Но именно поэтому результаты основательной «идеологической обработки» невозможно просто «счистить с ума»: удалить хирургическим ножом просветительства, снести сокрушающей полемически-агитационной атакой. Действительно влиятельные, на объективных видимостях установленные

<sup>6</sup> Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 303, 305, 306.

<sup>7</sup> Где-то в восьмидесятых годах у меня в гостях был самый давний из моих друзей-коллег – Ю.М. Бородай, которого я склонен считать мудрецом от рождения. Компания смотрела по телевизору научно-популярную передачу о миражах. Когда на экране над раскаленным асфальтом шоссе появилось озерцо с обольстительной зеленью на берегу (оазис), Юрий Мефодьевич ткнул пальцем в экран и запустил туда ленинское определение материи: «Вот объективная реальность, данная нам в ощущении!».

<sup>8</sup> «Встроенность сознания в бытие» – важнейшая констатация и понятие теории сознания, продумывавшейся М.К. Мамардашвили в 60–70 гг.

массовые идеологии продолжают жить – и возрождаются в новых концептуальных облачениях – до той поры, покуда живут нужды и тяготы, причуды и превратности самого породившего их социального бытия.

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

Вместе с тем оба они с еще небывалой остротой обозначили коварную двусмысленность самого выражения «занятие философией» – дали понять, что за ним кроется непримиримая оппозиция *философии*, как она понималась и культивировалась веками, и наличной *псевдофилософии*, *эрзац-философии*, представленной партийно-просветительским «официозом диамат-истмата»<sup>9</sup>.

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

\* \* \*

В удивительном очерке «Маркс и западный мир», готовившемся в 1965 г. для зачитания на международном философском конгрессе во Франкфурте, но опубликованном лишь в постсоветское время, Э.В. Ильенков отваживается на следующую констатацию, в общем-то элементарную, но невозможную в отечественных подцензурных изданиях: в СССР «марксизм впервые утвердился в качестве официально узаконенной идеологии»<sup>10</sup>.

Хронической болезнью этой идеологии сделался догматизм, в котором, по мнению Эвальда Васильевича, сказывалась и сказывается неизжитость «еще добуржуазных, докапиталистических форм регламентации жизни, имевших в России силу традиции»<sup>11</sup>. Философы-догматики подбирают и выдумывают понятия, которые позволяют, подобно цементному раствору, скреплять «составные части» идеологически выстроенного сооружения.

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

Статья «Философия и молодость», написанная Э.В. Ильенковым в середине 60-х годов, удивительно интересна. Ее заголовок и зачин располагали ожидать, что автор будет рекомендовать возможно более раннее увлечение философскими занятиями. На деле основная интенция статьи – это критическое предостережение. Ильенков готовит молодого читателя к осмотрительному различению действительной философии и ее расхожих подобию, а затем с предельной прямоотой говорит ему: «Надо знать, что ты глотаешь,

<sup>9</sup> Выражение, найденное Львом Науменко в очерке «Эвальд Ильенков: портрет в интерьере времени». URL: <http://www.alternativy.ru/ru/node/1104> (дата обращения: 15.05.2017).

<sup>10</sup> Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. С. 157.

<sup>11</sup> Там же. С. 158.

чтобы потом крепко не пожалеть». Надо быть готовым к тому, что философия и философский ширпотреб окажутся похожими друг на друга, «как шампиньон и бледная поганка»<sup>12</sup>.

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

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

В царстве официозного диамат-истмата молодой человек, который решил заняться философией, раньше всего встретит «бездумный оптимизм». Эвальд Васильевич находит для него разъяснение, поразительное по простоте и точности: «оптимизм до первой беды»<sup>13</sup>. Напомню, что формула эта была предъявлена вскоре после оглашения новой программы КПСС, погружавшей всю советскую идеологию в атмосферу беспросветно благостных обещаний.

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

Важнейшее измерение менторства – пристрастие к формальной логике.

Сегодня, из десятых годов XXI века, отзывы Ильенкова о формальной логике смотрятся как негативная логическая характеристика догматизированного марксизма и даже идеологического языка вообще. Эвальд Васильевич видит в формальной логике питомник и оператор умственной канцелярщины, формальный каркас просвещения, выхолощенного до авторитарного просветительства. Как и другие тогдашние защитники «диалектической логики», он считает единственно законным делом «формальных логиков» то, что, в общем-то, является всего лишь факультативным их занятием (логическое редактирование готового знания)<sup>14</sup>. Ильенков просто отказывается замечать важнейшую, критико-аналитическую интенцию логики – ее способность развенчивать и выбраковывать софистические умственные построения и стихийно вызревшие (чаще всего романтические) спекуляции. Он как бы откладывает эту работу на будущее – на время, которое наступит по завершении сколько-то успешной антидогматической атаки.

Критикуя формальную логику, Ильенков талантливо актуализирует гегелевское наследие. И то же надо сказать обо всем его публицистическом осуждении менторства: оно выстроено на фундаменте теории образования, очерченной в «Феноменологии духа». Последнее давно зафиксировано в нашей историко-философской литературе. Мне хотелось бы привлечь внимание к другой, мало изученной и редко обсуждаемой теме – к вопросу об отношении Ильенкова к Канту.

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

<sup>12</sup> Ильенков Э.В. Философия и культура. С. 28.

<sup>13</sup> Там же. С. 19.

<sup>14</sup> Формальная логика «изучает законы и формы следования одной готовой мысли (суждения) из других» (Копнин П.В. Диалектика // Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960. С. 177).

Философия как идеология тяготеет к тому, чтобы найти и взрастить среди людей «чистых репродуктивов»<sup>15</sup>. «Традиционная философия в лице лучших своих представителей», к каким бы направлениям и партиям они ни принадлежали, остается верной великому предостережению Гераклита: «Многознание уму не научает». Она, пишет далее Эвальд, ищет и возвращает в людях автономию мышления – «“силу суждения”, как назвал когда-то эту способность Кант»<sup>16</sup>. Ильенков видит здесь основную дефиницию *ума*. «Ум, – заявляет он, – резонно определить как *способность суждения* (курсив мой. – Э.С.)»<sup>17</sup>.

