

ФИЛОСОФИЯ

**И ИДЕОЛОГИЯ  
ОТ МАРКСА**

ДО ПОСТМОДЕРНА

Коллектив авторов

**Философия и идеология:  
от Маркса до постмодерна**

«Прогресс-Традиция»

2018

УДК 87.3  
ББК 14

### **Коллектив авторов**

Философия и идеология: от Маркса до постмодерна / Коллектив авторов — «Прогресс-Традиция», 2018

ISBN 978-5-89826-506-9

Проект, материалы которого легли в основу данной книги, связан с проработкой вопроса о взаимоотношениях философии и идеологии в рамках серии научных мероприятий Института философии РАН, прошедших в 2016–2018 гг. Обращение Общеинститутского семинара к теме «Философия и идеология» оправдано одновременно и фундаментальностью, исторической заслуженностью этой темы, и ее особой остротой. Наблюдаемое изменение форматов и самой «онтологии» идеологического ставит вопрос о новом самоопределении философии в ее отношении к идеологии. Приходится в одно и то же время заново проходить азы отношения качественной философии к идеологии и осваивать новый язык говорения об идеологическом, а то и открывать для себя принципиально новую предметность. Идеологии часто нет там, где мы привыкли ее видеть, но она есть там, где мы ее не замечаем, в том числе в себе. Предлагаемая читателю книга о взаимоотношениях философии и идеологии является продолжением очень старого, но и попыткой начала нового разговора.

УДК 87.3

ББК 14

ISBN 978-5-89826-506-9

© Коллектив авторов, 2018

© Прогресс-Традиция, 2018

# Содержание

А.В. Рубцов	7
Раздел 1	13
Э.Ю. Соловьев	13
Часть I[13]	13
Часть II[26]	22
Конец ознакомительного фрагмента.	37

# **Философия и идеология: от Маркса до постмодерна**

© Коллектив авторов, 2018

© Рубцов А.В., составление и оформление, 2018

© Прогресс-Традиция, 2018

\* \* \*

**А.В. Рубцов**

## **После деидеологизации: вопросы идеологии в Институте философии (Вместо предисловия)**

Проект, материалы которого легли в основу данной книги, связан с проработкой вопроса о взаимоотношениях философии и идеологии в рамках серии научных мероприятий Института философии РАН, прошедших в 2016–2018 гг.

Начало обсуждению этой сложнейшей и особенно острой в наше время проблемы положили три доклада, сделанные на Общеинститутском семинаре Института философии и объединенные единой темой «Философия и идеология» (руководители семинара – академик А.А. Гусейнов и академик А.В. Смирнов).

Доклад, прочитанный Э.Ю. Соловьевым 7 июня 2016 г., назывался «Философия как критика идеологий». На сайте ИФ РАН можно ознакомиться с рефератом, а также с видеозаписью выступления и дискуссии<sup>1</sup>. На основе доклада автором были сделаны развёрнутые публикации в «Философском журнале»<sup>2</sup>. В основу концепции легла идея «контридеологической аналитики» – понимания философии как особого рода рефлексии над «ложным сознанием», генерируемым и транслируемым политически ангажированными идеологиями. Идеология – это всегда «сознание для другого», навязываемое в качестве всеобщей формы, скрывающей частный интерес. С такой трактовкой идеологии отношение к ней может быть преимущественно или даже исключительно негативным. В связи с особенностями современной ситуации, обусловленными новыми возможностями массовой обработки сознания, автор ставит вопрос о необходимости и особой актуальности рациональной философской критики идеологий. Более того, речь идёт о самой возможности «Нового Просвещения» в сложившихся политических, культурных, цивилизационных условиях.

Следующий доклад в данном цикле обсуждений был прочитан В.М. Межуевым 27 апреля 2017 г. и посвящён теме: «Философия как идеология». На сайте ИФ РАН также размещена видеотрансляция выступления и дискуссии<sup>3</sup>, а в «Философском журнале» опубликована статья с одноименным названием<sup>4</sup>. Отталкиваясь от предыдущего доклада Э.Ю. Соловьева, В.М. Межуев ставит вопрос о необходимости прояснения самих этих понятий: «философия», «идеология», «критика». В его понимании главная тема философских исследований в целом – проработка проблемы человеческой свободы. В качестве носителя этой центральной идеи философия сама является особым родом идеологией, развивающейся в данном направлении от Античности до Нового времени. Автор также исходит из «классического» определения идеологии как превращённой формы, как «иллюзорного сознания», «ложного сознания для другого», однако видит при этом возможность позитивного её развития в форматах подлинной философии свободы, особенно актуальных в современной ситуации.

В развитие обсуждаемой темы 14 декабря 2017 г. состоялся доклад А.В. Рубцова на тему «Иллюзии деидеологизации. К концепции “диффузной” и “проникающей” идеологии». Рефераты доклада и его видеотрансляция также размещены на сайте ИФ РАН<sup>5</sup>. Статьи, подготовлен-

---

<sup>1</sup> Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Проспект доклада: [https:// Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive\\_Events/2016/07\\_06\\_2016\\_Soloviev.Pdf](https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2016/07_06_2016_Soloviev.Pdf). Видеотрансляция: <https://Iphras.Ru/Page24871165.htm>

<sup>2</sup> Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть I // Филос. журнал. 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17; *он же*. Философия как критика идеологий. Часть II // Филос. журнал. 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31.

<sup>3</sup> Межуев В.М. Философия как идеология. Видеотрансляция: [https://Iphras. Ru/27\\_04\\_17.Htm](https://Iphras.Ru/27_04_17.Htm).

<sup>4</sup> Межуев В.М. Философия как идеология // Филос. журнал. 2017. № 4. С. 172–180.

<sup>5</sup> Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации. К концепции «диффузной» и «проникающей» идеологии. Реферат доклада (части 1 и 2): [https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive\\_Events/2017/14\\_12\\_2017.Pdfhttps://](https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2017/14_12_2017.Pdfhttps://)

ные на основе доклада, частично опубликованы в журнале «Вопросы философии»<sup>6</sup>, а частично готовятся к публикации в журнале «Неприкосновенный запас». Автор рассматривает философию и идеологию в едином континууме – через оппозицию «вера – знание». Главное различие здесь не в самом контенте, но в интенции: идеологическая догматизация противопоставляется философской «критике очевидностей». Преодоление сугубо политических трактовок идеологии распространяет идеологическое на сферы культуры, искусства, науки, техники, экономики, права и т. п., а также на психологические защиты персонального уровня в режиме «внутреннего диалога» («идеология личного потребления»). Возможности всякого рода просветительства и рациональной критики должны использоваться в полной мере, но в условиях постмодерна они резко ограничены в возможностях переходом идеологии в теньевые, латентные и диффузные форматы, а также в связи с распространением массовых расстройств «политического нарциссизма», для которого прямая критика деструктивна по определению.

