**КРИЗИС ЦИВИЛИЗАЦИИ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ КАТАСТРОФА КАК ТЕМЫ ФИЛОСОФИИ МАМАРДАШВИЛИ**

**Анастасия Шавлохова.** Добрый вечер! Мы рады приветствовать в Вас в центре современного искусства ВинЗавод. Тема нашей лекции: «Кризис цивилизации и антропологическая катастрофа как темы философии Мераба Мамардашвили». Для нас большая честь видеть спикерами философского клуба Нелли Васильевну Мотрошилову и Андрея Парамонова. Нелли Васильевна Мотрошилова – доктор философских наук, профессор, член редколлегии журналов «Вопросы философии» и “Deutsche Zeitschtift für Philosophie”. Андрей Парамонов – сотрудник Института Философии РАН, кандидат философских наук. Передаю слово Нелли Мотрошиловой.

**Нелли Мотрошилова.** Я очень рада тому, что сегодня мне доведется говорить о философе, которого я не просто глубоко почитаю, высоко ставлю, но о котором мне удалось написать (к сожалению только после его смерти), почти все, что хотелось о нем написать. Я считаю Мераба Мамардашвили выдающимся философом XX-ого века, философом мирового класса, признанным таковым как в нашей стране – некоторым это, наверное, было особенно трудно пережить –, но также и в мировом сообществе. Его идеи, размышления, прочерченная его умом траектория мысли не только не утрачивает своего влияния – это тоже легко доказать, кое-что я попытаюсь сделать сегодня –, но и набирает его. То, что раньше казалось просто интересным, сейчас уже выглядит как остро актуальное, как сказанное о нашем времени и для нашего времени. Если дать совсем короткое определение, чтобы понять, кем был Мамардашвили, и чтобы нам самим было легче сориентироваться, подходит нам это, или нет: он был свободным человеком, и его философия была философией свободы. Это проявляется во многом из того, что он написал и сказал. Но нельзя понять всего значения сказанного, если не принять в расчет, что Мамардашвили был – и это громадный парадокс, относящийся не только к нему, но и ко многим философам, его современникам, друзьям, сомышленникам – философом свободы в условиях сугубо несвободного общества.

Проблематика, которую я сегодня избрала для доклада, не слишком хорошо знакома тем, кто читал о Мамардашвили немного или особенно не вникал в его творчество. Мамардашвили к ней пришел не сразу, вернее, он шел к ней с самых первых своих работ, но открыто и четко результаты проявились в начале 80-х годов. Эта проблематика цивилизации, ее кризиса и антропологической катастрофы.

Мераб – еще и интересный архетип для понимания общей проблемы, которая относится не только к нему. Речь идет о философии советского времени – не путайте ее с так называемой советской философией: термин «советская философия» абсурден, потому что философия не может быть ни советской, ни антисоветской. То, что именуют «советской философией» философией никогда не было и, более того, противостояло философии в подлинном смысле слова. Это легко показать на примере Мамардашвили. Я говорю это, опираясь на опыт исследования большого материала. Сказанное относится к сотням других людей, творивших в советское время в области философии. Возникает вопрос: а как же философия стала возможной? Благодаря чему она была возможной? На примере Мамардашвили на вопрос ответить легче всего, потому что в литературе о Мамардашвили существует консенсус, который может быть выражен в простых словах: если люди во время, когда многое было подделкой под философию, хотели знать, что такое именно философия, и кто такой подлинный философ, им было достаточно познакомиться с Мамардашвили, сходить на его лекции, познакомиться с его трудами.

Теперь ближе к теме. Тема, как я уже сказала, именуется «Кризис цивилизации и антропологическая катастрофа». Почему я сказала, что Мераб шел к ней всю свою жизнь и в то же время пришел к ней во всей конкретике в 80-е годы? Шел он всю жизнь, потому что в любых своих специальных философских, историко-философских занятиях он протягивал социально-философские и цивилизационные нити, и это происходило совершенно необходимым, строгим образом. Я могу сказать Вам, что эта сторона его философии лично на меня оказала большое влияние. Собственно, под воздействием Мамардашвили я и сама стала заниматься этими темами, я ими сейчас просто болею. Это запечатлено в моих работах, например, в «Кризисе цивилизации и варварства в эпоху глобализации» и во многих других более мелких работах «статейного» жанра. Буду вынуждена сводить в короткие, сжатые формулы то, что, поверьте мне, прочувствовано, изучено и продумано в деталях.

Первый путь, который вел Мамардашвили к проблематике цивилизации, – путь историко-философский. Через историю философии Мамардашвили выходил к темам цивилизации, к темам общества, построенного по нормам и рамкам – что может совсем не совпадать со всей полнотой реальной общественной жизни. Но цивилизационные начала там будут. Они должны там быть, иначе ни люди, ни их культура, ни их мысли не выживут.

Примером такого анализа является знаменитая хлесткая формула Мераба «Трех К.» (простите, что я буду называть его Мерабом – тогда его по имени называли все; он помимо всего прочего был большим мои другом, другом моего мужа, Юрия Замошкина, нашей семьи, наших детей) Трех К.». Мераб ввел эту формулу, имея в виду Картезия, т.е. Декарта, Канта и, как это ни странно, Кафку. Последнее имя подводит нас ближе к антропологической катастрофе. Что касается отнесения к цивилизации, то Мераб начал с интересного переформулирования декартовского cogito. Вспомним высказывание cogito ergo sum, которое у нас переводят как «Я мыслю, следовательно, я существую». Я считаю, надо внести в этот перевод исправление: я мыслю, следовательно, я есмь. Слово «существую» слишком узкое: оно не полностью отвечает тому смыслу, который формуле cogito придавал сам Мераб. У Мераба, скажу я, забегая вперед, особый смысл имеет и категория, и мысль о бытии. Декарт выразил принцип cogito, и он стал профильным для всей европейской, и не только европейской, философии. Над ним очень много размышляли. Формулу дополняли, изменяли, оспаривали. Например, когда Декарт сказал: «Я мыслю, следовательно, я существую (есмь)», то Гассенди, замечательный французский философ, ему возражал: «Но ведь можно сказать: я гуляю, следовательно, я существую». Декарт отвечал ему: «Совершенно верно, но при одном условии – когда Вы гуляете, вы существуете потому, что Вы мыслите о своей прогулке».

Таких разговоров и полемик с Декартом было много. Интересно то, что предложил Мераб. Он сам признался, что переиначил идею Картезия, его мысль, думая, что так мы лучше доберемся до полного ее смысла. Разрешите мне процитировать, как именно Мераб это переиначивал, как он об этом писал: «Человек – существо, которое говорит, я мыслю, я существую» (дальше идет дополнение), значит, «я могу и есть возможность и условия мира, которые он может понимать, в котором он может по-человечески действовать, за что-то отвечать и что-то знать, и мир, следовательно, создан в смысле своего закона становления, и дело теперь за тобой, ибо создается такой мир, что ты можешь мочь, каковы бы ни были видимые противонеобходимости и природные, стихийные понуждения и обстоятельства». Здесь я добавлю свою интерпретацию. Принцип cogito становится, таким образом, не только принципом свободной мысли, но и принципом ответственности человека за самого себя и за созданный им мир, принципом нравственной и духовной вменяемости мыслящего «я» и потому существующего в человеческом смысле. Это, собственно говоря, и есть тропинка от «Я мыслю», индивидуально свободной мысли, к социальной ответственности индивида и к миру общей социальной ответственности. Думаю, что Мераб в это время еще не сказал слово «цивилизация», но мир цивилизации, мир ответственного деяния и существования – этот мир был уже примыслен, присоединен к интерпретации. Можно говорить многое другое о связке Картезий-мир-цивилизация, о движении к этому миру. Здесь, собственно, все понятно и все естественно. И человек, который должен и может сказать: «Я мыслю», должен сказать и: «Я могу», «Я отвечаю за это». А здесь введено то, что мыслители разных времен и народов вкладывали в понятие цивилизации или в близкие понятия до появления этого слова.

