

Виктория Файбышенко

ИСТОРИЯ ПОЗНАНИЯ,
ИЛИ ПОЗНАНИЕ
КАК ИСТОРИЯ

Для современного читателя философ Мераб Мамардашвили чаще всего начинается с лекций восьмидесятых годов, опубликованных уже в девяностые. Особенности этих текстов неоднократно отмечались — это одинокое и личное движение к начальной философской ситуации, к самой инициальной возможности философской жизни. Этот опыт как-то сам собой противостоит институциональному движению советской философии соответствующего периода, принятой сетке проблем, вопросов и решений.

Тексты пятидесятых-шестидесятых, собранные в этой книге, представляют, как кажется сначала, другого Мамардашвили — не устные, а письменные в самой своей интенции, они связаны со способом постановки проблемы, характерным для круга советских «гносеологов» того времени.

Тем интереснее наблюдать, как внутри «гносеологической» парадигмы преобразуется сам тип философского интереса — обращаясь на напряжения, противоречия, расслоения в исходном объекте — «логике научного познания».

Мамардашвили так описывал контекст своего вхождения в философию: «В то время я занимался логикой и эпистемологией „Капитала“, выбрав в качестве темы

дипломной работы проблемы исторического и логического в нем, не подозревая, что это уже делается другими, и зная только о существующей, уже защищенной диссертации Ильенкова. А тогда, оказывается, Грушин писал свою диссертацию, значит, имел по этой теме курсовые и дипломную работы, и та же тема фигурировала в готовящейся диссертации Зиновьева. Обо всем этом я понятия не имел, и по содержанию, воспользовавшись наработанным Ильенковым, шел дальше в своих собственных представлениях, критически отталкиваясь от стиля и решений, им предложенных. <...> ...Отталкивание от гегельянской стороны марксизма в сторону проблематики, связанной с <предположением> о том, что есть образования, называемые органической целостностью, предполагающие некоторые особые приемы мышления, называемые диалектикой, которая суть сокращенное название способа мысли <...> некоторая разновидность содержательной логики и диалектической логики»¹.

Призрак диалектической логики витал над советской философией с двадцатых годов, но новое обращение к ней не сводилось к разработке диалектико-материалистического канона. Проблема «содержательной логики», как молодые философы предпочитали ее называть, дабы отличаться от Деборина², связана как с общими проблемами философии науки, так и с начальными принципами гегельянско-марксистского смыслообразования: это вселенная, предполагающая полное онто-гносеологическое тождество, попросту говоря, принципиальное совпадение сущностного устройства мира, определенного (диалектического) способа мышления о мире и, что особенно важно, диалектического способа

¹ Мамардашвили М.К. Начало всегда исторично, то есть случайно // Вопросы методологии. 1991. № 1. С. 45–46.

² Деборин Абрам Моисеевич (1881–1963) — российский и советский философ-марксист, занимавшийся проблемами диалектической логики.

мышления о самом мышлении. В этом смысле подлинный предмет философии есть тотальность, цели философии и мировой истории совпадают, поскольку в них тотальность должна овладеть сама собой. Самым ярким представителем и обновителем этой традиции в поколении пятидесятых был Эвальд Ильенков.

Но внутри этой системы молодые философы начинают «интересоваться мышлением». Этот «интерес к мышлению» обращается прежде всего к познанию, мышление в собственном виде и понимается как истинное познание. Формальная логика лишь оформляет и очищает результаты уже произведенного акта познания — чтобы познать само познание, следует реконструировать отношения мышления и мыслимого, в ходе которых преобразуются обе стороны контакта. Познание познает еще не познанное — то, чего еще нет. Прimitивное истолкование «отражения» сбивает с толку — предполагая, что познаваемое существует в виде уже-познанного (советский философский канон, покоившийся на представлении мышления как «отражения» бытия, соблюдался, и речь шла прежде всего о правильном понимании ключевого понятия). Мышление есть активное взаимодействие с объектом, предметно-практическая деятельность; описание последовательности, иерархии и результатов этого взаимодействия требует новой логики — логики, не изолирующей себя от содержания взаимодействия, логики, имеющей в виду развивающееся мышление и доходящей до конкретного акта познания.

Эта логика-эпистемология развивается на языке секуляризированной Марксом гегелевской диалектики, то есть на общем языке советской философии. Философский язык, как и всякий другой, не нейтральный инструмент, он определяет саму возможность проблематизации, способ разрешения противоречий и пр. Взаимоотношения с закрепленной в языке онтологией определяют способ представления и самопредставления, самообоснования самого субъекта философствования.