Материалы, подготовленные на основе этих трёх докладов, в несколько изменённом виде вошли в состав данной книги и сформировали её первый раздел, который условно можно считать постановочным. В этот же раздел включены материалы, подготовленные докладчиками на основе обсуждения проблемы в рамках «круглого стола», о котором в дальнейшем пойдёт речь специально. Это сделано, чтобы не разрывать данные тексты с исходными публикациями докладчиков.

По итогам этих докладов, их обсуждения и последующих публикаций стало ещё более очевидным, что дискуссия о взаимоотношениях философии и идеологии такими работами отнюдь не закрывается. Скорее, наоборот, такого рода материалы открывают множество новых поворотов темы и возможностей дополнительного обозначения расхождений и поисков консенсуса. В результате возникла идея проведения в Институте философии «круглого стола» на тему: «Философия и идеология; иллюзия деидеологизации». У организаторов этого мероприятия также не было никаких лишних ожиданий относительно возможности хотя бы приблизительного исчерпания, тем более «закрытия» темы. Вместе с тем была установка в рамках коллективной дискуссии обозначить максимально широкий спектр подходов, причём не только концептуальных, но и «отраслевых», затрагивающих проблемы присутствия идеологии и идеологического в самых разных социальных практиках. Этим обусловлен в известном смысле «пестрый» состав участников. В заседании «круглого стола» приняли участие: А.Н. Архангельский, Ф.Н. Блюхер, Л.Д. Гудков, А.А. Гусейнов, А.А. Кара-Мурза, В.А. Лекторский, О.Ю. Малинова, В.М. Межуев, В.В. Миронов, А.В. Рубцов, Э.Ю. Соловьев, Г.А. Тосунян, М.М. Фёдорова<sup>7</sup>. Видеотрансляция заседания «круглого стола» размещена на сайте ИФ РАН<sup>8</sup>. Обзор состоявшейся дискуссии см. в статье А.А. Сыродеевой «Философия и идеология: иллюзия деидеологизации (обзор “круглого стола”», опубликованной в журнале «Вопросы философии»<sup>9</sup>.

Как часто бывает в таких случаях, организаторам данного мероприятия приходилось выбирать между представительностью состава и широтой тематики – и возможностью провести полноценную дискуссию с живым обменом мнениями. Большие «круглые столы» обычно

---

Iphras.Ru/Uplfile/Root/ News/Archive\_Events/2017/14\_12\_2017\_2.Pdf. Видеотрансляция: <https://Www.Youtube.Com/Watch?V=Rhlbn9Gp1Je&App=Desktop>.

<sup>6</sup> Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации. Между реабилитацией идеологического и запретом на огосударствление идеологии // *Вопр. философии*. 2018. № 6. С. 66–75. ([http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1982&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1982&Itemid=52)); *он же*. Превращения идеологии. Понятие идеологического в «предельном» расширении // *Вопр. философии*. 2018. № 7. С. 17–27. ([http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=2004&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2004&Itemid=52)).

<sup>7</sup> Данные об участниках «круглого стола» смотри стр. 219–220 книги.

<sup>8</sup> Круглый стол «Философия и идеология; иллюзия деидеологизации», 1 марта 2018 г. Видеотрансляция ([https://iphras.ru/1\\_03\\_2018.htm](https://iphras.ru/1_03_2018.htm)).

<sup>9</sup> Сыродеева А.А. Философия и идеология: иллюзия деидеологизации (обзор «круглого стола») // *Вопр. философии*. 2018. № 7. С. 207–217.

и превращаются в маленькие конференции. Однако в нашем случае начальная установка была не на решения, а на постановки, не на окончательные выводы, а на обозначение максимально широкого спектра подходов (как в понимании предмета, так и концептуальных ориентациях). Поэтому приоритет был отдан репрезентативности и представительности состава. В результате основные участники дискуссии после её окончания расхотелись с явным желанием тут же продолжить разговор. И эти возможности мы в дальнейшем намерены использовать: тема «Философия и идеология» относится к разряду принципиально не закрываемых и вполне заслуживает того, чтобы в тех или иных форматах стать регулярной.

Тем не менее «данный круглый стол» уже выявил целый ряд весьма разных и дополняющих друг друга подходов в понимании философии и идеологии как таковых, а также в характере их взаимоотношений. Если ограничиваться только наиболее напряженными моментами, основные линии (оси) разночтений выглядят следующим образом:

1. Противостоит ли философия идеологии как принципиально иной, противоположно ориентированный, контрарный вид интеллектуальной активности, либо философия сама может быть разновидностью идеологии или хотя бы выступать в этом качестве, прямо или косвенно выполняя её политические, социально-психологические и т. п. функции?

2. Каков объём понятия идеологии и, соответственно, каков ареал распространения данного явления (шире – идеологического)? Достаточно ли здесь преимущественно (или даже исключительно) социально-политических трактовок предмета? Насколько важно видеть присутствие идеологии также в социальных и культурных практиках, в сфере научного познания, художественного творчества и пр.? Что даёт такое расширение предмета «обратным ходом» – для понимания социально-политических аспектов идеологии?

3. Является ли идеология исключительно негативным проявлением духовной и интеллектуальной жизни человека и общества или же она может также выполнять и определённые позитивные функции? Соответственно, вправе ли мы ограничиться только критическим к ней отношением или же обязаны признавать её конструктивные возможности (если да, то какие именно)?

4. Каким образом дислоцирована идеология в историческом времени? Возникает ли она одновременно с коллективным сознанием как таковым либо одновременно с философией; или же она выделяется как самостоятельная духовно-интеллектуальная форма лишь в определённый момент (например, эмансипируясь в процессах секуляризации Нового времени)?

5). Если в том или ином смысле можно говорить о «рождении» и «начале» идеологии, значит ли это, что также можно говорить и о её вероятном или хотя бы теоретически возможном «конце»? Соответственно, чего можно ждать от процессов деидеологизации: насколько они могут быть глубокими и необратимыми?

На основе выступлений в рамках «круглого стола» его участниками были подготовлены отдельные статьи, составившие второй раздел данной книги.