Меня удивляет и печалит то обстоятельство, что Эвальд, судя по всему, не был знаком со статьей Канта «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». Ни в одном из его сочинений я не встретил ссылки на эту выдающуюся журнальную публикацию 1784 г., породившую десятки интереснейших откликов и по сей день пребывающую в поле актуальной полемики<sup>18</sup>. Вместе с тем Ильенков как бы рвется навстречу кантовскому тексту, как бы пытается разъяснить его и развить.

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

В очерке «Философия и молодость» (и еще в двух-трех публикациях, близких ему по времени и по теме) Ильенков проигрывает все эти кантовские мотивы. «Ум, – заявляет он, – это умение, которое каждый человек может и должен воспитывать в себе сам и которое даром не дается»<sup>19</sup>.

Обращаясь к богатейшему потенциалу русского языка, Эвальд Васильевич предъявил констатацию, которая наверняка радостно поразила бы Канта: «В русском языке “ум” одного корня со словами “умение”, “умелец”»<sup>20</sup>.

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

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

Обсуждая работу А.И. Мещерякова и его коллег, организаторов замечательного загорского эксперимента по формированию высших психических способностей у слепоглохих детей, Эвальд пишет фрагмент, похожий на послание, которое предназначено для отправки из XX века в XVIII, из Москвы в Кенигсберг. Вновь используя удивительную выразительность русского языка

<sup>15</sup> Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 22.

<sup>16</sup> Там же. С. 21.

<sup>17</sup> Там же. С. 25.

<sup>18</sup> См. об этом подробнее: Мотрошилова Н.В. История философии: статьи, их роль в науке и в публичном пространстве // История философии в формате статьи. М., 2016. С. 35–70. Ильенкова отчасти оправдывает то обстоятельство, что в русском переводе статья «Ответ на вопрос: “Что такое просвещение?”» появилась лишь в 1966 г., в шестом томе кантовских сочинений.

<sup>19</sup> Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 21.

<sup>20</sup> Там же.

ка, он выявляет глубокую проблемность глагола «руководить» (неслышную в немецком «leiten», к которому привлёк внимание Кант). Один из возможных буквальных смыслов глагола «руководить» – «водить чужой рукой». Но это как раз та буквальность, с которой начинается воспитательное ознакомление слепоглухих детей с предметностью. Требуется тысячекратное повторение «руководения», чтобы встреча с нею произошла и от ребенка поступил первый коммуникативный отклик – *первый намек на самостоятельность*. «Как только такой намек появился, – восклицал Эвальд, – сразу же ослабляй, педагог, руководящее усилие! В этом первая заповедь педагогики “первоначального очеловечивания”, имеющая принципиальное значение не только для воспитания слепоглухонемого»<sup>21</sup>.

Да, речь идет о возрастной психологии в целом, универсальную и ключевую проблему которой Кант в своей гениальной статье о Просвещении обозначил понятием *совершеннолетие*. С публицистической страстью Ильенков откликается на центральную тему нечитанной им публикации Канта: *несовершеннолетие по нашей собственной вине*. «Неумеренный руководящий нажим взрослого, не считающийся с уже возникшей самостоятельностью ребенка, тормозит процесс психического развития», – предупреждает он. «Не слишком ли часто, мы, взрослые, продолжаем своими руками делать за ребенка и вместо ребенка многое такое, что он уже мог бы делать сам?» Стоит ли после этого удивляться, что воспитателям приходится « всю жизнь опекать воспитанников, водить их за руку»? Стоит ли сокрушаться (или, наоборот, по-диктаторски ликовать) по поводу того, что общество переполнено массой «удоборуководимых»<sup>22</sup>?

Формирование неповторимого умения в отдельном человеке и развитие ума как всеобщей способности ответственного суждения – таков базис предложенной Э.В. Ильенковым неомарксистской концепции *общественного идеала*. Заявленная в статье «Философия и молодость», она получает многоплановую развертку в бестселлере «Об идолах и идеалах», появившемся в 1968 г. Пользуясь лексиконом самого Эвальда Васильевича, можно сказать, что он отстаивал «философско-педагогическое» прочтение образа коммунизма, предложенного Марксом. Кантовские понятия «способности», «таланта» и «личности» сделали при этом ключевыми. Коммунистическое общество, отчеканивает Ильенков, – это просто «условия, внутри которых талантливость и одаренность были бы нормой, а не счастливым исключением из нее. Естественным статусом человеческого существования»<sup>23</sup>. Коммунистическое равенство имеет в виду прежде всего систему образования, обеспечивающую равный доступ ко всем богатствам культуры и превращение последней «в личное достояние, личную собственность».

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

Коммунизм, обещанный уже живущему поколению советских людей – поколению, все острее осознававшему проблему пустеющих прилавков, – с идеологической принудительностью превращался в мечту об *обществе потребления*, хотя бы и коллективистского. Проекты распределения потребительских благ между членами коммунистических коллективов столь же принудительно тяготели к казарменным упрощениям. В «литературе по научному коммунизму», которая после XXII съезда партии росла как на дрожжах,

<sup>21</sup> Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 37.

<sup>22</sup> Там же. С. 38–39.

<sup>23</sup> Там же. С. 29.

формула «каждому по потребностям» все чаще сводилась к идее пристойного *отоваривания* трудящихся по рецептам народного государства. Э.В. Ильенков решительно порывает с этим образом мысли.