Второй герой этой троицы – Кант. Здесь уже нет никаких псевдонимов, никаких прозвищ, никаких переиначек, есть великое и замечательное имя «Кант». Я немало об этом писала и собираюсь писать еще. Подробное изложение того, как я понимаю «Три К.», существует в самых разных вариантах. Есть моя книга «Мераб Мамардашвили: философские размышления и личностный опыт», есть и другие самые разные варианты, к примеру, в книгах, которые мы издавали в связи с его юбилеями. А сейчас позвольте мне свести все к коротким понятиям и формулам – заверяю вас, что каждая из них обдумана и проинтерпретирована вдоль и поперек. Что значит Кант для Мамардашвили? Огромная тема со многими сложностями и философскими, а также нефилософскими деталями. Но если говорить коротко, Мамардашвили увидел в Канте теоретика, который понял: кроме наших мыслей, между индивидами существует какое-то междумирье, всем нам одинаково данное. Это одинаково данное на ученом философском языке Кант называет «интеллигибельным миром». В общем-то, имеется в виду нечто простое: каждый человек в обществе, которое не тождественно дикости и варварству, а связано с зачинающейся цивилизацией, застает не просто данности вещественные, материальные, технические, но по сути и данности идеальные. «Идеальные» – значит: они в чем-то воплощаются, они либо проходят через нас, либо не проходят – и если не проходят, то наступает эпоха кризиса. У Канта – это мир права, мир морали. Кантовские идеи подхватил Мераб Мамардашвили. Он детально расписал это, а потом добавил, что у Канта есть понятие, как бы обнимающее все такие данности. Давайте, говорил он, обозначим его так же, как это сделал Кант – словом «форма». Та форма, которая держит и содержит примерно так – и он позволил себе такую шутку, – как хорошо сделанную винную бочку держит хорошо сделанный обруч. (Мы с Вами на ВинЗаводе, поэтому здесь понятно подобное рассуждение Мераба). Он добавил: «Во мне здесь говорит грузинский архетип». Если говорить всерьез, то речь идет именно о тех формах – я называю их цивилизационными формами, – по поводу которых Мераб дает расшифровку: это формы гражданственности, которая есть в той мере, в какой такие формы нормальны, действенны, не поддельны, не призрачны: право, так право, мораль, так мораль. А вот когда они разрушаются, тогда наступает кризис.

Теперь о слове «цивилизация». У Канта слово «zivilisieren» встречается редко, если вообще встречается. И в XVIII-ого веке (в том числе и французские философы, как будто бы заговорившие о цивилизации) не слишком часто употребляли слова «цивилизовать» или «цивилизация». Я проверила это по оригиналам классиков французской философии. Вольтер употреблял слово «цивилизация», а у Руссо его почти нет. Там, где ему приписывают рассуждения о цивилизации, он употребляет французский термин «poli» (от «полис»), что значит, сглаживать, облагораживать (но все же он не любит это слово, хотя ему это слово «цивилизация» приписывают, например, неточными переводами). Важно, что речь идет о том самом состоянии общества, где имеются гражданские формы, где они работают, где не дают хода подделкам. А сколько мы знаем примеров, когда болтают о праве – а права никакого нет. Когда всех призывают быть моральными, посмотреть на себя или сохранять какую-то нравственность в себе – но относят призыв ко всем, кроме самих себя. Иными словами, это формы, которые как раз и представляют основы цивилизации. Но они настолько хрупкие, что легко поддаются разрушению, профанированию и т.д..

Мераб по-настоящему заболел этой темой где-то в начале 80-х годов. Даже указывают на какое-то его выступление, где он прямо говорил о кризисе цивилизаций в первый раз. Я за этим более тщательно проследить не успела; а надо все проверять, мало ли кто чего сообщил. Во всяком случае, в 80-х годах эта тема мощно вторгается в его размышления. Тогда Мераб опять дает некоторые важные разъяснения. Приведу цитату, где он говорит о Канте, объясняя, почему именно с Кантом он связывает тему гражданско-цивилизационных форм. Мераб приводит цитату из Канта: «Это значит, что если высшим основанием максим, из-за которых человек был злым, он ниспровергает одним-единственным твердым решением», комментируя: «и через это становится новым человеком, то в этом смысле он по принципу и образу есть субъект восприимчивый к доброму, но добрый человек есть только в беспрерывной деятельности и созидании, он находится на добром, хотя и узком пути постоянного движения вперед от плохого к лучшему». В моих работах есть полемика с Мерабом. Я думаю, что он, плотно и хорошо поработав над Кантом, все же не учел некоторых проблем, где у него есть и расхождения с Кантом. Последний, если можно так выразиться, иногда был более прав, чем Мераб. Например, Мераб отмел всякое значение добрых намерений, лишь формам он приписывал первостепенное значение. Но главное не это, главное – то, что через Канта Мераб вводит свои темы форм. Сейчас я снова сопоставлю их слова. Кант говорит: «Различие между тем, добрый человек или злой, заключается не в различиях между мотивами, которые он принимает в своем акте, а в субординации (в ее форме), которые, указанные в двух мотивах, делаются условиями...». Значит, проблема такая: мотивов много, мы можем поддаваться каким-то мотивам, которые нам ближе, но все дело в том, что к цивилизации, к такому состоянию общества имеет наибольшее отношение то, какой форме человек отдает предпочтение. Мераб интерпретирует это так: «Не в нас должны быть основания, но в форме. То, что я называю формой, можно назвать другим словом – civitas. Civitas – это гражданственность, гражданские идеи, общественные связи, полис в античном смысле». (Потом Мераб добавляет важный для него момент – kosmopolis, гражданин мира). Это одно из его из самых главных понятий в личностном смысле. Речь идет о чувстве гражданственности свободных, независимых людей; их гражданские отношения – «суть взятый на себя сознательный долг, что отличает их от варварства». Это простые и понятные формулировки. Но надо учитывать, в какое время они были созданы, в какое время были акцентированы: нам к этому времени уши заполняли какой-то ваксой, состоявшей совсем из других слов и понятий, например, капитализм, социализм и др.., и они выдавались за то, что ими будто бы «держится мир» и мы сами. Насколько это было неправильно (и даже, я бы сказала, наивно) со стороны тех, кто думал, что победит этот строй, было хорошо доказано историей.

Таким образом, Мераб ввел тему гражданственности как таковой, гражданских форм, опираясь на Канта. Здесь не было никакой натяжки. Между прочим, тема сложная и обширная со множеством деталей. Я вынуждена сократить эту часть и перейти к «третьему К.». Из данного комплекса непосредственно вырастала тема антропологический катастрофы, тема кризиса цивилизации. Третье К. – Кафка. Кафка – условное (в данном случае) имя. Я думаю, что в какой-то мере все было связано так же и с тем, что Мераб в это время бывал в Праге: он любил Прагу, а Кафка, как известно, гражданин этого города (и об этом много всего интересного написано). В чем тут суть главной парадигмы? Мераб полагал, что после долгой эксплуатации псевдоформ, после их навязывания людям человеческая природа меняется, и не в том смысле, что она меняется из блестящей в худшую, а в том, что человеческая природа есть нечто непостоянное, не данное от века, не данное человеку как дар небес. Человеческая природа – это то, что, согласно многим мыслителям Нового Времени, включая Канта, делается человеком или делается человеком и обществом, взятыми вместе. И если общество проводит такой исторический «эксперимент», когда на человеческую природу ложатся колоссальные нагрузки, то по прошествии некоторого исторического времени наступает то, что Мамардашвили и назвал антропологической катастрофой. У Мераба были не только теоретические основания движения к этой теме. Важную роль играл простой факт: ежедневное переживание реальной жизни.

