

В. А. Туниманов

ДОСТОЕВСКИЙ В ЛЕКЦИЯХ И БЕСЕДАХ МЕРАБА МАМАРДАШВИЛИ

Мераб Мамардашвили — фигура, как сегодня принято говорить, знаковая: выдающийся лектор, просветитель, утонченный эстет. О нем с благодарностью вспоминают те, кто имел счастье слушать философа, знакомившего аудиторию не с историей развития науки в «прогрессивном» движении от старых европейских материалистов и идеалистов к сияющим «вершинам» марксизма, а в самом прямом смысле учил мыслить, учил искусству быть свободными гражданами. Освобождался и сам, проходя вместе со слушателями загроможденный многочисленными внутренними препятствиями, порожденными косными привычками и рутинной стереотипного мышления, тернистый путь к истинному знанию. Мастер устного жанра, он в беседах обретал вдохновение, нуждаясь в репликах, возражениях, вопросах; заявлял открыто посреди лекции: «Я сейчас просто вслух вместе с вами рассуждаю, а вовсе не сообщаю нечто абсолютное в смысле знания, у меня его нет, я пытаюсь вместе с вами приблизиться к нему»¹. Считал необходимым поделиться со слушателями собственным опытом пути «из Савла в Павла»: «Чаще всего история — это кладбище несостоявшихся рождений, неосуществленных надежд и стремлений к свободе, любви, мысли, чести, достоинству. Опыт подобного «нерождения» я пережил сам и пережил его глубоко, это мой личный опыт. Но благодаря ему... я и понял, что страсть человека в том, чтобы осуществиться»².

Как советский философ, Мамардашвили принадлежал к привилегированной касте хранителей «истины», идеологических жрецов. Естественно, был партийным (представить себе беспартийного философа или историка в стране «реального» социализма невозможно — они по профессии механически становились членами партии). Но как «семинаристы» дореволюционной России, успешно пополнявшие ряды радикалов, нигилистов и атеистов, советские философы и историки нередко становились диссидентами, оппортунистами и идеологическими смутьянами. Призванные бороться с идеалистическими и позитивистскими течениями западной философии (абсурднейшая ситуация — философ, в обязанности которого вменялась борьба с философией), они успешно ее пропагандировали (так, к примеру, в увлекательной форме знакомила соотечественников с экзистенциализмом П. Гайденко) и — при первой возможности — переводили (Мамардашвили с удовлетворением говорил о переводе в конце 1950-х годов «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейна).

¹ Мамардашвили М. Картезианские размышления (январь 1981 года). М., 1993. С. 276.

² Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1993. С. 313–314.

Мамардашвили принадлежал к поколению «шестидесятников», мировоззрение которых сформировалось в середине 50-х годов и в дальнейшем интенсивно эволюционировало. Под давлением внешних обстоятельств оно то уходило с политической поверхности в профессиональную научную и педагогическую работу, то вновь с блеском являлось на общественной арене — так произошло во второй половине 1980-х — начале 1990-х гг. (период «перестройки»). Сегодня поколение «шестидесятников» в тени и не в чести. Да и остались от него в живых единицы, голоса которых, если еще и раздаются, еле слышны. Другие времена, другие ориентиры, другой воздух. В начале нового века в России к понятиям толерантность, свободные демократические выборы, общий европейский дом, независимая пресса и т. д. относятся с большой долей скепсиса, как и к непременно заключаемой в кавычки «дружбе народов». На шестидесятников в лучшем случае смотрят как на беспочвенных идеалистов и романтиков, в худшем — как на тех, кто способствовал развалу империи, от которой удалось, правда, отстоять музыку к государственному гимну. Но Мамардашвили ни в коей мере к романтикам не отнесешь — он предвидел и нежелательное развитие событий в «независимых» государствах, населенных людьми, воспитанными в рабском духе, внутренне закрепощенными.

Сам он называл себя «метафизиком», уже с юности находившимся во внутренней эмиграции, освоившим спасительные приемы «шпиона», непременным условием существования которого является сходство с окружающими. С симпатией цитировал Флобера, говорившего, что в частной жизни предпочитает быть мещанином, так как это дает абсолютную свободу в литературном деле. Впрочем, и подсмеивался над своей осторожной позицией: «...я довольно смешной персонаж; такими изобилуют театральные пьесы. Знаете, „тот“, что на секунду появляется на сцене и тут же убегает. Чуть позже опять появляется без видимых причин и вновь исчезает. Обыкновенно это вызывает безумный смех в зале»³. Вот жизненное кредо Мамардашвили: «Философ нуждается в одиночестве и тишине. Если я брошусь в политическую борьбу, то лишусь необходимых для работы мысли тишины и одиночества»⁴. И в изменившихся условиях он остался верен этому кредо, отказываясь от непосредственного участия в политической борьбе, не желая читать наставления и навязываться молодому поколению, но нервно наблюдая, как очищенное пространство «уже наводнили страсти, эмоции и амбиции» (интервью, которое дал философ в Тбилиси в августе 1990 года), — естественная реакция «гражданина мира» на националистические настроения в его родной Грузии. Он слишком хорошо знал, что одно дело — эмоциональные разговоры о свободе и демократии и другое — реальные свобода и демократия: «Еще недавно запретные слова «демократия» и «частная собственность» освободились, как в

³ Там же. С. 352.

⁴ Там же.