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

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

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

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

Коммунистический идеал Ильенкова отдален (дистанцирован) от социализма не в меньшей степени, чем в кантиански корректных программах ранней западноевропейской социал-демократии. Эвальд Васильевич акцентировал эту временную дистанцию с помощью следующей (опять-таки «философско-педагогической») декларации: царство благосостояния (оптимального удовлетворения человеческих потребностей) наступит не раньше, чем «*расширение духовного багажа делается для большинства людей потребностью и основным жизненным интересом*»<sup>24</sup>. Говоря языком Канта, Ильенков вводил для «коммунистического строительства» формулу *условия возможности*. Речь шла о глубинной перестройке сущностного сознания – о духовной реформации, которая очевидно немислима в качестве краткосрочного социально-исторического преобразования. Она требует нескольких людских поколений.

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

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

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

<sup>24</sup> Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 30. (Курсив мой. – Э.С.)

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

\* \* \*

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

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

Обращаясь к классическому философскому наследию, он «побуждал к самостоятельному чтению текстов, провоцировал повторное обращение к ним... Обсуждение идей великих мыслителей непременно выливалось в разговор о проблемах, которые тревожат людей сегодня». Ильенков настраивал на то, чтобы участники семинара, не робея, «пытались взглянуть на мучившую их проблему глазами Спинозы или Фихте»<sup>25</sup>.

Но, пожалуй, самая выразительная и точная характеристика Ильенкова как преподавателя была найдена Л.К. Науменко: Эвальд Васильевич, читаем мы, «говорил так, словно впервые, здесь, на кафедре, задумался над проблемой». И мыслители прошлого, о которых он рассказывал, «были никак не объектами, а именно субъектами и занимались они одним делом, советуясь, споря, помогая и поправляя друг друга»<sup>26</sup>.

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

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

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

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

\* \* \*

О лекциях Мамардашвили, которые в 70–80-х годах читались в ряде академических и учебных институтов Москвы и Тбилиси и составили бы, если объединить их печатные тексты, увесистый фолиант, ходили и ходят легенды. В метких и ярких суждениях нет недостатка. Вместе с тем бросается

<sup>25</sup> Новохатько А.Г. Феномен Ильенкова // Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. С. 5, 11–13.

<sup>26</sup> Науменко Л.К. Указ. соч.

в глаза, что оценки большинства почитателей лекционного таланта Мераба подчинены броской метафоре, родившейся где-то в начале 90-х годов: «грузинский Сократ».

Искусство Сократа – это, как известно, искусство диалога, и многие из вчерашних слушателей мерабовских лекций пытались представить их как образец «диалогического мастерства». В действительности диалоги на лекциях Мамардашвили случались крайне редко (споры возникали уже за стенами лекционной аудитории и порой... длились годами). Формально говоря, Мераб как лектор был монологичен, более того – вызывающе монологичен, хотя речь его не имела никакого отношения к риторике. Сам он определял ее как *сознание вслух*<sup>27</sup>. Это было вынесенное на публику кабинетное одиночество, когда лектор предъявляет слушателям самой «работу думания», «мысль в ее исполнении»<sup>28</sup>.

Было бы неверно утверждать, будто Мераб не готовился к лекциям. Основательно готовился – я был тому свидетелем. Вместе с тем его лекции никак нельзя назвать *заготовленными*. Он позволял своей мысли течь непредвиденно и, случалось, только в аудитории впервые находил решение прежде задуманной проблемы. Но как раз это зажигало в слушателе встречную мысль, вызывало *эффект понимания*, которого Мамардашвили прежде всего добивался. «Помочь акту мысли родиться – вот дело философии, выполнив которое она может отойти в сторону и замолчать», – зафиксировал он в «Записной книжке (1970)»<sup>29</sup>.

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

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

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

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

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

<sup>27</sup> См.: Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 32, 57.

<sup>28</sup> Там же. С. 30.

<sup>29</sup> Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. М., 2016. С. 97.

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

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

Речь шла о характерной для всей эпохи Просвещения уверенности в том, что, «выделяя рационально очевидные образования в составе внутреннего опыта, мыслящий индивид одновременно усматривает и основные, фундаментальные характеристики мира “как он есть”»<sup>30</sup>.

Сама того не подозревая, классическая философия XVII–XVIII вв. готовила себя к превращению в идеологию, ибо конституировалась как абсолютная инстанция единоразумного «самосознания вообще»<sup>31</sup>. Рождалась «убежденность в том, что голова интеллектуала есть особое, богом освященное место, где мир раскрывает свои последние тайны, претворяется в знание, представительное и абсолютное»<sup>32</sup>. В итоге само общество мыслилось как разделенное «на сознательное меньшинство и бессознательную массу, опекаемую этим меньшинством от лица “Истины”, “Добра”, “Красоты”, “Человека”, “Истории”, “Прогресса”»<sup>33</sup>.

Эти тексты Мамардашвили (пожалуй, самые впечатляющие и яркие в отечественной философской публицистике начала 70-х годов) – тексты, восстанавливающие против *элитарной опеки*, звучали как «второй голос» к гневной мелодии Ильенкова, осуждавшего *догматическое наставничество*. Работая над ними, Мераб нашел простое и точное определение самого идеологически-философского дискурса: «Мысль производится абсолютно и однозначно – за других и для других – и транслируется пассивному приемнику, осваивающему готовые, завершенные духовные образования»<sup>34</sup>.

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

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

<sup>30</sup> Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия (опыт эпистемологического сопоставления) // Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб., 2010. С. 136.

Будучи одним из авторов этой статьи, я выделяю и цитирую только фрагменты, написанные М.К. Мамардашвили. Общую историко-философскую оценку статьи я оставляю на будущее, соглашаясь с ее исходной характеристикой, данной Н.В. Мотрошиловой, – см.: Мотрошилова Н.В. Отечественная философия 50–80-х гг. XX в. и западная мысль. М., 2012. С. 269–274.

<sup>31</sup> См.: Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Указ. соч. С. 136–140.

<sup>32</sup> Там же. С. 152.