Хорошо помню, насколько Мераба оскорбляло все то, что, быть может, многие другие люди переносили как что-то неприятное, но вообще-то неизбежное. Здесь простые вещи. Мы ходим по улице, мы встречаемся с другими людьми. Кто-то заходит в загаженный подъезд, и он говорит себе: что делать, ну так живем, так и будем жить. А кто-то, и Мераб как раз был таким человеком, не мог так жить. Я часто замечала это в повседневной жизни. (Между прочим, в известном смысле, я тоже человек такого склада. Не то, чтобы я привыкла жить в какой-то роскоши, но меня оскорбляет то, что, думаю, оскорбляет многих из Вас, – все приметы разрухи). Повседневные признаки того, что люди смиряются с таким положением вещей, когда расширяется антицивилизация. Цивилизация не обязательно есть она сама, (поэтому не надо путать цивилизацию и высокую культуру). Цивилизация олицетворяет и представляет культуру жизни, а антицивилизация – вырождение, деформацию.

Возникают сравнения с другими странами. Велись дискуссии с философами Запада. Например, Мераб писал о Сартре. С ним он встречался и полемизировал, в частности, в «Вопросах философии». И в этой полемике, как говорили свидетели (я сама при ней не присутствовала), Мамардашвили, (прекрасно знавший французский язык), не просто понимал, что говорил его собеседник, но переигрывал Сартра. (У меня есть специальный очерк «Мамардашвили и Сартр», где я все это подробно рассмотрела на конкретном материале). Мераб знал европейские страны. Потом он ездил в них более свободно, но вспомните, что с 50-х годов он жил в Праге, ездил в Париж, читал лекции в Париже. Он мог сравнить ту и эту жизнь, и не то, чтобы он был в восторге от той жизни, но он увидел там что-то, что для него совпадало с признаками цивилизации. (Не буду рассказывать об этом в подробностях. Тема хорошо разработана). И все же в какой-то момент он просто зациклился на теме антропологической катастрофы. Что он имел в виду? Я сказала, что образ Кафки близок к этой теме. Мераб говорил так: у Кафки (есть много аналогичных примеров) изображен человек неописуемый, человек немыслимый, такой человек, у которого все шиворот-навыворот, такой, у которого все не ладится, и он сам себе противен. И в то же время, по словам Мераба, он являет «вырожденный тип человека». О чем и о ком он говорил? Конечно, понятие антропологической катастрофы у Мераба прописано, быть может, не так объемно по количеству страниц, но более страстно и более настойчиво, чем что-либо другое. Он говорил так: антропологическая катастрофа страшнее всех катастроф, она накапливает отрицательный потенциал, разрушительные гнилостные заряды. Время прошло, мы, казалось бы, зажили в другом обществе. Но Мераб подчеркивает: «неописуемое» будет тянуться. Этот шлейф проникнет в самое хрупкое, что есть у человека, в его сознание, в его совесть. Мамардашвили говорил и о том, что у всего превращенного есть жертвы, оставленные позади – жертвы, которые, как он писал, взыскуют, чтобы за них кто-то понес серьезную ответственность. А этого нет. Он говорит также, что мы бродим по разным странам, безъязыкие, нелепые, перепутавшие свою собственную историю. И это – самая большая из всех катастроф. Мне кажется, трудно точнее описать то, к чему действительно пришел современный мир.

В своих работах XXI века, посвященных варварству и цивилизации, я исхожу из того, что варварство – не только состояние, оставленное далеко в истории. Всплески, рецидивы варварства появляются на протяжении всей истории. И какой-нибудь яркий негативный факт из истории – как раз и свидетельствует о возврате гнилостного варварства. Почему он имеет место в то или иное время, и в той или иной стране – другой вопрос. Сейчас перечитываю книгу Генриха Манна «Юные годы Генриха IV». Там хорошо описаны две столкнувшиеся не на жизнь, а на смерть ветви христианства. Люди по-разному чувствуют и думают насчет Христа – и в итоге, резня, кровь, разруха в стране, где говорят, в сущности, на одном языке. Осталось ли это в истории, или нет? Думаю, что все разгорается еще сильнее.

Жалею, что здесь нет одного моего друга, хорошего микробиолога, Вадима Репина, с которым у нас был диалог на тему варварства в «Вопросах философии». Если бы он был, то у микробиолога, который на современном уровне знает свой предмет, можно было бы спросить: что же все-таки происходит с человеческими существами, если они за тысячелетия истории не только не оставили это варварство в прошлом, а в более опасном виде тянут его в сегодняшнюю историю. Меня, как и Мераба, впечатляют какие-то жизненные события. Недавно прочитала в газетке рассказ о том, как два наших соотечественника, два друга, хорошо выпили. Один, поспорив с другим, выбил ему зубы и заставил эти зубы съесть. Может быть, здесь просто какое-то отклонение. Но столько таких «отклонений» нам уже известно? Когда говорят, что это зверство, простите – не оскорбляйте зверей… Подобные факты сильно действовали на Мераба, признаться, на меня тоже. Что-то неуютно в этом мире, и я думаю, что мы еще не умеем (я имею в виду и нашу страну, и человечество) справляться с навалившейся на всех нас антропологической катастрофой.

Я бесконечно предана памяти Мераба Мамардашвили. Сколько у меня сейчас осталось времени, буду продолжать над его наследием работать. Ибо с какой стороны Вы не подойдете к философии этого периода, у Мераба в его наследии есть ответы на многие вопросы.

В заключение хочу сказать, передавая слово Андрею Парамонову, что сейчас философии советского периода наконец-то повезло. Выходит многотомная серия исследований философии советского времени. Причем оказалось: эти исследования дают замечательные результаты, так много нового, неизвестного, так много материала, который неизвестен, который нужно было поднять, вывести на свет дня. Радует огромное внимание, которое уже уделено и будет уделено Мерабу Мамардашвили и его наследию и, в частности, изучению его в связи с вопросом, насколько оригинальным был этот философ. Люди, которые жили в шестидесятые-семидесятые годы, хорошо помнят, что есть проблема стиля, понятий и лексики Мамардашвили. Много спорят о том, почему он избрал именно лекции стихией своего философствования. Некоторые говорят, что причина его лекционного стиля – в том, что его мало публиковали; другие говорят: нет, его все же его публиковали. Думаю, Андрей Парамонов лучше осветит этот вопрос. Но факт огромного значения состоит в том, что лекции Мераба представляли собой крупное философское, культурное, социальное явление. Я когда-то в некрологе Мамардашвили написала, что эпоха затребовал в то время Философа. И ответом от философии был именно Мераб Мамардашвили, философ с большой буквы, настоящий философ. Здесь почти общее согласие и впечатление исследователей. Но трудно было с освоением наследия в то время, когда все накапливалось на магнитофонных записях. Мераб работал во ВГИКе. Записей было множество. Его лекции во ВГИКе пользовались необыкновенным успехом. Там была неоднородная аудитория (например, были влюбленные девушки, которые мало чего понимали и слышали). Но в аудитории было и много серьезных, думающих людей из разных областей знания и культуры. Мераб дружил со скульптором Эрнстом Неизвестным, с поэтами. У него было много друзей в кинематографе, в сочинениях он приводил примеры из кинематографии.

 Я сейчас говорю об этом с большой тоской. По-моему, то общекультурное пространство, где затребована философия – один из локусов культурной жизни, которая может быть только единой. Вот почему мы с ностальгией вспоминаем некоторые явления советского времени. Сейчас это исчезло, поверьте мне. Сейчас можно растоптать любого философа, философское сообщество, можно растоптать и Академию наук целиком – и никто не вступится, потому что нет такого общекультурного пространства. А вот лекции Мераба были неотъемлемым общекультурным феноменом того времени. Передаю слово Андрею Парамонову.

**Андрей Парамонов.** Спасибо, Нелли Васильевна! После такого объемного и личностного доклада, конечно, трудно выступать и найти какую-то свою нишу в разговоре о Мамардашвили и его философии. Я попытаюсь лишь немного уточнить понятия, которые здесь прозвучали. Это понятия цивилизации, культуры, понятие варварства, даже не понятие, но словоупотребление, или концепт, что-то, что схватывает какой-то процесс явления и позволяет с ним работать, то как Мамардашвили это понимал, и насколько это продуктивно в сегодняшней теме, насколько вообще философия Мамардашвили является не чтобы советской философией 60-х, 70-х годов, а насколько она является современной, сегодняшней философией и, может быть, попытаться представить, как она может вписываться в общеевропейский контекст философствования.