Отношение к этой языковой онтологии предопределяет то расхождение философских и экзистенциальных путей, в результате которого Мамардашвили оказывается в совершенно особой и обособленной позиции. «Потом это отталкивание совпало с существовавшей полемикой и отталкиванием, которые разделили эти два „рукава“ и привели к созданию того, что вы называете Московским методологическим кружком — в пику и в полемике с ильенковщиной, скажем так, а водоразделом оказывалось то, что мы называем гегельянщиной и онтологизацией в виде свойств мира приемов и способов мысли, и это было не теоретическим аспектом, а внутренним политическим решением»¹. Но то же отталкивание увело его и от участия в работе ММК.

Итак, вопрос ставится о том, как мышление взаимодействует с диалектически расчлененным целым или с небологическим органическим целым — с миром, как он уже дан человеку.

Уже в работах шестидесятых годов Мамардашвили последовательно работает на остановку «самодвижения» философского жаргона, выключение его самоиграющей активности. Несмотря на (очень сдержанное) использование слов-отмычек вроде «отражения», он фактически освобождает свой язык от постоянного воспроизводства смысловых формул и связок, определявших способ «диалектического» философствования. Может быть, и с этим усилием сопротивления инерции связана признанная трудность его стиля.

Подход Мамардашвили по большей части «негативен»: он занят фактически не построением «содержательной логики», а внимательным рассмотрением тех объективных свойств социально-исторического бытия мышления, которые не позволяют мышлению пролить свет на самое себя. Философ отслаивает от сознания

¹ Мамардашвили М.К. Начало всегда исторично, то есть случайно // Вопросы методологии. 1991. № 1. С. 45.

то, что не является познанием, но образует культурные и научные механизмы познания: все новые и новые семантические слои, отношения, связи отделяются и противопоставляются моменту чистой трансценденции — встречи мысли с иным. Механизмы конституирования предметности, с одной стороны, обуславливают возможность этой встречи, с другой — воспроизводят сами себя как связи готового знания. Акт познания — предельный опыт, результаты которого формализуются, ассимилируются культурой, включаются в ценностные системы, используются прагматически и пр. Но сам этот акт маргинален по отношению к тому, чем он ассимилируется и в неразрывной связи с чем он выступает в истории. Он погружен в «феномены сознания» — то есть в деятельность сознания, не являющуюся познавательной. Отметим, что центральное для зрелой мысли Мамардашвили понятие «феномена сознания» появляется сперва в контексте марксистской критики сознания: «Дело просто в том, что Маркс открывает феноменологическую природу сознания, его на деле квазипредметный характер и вводит абстракцию, позволяющую анализировать сознание объективно как превращение предметов в квазипредметные образования, отвлеченно от процессов, происходящих во внутреннем мире субъекта. И громадное преимущество Маркса, впервые придавшего понятию „феномен“ его современный смысл, перед всеми позднейшими феноменологами состоит как раз в том, что он, как уже ясно из предшествующего, „выходит за феномены“, ищет их причинное происхождение, выявляет социальную систему общения, которую феномены сознания обслуживают»¹. На первый взгляд мы здесь имеем дело с постоянным ходом марксистской философии — феноменальный порядок мира дезавуируется через «противоречие»: противопоставление видимости и причины

¹ Наст. изд. С. 226.

этой видимости. Но у Мамардашвили это отношение заменяется гораздо более сложным: Маркс «описывает не закономерности познания, а механизм сознания, подчиняющийся соотношению между его первичными и вторичными образованиями»¹. И наконец, «Маркс совершенно определенно формулирует принцип несводимости бытия (в том числе бытия сознания) к знанию»². Именно эта несводимость становится предметом философского внимания Мамардашвили. «Марксистские» мыслительные установки продолжали воспроизводить фундаментальное противопоставление истинного и мнимого (конечно, для данного исторического этапа), подлинного и неподлинного познания как основание проблематизации сознания. Мамардашвили меняет сам способ проблематизации, говоря о сознании, которое никогда не способно сознательно воспроизвести (то есть познать) само себя. С другой стороны, сознание перестает быть простой функцией общественной практики, поскольку Мамардашвили переосмысляет «практику», «производство» — центральный историософский концепт советской марксистской философии. (Например, философия Ильенкова продолжает оставаться внутри мифа производства, преобразованного из социального в космический миф: ильенковское «идеальное» есть форма производства вещей, исходящая из уже состоявшегося производства вещей, в ходе которого производит себя и сам производитель.)