библейской притче об изгнании духов бесовских. Теперь их можно произносить, но воплощают ли они конкретную реальность? Нет, они лишены сокрытого в душе корня»⁵.

В приведенных признаниях Мамардашвили есть и доля преувеличения. Он никогда не был аполитичен, и в своей сфере, как лектор, сделал немало для развития свободного мышления в СССР. Являлся сотрудником таких с сильным оппозиционным уклоном журналов, как «Проблемы мира и социализма» и «Вопросы философии» — авторитетнейших идеологических «органов», но ведь не случайно говорится, что рыба начинает гнить с головы. Философ хорошо был знаком с деятелями «Пражской весны» (выдающимися кинорежиссерами и редактором газеты «Литерарни листы» Антонином Лимом)⁶. Его друзья — философы, историки, экономисты, политологи, писатели — не только жаждали политических перемен, но и готовили их. Некоторые из них названы в одной беседе Мамардашвили (Борис Грушин, Вадим Загладин, Борис Пыжов, видный философ Эвальд Ильенков). Особо выделил Мамардашвили Алексея Матвеевича Румянцева, тогда редактора главной газеты «Правда», а позднее вице-президента Академии наук («По человеческим качествам это безусловно яркий человек. Цельный, порядочный, устойчивый в дружбе и ненависти»⁷). Он ставил в заслугу Румянцеву и то, что тот выдвинул по списку Академии на выборах в Верховный Совет историка, литератора, политического деятеля радикально-демократической ориентации Юрия Федоровича Карякина, которому Мамардашвили симпатизировал, видимо, заразившись от него интересом к творчеству Достоевского.

Разумеется, было бы наивно полагать, что Мамардашвили не был знаком с творчеством Достоевского до бесед с Карякиным и прочтения его ярких и острых статей и книг. Равнодушный к дореволюционной критике о писателе, публицистической и идеологизированной, вздрагивавший от клишированного языка советских литературоведов, неизменный противник ангажированной, политизированной литературы, он, размышляя о странной судьбе писателя в России, где Достоевского то ниспровергали, то выше небес возносили, с удовольствием вспоминает своего неизменного кумира Марселя Пруста, посвятившего писателю несколько страниц в романе «Пленница». «Меня всегда смущала <...> судьба Достоевского как писателя в глазах нашей литературной критики и нашего читательского восприятия. Всегда имелось в виду какое-то особое учение или послание, наличествующее у Достоевского в его романах: послание ли это России, послание ли это человеческой душе. И послания эти периодически то отвергались, то принимались, то они выступали как реакционные, то как прогрессивные. Во всех случаях предполагалось, что у писателя есть какая-то система, которую мы можем эксплицировать, прочитав книгу,

⁵ Там же. С. 354.

⁶ Мамардашвили, кстати, принадлежала идея создания клуба «Пражские встречи».

⁷ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. С. 358.

а сам—то он уже существует как ее носитель и хранитель»⁸. Мамардашвили такое тенденциозное отношение к творчеству Достоевского было чуждо как противоречащее демократическим принципам мышления и игнорирующее свободу творчества, по сути утилитарное. Ему гораздо ближе позиция Пруста: «У Пруста есть неожиданная фраза (поразительно близкая и внятная мне): почему—то принято слишком торжественно писать и говорить о Достоевском. И действительно, явно (и я так воспринимаю), на наших глазах, Достоевский имеет дело с самим собой, пишет себя по „зеркалу“, ищет путь, бытие, выправляет их по экспериментальным реализациям в словесной действительности и не излагает никакого учения. И если мы это воспринимаем как нечто „учительское“, то только потому, что мы можем сделать близким себе путь человека, который в существующих условиях культуры и отбрасывая ее предрассудки, устоявшиеся проблемы, приостанавливая в себе стихийно производимые ею душевные сдвиги и состояния, дивился действительному смыслу своего существования и тому, что оно свидетельски явило об окружающем собственной, так сказать, „персоной“»⁹.

Очевидно, что позиция философа принципиально отлична от, условно говоря, почвеннической (Ю. Селезнев), марксистской (В. Кирпотин, Г. Фридлиндер), либерально—позитивистской (А. Долинин) и других, окрашенных в те или иные идеологические тона, интерпретаций творчества писателя. Отчасти ему, должно быть, была близка феноменология стиля Достоевского, развернутая в классической книге М. Бахтина. Но только отчасти. Мысли Мамардашвили о Достоевском идеально вписываются в метафизическую эстетику мышления, развернутую в его лекциях о Декарте, Канте, Прусте, интервью—беседах. Неудивительно, что ему оказалась так близка фраза Пруста¹⁰, которая отнюдь не была «неожиданной» (она, видимо, неожиданна в том смысле, что вызывающе прозвучала в то время, когда господствовала торжественная риторика «возвышенных идиотов»). Вероятно, близки философу были и другие суждения Пруста о Достоевском; вот одно, перекликающееся с его собственными мыслями: «Кажется, что мир, который он сотворил, был действительно создан для него. Все эти беспрестанно появляющиеся у него шуты, все эти Лебедевы, Карамазовы, Иволгины, это призрачное шествие представляет собою более фантастическую породу людей, чем та, какую мы видим в „Ночном дозоре“ Рембрандта. Герои Достоевского фантастичны именно так, как фантастичны герои Рембрандта, благодаря одинаковому освещению, сходству в одежде, и, по видимости, заурядны. Но эти образы полны глубокой жизненной правды, и создать их мог только Достоевский»¹¹.