Для этого я выберу небольшой текст Мераба Константиновича. Это текст его доклада на международном симпозиуме по проблемам европейской идентичности, который проходил в январе 1989 года в Париже. Он был произнесен (именно произнесен, а не написан) на французском языке, затем в 1991 появился в переводе на русский язык в 2004, и был сделан новый перевод, по-моему, в 2010 году, который исправил ошибки предыдущих. Быть может, я остановлюсь на этих ошибках, потому что они интересны тем, что отражают динамику нашего понимание того, о чем говорит Мамардашвили и, тем самым, вероятно, подтверждают его правоту.

Обратиться к этому тексту в связи с заявленной темой, а это «Кризис цивилизации и антропологическая катастрофа в философии Мамардашвили», меня подтолкнули работы болгарских исследователей, которые занимаются Мамардашвили, в частности, Деяна Деянова и Миглены Николченко. Миглена недавно опубликовала книгу, которая называется «Утраченные единороги бархатных революций», где предложила анализ процессов взаимодействия восточноевропейских философских традиций, сложившихся в советское время, с западноевропейскими традициями, попыталась проследить насколько они сочетаются и переплетаются. И началом анализа выступает первый опыт встречи передовой (продвинутой) философии Восточной Европы и левых интеллектуалов западной философии, который закончился, если не трагически, то по крайней мере зафиксировал ситуацию взаимного непонимания. Надежды, возлагавшиеся той и другой стороной, оказались иллюзорными, но это отдельная тема, которую, как раз Миглена развивает в этой книге, рассказывая о встрече интеллектуалов Восточной Европы и западных интеллектуалов, состоявшейся в Дубровнике в 1990 году за полтора месяца до смерти Мамардашвили, и он присутствовал на этой встрече и с его выступлением было одним из ключевых.

Текст, о котором я буду говорить, очень мал – буквально несколько страниц. Можно сказать, интернет-формат, который каждый может легко прочитать, удержав привычным образом внимание до самого конца. Но текст чрезвычайно насыщенный, буквально, на каждый абзац можно написать целое исследование о том, что здесь имеется в виду. Фактически, каждое слово, произносимое Мамардашвили, взвешено и проработано. Каждое слово имеет точное значение и точный адресат. Я пойду по тексту и постараюсь предложить -свои комментарии.

Сама постановка вопроса, с которой Мамардашвили обращается к аудитории, а я напомню, что это международный симпозиум, на котором не обязательно делать какие-то глубокие научные выступления, -- обычно, это формальный общекультурный обмен мнениями, предположениями, пожеланиями, -- однако, в случае с Мамардашвили это абсолютно серьезный продуманный текст. Он начинает с того, что просит извинить за то, что возможно будет делать ошибки во французском языке, который не является для него родным, поскольку, но для него это принципиально важно, выступая, он не будет читать заранее написанный текст. В этой, казалось бы, дежурной фразе, уже задается определенный тон отношения к тому, что происходит в аудитории, когда слово произносится человеком, пытающимся индуцировать или создать ситуацию понимания, но понимания не только аудитории. Фактически, сам говорящий порождает в этот момент свое понимание того, что говорит, и оно подтверждается и усиливается пониманием аудитории, к которой он обращается. Далее М.К. делает довольно интересную заявку. Он говорит об особой позиции, в которой находится именно он как представитель страны, начинающейся освобождаться от тоталитаризма, как мы сказали бы сейчас, и заявляет о том, что он в силу этого особенно остро чувствует опасные тенденции современной европейской цивилизации, на которые предлагает европейцам обратить внимание. Заявка достаточно серьезная, и нам следовало бы разобраться, насколько правомерно делать такие заявление со стороны Мамардашвили.

Он говорит о том, что жил не в Европе, а в провинции, но это была самая выгодная точка обзора, позволяющая увидеть те вещи, которые могут уйти от внимания европейцев. Что же, с точки зрения Мамардашвили, может уйти от внимания европейцев? Он говорит об опасности принимать за естественные те цивилизационные принципы, по которым они живут. Что стоит за этим? Что имеет в виду Мамардашвили? Против чего он выступает? Или против какого понимания европейскости он выступает? В другом тексте он так определяет критикуемое им представление европейской культуры: человек перестает быть животным и становится человеком по мере того, как он начинает подчиняться культурным нормам. Можно сказать, что человек был когда-то варваром, но постепенно, подчиняясь культурным нормам, он становится цивилизованным. В общем-то, это, наверное, вполне естественное предположение, которое кажется естественным и понятным: человек отличается от животного тем, что следует некоторым моральным принципам. Однако он говорит, что этого-то как раз и недостаточно: чтобы быть человеком, а не животным, недостаточно просто следовать нормам, следовать традициям, нужно что-то еще, чему может не придаваться значение, поскольку считается естественным быть цивилизованным, выполнять те или иные правила и обязательства. Нелли Васильевна как раз говорила об этом, о европейской цивилизованности в своих работах, связанных с цивилизацией и варварством. Конечно, там подчеркивается, что цивилизованность – это следование нормам, но за этим стоит еще что-то другое, на что Нелли Васильевна обращает внимание. Я как раз пытаюсь об этом немного сказать. Далее М.К. пишет: «Вы не задумываетесь о том, что составляет суть вашего существования. У вас нет обостренного сознания того, что человек – это постоянное усилие быть человеком, что человек – это то, что постоянно воспроизводится». Мамардашвили выступает здесь против определенных антропологических концепций, который на тот момент были широко представлены в западной философии. Я имею в виду концепции, так называемого антигуманизма, сторонником которого он был в 70-е годы, по свидетельству Эриха Юрьевича Соловьева, вместе с которым он писал известную работу «трех авторов» (Соловьев, Швырев, Мамардашвили). Нелли Васильевна, в свою очередь, говорила о дискуссии Мамардашвили с Сартром, говорила о критическом отношении Мамардашвили к концепции гуманизма Сартра.

Если вернуться к тому пониманию европейскости, о котором я говорил и против которого выступает Мамардашвили, то его можно сравнить, допустим, с оценкой современной европейской ситуациии, которую дает Ален Бадью в своей книге 2005 года, которая называется «Столетие». В этой книге Бадью обращает внимание на то, что в современном философском и, более широко, культурном дискурсе, который в немалой степени завязан на проблемы взаимоотношения цивилизованного Запада и варварства терроризма, которые постепенно все больше и больше тревожат Европу, идет формирование определенного представления о том, что являет собой человек. Это представление Ален Бадью называет «животным гуманизмом». Что понимает Бадью под «животным гуманизмом»? Он говорит, что это своего рода возвращение к классическому гуманизму, но гуманизму без Бога. В такого рода представлении человек редуцируется к своему животному началу, но одновременно это редуцирование сопровождается значительным усилением этического дискурса. Человечество рассматривается в качестве некоторого животного вида, обладающего исключительно сильными этическими представлениями, духовностью, вида, о котором нужно заботиться, оберегать и сохранять. Бадью считает, что экология и биоэтика выступают гарантами существования и сохранение этого вида, но для Бадью это указывает на кризис, кризис европейской культуры и цивилизации. В утверждении «животного гуманизма» сквозит угроза, которая надвигается на цивилизацию, подобная той, о которой предупреждает в своем выступлении Мамардашвили. Что этому, по мнению Бадью, может противопоставить западная мысль? С одной стороны, это радикальный гуманизм, представленный Сартром, с другой -- радикальный антигуманизм, заявивший о себе словами Фуко о наступлении эпохи завершения человеческого проекта, о том, что проект человека подошел к концу и его место должны занять структуры нечеловеческого мышления. Мамардашвили, утверждая, что человек является незаконченной структурой, структурой непрерывного становления, делает в данном случае выпад против антигуманистического направления, о котором говорил Бадью, представленного в современной европейской мысли. Но что вместо этого он предлагает? Какие подходы здесь возможны?