Третий раздел сформирован на основе материалов состоявшейся в рамках Общественно-научного семинара ИФ РАН конференции «Карл Маркс и философия марксизма». Конференция прошла 15 мая 2018 г. и была посвящена 200-летию со дня рождения Карла Маркса.

На конференции были прочитаны следующие доклады: член-корр. РАН Н.И. Лапин «Молодой Маркс: концепт реального гуманизма – общедемократические смыслы и перспективы»; д.ф.н. В.М. Межуев «Идея всемирной истории в учении Маркса»; д.ф.н. С.Н. Корсаков «Проблема философии в марксизме (Россия – СССР, первая треть XX в.)»; к.ф.н. Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко «Марксистская теория классов с точки зрения современной экономики»; к.ю.н. А.В. Павлов «Марксизм и постмодернизм».

\* \* \*

Обращение Общеинститутского семинара к теме «Философия и идеология» оправдано одновременно и фундаментальностью, исторической заслуженностью этой темы<sup>10</sup>, и её особой остротой.

Взаимоотношения между философией и идеологией в истории и жизни – это целая драма длиною уже около двух с половиной десятков веков. Диапазон этих взаимоотношений крайне широк: от исходной неразличимости «мысли» и «идеи» в Античности к их расхождению в Новом времени, внутри которого обнаруживается свой «круг»: от радикального противопоставления философии и идеологии к их новому сближению, вплоть до их эпохального слияния в «революционной теории». Далее цикл воспроизводится через все «современные» версии эпистемологической и политической деидеологизации до новых коллизий расхождения-сближения философии и идеологии в постмодерне. Сложное переплетение «работы мысли» и «работы с идеями» в радикальном постмодернизме часто напоминает движение к исходному синкретизму.

Этот набросок циклической схемы лишь показывает амплитуду колебаний, но может быть прописан и более предметно.

Само возникновение философии в собственном смысле слова (по крайней мере в европейской традиции) связано с конституированием понятия «идеи», всей сферы «идеального»: философия как таковая возникает именно как «учение об идеях». Именно в этой точке, отделяясь от натурфилософии, философия впервые обретает своё особое место и собственные основания в сфере сознания и духа. В этом смысле философское как сократическое и платоническое было одновременно «идеологическим» – пусть и не в более поздних смыслах этого слова. Если такое понимание идеологии вовсе не соответствует её современным трактовкам, тем хуже для современности: возможно, здесь утрачено нечто важное.

Далее развивается длинная история «единства и борьбы противоположностей». В ходе секуляризации начала Нового времени философия и идеология эмансипируются почти в одном режиме, но параллельными траекториями. Здесь идеология, ранее отдельно обозначившая себя в ренессансных проектах всего идеального – города, общества и самого человека, – впервые получает имя собственное. Более того, в понимании французских «идеологов» наполеоновского периода, самоопределившись в качестве «науки об идеях», она одновременно покушается на то, чтобы направлять политику – точно так же, как в Античности философы пытались направлять политиков. И с тем же результатом.

Однако уже почти через полвека философия предстаёт в принципиально новом качестве – в роли могильщицы идеологии как превращённого сознания, легитимирующего господство. А ещё через столетия (но, как ни парадоксально, в той же морально-политической традиции) она оборачивается «научной идеологией» с претензией не только на правильное понимание мира, но и на его правильное переустройство восстанием угнетённых. В этом есть злая ирония истории: «убить» идеологию наукой, чтобы твои же последователи сделали её наукой

---

<sup>10</sup> Вот далеко не полный, сделанный навскидку список мыслителей и исследователей, имена которых так или иначе связаны со специализированным осмыслением феномена идеологии: А. Дестют де Траси, К.Ф. Вольней, П.Ж. Кабанис, Э. де Кондильяк, К. Маркс, Ф. Энгельс, З. Фрейд, Ф. Ницше, О. Конт, В. Виндельбанд, Г. Риккерт, В.И. Ленин, А. Грамши, Л. Альтюссер, Г. Лукач, Э. Блох, К. Корш, М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Ч.Р. Миллс, В. Парето, М. Шелер, К. Мангейм, Г. Плеснер, Р. Барт, Э. Фромм, К. Гирц, П. Рикёр, Ф. Конверс, Н. Аберкромби, С. Хилл, Б. Тернер, Джон Б. Томпсон, А. Лефевр, И. Иглтон, А. Нэсс, Д. Уолфорд, Г. Уолсби, Ч. Блаттберг, Д. Минар, У. Маллинз, К. Дункер, М. Фриден, К. Ленк, К. Поппер, Т. Кун, Б. Латур, М. Хильдебрандт, А. Камю, Л. Альтюссер, Р. Арон, Э. Шилс, Д. Белл, С. Липсет, М. Бахтин, У. Эко, Э. Дюркгейм, Т. Гейгер, М. Вебер, П. Сорокин, З. Бауман, Ю. Хабермас, Ю. Кристева, П. Бурдьё, М. Пешё, П. Серио, Д. Балкин, Т. ван Дейк, Г. Кресс, Р. Ходж, М. Фриден, Т. Иглтон, С. Жижек.

революции, а затем и вовсе замкнули круг, заявив, что идея деидеологизации и «конца идеологии» сама является ничем иным, как сугубо идеологическим концептом.

В прошлом веке философия в самых разных концепциях и течениях пыталась либо покончить с идеологией, либо обосновать её неистребимость и использовать её «в мирных целях». Эти усилия предпринимались параллельно в политической теории, социальной психологии, эпистемологии, теории культуры и пр. Но если в теории познания, а также в логике и методологии науки перспектива элиминировать идеологию (например, как совокупность теоретических нагруженных терминов и высказываний) после множества разнообразных опытов была признана позитивистской утопией, то в политической философии, наоборот, возродилась сама эта утопия. Даже пресловутый «конец истории» одновременно означал бы и «конец идеологии» – в той мере, в какой идеология немыслима без идеологической борьбы как формы жизни в активном самоутверждении.

Наконец, в постмодерне философия пытается преодолеть идеологию особым образом: не обнаруживая жизненную суть, скрывающуюся за ложью и иллюзиями идеологизированного сознания, но отказываясь признавать, а точнее, даже обсуждать само существование такой сути. Это движение к новому и совсем другому синкретизму: если в античной философии мысль самоопределялась, обнаруживая идею как сущность, то в постмодерне мысль сливается с идеей ценой отрицания сущности.

Подобные циклы, хотя и в более тривиальных версиях и с уменьшенным ритмом колебаний, воспроизводит история советской и постсоветской философии в её крайне напряженных и изменчивых взаимоотношениях с идеологией.