<sup>33</sup> В статье с прекрасным названием «Маркс без марксизма (Мераб Мамардашвили в 60-е гг.)» Виктория Файбышенко выразит это так: «классическая модель сознания, прозрачного для самого себя и потому могущего судить мир» (Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. С. 90). Ср.: Mannheim K. Ideologie und Utopie. Bonn, 1929. S. 6–7.

<sup>34</sup> Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Указ. соч. С. 169.

Рассуждая об опекунстве, Кант-публицист иронически восклицал: «Ведь так удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть *книга, думающая за меня* (курсив мой. – Э.С.) <...> то я не нуждаюсь в том, чтобы утруждать себя». Рядом с «книгой, думающей за меня», он ставил «духовника, совесть которого заменяет мою»<sup>35</sup>.

Так же, как и Эвальд Ильенков, Мераб Мамардашвили в начале 70-х еще не знает статьи «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». И так же, как Ильенков, всем смыслом своих текстов рвется к основной идее этой статьи – идее автономии и умственного совершеннолетия. В восьмидесятых он встретит русское издание статьи как давно ожидаемую, в нем самом уже созревшую философскую декларацию. Текст Канта он проаннотирует поразительно кратко и точно, *эталонно для мирового кантоведения*: «Просвещение есть чисто негативное понятие, т. е. понятие, не обозначающее какую-либо совокупность позитивных знаний, которые можно было бы просто распространять и передавать»<sup>36</sup>. Просвещение, говоря словами Канта, это взрослое состояние человечества, когда люди способны думать своим умом и поступать, не нуждаясь для этого во внешних авторитетах и не будучи водимыми на помочах. Так спрашивается: просвещены ли мы?»<sup>37</sup>.

\* \* \*

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

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

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

Мераб Мамардашвили настоятельно рекомендовал своим приверженцам отказаться от обучения студентов кафедральному диамату и истмату. Насущный хлеб следует зарабатывать преподаванием истории философии и логики или в журналах, издательствах и НИИ. Читать же философию позволительно только в кружках или в формате спецкурсов, которые могут посещать те, кто действительно этого желает.

В 1989 г. он обнарудовал полный смысл этой давно продуманной позиции. В ситуации, когда кафедральный диамат-истмат обнаружил свою полную теоретическую негодность – когда стали срочно лепиться проекты его «коренной перестройки», – Мераб заявил, что вся эта «философская учеба» никакой перестройки не заслуживает. На вопрос «что с этим делать?», говорил он, «я бы ответил так: “Ничего не делать!” <...> Только начни – и тотчас будешь вовлечен... в реанимацию очоженевших, отживших представлений, и ни во что это не выльется, кроме очередной схоластики и дробления костей <...> Делать же нужно свое дело, а для этого следует

<sup>35</sup> Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. Трактаты и статьи (1764–1796). М., 1994. С. 127.

<sup>36</sup> Я позволю себе так разъяснить эту важную констатацию Мамардашвили: просвещение, а не просветительство.

<sup>37</sup> Мамардашвили М. Как я понимаю философию. С. 149.

признать *право на индивидуальные формы философствования*. И чем больше появится людей с личностным опытом философствования, читающих *свободные философские курсы* (курсив мой. – Э.С.), тем скорее оздоровится атмосфера в стране, долгое время находившейся под давлением унифицированных идеологических структур»<sup>38</sup>.

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

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

Мераб Константинович уже в начале 70-х публично высказал иную точку зрения. То, что «ложное сознание есть продукт деления на классы... и появляется при делении общества на классы», говорил он, «мне не кажется правильным». Работы позднего Маркса позволяют увидеть, что он «шире понимал ложное сознание». Маркса интересовала «функционально-генетическая роль [последнего] в общественной структуре». – «Понятие “ложного сознания”, с точки зрения Маркса, применимо и к доклассовому обществу, традиционному или ритуально-фетишистскому». Конечно, ложное сознание еще не выделено здесь в «особое социальное образование»<sup>39</sup>. Но ведь «в случае примитивного общества мы говорим о сознании [просто] как о языке реальной жизни». «Термин “ложное сознание” в смысле идеологии, – заключает Мамардашвили, – гораздо шире, чем общество, имеющее классовое деление»<sup>40</sup>.

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

\* \* \*

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

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

<sup>38</sup> Мамардашвили М.К. Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть // *Вопр. философии*. 1989. № 7. С. 115–116.

<sup>39</sup> Мераб, мне думается, имеет здесь в виду его доктринальное и институциональное («надстроечное») оформление.

<sup>40</sup> Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. С. 51.

Сознание того, что идеология (в частности и прежде всего догматизированное марксистское учение) вовсе не собирается сходиться с исторической сцены, было одним из ферментов тотального отчаяния Ильенкова, завершившегося трагически и страшно<sup>41</sup>.

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

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

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

Но об этом чуть позже. Сперва я хотел бы привлечь внимание к тому, что в конце 70-х гг. Мамардашвили основательно проработал проблему *стоического отстранения* от объективно-принудительных форм общественного сознания. Под отстранением он понимал *непримиримое отвержение* идеологий, считающееся, однако, с необходимостью непредвидимо длительного сосуществования с ними – сосуществования мирного, отвечающего максимам *терпимости* (толерантности)<sup>42</sup>.

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

Еще раз просмотрев книгу «Как я понимаю философию», оживив в памяти слышанные мною лекции Мераба, припомнив нашу работу над когда-то нашумевшей «тройственной статьей»<sup>43</sup>, наконец, наши личные беседы, я вижу, что в 70-е гг. Мамардашвили немало потрудился и над своего рода «моральным кодексом», отвечающим позиции стоического отстранения.

Вот как могли бы звучать три его важнейшие негативные максимы:

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

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

<sup>41</sup> 21 марта 1979 г. Эвальд Васильевич покончил собой.