Мамардашвили начинает говорить о том, что же он понимает под цивилизацией, которую нужно сохранить. Конечно, это не то представления, которое я только что приводил, но что-то другое. Он обращается к противопоставлению, которое приходит к нам из античного мира, из противопоставления греками себе других народов как варваров. Что понимали под варварами греки? Варвары – это люди, не имеющие языка, это принятое понимание. В русском языке тоже есть подобное «варвару» слово -- «немец», обозначающее тех, кто не говорит на нашем языке. Но, если мы посмотрим глубже, то речь идет о том, что под языком, в данном случае, греческим, подразумевается не просто определенный язык, на котором можно говорить и что-то выражать – а язык, который формируется в качестве некоторого пространства различных мнений, различных высказываний, криков – того, что происходит на агоре. Образ агоры возникает как некоторое пространство, в котором «обкатываются» самые разные мнения и представления, и эти отдельные фразы, и отдельные мнения, обкатавшись в таком публичном пространстве, порождают то, что Мамардашвили понимает под языком – пространство свободной коммуникации, и только это является языком, с точки зрения Мамардашвили. Это не просто язык коммуникации, а некоторое свободное пространство как условие этой коммуникации.

Здесь вернусь к ситуации, связанной с переводом, о которой я говорил в начале. В тексте, изначально произнесенном на французском языке, была фраза, которая в первом переводе 1991 года звучала следующим образом: «раскаты от этого горлопанства на агоре и составляли язык». Второй вариант перевода относится к 2006 году: «шум от криков, стоящих на агоре и составлял язык». И, наконец, третий вариант перевода, соответствующий и французскому и английскому вариантам текста доклада: «публичное обкатывание выкриков на агоре составляло язык». Эта короткая история перевода одной фразы показывает, насколько мы оказались нечувствительны к тому, о чем говорит Мамардашвили, и тому пониманию языка, о котором он говорит. Вся эта маленькая статья завязана на этом представлении о языке, как о пространстве возможности говорения, пространстве, которое, с одной стороны, рождается моим свободным участием в этом пространстве, с другой стороны, является некоторым, как бы мы сейчас сказали, системным эффектом взаимодействия всех участников этого пространства, порождая те или иные формы, о которых говорила Нелли Васильевна, в которых я могу выражать свои чувства. Допустим, у меня есть чувство справедливости, но, благодаря этому пространству, я получаю не просто чувство справедливости, но справедливость. У меня, допустим, есть чувство совестливости, но в этом пространстве я получаю то, что можно назвать совестью, и это происходит не по моему желанию утвердить какой-то совестливый поступок, а потому что в этом публичном пространстве возникает представление, которое порождается этим представлением. И это есть та основа цивилизации или цивилизованности, о которой и говорит Мамардашвили, и которая имеет условия своего существования. Это пространство, с точки зрения Мамардашвили, не воспроизводится естественным образом. Оно создает некоторую форму, и есть условия поддержания ее постоянно живой, но всегда существует угроза забвение того, что она порождается моим участием, свободным участием меня и другого в этом пространстве, которое ее заново восстанавливает. Она заново рождается, при этом рождается не желанием одного человека, но «совместным усилием многих».

Здесь возникает вопрос о генезисе этой идеи у Мамардашвили. Нелли Васильевна в своем выступлении отмечает, что проблемы цивилизации поднимаются Мамардашвили в последние годы его жизни, с середины 80-х годов…

Мне бы хотелось остановится на этом вопросе чуть подробнее. Как мы помним, в своих ранних работах Мамардашвили занимает критическую позицию в отношении гуманизма сартрианского типа. В ряде его работа эта критика присутствует. Он во многом солидаризуется с Альтюссером, с которым его связывала многолетняя дружба. У Мамардашвили есть исследование, которое тоже известно, и которое на сегодняшний день несколько выпало из всего этого блока работ, исследование, связанное с превращенной формой. Мамардашвили разрабатывает представление о превращенной форме как о некоторой структурности, в которую включены сознательные действия, и которая предстает перед нами как отчужденный от нас предмет. Если мы воспринимаем его в качестве реально существующего объекта, то мы, фактически, обманываем себя. Здесь Мамардашвили обращается к исследованию Маркса о возникновении прибавочной стоимости.

Видимо, можно сказать, что это поле, пространство языка также обладает определенным системным эффектом, сам процесс его возникновения, сама его структура неразложима и непонятна для внешнего наблюдателя. Мамардашвили подобного рода структуры называет «ноогенными машинами», порождающие меня как человека. Моего усилия недостаточно, но если возникает подобная цивилизационная машина, то я становлюсь человеком. Возникает вопрос: чем отличается эта ноогенная машина от структуры, понимаемой как превращенная форма, о которой писал Мамардашвили в 70-е годы? Где тот шифр, который он находит, обнаруживает, позволяющий увидеть в превращенной форме положительный и позитивный момент, связанный с цивилизацией? На мой взгляд, этим моментом является публичная артикулированность, высказываемость сознательного опыта, который имеет каждый человек. Если эта публичность закрывается, сворачивается, то мы получаем не ноогенную машину, которая поддерживает меня в качестве человеческого существа, но некоторую структуру власти, которая меня ограничивает, создается пространство дисциплинарной практики, которое, собственно говоря, и является объектом исследований Фуко. С этой точки зрения, можно сказать, что Мамардашвили, и это есть в его докладе, к которому я обращаюсь, обсуждает момент возможности открытия некоторого нового пространства для анализа существования и воспроизводства цивилизационных принципов. Моего желания быть цивилизованным – недостаточно, должно быть еще и пространство свободы, в котором моя свобода приобретает некоторую форму, но эта форма, с точки зрения Мамардашвили, должна каждый раз заново восстанавливаться, опять проходить ту же самую публичную представленность.

Это, на мой взгляд, интересно провести сопоставление, в определенной степени в качестве модельного, с представление Мамардашвили о науке, которое он активно разрабатывает в 70-е годы. В основе его лежит различение в науке деятельности, производящей новое, открывающей новое, и деятельности, которую Мамардашвили называет наукой как культурой. Наука в своей основе занимающаяся тем, что открывает нечто неизвестное, пространство свободы, составляет одну сторону научного предприятия, или, как теперь сказали бы, «проекта», а наука, поддерживающая развитие технологии, или наука как культура – другую. Есть наука фундаментальная, есть наука прикладная. Мамардашвили вводит сильный критерий, различающий две эти деятельности. Первая есть постоянное воспроизводство, воспроизведение заново самого принципа научной деятельности, и в этом качестве выступает условием поддержания в живом состоянии основ технологического прогресса и даже просто научного представления о мире. Вторая сторона это по сути трансляция готового знания, которая получив автономию, может выродится в трансляцию и воспроизведение во все увеличивающихся масштабах современных «научных» мифов и заблуждений. Если мы посмотрим сейчас статус фундаментальной науки и у нас в России, и в европейском обществе, то мы увидим, что общество все больше и больше приходит к мысли, что достаточно технологического освоения мира, достаточно простого культурного освоения мира, не нужно восстанавливать эту форму каждый раз заново. Сейчас активно обсуждается представление о появлении так называемой «технонауки», как нового этапа научного проекта. Предполагается, что современный уровень технологического развития культуры привел нас к ситуации, когда уже в рамках тех или иных замечательных технологических процессов и даже реальных производств будут совершаться новые фундаментальные открытия. Но, с точки зрения Мамардашвили, как его понимаю, это невозможно, это скорее говорит о каком-то кризисе. Конечно этот кризис не связан с каким-то явным и очевидным варварством. Это гораздо более тонкий сдвиг. Но он гораздо более серьезный и опасный. Собственно, об этом а не о просто не исполнении каких-то норм, но о варварстве, как о забвении истока, забвении живой струны своих цивилизационных принципов и говорит Мамардашвили в своем докладе. И эта тема проходит красной нитью через все его творчество.