В СССР философия и идеология были близки, если не тождественны в главном, поскольку «научная философия» и «научная идеология» неразделимы в полном соответствии с формулой определения «социализма как науки» (Ф. Энгельс)<sup>11</sup>. Все это время философия и честно выполняла госзаказ, и пыталась ускользнуть из-под навязчивого контроля со стороны официальной идеологии. Этот марксизм был безальтернативным, но не ложным даже в попытках его трансформации – например, в деятельности кружка «диалектических станковистов». Возможно, это напоминает Стокгольмский синдром, но и там чувство бывает вполне искренним.

Деидеологизация конца 1990 – начала 2000 гг., при всей её фрагментарности, частичной обратимости, а в ряде отношений и поверхностности, тем не менее, резко расширила возможности философской работы – и по тематике, и по подходам, и по материалу для освоения. В настоящее время мы наблюдаем несомненный рост влияния теневого, «проникающей» идеологии и даже весьма неловкие попытки возродить подобие советского идеологического официоза. В целом этот процесс можно считать тенденцией к фундаментальной реабилитации идеологического – одновременно и концептуально-мировоззренческой, и практической, набирающей силу в сфере реальной политики.

При всём повышенном внимании власти к вопросам идеологии (и сознания вообще) философия в России пока не испытывает прямого идеологического давления. В частности, к ней пока напрямую не применяется известная формула, расхожая, например, в отношении к кинематографу: все, что делается на средства государственного бюджета, должно заказываться и контролироваться государством, то есть администрацией. Во многом это связано с измене-

---

<sup>11</sup> Не случайно в 1962 г. (20 декабря 1962 г.) Идеологический отдел ЦК КПСС был образован именно объединением Отдела культуры ЦК КПСС, Отдела науки, высших учебных заведений и школ ЦК КПСС с Отделом пропаганды и агитации ЦК КПСС (12 мая 1965 г. переименован в Отдел пропаганды и агитации ЦК КПСС, в октябре 1988 г. преобразован в Идеологический отдел ЦК КПСС, 29 августа 1991 г. Постановлением Верховного Совета СССР деятельность КПСС приостановлена). Как же не случайны характерные для данной системы эволюции: из и.о. заведующего Отделом пропаганды ЦК КПСС на должность директора Института философии РАН (Г.Л. Смирнов) или, наоборот, с должности главного редактора журнала «Вопросы философии» в члены Политбюро и помощники по идеологии генсека ЦК КПСС.

нием самой диспозиции философии и власти в России. Если в советской модели власть реализовывала свои идеологические интересы, цели и амбиции давлением на профессиональную философию в целом, то теперь она предпочитает либо использовать избирательный ангажемент из среды профессионалов, остальных оставляя в покое, либо иметь своих собственных «философов», необязательно профессиональных, но постепенно инфильтрующихся также и в профессиональную – исследовательскую и преподавательскую – среду. То же изменение подхода наблюдается, в частности, в отношении власти к исследованиям в истории (свои «историки»), а возможно, и к науке в целом. Не исключено, что это вообще одна схема, в которой, например, массовые репрессии заменяются репрессиями избирательными и точечными, но показательными.

Однако эта «мягкость» не отменяет глубины и остроты проблемы. Возможно даже, наоборот: отсутствие явного и внешнего давления со стороны идеологии создаёт иллюзию отсутствия идеологического давления на философскую работу вообще. Это фундаментальный вопрос: философия более или менее научилась различать, эксплицировать, реконструировать и критиковать идеологию там, где философ обнаруживает идеологическое вне себя. Однако гораздо сложнее применить такой анализ и такую критику к собственной интеллектуальной деятельности. Нередко (если не сказать обычно) философия сама присваивает себе право занимать привилегированное и совершенно исключительное положение, в котором какая-либо ангажированность, от политической и психологической до финансовой, априори исключена. Применять такую аналитику друг к другу (например, в ходе дискуссии) мешает профессиональная, точнее корпоративная, этика. Применять такую рефлексию по отношению к себе мешает элементарное чувство нравственного и психологического самосохранения: можно обнаружить много неприятного и даже несовместимого с более или менее комфортной жизнью в профессии.

Складывается двойственная и по-своему парадоксальная ситуация. В философской среде автоматически возникает напряжение при самом слове «идеология» – даже там, где идеология в целом и конкретные идеологии в частности являются для философии исключительно предметом анализа и осмысления. В этом плане марксистская традиция критики идеологии у нас практически оборвана. Но при этом философия может не замечать бессознательного впитывания идеологических ингредиентов и даже более того – незаметно для себя заниматься тем, что в жизни откровенно называется «идеологической работой», если не «идеологической борьбой».

Изменение форматов и самой «онтологии» идеологического ставит вопрос о новом самоопределении философии в её отношении к идеологии. Не исключено, что нам сейчас придется одновременно и заново проходить азы отношения качественной философии к идеологии и осваивать новый язык говорения об идеологическом, а то и открывать для себя принципиально новую предметность. Идеологии часто нет там, где мы привыкли её видеть, но она есть там, где мы её не замечаем, в том числе в себе. Все это лишний раз говорит о том, что предлагаемая читателю книга о взаимоотношениях философии и идеологии является одновременно и продолжением очень старого, но и попыткой начала нового разговора. Надеемся, что эта «затравка» получилась не совсем тривиальной.

## Раздел 1

Э.Ю. Соловьев

### Философия как критика идеологий<sup>12</sup>

#### Часть I<sup>13</sup>

Я пришел в философию 60 лет назад – вскоре после смерти Сталина. В течение всего этого времени я чувствовал себя пребывающим внутри одного и того же, не сменявшегося исторического периода – внутри *оттепели*. Я имею в виду необратимое поступательное освобождение от базисного общего страха и властных *социальных обманов*. Моей оттепели не прервали ни Чехословакия 1968 г., ни застой, ни буксующая перестройка, ни круговерть 90-х. Во мне жила стойкая уверенность в невозвратимости сталинского *ледникового периода*.

В самое последнее время эта уверенность поколебалась.

\* \* \*

Вот уже полтора года мы живем в контексте возродившейся холодной войны, которую сопровождает информационное противоборство<sup>14</sup>, снимающее запреты с политической наглости и лживости.

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

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

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

Информационное противоборство удивительно по своей совокупной динамике. Перед нами – превратная диалектика: борьба противоположностей, которая одновременно является их единством;

отчужденное и скрытное сотрудничество антагонистов, занятых «общим делом», делом глобального заморочивания голов.