<sup>42</sup> Об отношении непримиримости и интолерантности, о терпимости как добродетели непримиримых см.: Соловьев Э.Ю. Толерантность как новоевропейская универсалия // Демоны мира и боги войны. Социальные конфликты в посткоммунистическом мире. Киев, 1997. С. 97–113.

<sup>43</sup> Имеется в виду: Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Указ. соч.

2. *Не спеши громить идеологии. Их надо прежде лишить приверженцев, начав с самого себя.* Аудитория, ввергнутая в сомнение теми, кто сам радикально сомневался и ловил себя на заблуждениях, – это самый серьезный урон, который могут понести идеологии. Это парализующий эффект неэкспансивной критики. Первая задача, которая стоит перед философски грамотным противником идеологий, – снижение степени заангажированности зараженных ими людей – степени *самоотдачи*<sup>44</sup>.

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

\* \* \*

Теоретическим ответом Мамардашвили на застой и ползучую рестализацию было все более пристальное взглядывание в позднего Маркса и проработка темы «превращенных форм».

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

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

Как свидетельствовали многие, диссидентское разрешение ситуации отнюдь не казалось Мерабу единственно правильным. Нормальное, нравственно приемлемое отношение к уже неавторитетной, но все еще влиятельной и институционально властной идеологии он и увидел в *отстраненном исполнении* предусмотренных ею процедур и штампов. Такое поведение Мамардашвили называл «ритуальным» или «церемониальным» следованием «превращенной форме». На неминуемо случающуюся при этом абсурдность происходящего надо просто не обращать внимания. Так, например, как это делает человек, который поднимает стакан с водкой *за здоровье*, прекрасно понимая, что водка и здоровье суть «вещи несовместные». С таким же «выключенным мышлением» (в пределе – с холодной иронией) можно идти на

<sup>44</sup> Термин «самоотдача» был введен в публицистику выдающимся критиком коммунистической идеологии А. Кестлером, одним из любимых писателей Мераба Мамардашвили. «Всех семи грехов, – писал Кестлер, – опаснее восьмой – ложно ориентированная самоотдача» (Цит. по: *Рубцов А.В.* Постмодернизм в политике – просто беда. URL: [http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14\\_chaos.html](http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html) (дата обращения: 15.05.2017).

демонстрацию «вместе со всей бригадой», «со всей лабораторией» и даже (коли тебе поручили) нести транспарант с портретом Ленина и его неистовым пророчеством: «Победа коммунизма неизбежна!».

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

\* \* \*

Э.В. Ильенков и М.К. Мамардашвили – два оригинальных, совершенно непохожих друг на друга мыслителя. Но оба они – наши отечественные неомарксисты, и между ними существует богатая, многоплановая и чрезвычайно продуктивная *перекличка*. Самое же удивительное заключается в том, что, перекликаясь друг с другом, они перекликаются еще и с третьим, *великим* мыслителем – с Иммануилом Кантом<sup>45</sup>.

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

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

- а) выдает известный частный, особенный интерес за *всеобщий*;
- б) предъявляет относительные, исторически обусловленные истины в качестве безусловных и даже абсолютных («*истин в последней инстанции*»);
- в) сообщает своим определениям и ключевым констатациям амбицию *руководящих текстов*.

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

<sup>45</sup> Удивительное на этом не кончается: только что обозначенная мною перекличка позволяет разглядеть принципиальную совместимость (возможно, необходимую взаимодополнительность) концепций сознания, разработывавшихся *Кантом и Марксом*. Неомарксизм Ильенкова и Мамардашвили тяготеет к тому, чтобы быть «кантомарксизмом». Я ввожу это выражение по аналогии с «фрейдомарксизмом», уже прижившимся наименованием одного из самых ярких течений на подиуме современных теорий идеологии (напомним о Л. Альтюссере, Ж. Лакане и С. Жижеке).

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

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

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

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

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

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

Это утопическое ожидание (хотя, как я уже объяснял, его и можно считать исторически оправданным) было безжалостно опровергнуто в последующие полтора столетия<sup>46</sup>.

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

На момент, когда основоположники марксизма предъявили миру свою трактовку идеологии, уже наметилась иная (некогнитивная) версия аналитической проверки видимостных образований, совместимая с постулатами Маркса. Говоря в общих чертах, речь шла об «испытании видимостей на

<sup>46</sup> См.: Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Ч. I // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 4. С. 15–16.

подлинность». Более точно: о возможности отношения к видимостям как к самообманам – о восприятии их как таких структур сознания, которые сродни искушениям и соблазнам и задаются обманывающемуся человеку *не без собственного его содействия* (не без его сопричастности и вины). Не обеспечивая напрямую ни изничтожения идеологий, ни даже их отмирания, позиция эта позволяет, однако, *персонально высвободиться из-под власти идеологий* – позволяет всякому, кто ее выбрал и выдерживает со стоическим упорством. Она во многом подобна аутотерапии в трактовке психоанализа, а философски подготовлена *кантовским пониманием сознания и мышления*.

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

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

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

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

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

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

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

«Критика», как ее понимает Кант, имеет в виду самоочищение разума от порождаемых им же самим заблуждений и иллюзий; она замыкается на немыслимое для раннего просвещения понятие «дисциплины самого разума» и подпадает под метафору выплавки метала из руды<sup>47</sup>.

Критика, трактуемая по-кантовски, позволяет увидеть феномен *науки*, постоянно сталкивающейся с ею же порожденными *псевдонаучными построениями* (К. Ясперс назовет их «научными суевериями») <sup>48</sup>. Далее – феномен философии, вынужденной вести борьбу с *псевдофилософскими учениями* (неокантианцы начала XX века именовали их «популярной остаточной метафизикой»). Наконец – феномен *теологии*, которой приходится сражаться с богословски оснащенным *лжеверием* (в протестантской неоортодоксии – например, у Д. Бонхёффера – оно обозначено как «идеологизированная религия», иногда – просто как «религия»).