⁸ Там же. С. 157.

⁹ Там же. С. 157—158.

¹⁰ «Меня раздражает торжественная манера, в какой говорят и пишут о Достоевском» (Пруст М. Пленница. С. 323).

¹¹ Там же.

Необходимо еще добавить, что Мамардашвили симпатизировал скептическому отношению Пруста к современной ему литературной критике: «Мы, как правило, с большим пиететом относимся к книге. Я скорее придерживался бы, так сказать, непочтительного отношения к литературе и тем самым ратовал бы, вслед за Прустом, за особый жанр литературной критики, который назвал бы жанром непочтительной литературной критики»¹². Ю. Карякина, похоже, философ относил к любезному ему разряду непочтительных литературных критиков. Видимо, в беседах друзей упоминалась и «ждановская жидкость», о которой позаботился убийца Настасьи Филипповны Рогожин: «Я ее клеенкой накрыл, хорошею, американской клеенкой, а сверх клеенки уж простыней, и четыре стклянки ждановской жидкости откупоренной поставил, там и теперь стоят» (8; 504). В статье «„Ждановская жидкость“, или Против очернительства»¹³ Карякин бытовую реалию переосмыслил в контексте политических событий советского времени, обращаясь к деятельности палача русской культуры Жданова: «Ну и, совершенно натурально, „жидкость“, которой Жданов „кропил“ культуру, не могли не прозвать „ждановской“. Только она, в отличие от прежней, сама была смертельной, трупной, сама смердела, а выдавалась за идеологический нектар»¹⁴.

В аналогичном контексте употребляет зловещую деталь из романа Достоевского и Мамардашвили, рассуждая об удивительном советском феномене — испорченном, искаженном, отравленном сознании: «...жидкость похлеще ждановской, она изнутри, из-под черепа проникает в сами источники волеизъявления и оформления мысли. Прежде мы знали, что можно, конечно, запретить высказывать мысли и чувства, но нельзя запретить чувствовать по-своему. На этом вся классическая культура основана. Но опыт XX века показал, что можно вторгнуться и в сами источники мыслей и чувств, подрубить саму возможность мысли, саму возможность чувствовать по-своему...»¹⁵. Мамардашвили использует метафору Карякина, отстраняясь от тех или иных конкретных внешних событий и политических фигур, углубляет и укрупняет ее, обнажая внутренний механизм, погружаясь в подноготную, в разрушительные результаты тоталитарного эксперимента, перенесенного из лабораторий Нечаева — Бакунина — Ленина в повседневную жизнь народов, — результаты, пророчески предвиденные Достоевским, который дал феномену меткую кличку в романе «Бесы»: шигалевщина. Феномен стал объектом пристального изучения многих шестидесятников; особенно необходимо выделить Ю. Карякина (и его друга историка Е. Плимака) — в деле разрушения тоталитарной системы их вклад значителен, хотя, думается, внешние факты несколько заслонили внутреннюю сторону дела: сознание поколения, выросшего за

¹² Мамардашвили М. Как я понимаю философию. С. 159–160.

¹³ Впервые напечатана в журнале «Огонек» 1988 г., позднее с большими дополнениями вошла в книгу Ю. Карякина «Достоевский и канун XXI века» (М., 1989).

¹⁴ Карякин Ю. Достоевский и канун XXI века. С. 595.

¹⁵ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. С. 206.

«железным занавесом» во многом осталось прежним, что как раз более всего беспокоило Мамардашвили, полагавшего, что самым важным и адски трудным делом является неустанное и терпеливое просвещение, предполагающее усвоение уроков 20–30-х гг., окончательный и бесповоротный разрыв с прошлым. Понятен и особый интерес к роману «Бесы», неизбежно попавшему в самый центр размышлений философа о смысле не только прошлого, но и на глазах происходящего, к художественному опыту Достоевского, который одновременно был и личным, исповедальным опытом писателя.

Мамардашвили часто возвращается к одному и тому же сюжету — антропологической катастрофе, уже, по его мнению, начавшейся. «У меня ощущение, — говорил он на одной конференции в середине 1980-х годов, — что среди множества катастроф, которыми славен и угрожает нам XX в., одной из главных и часто скрытой от глаз является антропологическая катастрофа <...> Я имею в виду событие, происходящее с самим человеком и связанное с цивилизацией в том смысле, что нечто жизненно важное может необратимо в нем сломаться в связи с разрушением или просто отсутствием цивилизованных основ процесса жизни»¹⁶. Он прибегает к образным метафорическим сопоставлениям (литературным, фольклорным, эсхатологическим), разъясняя, что именно и почему вызывает тревогу. Пространство, куда неуклонно скатывается человечество, уподобляет зазеркалью Л. Кэролла, где «меняются местами левое и правое, все смыслы переворачиваются и начинается разрушение человеческого сознания. Аномальное знаковое пространство затягивает в себя все, что с ним соприкасается. Человеческое сознание аннигилирует и, попадая в ситуацию неопределенности, где все перемигиваются не то что двусмысленно, но многосмысленно, аннигилирует и человек: ни мужества, ни чести, ни достоинства, ни трусости, ни бесчестия»¹⁷. Человечество проваливается в «черную дыру», предсказанную писателями-фантастами: «...невольню думаю, что подобная дыра уже существует, причем в весьма обыденном, хорошо известном нам смысле. Что мы довольно часто в нее ныряем, и все, что, пройдя ее горизонт, попадает в нее, тут же исчезает, становится недоступным, как и полагается в случае с черной дырой. Очевидно, существует какая-то фундаментальная структура сознания, в силу чего наблюдаемые разнородные, внешне друг с другом никак не связанные микроскопические, макроскопические и космические явления предстают как далеко идущие аналогии»¹⁸.