Мамардашвили определяет задачу книги «Формы и содержание мышления» (1968) как «рассмотрение истории самой концепции диалектики как особой логической структуры познающей мысли, рассмотрение истории складывания ее специфических проблем и понятий о мышлении»³.

¹ Там же. С. 240.

² Там же. С. 234.

³ Там же. С. 9.

Первая глава книги описывает факторы образования научных знаний, подразделяющиеся на факты, обобщения и «субъективные познавательные средства и формы научного мышления». К последним принадлежат и категории науки, задающие онтологические топики исследования. Именно в этих топиках конституируется сам «познавательный объект» — та «активно выявляемая и формируемая наукой действительность», с которой имеет дело отдельный индивид.

Познавательные средства науки с точки зрения их активности делятся на те, что позволяют получать новое знание путем логической обработки и комбинирования уже *готовых знаний* и на такие, которые требуют вмешательства исследователя в само содержание знания, то есть преобразования предварительно данного положения вещей. Так появляется новый план содержания, невыводимый из логической формы имевшихся знаний. Важно отметить, что новое содержание получается не от столкновения с какой-то внезапно открывшейся пассивному субъекту внешней фактичностью (любой реальной эксперимент есть разворачивание мысленного действия), а с задания формы этой фактичности как формы активности познающего. Новое знание связано с образованием новой *абстракции*. Абстракция есть «изменение мысленного фиксирования предметов», «включение определенного расчлененного предметного содержания в сами переходы и логические связи между знаниями». Пример абстракции — предположение типа «уничтожим сопротивление воздуха (или притяжение Земли и т. д.) и проследим, что произойдет с известными отношениями движения брошенного тела»¹. Абстракция в качестве способа мысленного движения связывает форму и содержание мышления, которые различаются как субъективная и объективная стороны единого целого — процесса мысли.

¹ Там же. С. 33.

По мнению Мамардашвили, именно ключевая роль *абстрактного содержания* в объекте познания как деятельности и, главное, сам способ образования этого абстрактного содержания не могли быть схвачены ни рационализмом, ни эмпиризмом XVII—XVIII веков, когда складывалась европейская наука.

Таким образом, оставалась неясной и роль познающего в процессе познания — ведь структура, или связь знаний, дается ему как будто готовой (из связывания чувственного опыта в эмпиризме, из исходной связности врожденных идей — в рационализме).

Это затруднение связано с тем, что познание есть система взаимодействий, преобразующих собственные основания: «По сути дела, здесь скрывается особая проблема, направляющая дальнейший исторический ход философской мысли: как же овладеть предметом, данным нам в качестве взаимопереплетения множества отношений, ни одно из которых в отдельности не есть однозначная причина изучаемых явлений? Объективно речь идет о способе связи всех этих отношений между собой и с изучаемым явлением — формой знания. И ситуация такова, что установление этого способа связи требует выработки иной категории, чем причинная зависимость, расширения самого понятия о детерминистической обусловленности явлений, следования одного за другим, порождения одним другого и т. д.»¹.

Именно установка, сменяющая жесткий детерминизм поиском разнонаправленных связей между явлениями, дает возможность увидеть «континуум бытия-сознания», выйдя за пределы однозначного выбора между противостоянием, отражением или тождеством одного и другого.

Выход из антиномии эмпиризма и рационализма прокладывает Кант. Кант обнаруживает «созданность»

¹ Там же. С. 46.

объекта познания, «ибо сами предметы как объекты знания суть „явления“ и в силу этого определены в своем общем строении нашими априорными понятиями (категориями) и априорными условиями чувственности (формами пространства и времени). <...> Термином „явление“ у Канта фактически обозначается то преобразование, которое претерпевают предметы действительности в связи с человеческой деятельностью, становясь источником научных знаний. Это субъективное в объективном»¹. Мамардашвили порывает с общим местом советского школьного канона, в котором феноменализм Канта трактовался как отказ разуму в способности адекватно постигать реальность. Под человеческой деятельностью здесь понимается именно познавательная активность сознания, связываемая Кантом со способностью субъекта категориально и чувственно задавать форму всякого явления. Именно эта «расчлененность содержания» (каковое содержание есть деятельность самого мышления), заданная самим актом схватывания, делает «явление» основанием теоретического конструирования. В этом анализе Канта можно увидеть один из первых подступов Мамардашвили к построению собственной феноменологии. Но эта тема лишь намечается в границах книги, автор переходит к сопоставлению подходов Канта и Гегеля. Гегель открывает *культуру* как органическую систему и абсолютного субъекта — субъекта самосознания совокупной культуры человечества, отличного от субъекта абстрактно-индивидуального самосознания, с которым имеет дело Кант: «Проблема познания формулируется тогда как проблема отношения к внешней действительности этой системы организации общественно фиксированных норм и форм человеческой деятельности (а не организации отдельной „души“), как проблема создания ее деятельностью людей, опирающихся как на ассими-