<sup>47</sup> См. об этом подробнее: *Соловьев Э.Ю.* «Не дай мне Бог сойти с ума...» (максима самосохранения разума в антропологии Канта) // Историко-философский ежегодник. 2011. М., 2012. С. 214–218.

<sup>48</sup> Знаменательно, что первый, кто зафиксировал и обстоятельно проанализировал этот феномен, был... К. Маркс. В «Теориях прибавочной стоимости» он уделил много внимания описанию и осуждению вульгарной политэкономии, которая может быть с полным основанием определена как идеологизированная экономическая наука.

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

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

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

Что же такое сама философия в соотнесении с задачей критики идеологий? – Философию в этом контексте можно определить как *теорию сознания* (дефиниция, которую М.К. Мамардашвили озвучил в конце 70-х годов, хотя, на мой взгляд, к ней уже отначала тяготела вся «философская оттепель», безграмотно и огульно подведенная под понятие «гносеологизма»). Какой вид, какой тип философии наиболее необходим, наиболее пригоден для критики идеологии?

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

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

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

Время наивысшего влияния философии истории – это XIX в.. Но именно он оказался и временем наивысшего подъема *историософской спекуляции*, которая породила одно из самых прельстительных и коварных идеологических образований, а именно – *историцизм*. Сегодня философия истории пригодна для критики идеологий лишь в той мере, в какой она преодолевает историцизм и подчиняет себя проекту открытой истории<sup>49</sup>.

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

<sup>49</sup> Об этом достаточно много сказано в первой части настоящей публикации – см.: *Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Ч. I. С. 12–14.*

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

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

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

Сегодня, слава богу, можно, не опасаясь конформистского погрома, утверждать, что философствование есть одно из достойнейших человеческих занятий. И, что особенно важно, видеть в нем интеллектуальную деятельность, которая при господстве масс-медиа и пропагандистско-идеологическом беспределе становится «условием сохранения самого разума» (выражение И. Канта). Используя Марксово понятие свободного времени<sup>50</sup>, можно утверждать, что перед угрозой общей умственной деградации, которую таит в себе информационное противоборство, время это должно бы затрачиваться прежде всего на философствование как определяющую компоненту истинного просвещения. Эта задача более настоятельна, более понятна и осуществима, чем творческий труд и всестороннее развитие личности, под которые свободное время было подведено в Марксовом идеале коммунизма<sup>51</sup>.

Философствование есть непрменный духовный запрос каждого мыслящего человека, тем более настоятельный, чем сложнее условия его социальной и интеллектуальной жизни. Используя термины, прочно вошедшие в «постклассический» лексикон, можно сказать, что философствование – это прежде всего *экзистенциальная аналитика, направленная на выработку стойкой философской веры*<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Свободное время как мера подлинного общественного богатства.

<sup>51</sup> Тем, кто все-таки склонен видеть в ней всего лишь мечтательный и кабинетный проект, я хотел бы напомнить, что замысел возможно более раннего приобщения молодежи к целенаправленному и свободно организованному философскому размышлению все чаще и во многих странах включается сегодня в программы общего образования (см.: Юлина Н.С. Философия для детей. М., 1996).

<sup>52</sup> При этом необходимо сразу заметить, что экзистенциальная философия и экзистенциализм – далеко не одно и то же. Более того, экзистенциалистские концепции, как показывают исследования последних двух-трех десятилетий, вовсе не являются наилучшим примером фиксации и осмысления смысложизненных (экзистенциальных) проблем. Это хорошо показано в последней книге Т.А. Кузьминой: Кузьмина Т.А. Экзистенциальная философия. М., 2014.

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

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

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

В 50-х годах прошлого века М. Хайдеггер, размышляя над понятием философствования, написал краткий, но весьма выразительный очерк, посвященный немецкому глаголу “*besinnen sich*”<sup>53</sup>.

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

В нашей стране толкование философствования, совершенно аналогичное хайдеггеровскому, предложил М.К. Мамардашвили. В работах 80-х годов, будучи уже «постмарксистом»<sup>54</sup>, он в разных выражениях разъяснял, что состояние философствования – это пауза, приостановка целенаправленно практического мышления, которая позволяет человеку как бы откуда-то со стороны взглянуть на весь свой «жизненный мир». (Здесь нельзя не вспомнить и замечательный термин «остранение» [предметов или ситуаций], когда-то введенный В. Шкловским в литературоведение.)

Итак, философствование как отвлеченное размышление есть опоминание, умственная пауза, остранение, отрешение от жизненной суеты. В качестве такового оно вызволяет человека из прагматики, заглушает в нем расчетливость и программный образ мысли, снимает обязательность настоятельных интересов. Но ведь все это (и прагматика, и расчетливость, и настоятельные интересы) есть утилитарный фундамент, на котором возводятся идеологии. Если человек увидел, что его влечения и устремления суетны, им уже трудно играть, руко-водить, манипулировать. Сознание такого человека как бы размагничивается, и он плохо притягивается стальными массивами идейных доктрин. Но это означает, что момент философствования оказывается моментом деидеологизации. Последняя может быть поддержана и развита.

Опыт философствования и философская отрешенность в той или иной форме претерпеваются всяким мыслящим человеком. Это следует понять прежде всего философам с квалификацией, философам *ex professo*, философам-теоретикам. Реципиент, к которому они обращаются, кто бы он ни был, во все не находится в состоянии философской наивности. Как правило, он давно уже ищет свою смысложизненную правду и знает, что такое “*besinnen sich*”. Философ *ex professo* должен расслышать его поиски, встретить их уважением

<sup>53</sup> Heidegger M. Wissenschaft und Besinnung // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1954. S. 31–46.

<sup>54</sup> О типе философии, которую исповедовал «поздний Мамардашвили», см.: Соловьев Э.Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Историко-философский ежегодник. 1998. М., 2000. С. 387–407.

и далее – предложить *долгосрочное собеседование на равных*. Именно такая (креативная) коммуникация, имеющая своим идеалом *соавторство* учителя и ученика, составляет суть современного *философского просвещения*.