Этот текст также позволяет нам разместить Мамардашвили в современном западном контексте. Если вслед за Бадью мы видим, с одной стороны, в современном западном обществе апологию «животного гуманизма», с другой стороны, в качестве альтернативы выступает радикальный гуманизм Сартра или радикальный антигуманизм, связанного, если следовать опять же Бадью, с именем Фуко, то Мамардашвили предлагает еще одну возможную альтернативу, которая, нельзя сказать, что объединяет Сартра и Фуко, но это некоторое пространство возможного размышления и обсуждения решений тех или иных цивилизационных кризисов. Кстати, если можно что-то сказать относительно практического применения философских идей Мамардашвили. У него есть интересный цикл лекций, связанный с цивилизацией, он, правда, не так широко известен, который называется «Опыт физической метафизики». Это курс лекций, прочитанный в Вильнюсе, был впервые опубликован в 2008 году. И там Мамардашвили приводит интересный пример разрешения культурной или цивилизационной проблемы, -- проблемы, весьма характерной и для нашего времени.

В послевоенные годы между Францией и Германией существовала определенное напряжение относительно угольных регионов Эльзаса и Лотарингии, которые были возвращены Франции. Это напряжение создавало серьезные затруднения на пути осуществления планов создания общеевропейского экономического пространства. И Жаном Монне, известным французским политиком и экономистом, одним из идеологов строительства единой Европы было предложено интересное решение, и Мамардашвили обращает внимание на то, в чем оно состояло, на найденную цивилизационную форму. Там не было призывов типа «давайте жить дружно», «давайте, наконец, разрешим этот конфликт» или «давайте заключим мир», обычных лозунгов, которые мы слышим каждый день, и которые, как мы знаем, ни к чему не приводят. Решение, предложенное Монне, состояло в том, чтобы создать условия, которые позволили придать известному угольному району Германии (речь шла о Саарском угольном бассейне) статус национальной гордости. В результате возникла точка новой сборки социальных энергий, породившая вокруг себя активное поле или среду, в которой растворялся конфликт по спорным регионам между Германией и Францией. И конфликт был исчерпан, но не потому что договорились, а потому что он растворился в другой цивилизационной структуре, в другой форме.

Мне кажется, это достаточно актуальный вопрос, в том числе и сегодняшнего дня – попытка нахождения формы или того, что позднее Мамардашвили в связи с Прустом будет называть кристаллизацией, нахождение нового пространства, в котором переформатируется помещаемый в него конфликт. Новый центр кристаллизации придает привычным, сложившимся линиям напряжения иное направление, создает из них новые конфигурации. С одной стороны, этот принцип абстрактен, в то же время, как мы видим на приведенном Мамардашвили примере, он может быть достаточно действенным.

Под конец я хотел бы сказать о самом представлении, что такое цивилизация и что такое культура у Мамардашвили. В его текстах эти термины, как правило, взаимозаменяемы, но в одном из своих интервью (интервью «Другое небо» для журнала «Латинская Америка») он дает интересное определение того и другого. Культура трактуется в этом тексте как некоторая способность мыслить и практиковать сложность. И Мамардашвили говорит, что культур может быть много, а цивилизация, как условие понимания разных культур, одна. Цивилизация как единая цивилизация есть структура понимания. И если вернуться к рассмотрению европейской цивилизации в том докладе, который я обсуждал в начале, мы увидим, что Мамардашвили связывает европейскость не с географическим положением Европы, поскольку говорит, что европейскость можно найти и в Токио, и в Бомбее, а с некоторой способностью и возможностью установления пространства коммуникации и понимания.

Заканчивая свое выступление, я хотел бы подарить Нелли Васильевне книгу, которая только что вышла, эта лекции Мамардашвили по Прусту, которая называется «Психологическая топология пути. Книга 2». Этот цикл лекций был прочитан Мерабом Константиновичем в Тбилиси в 1984 году. Книга подготовлена и издана Фондом Мераба Мамардашвили. Выйдут две книги под таким общим названием, сейчас готовится к изданию более ранний цикл лекций по Прусту, относящийся к 1982 году. Здесь, кстати говоря, как раз присутствует один из участников этого проекта, Дмитрий Рындин. В книге помимо лекций и подготовительных материалов представлены архивные документы и письма Мераба Константиновича своему другу Пьеру Бельфруа, с которым он познакомился еще в начале 60-х годов в Праге. В подготовке книги принимал участие, и я вместе с сестрой Мераба Константиновича, Изой Константиновной Мамардашвили. Мы попытались сделать комментарии к этой книге. Дело в том, что этот текст произносился, и при явном и скрытом цитировании Пруста в расшифрованном с аудиозаписей тексте не было никаких отсылок на цитируемые источники. В первоначальном издании этой книги Иза Константиновна сделала отсылки к французским текстам Пруста, по которым Мамардашвили и готовил эти лекции. При подготовке настоящего издания мы решили совместить в комментариях существующие русские переводы Пруста с исходным французским текстом и там, где художественный перевод отличается от перевода Мамардашвили, а, иногда то, что Мамардашвили переводит что-то по-другому, имеет принципиально значение, дать, наряду с русским, и французский текст, что позволяет показать читателю, как работает с текстом Пруста сам Мамардашвили, и, может быть, дает возможность включиться в чтение Пруста вместе с Мамардашвили. Я с большой благодарностью дарю эту книгу Нелли Васильевне, тем более, она мне как раз сказала, что сейчас вновь перечитывает Пруста на французском.

**Анастасия Шавлохова.** *Спасибо большое! Спасибо Нелли Васильевна, спасибо Андрей! Сейчас у нас будет время вопросов, я уже вижу первые вопросы из зала. Простите, пожалуйста, что я немного отсрочу Ваши вопросы и задам сначала вопрос от себя. Я бы хотела задать вопрос, касающийся языка. Цитирую: «Заглавная страсть человека – осуществиться, но осуществиться можно лишь в пространстве языка, в артикулированном пространстве, и именно оно есть наша цель». Сейчас во время лекции мы говорили о Мерабе Мамардашвили в контексте европейской цивилизации, европейской мысли, европейской философии. Было ли влияние советского диалектического материализма, в котором он какое-то время находился, пространства марксизма на его философию? Это вопрос и Нелли Васильевне, и Андрею, но, скорее, Нелли Васильевне.*

**Нелли Мотрошилова.** Насчет диалектического материализма и всего советского. Я сначала хочу сказать: Мераб – это человек, который, на первый взгляд, своей жизнью являет многие парадоксы. Нынешнее молодое поколение, особенно те отморозки и геростраты, (они любят в блогах поливать этот период, как поколение людей, живших и в советское время, еще не добрались до фактов, которые связаны с жизнью Мамардашвили.

Смотрите, Мамардашвили с осени 1957-ого года – в редакции «Вопросов философии». Это был жесточайший и жутчайший период в журнале. Один блогер в передаче, которая была в программе «Тем временем», сказал следующее: «Но ведь Мамардашвили работал в журнале “Вопросы философии”, значит, он подавлял, устранял те самые хорошие статьи, которые иногда туда попадали». Бред... Что он знает о реальной работе журнала в тот период? А ведь все перипетии той повседневной борьбы, которую в журнале вели молодые тогда философы – и какие имена: Мамардашвили, Садовский, Блауберг, Соловьев и другие – лучшие имена (но при главных редакторах типа Митина).

Дальше – больше. В 1961-1966 годы Мамардашвили – в Праге, в журнале, который назывался “Проблемы мира и социализма”. Что дальше? Вроде еще «хуже». Возвращается в Москву и работает в Институте международного рабочего движения (в нем, между прочим, работал и мой дорогой муж Юрий Замошкин). Там также работали Гайденко, Огурцов, и другие философы, у которых всегда была наилучшая философская и личностная репутация. Достаточно ли упомянуть о месте работы, чтобы прилепить им «диалектический материализм» и т.д..? Парадоксально, но и рабоче-коммунистическое движение Франции, Италии, других стран породило лидеров, отчасти погруженных также и в новаторское философское движение Европы. А Мераб с некоторыми из них общался, полемизировал, работая в «Проблемах мира и социализма», выезжая из Праги в Рим, Лондон – такое было возможным, но редким фактом для философа из СССР.