Возникает бредовая атмосфера, невольню напоминающая абсурдистское и сюрреалистическое искусство — произведения Кафки и Хармса, театр Арто и Беккета, «Котлован» Платонова, бесконечную эпопею Р. Музиля «Человек без свойств», антиутопии Замятина и Оруэлла. Образуются

¹⁶ Там же. С. 107.

¹⁷ Там же. С. 119.

¹⁸ Там же. С. 108.

своего рода «зомби-ситуации» — «вполне человекоподобные, но в действительности для человека потусторонние, лишь имитирующие то, что на деле мертво. Продуктом их, в отличие от *Homo sapiens*, т. е. от *знающего* добро и зло, является „человек странный“, „человек неопиcуемый“»¹⁹.

Касается философ антропологической катастрофы и в одной из бесед, вспоминая и метафору Достоевского, стремясь нагляднее объяснить, что получается, если постоянно подавляется «способность человека *быть*, владение живыми различиями, непрерывно, снова и снова возобновляемое и расширяемое». Вывод Мамардашвили категоричен, но справедлив: «В противном случае с любых высот можно упасть. Это очевидно в сегодняшней *антропологической* катастрофе, в появлении среди нас иносуществ, зомби, с которыми у „человека исторического“ нет ничего общего и в которых он не может узнать самого себя, а может лишь — при случае — „вернуть билет“. <...> Сначала умирает человек — потом умирает природа. То есть, я хочу сказать, что сначала появляется человек „из бумажки“ <...>, а потом уже эта безродная потусторонность, не подлежащая развитию, т. е. лишь имитирующая жизнь, властвует над природой — и умирает эта последняя часть ноосферы, часть нашей единственной естественности»²⁰.

«Вернуть билет» — это, понятно, Иван Карамазов, бесконечно затасканная формула вселенского бунта. Человек «из бумажки» — ироническая реплика героя романа «Бесы» Шатова, неустанно обличавшего либералов: «Люди из бумажки; от лакейства мысли всё это...» (10; 110)²¹. Мамардашвили вкладывает в броскую формулу иной смысл: люди из бумажки — существа фантомные, порождение бюрократических имперских канцелярий.

Более всего в Достоевском привлекал философа мучительный процесс изживания-изгнания «бесов», бесстрашное погружение в глубины сознания, преодоление стереотипных понятий века (своеобразный культ униженных и оскорбленных). Он так со своей философской точки зрения осмысляет духовный подвиг Достоевского: «Он являет нам как бы первый пример современного интеллектуального труда <...> в себе обнаруживает некоторые идеи, представления, нравственные структуры, которые вовсе не сложились по привычным законам идей или нравственных структур. Он из себя изживает всё то, что помимо воли входило в него в виде инстинктов русской толпы того времени. Например, странное, фантастическое почтение к „униженным и оскорбленным“ <...> Он обратил внимание на то, что нищета — это ведь тоже обладание, тоже своего рода гордыня и способ угнетения других. И, „обладая нищетой“, можно быть таким же негодяем, какого формирует обладание богатством. <...> Достоевским такие люди впервые втягиваются в какую-то мельницу, водоворот, из которого выходят в совершенно непредсказуемом обличье. Всякая настоящая мысль или характеристика персонажа у него не „предзаданы“, а явля-

¹⁹ Там же. С. 111.

²⁰ Там же. С. 189.

²¹ В подготовительных материалах к роману антилиберальным рассуждениям Шатова дан специальный подзаголовок: «ЛЮДИ ИЗ БУМАЖКИ» (11; 170).

ются лишь в раскале пишущегося текста — рождаются лишь в движении ума и души. Поэтому и проблема „бесов“, например, для него есть проблема скорее определенного строения души, чем социальных противостояний <...> Но такой „духовный опыт“ в свой исторический миг роковым образом остался, если угодно, почти неувоенным, „пропущенным“ русской интеллигенцией»²².

Привлекала философа не только исключительная роль идей в художественном мире Достоевского, но и повышенное внимание к личным свойствам идеологов, стремление показать, если позволено так выразиться, «нравственный потенциал» идеологов: «Для Достоевского содержательная привлекательность идеи не была сама собой разумеющимся критерием. Требовалось узнать еще, каков тот, кто ее высказывает, какие у него имеются на то внутренние права и основания. И понять, можно ли вообще учить других на основе лишь неких высоких идей, не поставив на карту всего себя. В конечном счете речь идет о том, можно ли строить жизнь общества, космоса на — если воспользоваться терминами Достоевского — евклидовой площадочке малюсенького человеческого ума»²³.