Отсюда – любопытнейший феномен *зеркальной идеологической симметрии*. На обеих сторонах противоборства царит однотипная речевая жестикуляция, однотипная софистика и

---

<sup>12</sup> Публикация подготовлена на основе доклада, зачитанного 7 июня 2016 г. на первом заседании Общеинститутского семинара Института философии РАН.

<sup>13</sup> Впервые опубликовано: *Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть I // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17.*

<sup>14</sup> Information warfare – информационная война в ее идеологическом аспекте.

казуистика. Ортодоксы враждующих идеологических верований похожи на людей, которые по тайному сговору то и дело спускают друг на друга духовно родственные компрометирующие тексты.

На мой взгляд, здесь следует вспомнить феноменологическое понятие «эпохе» (ἐποχή) и на время воздержаться от какого-либо социально-экономического объяснения информационного противоборства, уйти от вопроса «что и кто за ним стоит?». Попытаться, подобно Виктору Пелевину, трактовать современные СМИ как планетарную *супервласть*, не имеющую ни базиса, ни постоянной геополитической прописки (в государствах или в блоках и коалициях государств). Для ее характеристики достаточно политологических метафор: скажем, метафоры хвоста, который виляет собакой. . . Важно (и этому опять-таки учит феноменология) правильно описать наблюдаемое, не потеряв из виду то, что с редкой выразительностью дано на поверхности. А это – зеркальная симметрия идейных противоположностей.

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

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

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

На публику интенция предостережения выходит в одеянии непримиримой полемики.

Лет 15 назад у нас появилась телепередача с симптоматичным дуэлянтским названием «К барьеру!» (позже его заменили на «Поединок»). По сути своей это *запланированно безрезультатный диалог*, в котором никакая истина не вырабатывается.

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

«Скандал» – греческое слово. Замечательный философ А.В. Ахутин в одном из последних своих выступлений привлек внимание к тому, что у Гераклита слово это занимает важное место в рассуждениях о непримиримом противоречии<sup>15</sup>. Скандал – не что иное, как дискурс антагонизма.

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

Прекрасно выразил это А. Рубцов в недавних публикациях, обсуждающих постмодерн в политике и архитектуре. «На публику, – читаем мы, – обрушиваются массив текстов, плохо совместимых логически и легко противоречащих друг другу. Логика подорвана или отменена, типовая форма – коллаж из разрозненных информационных “вспышек” и утверждений, многократное повторение которых в разных комбинациях должно гипнотизировать или зомбировать – в зависимости от степени внушаемости. То же во времени: через пару часов можно утверждать прямо противоположное без какого-либо смущения. . .»<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Ахутин А.В. Внутренняя речь и Скандал. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=iSps7Srevg>.

<sup>16</sup> 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).

Потеря логической памяти и логической порядочности – вот предельно краткое резюме выразительной публицистической реплики Рубцова. Делая еще один шаг, Александр Вадимович формулирует инвективу, касающуюся *мимики* сегодняшних идеологических диспутантов и их *готовности к коммуникации*: «Улыбка превращается в оскал, и утрачивается договороспособность»<sup>17</sup>.

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

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

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

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

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

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

Наши эпистемологические исследования по сей день почти не уделяют внимания логике как средству защиты сознания и мышления. Отрадным исключением является, пожалуй, лишь книга Д.И. Дубровского «Обман», удостоенная в 2011 г. одной из премий за лучшие работы, подготовленные в Институте философии РАН<sup>18</sup>. Обращаясь к проблематике современного информационного общества, Давид Израилевич ставит во главу угла намеренный обман и далее – целенаправленную дезинформацию и логические манипуляции. Должное внимание при этом наконец-то уделяется завоеваниям западного (прежде всего – англо-саксонского) логико-лингвистического анализа. Право, хотелось бы, чтобы книга «Обман» стала настольной для отечественных исследователей, подвизающихся на поприще критической теории идеологий.

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

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

В американской аналитической философии Н.С. Юлина зорко вычитала проект преподавания философии в школе и более десяти лет с энергией подвижника боролась за его внедрение. При этом в раннем логико-философском воспитании она опять-таки видела не только условие формирования самостоятельного, ответственного, инструментально-подвижного мышления, но еще и заслон, который встает на пути идеологий как концептуальных соору-

---

<sup>17</sup> Рубцов А.В. Постмодернизм в политике – просто беда. У этого остроумного замечания философско-антропологическая глубина. «Улыбка превращается в оскал», – это заставляет вспомнить об антропогенезе. Улыбка в истоке своем – не что иное, как сдержанный оскал, на который способны только приматы и люди. Сдерживая оскал, гоминид сигнализировал своему агрессивному противнику, что и сам мог бы на него напасть, но нападать не будет. Такого мимического приглашения к миру – самое древнее из всех возможных (протягивание открытой руки для рукопожатия появится позже). Обратное превращение улыбки в оскал – это регрессия к мимике дикости, не знавшей готовности к договорам.

<sup>18</sup> Дубровский Д.И. Обман. Философско-психологический анализ. 2-е изд., доп. М., 2010.

жений, в значительной мере собранных из приобретений верткой, но логически увечной псевдонауки.

Я часто вспоминаю нашу последнюю встречу, состоявшуюся летом 2013 г. в деревенском доме под Наро-Фоминском. Нина Степановна заговорила вдруг об образе мысли, который культивируют нынешние СМИ. Дежурные телепередачи, отчеканила она, не могут не вызывать *логического возмущения*. Вместе с тем в России еще редко встречаются люди, способные глубоко его пережить и публицистически выразить. И в старшем, и в младшем поколении философов не видно критиков-полемистов, наделенных экспертной страстью и достаточно высокой логико-аналитической культурой. Не хватает, например, понимания того, что разоблачение обмана, выстроенного с помощью логических махинаций, есть действие *самоценное*. Оно является важным интеллектуальным достижением даже в том случае, если обличитель обмана не предлагает своего (правильного, истинного) решения обсуждаемой проблемы или останавливается на горькой констатации, ни у кого не вызывающей воодушевления.

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

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

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

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

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

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

Здесь можно говорить об известном сходстве с концепцией непротivления злу насилием. Последовательный ее приверженец не участвует в работе органов насилия, равно как и в общественных объединениях, нацеленных на насильственное сопротивление насилию. Это, однако,

вовсе не мешает ему свободно осуждать любые акции насилия и делать это столь решительно и безоглядно, что в контексте реальной жизни, в паутине материально-экономических зависимостей и карьер, конформистских престижей и обструкций его правдивое осуждение делается подобным физическому удару. Или, если выразиться просто: в стихии правдивого, честно верифицированного слова непротивленец что зверь. По щеке он не ударит, но его выверенное высказывание может оказаться обиднее пощечины и опаснее, чем затрещина, отвешенная медвежьей лапой.