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

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

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

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

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

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

Добротный материал для обсуждения этой темы дает дискуссия, состоявшаяся в Институте философии РАН на презентации книги «Анатомия философии: как работает текст»<sup>55</sup>. Дискуссия показывает, что очаги и питомники «истинного просвещения» (в смысле Канта) ныне уже существуют и что именно они обещают стать новым публичным пространством деидеологизации и философской критики идеологий. Говоря языком того же Канта, «это по крайней мере не невозможно».

Шансы на успех повысятся, если участники философских просвещенческих объединений

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

<sup>55</sup> Ключевые выступления, прозвучавшие на презентации, только что опубликованы в журнале «Вопросы философии» (см.: Обсуждение проекта «Анатомия философии: как работает текст» // *Вопр. философии*. 2017. № 7. С. 104–142).

## Список литературы

- Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер / Ред. и сост. Е.М. Мамардашвили. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. 184 с.
- Ильенков Э.В.* Философия и культура. М.: Республика, 1991. 464 с.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I: Трактаты и статьи (1764–1796) / Изд. Н.В. Мотрошиловой и Т.Б. Тушлингом. М.: Камі, 1994. 587 с.
- Копнин П.В.* Диалектика // Философская энциклопедия / Глав. ред. Ф.В. Константинов. Т. 1. М.: Сов. энцикл., 1960. С. 474–478.
- Кузьмина Т.А.* Экзистенциальная философия. М.: Канон+, Реабилитация, 2014. 352 с.
- Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. 362 с.
- Мамардашвили М.К.* Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть // *Вопр. философии.* 1989. № 7. С. 112–118.
- Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классическая и современная буржуазная философия (опыт эпистемологического сопоставления) // *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб.: Азбука, 2010. С. 125–182.
- Мотрошилова Н.В.* История философии: статьи, их роль в науке и в публичном пространстве // *История философии в формате статьи / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая.* М.: Культурная революция, 2016. С. 35–70.
- Мотрошилова Н.В.* Отечественная философия 50–80-х гг. XX в. и западная мысль. М.: Акад. проект, 2012. 376 с.
- Науменко Л.К.* Эвальд Ильенков: портрет в интерьере времени. URL: <http://www.alternativy.ru/ru/node/1104> (дата обращения: 15.05.2017).
- Новохатько А.Г.* Феномен Ильенкова // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М.: Республика, 1991. С. 5–16.
- Обсуждение проекта «Анатомия философии: как работает текст» // *Вопр. философии.* 2017. № 7. С. 106–142.
- Рубцов А.В.* Постмодернизм в политике – просто беда. URL: [http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14\\_chaos.html](http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html) (дата обращения: 15.05.2017).
- Соловьев Э.Ю.* Моховая, 11 – Волхонка, 14 // Философская оттепель и падение догматического марксизма в России. Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова в воспоминаниях его выпускников / Сост. В. Шестаков. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. С. 84–109.
- Соловьев Э.Ю.* «Не дай мне Бог сойти с ума...» (максима самосохранения разума в антропологии Канта) // *Историко-философский ежегодник.* 2011. М.: Канон+, 2012. С. 214–218.
- Соловьев Э.Ю.* Предисловие // *Массовая культура – иллюзии и действительность / Сост. и авт. предисловия Э.Ю. Соловьев.* М.: Искусство, 1975. С. 3–27.
- Соловьев Э.Ю.* Толерантность как новоевропейская универсалия // *Демоны мира и боги войны. Социальные конфликты в посткоммунистическом мире / Ред. С. Макеев.* Киев: Політична думка, 1997. С. 97–113.
- Соловьев Э.Ю.* Философский журнализм шестидесятых: завоевания, обольщения, недоделанные дела // *Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX в.: в 2 кн. Кн. II: 60–80-е гг. / Под ред. В.А. Лекторского.* М.: РОССПЭН, 1998. С. 108–118.
- Соловьев Э.Ю.* Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // *Историко-философский ежегодник.* 1998. М.: Наука, 2000. С. 387–407.
- Юлина Н.С.* Философия для детей. М.: ИФ РАН, 1996. 241 с.
- Heidegger M.* Wissenschaft und Besinnung // *Heidegger M.* Vorträge und Aufsätze. Pfullingen: Günter Neske, 1954. S. 31–46.
- Mannheim K.* Ideologie und Utopie. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1929. 250 S.

## Philosophy as a critique of ideologies

*Erikh Soloviev*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ersolov@yandex.ru

This article seeks to explain a specific interpretation of the relation between philosophy and ideology which emerged in the period of ‘Moscow philosophical thaw’ and gained considerable popularity with the Sixtiers. The author centres his attention on two neo-Marxist theories, the theory of thinking as developed by Evald Ilyenkov and the theory of consciousness expounded by Merab Mamardashvili. It can be shown that both theories have much in common: they both use the term ‘ideology’ only as a pejorative; they share a similar understanding of ‘the ideal’ (Ilyenkov) and ‘the form’ (Mamardashvili); they give equally deep consideration to the problem of illusions, objective appearances, ‘objective forms of thinking’ and ‘converted forms’. Not only do Ilyenkov and Mamardashvili engage in a complex reciprocal interaction, they also interact with Kant as author of the essay on *What is Enlightenment?* An analysis of this ‘timeless co-authorship’ demonstrates that no struggle for the liberation of humankind from the power of ideologies can be successful unless a) a radical reform of education has been accomplished, b) philosophical education is promoted in a form that is free from the drawbacks and limitations of traditional enlightenment.