Художественные открытия Достоевского, его фантастический реализм в высшем смысле созвучен с представлениями философа о качествах и свойствах мысли («материя мысли и сами события мысли множественны, они расположены одновременно на многих точках») — это дерзкий метод отважного первопроходца, разрушающий стереотипы и противостоящий агрессии злой энтропии: «Для нас важен опыт Достоевского, описавшего действительных бесов, поскольку он следовал при этом, по его словам, не реалистическому описанию, а реализму собственной души; эксплицировал действительный смысл и действительный облик реальности, существующей в виде побуждений прежде всего в нем самом. То есть делал это с сознанием, что бесы — это я, и останавливал в себе бесовскую возможность души, которая без такой проделанной работы выплескивается в других людях, в них разыгрывается, если ты в себе ее не остановил. Ведь в каких-то точках должны прерываться акты рождения бесов. Доступная точка — это прервать их в самом себе»²⁴.

То, что Мамардашвили называет «опытом Достоевского», включает в себя различные грани художественного самосознания (и самопознания), неотделимого от темы «покаяния», исповедальности, предполагающей перенос темы ответственности со среды, «других» внутрь себя, что, конечно, не является только присущим Достоевскому, но у него (как в несколько ином ракурсе и у Льва Толстого) исповедь носит особенно обнаженный и сложный характер. А в более широком аспекте Достоевский продолжает традиции рефлектирующей мысли героев трагедий Шекспира: «...в предшествующем поколении даже благожелательно настроенные

²² Мамардашвили М. Как я понимаю философию. С. 129.

²³ Там же.

²⁴ Мамардашвили М. Эстетика мышления. М., 2001. С. 196.

люди все время говорили одну классическую фразу, которой можно резюмировать их умственный мир: „Это все они, а не я. Я — другой“. Вместо того, чтобы сказать: „Всё это — я“. Лишь тогда начинается осмысление и переосознание. Гамлет у Шекспира способен находить духовный смысл только потому, что он способен на всеответственность, говоря: „Здесь всё меня изобличает“. И то же самое пытался, на мой взгляд, сделать Достоевский, описывая бесов не со стороны, не говоря, что это — они (хотя буквально этого у него нет), а бесы — это я. То есть разыгравшиеся во внешнем пространстве, в других людях возможности и моей души, которые я должен как-то остановить. Бодрствующий человек — это существо, способное в себе останавливать круговорот дурных повторений, перестав порождать то, что стихийно порождается круговоротом»²⁵.

Романы Достоевского помогают философу доступно объяснить суть его рассуждений об антропологической катастрофе. Достоевский оказывается в самом центре размышлений о «возвышенных идиотах», «истерике возможности идеального», мучениках дьявола, нигилизме, фашизме, эпохе большого террора. Мысль перерождается в алхимию мысли, благородными утопиями оказывается вымощена дорога в ад — механизм этой метаморфозы, законы дьявольской диалектики с наибольшей отчетливостью, по мнению философа, постиг Достоевский: «Истерика возможности идеального есть действительно дьявольская мука, потому что она направляется возвышенными чувствами, а не корыстью. Исходит из требования, чтобы мир был таким, каким ему положено быть по идеалу. Поэтому и может случиться то, что Достоевский описывал как арифметику в области души и нравственности: когда для спасения лучшей тысячи людей мы готовы пожертвовать миллионами, поскольку в исходном пункте шли якобы от благородного и непосредственно нравственного чувства <...> Нигилизм как европейский феномен в широком смысле этого слова является продуктом именно такой истерики, которой обуреваемы, например, революционеры. Революционер ведь не может быть человеком, не мечтая сделать весь мир человеческим. И тогда возникает алхимия мысли. То есть предполагается некоторое слияние „чистых“ элементов в одно тело, называется ли оно коммуной — пробразцом всей социалистической мысли или государством — в смысле фашистского сознания, которое выразимо в утверждении *связки* людей — от итальянского слова *fascio* „связка“, „пучок“»²⁶.

К «идиотам возвышенного», вольно истолковывая художественный замысел Чехова, Мамардашвили относил Епиходова («тридцать три несчастья») — «совсем особый тип человека», «слегка окультуренного неумехи, спотыкающегося о собственные руки и ноги, и весьма агрессивного...». Он считает, что «именно с епиходовыми, с этим типом сознания мы и по сию пору имеем дело. В разных вариантах: от „революционного“ до воровского»²⁷. Но Епиходов — производное от Картузова–Лебядкина

²⁵ Там же. С. 215.

²⁶ Там же. С. 386–387.

²⁷ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. С. 133.

Достоевского, к которому философ, как к крестному отцу «идиотов возвышенного», и обращается: «Внутри его „добродушных“ замыслов о русском Дон Кихоте возникает как бы противоположная гримаса (все-таки поразительно, как у него различается уровень рефлексии и уровень реального творчества!), предвосхищающая будущих епиходовых. Есть у него такой „черновой“, но чрезвычайно выразительный персонаж, Картузов, отозвавшийся потом в „Бесах“ Лебядкиным... И вот о нем Достоевский в записных книжках говорит замечательную, далеко вперед глядящую фразу: „Чистой совести фанатик“. И добавляет, что он стал бы революционером, если бы получил хоть *какое-нибудь образование*... Такие вот картузовы-епиходовы ворочали в своем темном, изнутри заросшем волосами сознании возвышенные глыбы слов (о любви, например, да притом требовали „законных наслаждений“). Из этой-то туманности выкристаллизовались потом и другие типы, получившие-таки „какое-нибудь образование“, то есть овладевшие той или иной модной фразеологией и решившие, что им по праву принадлежит весь мир. Как там Картузов говорит про свою амазонку? „Ради такой красоты готов умереть тридцать раз“. Никак не меньше. Это ведь то же самое, что еще в „Ревизоре“ звучит: „За науку жизни не пожалею!“ В нашем веке услышим нечто весьма родственное в... текстах Хармса и в стихах раннего Заболоцкого, у Зощенко, Булгакова, Платонова...»²⁸.