Последнее особенно важно помнить, когда дело касается массмедиа, опускающихся до насильственного насаждения обмана и имморализма. Вот любопытное свидетельство (мало известное «Не могу молчать!») из эпохи младенчества таких массмедиа. В дневнике Л.Н. Толстого, в записи, сделанной 24 ноября 1888 г., мы находим следующую реплику, относящуюся к «*губительству каждодневной печати*»: «Уже давно эта мысль приходит мне: написать обзор одного номера [газеты] с определением значения каждой статьи. Это б[ыло] б[ы] нечто ужасное. Прошел пас[с]ажем – страшно, как посещение сифилит[ической] больницы»<sup>19</sup>.

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

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

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

Логическое разбирательство правильнее всего вести в формате горького компетентного недоумения. Это, мне думается, позволило бы довести скольнибудь широкую и влиятельную читающую аудиторию до понимания того, что современное ТВ остро нуждается в независимой, непримиримой, но политически корректной научно-академической *экспертизе*<sup>20</sup>.

\* \* \*

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

---

<sup>19</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 50: Дневники и записные книжки 1888–1889. М., 1952. С. 4.

<sup>20</sup> Нуждается оно и в *образцово доказательных* телепередачах – в хорошо заснятых продуктивных диалогах, методично нацеленных на хотя бы скромный истинный результат. Хочется напомнить об успешной попытке создания такой передачи. Я имею в виду «Философские беседы», организованные в 1988 г. акад. И.Т. Фроловым, а затем в течение короткого времени руководимые В.С. Степиным.

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

В России конца XX – начала XXI в. воодушевляющие проекты выразительно представлены различными версиями *русской национальной идеи*. В 1995 г. их размножение было стимулировано поощрением президента Б. Ельцина. Многие восприняли его как заказ на построение новой господствующей идеологии, как давно ожидаемое верховное поправление замечательной 13 статьи (пункт 2) Конституции РФ<sup>21</sup>. Миссионерские сценарии то и дело отправлялись прямо на адрес Кремля.

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

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

\* \* \*

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

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

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

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

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

---

<sup>21</sup> Никогда не упускаю возможности процитировать его текст: «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной».

Кант – «величайший скептик Нового времени», справедливо замечал Э.В. Ильенков<sup>22</sup>. Одно из удивительных новаторств Канта заключалось в том, что он поставил под сомнение *благодарный прогрессизм* предшествующего Просвещения. Скажу больше, в эклектичной философии истории, вышедшей из-под пера И.Г. Гердера, Кант сумел расслышать *концепт разумной необходимости в гегелевских его очертаниях*. Поставив этот концепт под отрезвляющую иронию, Кант оказался *упреждающим критиком историцизма*, пришедшим из скептического лагеря. В статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» разумная необходимость предзамещена удивительным понятием «высшая задача природы для человеческого рода»<sup>23</sup>. Это ориентир, стоящий перед непредопределенной, открытой, рискованной исторической практикой<sup>24</sup>.

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

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

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

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

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

Полной противоположностью этой кантиански-скептической культуры были большевистские двустадийные программы строительства социализма (затем – социализма и коммунизма) в одной отдельно взятой стране. Крушение надежд на мировую революцию привело к удалению интернационализма из идеала и ориентира. Ожидания замкнулись на насущные заботы государства и на его геополитический успех. Достижению последнего подчинилась вся

<sup>22</sup> Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. С. 116.

<sup>23</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // И. Кант. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 18.

<sup>24</sup> Образ мысли, предъявленный в кантовской «Идее...» родствен антиисторицизму XX в. (Л. Витгенштейн, поздний Тойнби, К. Ясперс, К. Поппер). Благодаря этому сочинению, мы можем увидеть, что концепт «открытой истории» есть один из видов квалифицированной скептической философии.

подсобная интернациональная суэта. «Минимум» и «максимум» стали трактоваться «фазово» и «этапно». Одобрялись любые попытки приближения коммунистического будущего. Повсюду отыскивались и имитировались его ростки, зачатки и провозвестия. Твердая уверенность в достижении «максимума» сделалась мерой лояльности.

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

Упадочная и вульгарная ее версия появилась в 1961 г., когда на XXII съезде КПСС было объявлено, что «нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме». Потребовалось всего 15–20 лет, чтобы партия предстала перед народом как нарушительница своего программного обещания и началось стремительное скукоживание всякой политической веры.

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

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

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

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

\* \* \*

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

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

В последнюю четверть века дисциплина эта находится, однако, в тяжелом состоянии. Как и прежде, не испытывая недостатка в талантах, она вместе с тем представляет собой *говорение без консенсуса* – коллаж оригинальных теоретических мнений, податели которых не только не

стремятся к какому-либо критически выверенному диному суждению, но просто не слышат друг друга. Ситуация усугубляется распространением постмодернистских дисконмуникативных поветрий – режимом перманентного дискуссионного скандала, который блестяще зарисован Александром Рубцовым в недавних публикациях, посвященных постмодерну в политике и архитектуре<sup>25</sup>.

Если консенсус где-то еще и существует, то в *справочных изданиях, пособиях и руководствах по социологии знания*. В этих компендиумах (кстати, совершенно однотипных у нас и за рубежом) и оседают представления, которые я пометил выражением «вульгарная социология знания».

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

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

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

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

В теории идеологии (как и в социологии знания в целом) первый из классиков – это Маркс, хотя «Немецкая идеология» и «Коммунистический манифест» были написаны вовсе не для теоретиков, культивирующих в себе ценностно-нейтральный объективно-отстраненный взгляд на социально влиятельные идеи. Маркс ориентировал в идеологии лидеров расту-

---

<sup>25</sup> См., например, упомянутую выше работу: Рубцов А.В. Постмодернизм в политике – просто беда. URL: [http://www.ng.ru/senarii/2014-03-25/14\\_chaos.html](http://www.ng.ru/senarii/2014-03-25/14_chaos.html).

шего рабочего движения, или, если угодно, радикальных граждански-социальных активистов тогдашнего обычного сознания.