Советую молодым людям, если я вообще могу давать какие-то советы: разбирайтесь в этих фактах во всей их конкретике, примите, например, во внимание, что «Проблемы мира и социализма» были в то время журналом, в котором работали итальянские, французские марксисты; у них было что сказать и про Маркса, и про тогдашнюю реальность, и про философию. Теперь об Институте международного рабочего движения. Казалось бы, какое кондовое название… А ведь на деле что получилось? Случилось так, что там работали люди, составившие потом цвет нашей философии. И они подписали протестное письмо генеральному прокурору. А за это Огурцова исключили из партии, Гайденко наградили выговором. Такая была реальность. И там был, как ни парадоксально очаг свободы! Ибо действовала общая, но очень важная закономерность истории: вокруг даже небольшого, но яркого сообщества по своей сути свободных людей духа формируются такие очаги, локусы свободы, «излучения» которых, конкретные и общие, очевидны и значимы даже для самых темных царств. Там, в институте рабочего движения читал замечательные лекции Сергей Аверинцев, выдающийся ученый, автор, тоже свободный человек, Сергей Аверинцев. Все это под вывеской ИМРД. Учтите всю эту совокупность фактов. «Вопросы философии»? Поймите, в то время в «Вопросах философии» стали работать наши лучшие философы. Они работали в «Вопросах» и по мере сил делали журнал нового типа.

Личное воспоминание: помню, как Мераб забраковал мою первую статью, сказал, что она плохая. И я понимала, что он ее раскритиковал не за какие-то мои идеологические «промахи», скажем, за непрославление советской власти. Статья была о Гуссерле, Мераб мне сказал: «Думай, думай, думай». Когда новый вариант статьи был все-таки принят Мерабом, я была счастлива.

Подобным образом обстояло дело с диалектическим материализмом. Он им вообще не занимался. Но зато у него есть формулировки про исторический материализм. Еще в студенческие годы, заметим, в студенческие, т.е. в 50-е годы «мы» – писал Мераб – «с презрением относились к тем, кто занимался историческим материализмом и научным коммунизмом. Мы просто не знались с этими людьми». И все началось очень рано; такое кстати, вполне было возможно в условиях растущей специализации философского знания. Такой была реальность. Но представить себе ее людям, суждения которых переполнены современными идеологическими штампами, очень трудно.

**Анастасия Шавлохова.** Спасибо большое.

**Андрей Парамонов.** Маленькое дополнение. Мамардашвили работал в Праге в журнале «Проблемы мира и социализма», и я уже упоминал о его друге Пьере Бельфруа, французском журналисте, в то время члене французской компартии. В начале своей работы в Праге, они заключили друг с другом пари, что они не опубликуют ни одной статьи в этом журнале, пока работают в Праге. Так они и сделали. Пьер Бельфруа не опубликовал ни одной статьи, Мамардашвили опубликовал лишь одну статью, но в соавторстве, и связанную с проблемами науки и современных технологий, т.е. это была не политизированная статья.

В плане того, что он занимался Марксом, то да – это действительно так. Он читал Маркса. И его прочтение Маркса является, как я пытался показать, актуальным и сегодня.

**Нелли Мотрошилова.** Дело не только в этом. Если возвращаться к теме Маркса, опять нужно исследование на тему, что такое Маркс для философии того периода, именно для философов, и чем он важен сегодня. Обратите внимание на последние работы Жака Деррида о марксизме. Он писал: «Без Маркса – никакой философии». Это он говорил уже в нашем столетии. Ведь Маркс был совсем не слабым философом. Именно философом. Он вышел из философской школы Гегеля. Когда он писал о Гегеле, он отлично знал, все, о чем писал. Наконец, Маркс, как всем известно, написал «Капитал». «Капитал» в наши студенческие годы изучали Ильенков, Зиновьев. Последний написал диссертацию, которую на лекциях по научному коммунизму как раз и конспектировали наши студенты. О Марксе писали такие значительные философы, как Юрий Давыдов или Николай Лапин. Последний написал книгу «Молодой Маркс» и одну из лучших статей последнего времени в книге о Мамардашвили. Маркс – серьезный объект, которым в то время занимались серьезные философы, экономисты, люди, имевшие дело с политической мыслью. Отбросьте современные идеологические штампы, откажитесь от них, обращаюсь я к представителям молодого поколения. Не преподают Вам Маркса, как следует, а жаль.

**Анастасия Шавлохова.** Преподают.

**Нелли Мотрошилова.** Преподают? Слава богу, значит, у меня слишком устаревшие, или, наоборот, слишком новые сведения. Но, во всяком случае, эту школу пройти надо. Могу сказать о себе. Для меня в студенческие года, а потом в молодые годы, когда я начала преподавать, Маркс был важным материалом, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, это действительно была школа мысли, сопряжения философской мысли и социальной, а, во-вторых, когда к нам приходил какой-нибудь преподаватель научного коммунизма, который не знал Маркса, ему можно было сказать: «Ну что же Вы, Маркса совсем не знаете!».

**Анастасия Шавлохова.** Спасибо большое, Нелли Васильевна! Вопросы.

*Нелли Васильевна, задам, с Вашего позволения, два вопроса. Первый вопрос. Вы говорили об эпохе, олицетворяющую антипод философии, в которой философия возможна лишь как счастливое исключение (Мамардашвили и другие) и определили эту чудовищную советскую эпоху как эпоху, где философия была невозможна, эпоху, полярно противоречащую возможности философии. А потом Вы в конце лекции сказали, что нынешняя эпоха еще более чудовищная, поскольку она уничтожает человека, уничтожает академию наук и т.д. Это в связи с антропологической катастрофой, в связи с тем вектором, который был задан темой Вашей лекции? Это первый вопрос. Второй вопрос. Вы говорили о Мамардашвили, как о философе, пытаясь с самого начала определить смысл и суть его философии и его самого как представителя человечества, способного осмысливать философию и самого себя. Вы сказали, что Мамардашвили – философ свободы. Скажите, пожалуйста, разве не все подлинные философы во всей истории философии являются философами свободы? Разве «философ свободы» – это определение философа?*

**Нелли Мотрошилова.** Я хочу уточнить вопрос. Откуда следовало хотя бы намеком, что сказать о Мамардашвили как о философе свободы – значит отрицать существование множества философов свободы?

*Я спрашиваю в чем специфика Мамардашвили? Это же не определение, это определение отрицательное, пустое. Мамардашвили – философ свободы, все философы – философы свободы. В чем же специфика Мамардашвили?*

**Нелли Мотрошилова.** Далеко не все.

*Все крупные философы, настоящие философы – это философы свободы.*

**Нелли Мотрошилова.** Далеко не все.

*Какой философ может не быть философом свободы?*

**Анастасия Шавлохова.** Спасибо за вопрос. Это может стать темой отдельной лекции.

*У меня два вопроса. Когда Вы сказали, что в тексте Мамардашвили говорилось о возникновении греческого языка и, насколько я понял, нашей западной цивилизации. Агора как пространство свободных мнений, пространство свободных публичных выкриков. Мне это показалось довольно близким тому, что написано в предисловии к книге Анатолия Валерьяновича Ахутина «Поворотные времена», посвященной встрече разных культур и возникновению западной, античной культуры. В связи с этим, я хотел бы спросить Вас как специалистов по творчеству Мамардашвили, было ли у Мамардашвили в конце жизни (90-е годы) изменение мнения по поводу диалогической философии, Бахтина и его современника Библера, поскольку в начале, насколько я знаю, долгое время к Бахтину он относился достаточно критически. А этот момент достаточно близок к понятию Я-Ты или же, если взять изменение формулы Декарта, то «Я есмь» видоизменяется во взаимосвязь «Ты еси», т.е. во взаимоотношение двух: Я-Ты. Это первый вопрос. Второй вопрос: может ли быть в самой теме варварства анализ публичного пространства свободы, возникающего из постоянно возобновляемой культуры как в единичном человеке, так и в общественном целом? Здесь напрашивается вывод, что одна из возможных опасностей, угрожающих публичному пространству – тоталитаризм, загоняющий эту машину в четкие, однозначные рамки, вводя штампованный язык. А второе – то, что мы видим в современной западной цивилизации, здесь так же возникают какие-то проблемы. Вроде бы есть свобода, есть пространство, есть толерантность, но чего-то не хватает – забвение истоков, которое нужно анализировать, это какая-то болевая точка, где вызревает антропологическая катастрофа. Спасибо.*