1920–30-е гг. ознаменовались нашествием косноязычных внебрачных детей Картузова-Епиходова, заговоривших на советском воляпюке. Страницы книги Д. Оруэлла «1984» о «новоязе», несомненно, вдохновили Мамардашвили на размышления о тесной связи между языком и политикой, языком и сознанием «нового человека». Он исследует кардинальные изменения, сдвиги в обществе и культуре, запечатленные в чудовищных языковых формах установившейся «как бы» жизни, когда пирамида культуры полностью перевернулась: «Язык низа, почти бессознательной массы, оказался стандартным, „нормальным“ языком всей культуры. Язык „управдомов“, которых описывали Булгаков и Зощенко. Но он со временем стал уже не предметом писательского изображения, а языком самой литературы. Те самые совершенно неподвижные блоки слов, которыми ни один здоровый ум, кажется, просто не в состоянии ворочать. Но ведь кому-то среди них вольготно! Они ведь потом, уже в самой жизни, стали как бы иносказаниями, системой перемигивания между „своими“, знающими, что к чему. То есть для новой породы людей, умеющих добывать пропитание деланием ничего. Класс советских чичиковых, которых мы по недоразумению называли бюрократами...»²⁹. Подмена и искажение понятий не просто механически фиксируются в языке; он становится идеальным выражением призрачности всех государственных и общественных учреждений, могучим орудием «фантастической идеократической власти»: «Многие нравственные или политические явления — суть явления языкового происхож-

²⁸ Там же. С. 133–134.

²⁹ Там же. С. 135.

дения. Вспомним то нетерпение, которое в 20–30-е заставляло без оглядки мчаться в будущее, притягательно маячившее на горизонте. Это нетерпение во многом подстегивалось как раз языком, в котором были наскоро „пройдены“ и „потреблены“ понятия, заимствованные извне, но толком не освоенные изнутри. Они не имели опоры во внутреннем развитии субъектов, ими оперирующих. Субъекты на самом–то деле пропустили какие–то моменты интеллектуального и духовного развития, а в языке оказались впереди всех...»³⁰.

«Латентная мысль»³¹ Достоевского и его своеобразная терминология вошли в творческое сознание Мамардашвили. Объясняя слушателям, что такое «свободная мысль», он предлагает представить человека, находящегося «в состоянии особого рода длительности, ни на что не разложимой», начинающегося с яркого впечатления, действующего «таинственным или колдовским образом»: «... появляется желание как–то понять, расшифровать это впечатление. Такого рода впечатления привилегированны в том смысле, что мы стремимся ответить на вопрос: что это такое? Что это за „сообщение“? Откуда оно? Это примерно то же самое состояние, как у героев Достоевского, которые пытаются мысль разрешить. Не проверить какую–то теорию. Нет. А разрешить какое–то умственное беспокойство. Возникающее в пространстве луча впечатления. Вот какое–то пространство вырвано лучом впечатления, и мы, как бабочки на огонь, летим и летим на это освещенное пятно. И это становится для нас в буквальном смысле слова вопросом жизни и смерти»³².

Мамардашвили хорошо прочувствовал философскую изощренность и «возвышенность», антропологическую полнокровность творчества Достоевского. Закономерно возникла в его лекциях тема «Кант и Достоевский» (Кант был для Мамардашвили непререкаемым авторитетом). Философ так свободно развивает мысли Канта о негативных последствиях одного «невинного» допущения (меняется человеческая природа и создается новый человек): «И тогда действительно всё логично, тогда логично строить общество на доказанном человеку знании хода истории и вполне логично развивать не имеющий никаких логических прорех мир духовных автоматов, в котором всё правильно, все жестикуют, но нет жизни»³³. От восторгов по поводу кантовского искусства безупречно и точно мыслить Мамардашвили переходит к Достоевскому: «...я должен сказать вам, что этот акт мышления венчает собой тончайший, и глубочайший, и богатейший мыс-

³⁰ Там же. С. 135–136.

³¹ Философ считал, что «великие произведения как раз и отличаются тем, что в них есть голос, есть латентный текст в отличие от явного содержания. И критика — его неотъемлемая часть, способ жизни, находится внутри бесконечности текста (не давая никогда окончательного разъяснения), в „тайне времени“, посвященности в которую Чаадаев когда–то горячо желал Пушкину, и доносит до нас (при удаче, конечно) фрагменты этой „неизвестной Родины“ (Пруст) — единственной родины художника» (Там же. С. 161).

³² Там же. С. 368–369.

³³ Мамардашвили М. Эстетика мышления. С. 285.