¹ Там же. С. 53.

ляцию прошлого труда познания и воплощенных в нем способностей и производительных сил человека, так и на преобразование этого наследия своей новой деятельностью»¹. «Способ получения структуры знания Кант пытается вывести, полагая ее элементы уже готовыми»², то есть от отдельного «синтетического суждения» переходит к априорной форме рассудка. Таким образом, сама активная деятельность мышления, проходящая через связи идеальных предметных действий к видимой логической структуре научного знания, опять выпадает из рассмотрения. Продуктивное действие мысли сводится к когда-то случившемуся полаганию объекта, причем полаганию «в формах, уже данных в априорном устройстве рассудка»³.

Гегель же пытается обнаружить принципы не просто классификации, но *получения* новых знаний путем обращения к содержанию. Здесь Гегелю помогает понятие рефлексии. Рефлексия — «отрицательное соотношение с собой», присущее абсолютной форме, и есть принцип образования предмета, орудие дедукции категорий. «Гегель дает этому ходу своей мысли следующую общую формулировку: „Движущий принцип понятия, — пишет он, — как не только разрушающий, но и порождающий обособления всеобщего, я называю *диалектикой*... Такая диалектика есть не *внешнее* деяние субъективного мышления, а *собственная душа* содержания, органически выгоняющая свои ветви и плоды. Мышление в качестве чего-то субъективного лишь наблюдает это развитие идеи как собственную деятельность ее разума, не привнося, со своей стороны, никакой прибавки“»⁴. Таким образом, форма есть деятельность мышления, которая оказывается деятельностью самого

¹ Там же. С. 59.

² Там же. С. 66.

³ Там же. С. 67.

⁴ Там же. С. 72.

мыслимого, поскольку мыслимое мыслит само себя. Форма и содержание познающего мышления у Гегеля — это стороны самосознания, которое «есть выделение и осознание предмета в том „чистом“ виде, в каком он представляет собой реализацию мысли»¹. Гегель вводит в рассмотрение две разные вещи, которые для него составляют условие друг друга: анализ мысленного строения науки (истинностного познания) в категориях формы и содержания и анализ самосознания, производящего знание о предмете как сам предмет. Познание самого самосознания есть возвращение от предмета к его помысленности — «распредмечивание» предмета к форме знания о нем. Таким образом, упускается «собственное строение того промежуточного члена (самого важного и интересного), который лежит между исходным материалом науки и ее продуктом»². Познание сводится к распознаванию абстрактного содержания предмета как искомой истины о нем, то есть эта истина сводится к подтверждению тех преобразований, которые были осуществлены ранее при конструировании предмета науки.

Можно сказать, что именно «промежуточное звено», упускаемое Гегелем, и есть тот принцип, или возобновляемый импульс формообразования как новообразования, который стоит в центре интересов Мардашвили.

Во второй главе книги проясняется понятие содержательной формы в «Логике» Гегеля.

Во-первых, логическая форма в диалектике значит не то, что в формальной логике; она не является «всегда истинной схемой знания», но определяется характером и границами предметных действий, которые сменяются другими в бесконечном процессе познания: «именно изменчивость условий истинности (диктуемая разли-

¹ Там же. С. 80.

² Там же. С. 82.

чиями эмпирических данных, последствиями познавательных действий, новыми онтологическими обобщениями, переходом с одного уровня абстракции на другой и т. п.) и образует принципиальную возможность получения и построения нового знания человеком»¹. Это отличие связано с тем, что сам философский проект диалектики отвечает на становление нового гносеологического целого — новоевропейской науки. Мамардашвили замечает, что гносеологический формализм — это всегда иллюзия; дело не в том, что логика Аристотеля «формальна», напротив — она ориентирована на совершенно определенное понимание содержания. Его предварительной концепцией предметной области знания было «учение о соотношении частного (явления) и общего в бытии»². Так же и утверждение Гегелем небезразличия форм мышления к его содержанию должно вывести на свет саму формальную структурированность содержания, не сводящегося к конкретно-эмпирическому материалу.