**Нелли Мотрошилова.** Давайте разделимся в ответах на вопросы – их множество. Вопрос о специфике философии свободы у Мамардашвили – хороший вопрос. На самом деле, правильно сказать, что было много философов свободы, но далеко не все крупные философы были философами свободы. Пример – Фома Аквинский. У нас, к сожалению, сейчас нет времени обсуждать это. Очень коротко о специфике философии свободы Мамардашвили. В чем я могла бы, исходя из своего знания и понимания, ее усмотреть? Мне кажется, отличие и состоит как раз в том, что выдающиеся философы Нового Времени (возьмем, к примеру, наиболее знакомых мне немецких философов, Гегеля или Канта) бесспорно были философами свободы. Я написала книгу о Гегеле и постоянно пишу о Гегеле, все время занимаюсь Кантом, эту тему представляю себе вполне конкретно. Сейчас мы опубликовали одно сочинение Канта в двуязычном издании – «Метафизику нравов» (Metaphysik der Sitten). Перевод заглавия как «Метафизика нравственности» – ошибочен. Это два разных понятия: Sitten – это нравы, Sittlichkeit – нравственность. Если будете читать тексты в других изданиях, имейте в виду, что заглавие переведено неправильно. О чем идет речь в этой книге? В первой части этой книги, которую мы только что издали (скоро будет выходить вторая) речь идет о Rechtslehre, учении о праве. Очень сложная материя.

Если говорить о Мамардашвили, то он не написал книг или статей по темам «Метафизика нравов» или «Право и свобода». Он не работал подробно с такими сюжетами, как свобода в связи с тем-то и тем-то, тогда как Кант или Гегель это делали. (Гегель написал «Философию права»). У Мамардашвили нет такой степени проработанности этой темы. А здесь о свободе можно говорить много и по-разному. Как человек может быть свободен в той или иной области духа или духовной культуры – это особый вопрос. Мераб этим вплотную не занимался (если, конечно, я не упускаю какие-то неизвестные мне произведения). Чем бы он ни занимался, например, превращенными формами, для него было важно увязать ее с темой свободы. Превращенная форма – марксов термин, который Маркс великолепно разработал. По-немецки, «verkehrte Form» – это форма, перевернутая с ног на голову, т.е. не превращенная форма, а именно искаженная, прямо противоположная тому, что должно быть. Мамардашвили взял часть этой темы – и у него получилось «Третье К». Это сплав принципа свободы с описанием того, в каких условиях и почему зарождается тип личности, которая напрочь не способна к свободе. Считаю, мало кто сравнится с Мамардашвили в осмыслении и малейших, и масштабных искажений принципов, от малейшего к грандиозному, описанному Кафкой и Музилем. Сейчас я зачитаю Вам то, что Мераб пишет об антропологической катастрофе: «И то, что я частично описал как мир теней, имеет самое прямое отношение к этим предпосылкам существования культуры человека, к той реальной катастрофе, которую мы все испытываем, и которая страшнее всех других катастроф. Я имею в виду антропологическую катастрофу, т.е. вырождение каких-то последних, каким-то последовательным рядом превращений человеческого сознания в сторону антимира теней или образов, которые в свою очередь не отбрасывают тени, перерождение в некое зазеркалье, составленное из имитаций жизни, и в этом самоимитирующем человеке, в котором исторический человек может сам себя не узнать». Реальная культура не просто находится не в музеях, она не сводится к их посещению, а состоит в чувстве бытия или небытия. Иными словами, специфика работ, переживаний Мамардашвили, которая состоит в том, что он, в частности, много и тщательно описывает утрату свободы и переход в то состояние, в котором, возможно, вообще не будет свободы.

Один оттенок вопроса о моем подходе к современности. Вижу многие примеры и приметы того, что сейчас наблюдается такое кризисное состояние цивилизации, какого мы не могли ожидать. Я, во всяком случае, не могла ожидать того, что произошло. Я занимаюсь еще и Хайдеггером, и его эпохой достаточно подробно знаю, исследую то что, в частности, произошло в Европе, когда к власти пришел Гитлер и когда нацизм в Германии победил нацизм. Меня ужасает слишком большое сходство между тогдашним периодом и сегодняшним днем, даже в отдельных деталях. Может быть, у меня, как у много пожившего человека, развивается пессимизм. Но у меня нет пессимизма в конкретной философии жизни. Кстати говоря, Мераб учил, как при этом жить, не жалуясь, не издавая стонов: «классическая мужественная душа» – вот то, что Мераб хотел бы видеть в человеке. И при всем при этом он сказал слова о том, что возможно перерождение в сторону антимира таких теней и образов, которые вообще не будут отбрасывать тени. Опасаюсь, что мы живем в такое время.

**Анастасия Шавлохова.** Спасибо большое, Нелли Васильевна!

**Андрей Парамонов.** Наверное, нужно ответить на вопрос, связанный с варварством и пространством языка. Я уже говорил о понимании Мамардашвили языка в качестве пространства. Что такое агора? Агора – это обычная рыночная площадь, на которую разные люди приходят по своим житейским надобностям, кто-то приходит по той причине, что здесь просто много людей, с которыми можно обсудить какие-то насущные проблемы. Но вопрос в том, чем отличается агора от простого восточного рынка? Там тоже кричат на разные темы, о разном, однако где-то обнаруживается пространство, на котором сказанное обрастает значением, по выражению Мамардашвили, подобно снежному кому. Маленький шарик попыток высказывания, катаясь по агоре, превращается в огромную снежную глыбу. А где-то он, скорее, так и останется отдельным слабым всплеском, пожеланием чего-то. Первый жест человеческого существа, вступающего в жизнь, и Мамардашвили из этого исходит, это попытка самореализации, попытка что-то узнать и понять. Мамардашвили часто цитирует фразу из Пруста, которая, по-моему, выступает в качестве эпиграфа: «если мы что-то узнаем, то узнаем это в детстве». Для Мамардашвили важен – этот первый момент узнавания чего-то или знания о чем-то, поэтому важны не просто какие-то истинные знания, знания каких-то фактов, знание чего-то, а то, как это знание сложилось, какую форму оно обрело. А оно обретает смысл лично для тебя, но в этом твоем личном обретении знания ты включаешься в общечеловеческое, конечно, если есть какие-то цивилизационные механизмы, которые переводят частное во всеобщее. В качестве подобного механизма в Греции выступает агора. Этого могло и не быть, но это случилось, появилось пространство, которое мы, если хотим удерживать свою европейскую идентичность, должны постоянно воспроизводить в той или иной форме. Если мы его не воспроизводим, то мы оказываемся в зазеркалье, где у нас нет необходимых структур, которые позволяли бы нам быть людьми, потому что тот человек, который образуется в результате этого пространства – бесконечное существо, бесконечное и несравнимое ни с каким отдельным индивидом. Об этом человеке и говорит Мамардашвили. Этот человек ему интересен, и он говорит о возможной утрате этого человека, т.е. человека, который, будучи реализован в конечной форме, воплощает в себе бесконечное. Вот так работает это пространство. В конечной, несовершенной форме воплощено бесконечное, воплощен человек, воплощено прекрасное.

**Анастасия Шавлохова.** Спасибо, Андрей! Давайте последний вопрос. Если нет больше вопросов, то мы на сегодня заканчиваем. Спасибо большое, Нелли Васильевна, спасибо большое, Андрей!