лительный мир, который возникал внутри европейской культуры на волне религиозных войн, реформации, контрреформации, ереси, мистицизма, схоластики, религиозных дискуссий и так далее. Здесь — в этих кантовских словах — как раз и представлен тот „велосипед“, который фактически заново для себя русские открывали в XIX веке. В частности, весь Достоевский с его „Великим инквизитором“ и его описанием того мира, которым он мучился; его, как выражаются критики, романы идей, где героями являются идеи, которые сталкиваются в фантастических битвах, режут друг друга, кричат, находясь постоянно в состоянии духовной истерики. Всё, казалось бы, уже есть, и заслуга Достоевского состояла... в том, что он открыл для российской культуры этот велосипед, хотя приводить в какую-то систему мысли самого Достоевского, который лично проходил путь — и в этом его достоинство, — совершенная нелепость»³⁴.

Мамардашвили несколько преувеличивает: Достоевский не только изобрел тот «велосипед», на котором некогда ездил по Кёнигсбергу Кант. Более того: он Канта интерпретирует, пропуская через «опыт» Достоевского. В курсе лекций о философии Декарта, философ осторожно и с оговорками высказал мысль, которую, к сожалению, не развернул: «...можно Достоевского считать человеком, который добавил к кантовским антиномиям свои антиномии, действительно интересные и, возможно, для нашей реальной сознательной жизни столь же глубокие, как и кантовские для картины мира и для познания»³⁵. Мы располагаем только фрагментами того, что могло бы образовать курс лекций или книгу философа о Достоевском. Он явно шел к ней, но не успел.

Мераб Мамардашвили умер в ноябре 1990 г. в Москве, с которой у него так много было связано, где он с таким успехом читал свои артистические лекции. Просветительская деятельность Мамардашвили прервалась тогда, когда общество вступило на трудный путь демократических перемен, робкие надежды чередовались с горькими разочарованиями, и становилось всё очевиднее, что сознание общества к коренным духовным преобразованиям не готово. Мамардашвили такой поворот событий предвидел и не уповал на быстрый прогресс, но продолжал неутомимо предостерегать и просвещать. Книги Мамардашвили (это курсы лекций, подготовленные его преданными учениками) вышли после смерти философа и стали заметным явлением культурной жизни «постимперского» общества, что неудивительно: они талантливы, блестяще написаны, мысли изложены с педагогической отчетливостью и увлекательно и сегодня нисколько не устарели, воспринимаются как написанные на злобу дня.

Он никогда не занимался пророчествами, не считал, что призван исполнить некую высокую миссию, полагая, что подобные «игры» опасны и вредны. Чужд ему был как русский, так и грузинский национализм. Мамардашвили, конечно, были дороги обе родины, но прежде всего он пред-

³⁴ Там же. С. 284–285.

³⁵ Мамардашвили М. Картезианские размышления. М., 1993. С. 264.

почитал оставаться европейцем, «гражданином мира». Всегда был верен демократическим традициям Декарта, Канта, Пруста, Пушкина, Достоевского, Толстого, Манделъштама, Пастернака. Неустанно повторял слишком часто забываемые истины: «... художник может осознавать и вести себя как пророк и, соответственно, миссионерски относиться к своему делу, к Слову. Однако надо понять, что подобное отношение по сути своей социально-утопическое. Что мы и видим на судьбах нравственно ориентированной русской литературы, которая на такой установке и держится. Напротив, может быть иное, куда более скромное отношение к слову: лично-индивидуальное, когда на первый план выдвигается проблема слова как такового. Это позиция служения, по скромности своей близкая к так называемому „искусству для искусства“»³⁶. Сам философ отдавал предпочтение скромному (но не смиренному) служению, убежденный в том, что просветителю, дабы достичь желаемого результата, необходимо умалиться, а не принимать позу всезнающего учителя: «...мы ожидаем и вычитываем урок - это неперенная обратная сторона миссионерской установки художника. Он служит не „слову“, а „народу“, то есть поучает его, сообщает некую истину о нем самом, которую тот сам осознать якобы не может по малости своей, — выступая в роли опекаемого ребенка. А художник (или мыслитель) становится тогда в положение отца, взрослого попечителя... Это давняя, классическая, если угодно, установка. И в моем понимании — сугубо недемократическая. Служение же слову как таковому куда более скромно, предполагает личную ответственность и равноправие с внимающим тебе, что кажется мне одной из побед демократичности в сфере искусства, культуры вообще»³⁷.

Это характерный пример просветительской деятельности Мамардашвили; он не учил демократии, а тактично приобщал к тому, от чего одурманенное, искаженное сознание «крепостных» «реального социализма» отвыкло, опираясь на опыт своих любимцев — Декарта и Канта. А также Достоевского, достойно исполнявшего безумно трудную работу мыслителя, великолепно знавшего, что необходимо «мысль разрешить» в каждое текущее мгновенье, так как мгновеньями обретается то, чего нельзя иметь: «В данный миг, в сиюминутном истолковании людей, света, звука — *впадать* в истину. Чтобы в следующее мгновенье завоевывать ее снова». По мнению философа, Достоевский «как автор и мыслитель рождался вот такими дискретными мгновенными рожденьями внутри своего писания <...> Художнику <...> собственное прозрение приходится все время завоевывать: каждый раз заново. И на волне такого усилия и напряжения и создается какое-то особое время жизни, не текущее хронологически, но то, в котором ты пребываешь. Создается напряженная зона сознания»³⁸.

³⁶ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. С. 127.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 138–139.