«Содержательная логика» апеллирует к тому содержанию, которое есть «отложение» познавательных действий субъекта, опредмечивание его деятельности по соотношению знания с предметом; это соотношение реализуется в действиях исследователя, в результате которых мы получаем саму идеальную предметность науки, которую не следует путать с объектами внешней действительности. Мы наблюдаем тут нечто вроде герменевтического круга, а вовсе не действие «отражения». Сами действия исследователя есть симптомы того, что «предметы преобразуются в них сообразно с выявленным, установленным, допущенным и т. д. онтологическим порядком предметов, зафиксированным в общих идеализациях и предположениях о бытии, в определенной общей (и часто скрытой) содержатель-

¹ Там же. С. 94.

² Там же. С. 95.

ной схеме ума, „поле мышления“, структурирующем видение исследователя в целом до получения любых (всех возможных) частных выводов и знаний в этом поле (всегда ограниченном). <...> Например, в механике исключение исследователем влияния среды при изучении перемещения тел в пространстве предполагает идею непрерывности действия сил и однородности пространства, равноправия бесконечного числа точек, проходимых движущимся телом»¹.

Итак, понятие *абстрактного содержания деятельной формы* мысли постепенно раскрывает свой смысл. От каждой из сторон этого определения протягивается нить к конструктивным центрам всей философии Мамардашвили. Абстрактное содержание — «квант познания», создающий вокруг себя поле видения, вокруг которого движется продуктивная мысль; понятие, структурированное как образ; промежуточное звено, сочетающее черты непосредственной данности и понятийно-логического обобщения², — все это признаки некоего континуума «феномен — символ», в котором разворачиваются отношения сознания с вещами. Но это не солипсическая реальность пустого полагания — она достижима лишь через «формальную» активность субъекта: содержание «должно все время „оживать“ в человеческой деятельности, заново в ней воссоздаваться (в рамках истории и дальнейшего развития данной области общественного разделения труда)»³. Здесь зерно всей исторической мысли Мамардашвили. «Но сама эта деятельность включения предметов в связи, их выключения, последовательности их изучения и соединения знаний не есть деятельность действительности и не объективируема в ней, хотя результаты ее выступают в виде объективного положения вещей, созданного

¹ Там же. С. 101.

² Там же. С. 102–103.

³ Там же. С. 111.

исследователем»¹, — историческая действительность, в свою очередь, выступает «превращенной формой» уже совершившегося в мышлении.

Общее абстрактное содержание дифференцированной и развивающейся системы мысленного действия Гегель представляет как тотальность — «поле созерцания, в котором идеальное конструирование предметов совпадает с их данностью»: «...предмет в себе есть мысль, есть „тотальность понятия“, и именно поэтому возможна объективность мышления, которое в бытии открывает самое себя»². Отношение формы и содержания стремится к единству субъекта и объекта, тождеству реальных и логических связей. Поэтому двойная задача логического исследования — изучение и мыслимого содержания, и процесса мышления — схлопывается. Гегель онтологизирует единство формы и содержания мышления в самом мышлении, утрачивая их *различение*. Но именно различие создает связь формы и содержания, позволяет обращаться к иному, преобразуя данное в эмпирическом созерцании, так что меняется сама онтологическая схема, дающая доступ к явленному иному. Описывая ограничения гегелевского анализа формы, Мамардашвили делает важное замечание, схватывающее вообще проблему отношения сознания и культуры, как он ее видел (в данном «гносеологическом» контексте акцент делается на познании): «Это неизбежное следствие того, что знание как предмет, функционирующий в культуре, отождествлено с предметами действительности, к которым обращена продуктивная деятельность мышления, постоянно трансцендирующая культуру, любые свои отложения и кристаллизации в ней. Существование такого „зазора“ — условие развития познания. <...> В итоге <...> пропадает возможность изменения этой формы, замены ее

¹ Там же. С. 112.

² Там же. С. 120.

другой»¹. Не изобличение и борьба, но деонтологизация, дефетишизация форм готового знания полагается Мамардашвили постоянной задачей философии.