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

Маркс полагал, что имеет дело с капитализмом зрелым, системно завершенным. В действительности он жил и мыслил в эпоху продолжавшегося *генезиса капитализма*. Именно недоразвитость товарно-капиталистических отношений делала эмпирически неопровержимыми такие теоретические декларации Маркса, как:

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

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

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

Давно замеченные ее представители – это Г. Лукач, К. Мангейм, А. Грамши, К. Корш, Э. Фромм, Э. Блох, Л. Альтюссер. Но нам, российским философам, грех было бы не вспомнить о «московском подцензурном неомарксизме» 1950–1960-х гг., о тех, кто всерьез продумывая Марксово понимание сознания и мышления, сделали возможной оригинальную «шестидесятическую» редакцию его теории идеологии.

## Часть II<sup>26</sup>

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 60 лет подвигающийся на философском поприще, я не могу не выполнить этот мемориальный долг. И должен заметить, делаю это с охотой, увлечением и в полную меру моей основной, историко-философской квалификации.

Напрямую (как иногда говорят, «тематически») я столкнулся с проблематикой критики идеологий в конце 60-х гг. О ключевых идеях, которые владели мною в ту пору, заинтересован-

---

<sup>26</sup> Впервые опубликовано: Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть II // Филос. журн. 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31.

ный читатель может составить представление, ознакомившись с Предисловием к книге «Массовая культура – иллюзии и действительность»<sup>27</sup>.

Предисловие это (как и книга в целом) – одно из выразительных свидетельств того, как российские философы, социологи и журналисты 60–70-х 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>28</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. Poleмика 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 в. скажет так: Ильенков задел всех, кто хоть сколько-нибудь серьезно относился к своей профессии. «Одних он “перепыхал”, других “заразил”, третьих – подстегнул»<sup>29</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 в., Ильенков обратился к *первомарксизму*. За пару лет до XX съезда партии, заявившего о восстановлении ленинских норм жизни, он призвал вернуться к Марксовым нормам мышления.

Ильенков был *проповедником Слова Маркса*. Он не только учил 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.

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

<sup>28</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>29</sup> Науменко Л.К. Эвальд Ильенков: портрет в интерьере времени. URL: <http://www.alternativy.ru/ru/node/1104>.

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>30</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 Марксова анализа капиталистической экономики и капиталистического общества. Если ильенковское возвращение к первомарксизму наводило на воспоминание о Реформации, то модель Зиновьева рождала ассоциацию с научными революциями и такими их триумфаторами, как Галилей и Эйнштейн.

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

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

На момент факультетской дискуссии о предмете философии это аспирант первого года обучения, с ученической почтительностью относящийся к Зиновьеву как наставнику и лидеру. В начале 60-х гг.

– 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.

\* \* \*

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>31</sup>. Оба, как Ильенков, так и Мамардашвили, лингвистически

---

<sup>30</sup> «Диастанкуры», или «диалектические станковисты», – шуточное наименование, которое Б. Грушин извлек из Ильфа и Петрова.

<sup>31</sup> Курьезность такого словоупотребления стала хорошо заметной в 90-е гг. В 1997 г. я писал: «С поста господствующей идеологии марксизм в России ушел нераскритикованным. Его едва успели освидетельствовать 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 эта-

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 г.

Форма у Мераба не просто являет содержание, она его объемлет, облекает, 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 квази-структуралистских констатаций, имеющих смысл только на проблемном поле идеологии. Это «предметные кажимости сознания», «устойчивые и неразложимые предметности сознания», «квазипредметные образования, в которых одно репрезентирует другое и 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>32</sup>.

Таковы структурные характеристики стандартно-принудительных умственных образований. Так живут идола 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>33</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

---

лонно-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 гг. М., 1998. С. 117).

<sup>32</sup> Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 303, 305, 306.

<sup>33</sup> Где-то в 80-х г. 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!».

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 – *подножный 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 загрунтован, и значительную часть этой грунтовки 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>34</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 массовые идеологии продолжают жить – и возрождаются в новых концептуальных облачениях – до той поры, куда 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*, *эзотифилософии*, представленной партийно-просветительским «официозом диамат-истмата»<sup>35</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>36</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>37</sup>. Философы-догматики подбирают и выдумывают понятия, которые позволяют, подобно цементному раствору, скреплять «составные части» идеологически выстроенного сооружения.

---

<sup>34</sup> «Встроенность сознания в бытие» – важнейшая констатация и понятие теории сознания, продумывавшейся М.К. Мамардашвили в 60–70-х гг.

<sup>35</sup> Выражение, найденное Львом Науменко в очерке «Эвальд Ильенков: портрет в интерьере времени». URL: <http://www.alternativy.ru/ru/node/1104>.

<sup>36</sup> Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 157.

<sup>37</sup> Там же. С. 158.

Я не помню другого человека, который бы в 60–70-е гг. 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 гг., удивительно интересна. Ее заголовок и зачин располагали ожидать, что автор будет рекомендовать возможно более раннее увлечение философскими занятиями. На деле основная интенция статьи – это критическое предостережение. Ильенков готовит молодого читателя к осмотрительному различению действительной философии и ее расхожих подобий, а затем с предельной прямоотой говорит ему: «Надо знать, что ты глотаешь, чтобы потом крепко не пожалеть». Надо быть готовым к тому, что философия и философский ширпотреб окажутся похожими друг на друга, «как шампиньон и бледная поганка»<sup>38</sup>.

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

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

В царстве официозного диамат-истмата молодой человек, который решил заняться философией, раньше всего встретит «бездумный оптимизм». Эвальд Васильевич находит для него разъяснение, поразительное по простоте и точности: «оптимизм до первой беды»<sup>39</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 подобий философии – это позиция и стиль ментора, вкладывающего в головы людей готовое и расфасованное знание. Критика менторства проходит сквозь все наследие Э.В. Ильенкова, и, пожалуй, никто другой в отечественной философии XX в. 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 в., 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>40</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

---

<sup>38</sup> Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 28.

<sup>39</sup> Там же. С. 19.

<sup>40</sup> Формальная логика «изучает законы и формы следования одной готовой мысли (суждения) из других» (Коплин П.В. Диалектика // Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960. С. 177).

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, малоизученной и редко обсуждаемой теме – к вопросу об отношении Ильенкова к Канту.

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

Философия как идеология тяготеет к тому, чтобы найти и взрастить среди людей «чистых репродуктивов»<sup>41</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>42</sup>. Ильенков видит здесь основную дефиницию ума. «Ум, – заявляет он, – резонно определить как *способность суждения* (курсив мой. – Э.С.)»<sup>43</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>44</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 (отставив 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>45</sup>.