Мамардашвили часто говорил о своей стране, как стране постоянных и дурных повторений, вечной беременности: «... мы всё еще не родились, раз не решены проблемы, которые давно уже должны были быть решены и из них должен был быть извлечен смысл. Поэтому мы и устремлены в дурную бесконечность, хотя на самом деле живем в конечном мире и нами владеет некая реальность, а увидеть ее никак не можем. Это и значит, что у нас нет исторической мощи стать, сбыться, выполнить что-то до конца <...> События удивительным образом как бы происходят, но не совершаются и тем более не завершаются»³⁹. Из поколения в поколение, из десятилетия в десятилетие длятся одни и те же бесконечные разговоры, сопровождаемые «псевдоактами мысли, ее симулякрами», заполняющими литературу, театр, эфир. Страна продолжает жить «в испарениях рабства», над всеми тяготеет некий «абсолютный повторяющийся рок — абсолютное прошлое, состоящее из мертвых и нереализованных вещей <...> и в то же время абсолютное будущее, на которое мы не способны воздействовать. А раз так и дилемма дурно повторяется, то можно предсказать, что и через двадцать лет в России будет спор о том, нравственно ли воровать у государства или нет»⁴⁰. С дурными повторениями органично связан и инфантилизм, этакое «никогда-невырастание»: «В каком-то смысле рабы никогда не вырастают. Они всё время остаются детьми. А это очень страшный запас зла»⁴¹. Злые и испорченные дети вырождающихся народов, обреченные, подобно ласточке Мандельштама, возвращаться в «чертог теней». Фантастический сон, но реально кошмарный, сон кафкианских метаморфоз: «Если мы и спали в течение семидесяти лет, то отнюдь не невинным сном праведника, пробуждающегося во всей своей красе и чистоте. Во сне мы переродились, выродились. Ведь можно проснуться и насекомым, как один из персонажей Кафки <...> люди, возможно, пробуждаются от спячки и уже превратились в насекомых. Сколько же невидимых изменений произошло в прошлом с советским человеком. Советский человек — продукт таких изменений, деградации и прогрессирующей деформации. И уже трудно разорвать цепь этих изменений. Возможно, они уже стали необратимыми»⁴².

Слова о необратимости перемен могут показаться пессимистическими, да так оно, по правде говоря, и есть. Но они реалистичны — события и некоторые тенденции развития постимперского общества в годы, прошедшие после смерти философа, неоднократно, к сожалению, подтверждали их справедливость. По-прежнему продолжается «тягомотина дурных повторений и бесконечных адовых мучений, когда нельзя умереть и нужно жевать один и тот же кусок», и невольно приходит на ум метафора ада из книги Евгения Трубецкого «Смысл жизни» — вечная не-смерть:

³⁹ Мамардашвили М. Эстетика мышления. С. 48.

⁴⁰ Там же. С. 255–256.

⁴¹ Там же. С. 377.

⁴² Мамардашвили М. Как я понимаю философию. С. 345.

«Как в вязком страшном сне здесь разыгрывается одна и та же история, где нет смерти, которая бросила бы свет завершенного смысла на происходящее»⁴³.

Размышляя о судьбах тех, кого называли «шестидесятниками», Мамардашвили неоднократно вспоминал евангельские слова (апостола Павла), придавая им одновременно метафорический и конкретный, современный, очень ясный смысл: «В Евангелии говорится: есть поколение, которое не пройдет <...> Эти слова сказаны о поколении, совершившем акты, благодаря которым возникло христианство, и они необратимым образом изменили историю»⁴⁴. Без малейшего снисхождения к людям своего поколения он имел мужество предупредить: «...мы живем и формируемся по биологическим законам, и в соответствии с их порядком уже на стадии развития ребенка есть определенная последовательность: нечто, какая-то наша способность должна развиться именно в период, скажем, с трех до шести лет. И если этого не случилось в то время, потом, даже применяя мощные средства воспитания, сделать уже нельзя. Вот эта опасность стоит перед нами: у нас тоже свой знак времени, и если мы сделаем, то мы будем поколением, которое не пройдет, то есть после которого начнется что-то другое, другой мир»⁴⁵. Подчеркивал, что «не проходит поколение, способное переходить, выскакивать в другой мир из мира заданных дилемм, заданных противостояний»⁴⁶.

Поколением «шестидесятников» сделано много, чтобы остановить давно и вхолостую крутящееся колесо дурных повторений. Тем не менее, трудно оптимистически утверждать, что оно «не прошло» в высшем смысле: слишком еще часты рецидивы казалось бы ушедшей истории, неожиданные возвращения даже в очень отдаленные, «пещерные» времена, и косные понятия «рабского» сознания, вошедшие в мозг и кровь нескольких поколений, всё еще живы — их не отменить сверху указом, потребуются большие усилия и много времени. Можно лишь надеяться и предполагать, что опыт этого славного поколения, вобравший в себя опыт Пушкина, Достоевского, Толстого, Чехова, Мандельштама, Пастернака, Платонова (все они и многие другие художники и мыслители были открыты, «возвращены», заново, глазами свободных людей прочтены во второй половине XX в.) не может пройти бесследно. Не прошел, добавлю, интерес читателей в «постмодернистской» России и к книгам, статьям, философским беседам Мераба Мамардашвили.

⁴³ Там же. С. 398–399.

⁴⁴ Мамардашвили М. Эстетика мышления. С. 193.

⁴⁵ Там же. С. 211.

⁴⁶ Там же. С. 212.