**Keywords:** philosophy, ideology, enlightenment, false consciousness, appearances, transformed forms, philosophical critique, philosophical thaw, neo-Marxism, Ilyenkov, Mamardashvili

### References

- Heidegger, M. “Wissenschaft und Besinnung”, in: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günter Neske, 1954, S. 31–46.
- Ilyenkov, E. *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and Culture]. Moscow: Respublika Publ., 1991. 464 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in Original with a Parallel Russian Translation], Vol. I, ed. by N. Motroshilova and T. Tushling. Moscow: Kami Publ., 1994. 587 pp. (In Russian)
- Kopnin, P. “Dialektika” [Dialectics], *Filosofskaya entsiklopediya* [Encyclopedia of Philosophy], ed. by F. Konstantinov, Vol. 1. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1960, pp. 474–478. (In Russian)
- Kuz'mina, T. *Ekzistentsial'naya filosofiya* [Existential philosophy]. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitatsiya Publ., 2014. 352 pp. (In Russian)
- Mamardashvili, E. (ed.) *Vstrecha: Merab Mamardashvili – Lui Al'tuser* [Merab Mamardashvili – Louis Althusser: an encounter]. Moscow: Fond Meraba Mamardashvili Publ., 2016. 184 pp. (In Russian)
- Mamardashvili, M. “Soznanie – eto paradoksal'nost', k kotoroi nevozmozhno privyknut'”, [Consciousness is a paradox to which one can never grow accustomed], *Voprosy filosofii*, 1989, No. 7, pp. 112–118. (In Russian)
- Mamardashvili, M. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How do I understand philosophy]. Moscow: Progress Publ., 1990. 362 pp. (In Russian)
- Mamardashvili, M., Solov'ev, E. & Shvyrev, V. “Klassicheskaya i sovremennaya burzhuaznaya filosofiya (opyt epistemologicheskogo sopostavleniya)” [Classical and modern bourgeois philosophy (an essay in comparative epistemology)], in: M. Mamardashvili, *Klassicheskii i neklassicheskii idealy ratsional'nosti* [Classical and non-classical ideal of rationality]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2010, pp. 125–182. (In Russian)

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

Motroshilova, N. "Istoriya filosofii: stat'i, ikh rol' v nauke i v publichnom prostranstve" [History of philosophy: philosophical papers, their role in scholarship and in public space], *Istoriya filosofii v formate stat'i* [History of Philosophy in the Form of Philosophical Papers], ed. by Yu. Sineokaya. M.: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2016, pp. 35–70. (In Russian)

Motroshilova, N. *Otechestvennaya filosofiya 50–80-kh godov XX v. i zapadnaya mysl'* [Russian philosophy in 1950–1980ies and Western thinking]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2012. 376 pp. (In Russian)

Naumenko, L. "Eval'd Il'enkov: portret v inter'ere vremeni" [Evald Ilyenkov. A portrait of the philosopher and his age] [<http://www.alternativy.ru/ru/node/1104>, accessed on 15.05.2017]. (In Russian)

Novokhat'ko, A. "Fenomen Il'enkova" [The phenomenon of Il'enkov], in: E. Il'enkov, *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and Culture]. Moscow: Respublika Publ., 1991, pp. 5–16. (In Russian)

"Obsuzhdenie proekta 'Anatomiya filosofii: kak rabotaet tekst'" ['Anatomy of philosophy: how the text works'. Discussion of the project], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 7, pp. 106–142. (In Russian)

Rubtsov, A. "Postmodernizm v politike – prosto beda" [Postmodernism in politics is a disaster] [[http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14\\_chaos.html](http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html), accessed on 15.05.2017]. (In Russian)

Solov'ev, E. "Mokhovaya 11 – Volkhonka 14", *Filosofskaya ottepel' i padenie dogmaticheskogo marksizma v Rossii. Filosofskii fakul'tet MGU im. M.V. Lomonosova v vospominaniyakh ego vypusknikov* [Philosophical Thaw and the Fall of Dogmatic Marxism in Russia. The faculty of philosophy of Moscow State University in the memories of its alumni], ed. by V. Shestakov. Moscow; St.Petersburg: Nestor-Istoriya Publ., 2017, pp. 84–109. (In Russian)

Solov'ev, E. "Ne dai mne Bog soiti s uma... (maksima samosokhraneniya razuma v antropologii Kanta)" ['God preserve me from madness!' (the maxim of self-preservation of reason in Kant's anthropology)], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 2011. Moscow: Kanon+ Publ., 2012, pp. 214–218. (In Russian)

Solov'ev, E. "Ekzistentsial'naya soteriologiya Meraba Mamardashvili" [The existential soteriology of Merab Mamardashvili], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 1998. Moscow: Nauka Publ., 2000, pp. 387–407. (In Russian)

Solov'ev, E. "Filosofskii zhurnalizm shestidesyatykh: zavoevaniya, obol'shcheniya, nedodelannye dela" [Philosophical journalism of the sixties. Achievements, delusions, unfinished tasks], *Filosofiya ne konchaetsya... Iz istorii otechestvennoi filosofii. XX vek: v 2 kn. Kn. II: 60–80-e gg.* [From the History of Russian Philosophy of the 20<sup>th</sup> Century], ed. by V. Lektorskii. Moscow: ROSSPEN Publ., 1998, pp. 108–118. (In Russian)

Solov'ev, E. "Predislovie" [Preface], *Massovaya kul'tura – illyuzii i deistvitel'nost'* [Mass culture: illusions and reality], ed. by E. Solov'ev. Moscow: Iskusstvo Publ., 1975, pp. 3–27. (In Russian)

Solov'ev, E. "Tolerantnost' kak novoeuropeiskaya universal'ya" [Tolerance as a new universal European value], *Demony mira i bogi voyny. Sotsial'nye konflikty v postkommunisticheskom mire* [Demons of War and Gods of Peace. Social Conflicts in Post-Communist World], ed. by S. Makeev. Kiev: Politichna dumka Publ., 1997, pp. 97–113. (In Russian)

Yulina, N. *Filosofiya dlya detei* [Philosophy for Children]. Moscow: IPh RAS Publ., 1996. 241 pp. (In Russian)