Обращаясь к богатейшему потенциалу русского языка, Эвальд Васильевич предьявил констатацию, которая наверняка радостно поразила бы Канта: «В русском языке “ум” одного корня со словами “умение”, “умелец”»<sup>46</sup>.

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

---

<sup>41</sup> Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 22.

<sup>42</sup> Там же. С. 21.

<sup>43</sup> Там же. С. 25.

<sup>44</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>45</sup> Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 21.

<sup>46</sup> Там же.

«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 в. в XVIII, из Москвы в Кенигсберг. Вновь используя удивительную выразительность русского языка, он выявляет глубокую проблемность глагола «руководить» (неслышную в немецком «*leiten*», к которому привлёк внимание Кант). Один из возможных буквальных смыслов глагола «руководить» – «водить чужой рукой». Но это как раз та буквальность, с которой начинается воспитательное ознакомление слепоглохих 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 слепоглохонемого»<sup>47</sup>.

Да, речь идет о возрастной психологии в целом, универсальную и ключевую проблему которой Кант в своей гениальной статье о Просвещении обозначил понятием *совершеннолетия*. 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>48</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» сделались 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>49</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

---

<sup>47</sup> Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 37.

<sup>48</sup> Там же. С. 38–39.

<sup>49</sup> Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 29.

же принудительно тяготели к казарменным упрощениям. В «литературе по научному коммунизму», которая после XXII съезда партии росла как на дрожжах, формула «каждому по потребностям» все чаще сводилась к идее пристойного *отоваривания* трудящихся по рецептам народного государства. Э.В. Ильенков решительно порывает с этим образом мысли.

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

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

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

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

Коммунистический идеал Ильенкова 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>50</sup>. Говоря языком Канта, Ильенков вводил для «коммунистического строительства» формулу *условия возможности*. Речь шла о глубинной перестройке существующего сознания – о духовной реформации, которая очевидно немыслима в качестве краткосрочного социально-исторического преобразования. Она требует нескольких людских поколений.

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

Идеал коммунизма, отстаивавшийся Ильенковым, был «сверх-программным» 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 запросами и факторами модернизации.

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

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

---

<sup>50</sup> Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 30. (курсив мой. – Э.С.).

\* \* \*

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>51</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>52</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 гг. читались в ряде академических и учебных институтов Москвы и Тбилиси и составили бы, если объединить их печатные тексты, увесистый фолиант, ходили и ходят легенды. В метких и ярких суждениях нет недостатка. Вместе с тем бросается в глаза, что оценки большинства почитателей лекционного таланта Мераба подчинены броской метафоре, родившейся где-то в начале 90-х гг.: «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 моноло-гичен, более того – вызывающе монологичен, хотя речь его не

---

<sup>51</sup> Новохатько А.Г. Феномен Ильенкова // Э.В. Ильенков. Философия и культура. М., 1991. С. 5, 11–13.

<sup>52</sup> Науменко Л.К. Указ. соч.

имела никакого отношения к риторике. Сам он определял ее как *сознание вслух*<sup>53</sup>. Это было вынесенное на публику кабинетное одиночество, когда лектор предьявляет слушателям самую «работу думания», «мысль в ее исполнении»<sup>54</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>55</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.

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

Менторство в понимании Мераба зиждется на *гипостазировании рациональных очевидностей*. Таково важнейшее измерение «классической рациональности». На мой взгляд, в критико-полемическом построении Мамардашвили это понятие изоморфно понятию «формальная логика» у Ильенкова. Поначалу (1970–1971) «классическая рациональность» была предьявлена 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>56</sup>.

---

<sup>53</sup> См.: Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 32, 57.

<sup>54</sup> Там же. С. 30.

<sup>55</sup> Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. М., 2016. С. 97.

<sup>56</sup> Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия (опыт эпистемологического сопоставления) // М.К. Мамардашвили. 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.

Сама того не подозревая, классическая философия XVII–XVIII вв. готовила себя к превращению в идеологию, ибо конституировалась как абсолютная инстанция единоразумного «самосознания вообще»<sup>57</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>58</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>59</sup>.

Эти тексты Мамардашвили (пожалуй, самые впечатляющие и яркие в отечественной философской публицистике начала 70-х гг.) – 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>60</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?».

Рассуждая об опекуновстве, 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>61</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, *эталон-но 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>62</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>63</sup>.

---

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 гг. XX в. и западная мысль. М., 2012. С. 269–274.

<sup>57</sup> См.: Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Указ. соч. С. 136–140.

<sup>58</sup> Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Указ. соч. С. 152.

<sup>59</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>60</sup> Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Указ. соч. С. 169.

<sup>61</sup> Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. Трактаты и статьи (1764–1796). М., 1994. С. 127.

<sup>62</sup> Я позволю себе так разяснить эту важную констатацию Мамардашвили: просвещение, а не просветительство.

<sup>63</sup> Мамардашвили М. Как я понимаю философию. С. 149.

\* \* \*

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

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

В 70-е гг. 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 обнаружил полный смысл этой давно продуманной позиции. В ситуации, когда кафедральный диамат-истмат обнаружил свою полную теоретическую негодность – когда стали срочно лепиться проекты его «коренной перестройки», – Мераб заявил, что вся эта «философская 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 окоченевших, отживших представлений, и ни во что это не выльется, кроме очередной схоластики и дробления костей. Делать же нужно свое дело, а для этого следует признать *право на индивидуальные формы философствования*. И чем больше появится людей с личностным опытом философствования, читающих *свободные философские курсы* (курсив мой. – Э.С.), тем скорее оздоровится атмосфера в стране, долгое время находившейся под давлением унифицированных идеологических структур»<sup>64</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>65</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>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Мамардашвили М.К. Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть // Вопр. философии. 1989. № 7. С. 115–116.

<sup>65</sup> Мераб, мне думается, имеет здесь в виду его доктринальное и институциональное («надстроечное») оформление.

<sup>66</sup> Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. С. 51.

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

\* \* \*

Где-то к 1975 г. 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», революционеров-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.

Сознание того, что идеология (в частности и прежде всего догматизированное марксистское учение) вовсе не собирается сходить с исторической сцены, было одним из ферментов тотального отчаяния Ильенкова, завершившегося трагически и страшно<sup>67</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 максимумам *терпимости* (толерантности)<sup>68</sup>.

В сущности говоря, деидеологизация трактовалась Мамардашвили как *общая эмансипация сознания*, принципиально не отличающаяся от любой другой эмансипации, то есть от

---

<sup>67</sup> 21 марта 1979 г. Эвальд Васильевич покончил с собой.

<sup>68</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.

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 статьёй»<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Имеется в виду: *Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Указ. соч.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.