Онтологизация приводит и к слипанию изображения движения предмета науки и движения самого научного мышления о предмете. С точки зрения Мамардашвили, Гегель не дал теоретической рефлексии, не создал метауровня рассмотрения для своего же диалектического метода, отождествив его со способом самодвижения системы знания, также онтологизированной. Но Гегель первый заговорил о такого рода *историчности* системы знания, благодаря которой сами способы ее онтологизации должны превратиться в онтологические схемы истории.

Третья глава книги посвящена формам исторического познания у Гегеля.

Новая историчность основывается именно на понимании объективности предметной деятельности как опредмеченной совокупности условий, в которых выполняют себя внутренние зависимости мышления. Эти зависимости составляют «определенную содержательную „сеть“, посредством которой мысль, так сказать, „вычерпывает“ явления действительности и по линиям которой пролегают отношения между последними — отношения, актуально установленные или же любые возможные в пределах данной „сетки“, структуры»². Но тогда историчность есть внутренняя история замкнутых систем и важнейшим вызовом для мысли оказывается сама возможность разрыва системности — возможность, парадоксальным образом удерживаемая в истории и схватываемая только косвенно — средствами отчуждения-присвоения собственной историчности. Интересно сопоставить два обширных фрагмента из книг, написанных почти одновременно, — рассматри-

¹ Там же. С. 124.

² Там же. С. 142.

ваемой здесь книги Мераба Мамардашвили (1968) и знаменитой книги Мишеля Фуко (1966).

Мамардашвили: «Но отсюда же тогда вытекает, что эти условия изменчивы, что абстрактные содержания производятся и существуют в исторических формах, что „сетки“ и содержательные поля мышления историчны, образуют замкнутые горизонты мысли (развитие есть их размыкание и смена) и что, следовательно, в конкретном содержании знаний существуют и действуют генетические мыслительные связи (помимо структурных, одновременных). Действие этих связей, смена их новыми, точно так же в предметной деятельности коренящимися, и есть внутренняя история (или историчность) истины. Центр тяжести истории, исторических изменений и перестроек лежит в этих объективациях, предметно произведенных допущениях, идеализациях, посылках, онтологических схемах и т. д. <...> Более того, сами характеристики истины (ее вневременность, тождественность, всеобщность и т. п.) должны браться и рассматриваться как часть, сторона более широкого движения — развития исторического целого проблемных полей, развития основных условий и задач мыслительного действия, его творческой структуры, не существующей помимо того, какие объективации в предметах действительности произведены, какие в них созданы онтологизированные (и обобществляемые) условия и схемы приложения интеллектуального труда, какое проблемное поле этими последними открыто. <...> „Логический“, познающий человек, т. е. индивид, познающий в наличных всеобщих формах, есть лишь то, чем или каким он сам себя сделал культурно-исторически. У него нет никакой сущности, кроме той, которая есть совокупность имеющихся на данный момент кумуляций и кристаллизаций общественно-человеческих сил и достижений, нет ничего, кроме содержательной логики, артикулированной в культуре как реальный аппарат мысли, как историческая система производства. А она

меняется с созданием новой предметности, образуя временную последовательность и процесс развития в постижении истины»¹.

А вот пассаж из Фуко: «...В суть вещей проникает глубокая историчность, которая изолирует и определяет их в присущей им связи, придает им обусловленные непрерывностью формы порядка. <...> Но по мере того, как вещи замыкаются на самих себе, не требуя в качестве принципа своей умопостигаемости ничего, кроме своего становления, и покидая пространство представления, человек в свою очередь впервые вступает в сферу западного знания. Странным образом человек, познание которого для неискушенного взгляда кажется самым древним исследованием со времени Сократа, есть, несомненно, не более чем некий разрыв в порядке вещей, во всяком случае, конфигурация, очерченная тем современным положением, которое он занял ныне в сфере знания. Отсюда произошли все химеры новых типов гуманизма, все упрощения „антропологии“, понимаемой как общее, полупозитивное, полуфилософское размышление о человеке. Тем не менее утешает и приносит глубокое успокоение мысль о том, что человек — всего лишь недавнее изобретение, образование, которому нет и двух веков, малый холмик в поле нашего знания, и что он исчезнет, как только оно примет новую форму»².

Понятно, что содержание этих утверждений частично связано с общим влиянием структуралистской парадигмы шестидесятых, однако главное в них — самоопределение радикальной историчности. Эта историчность разрывает с прежним проектом истории как истории одной становящейся тотальности субъекта-объекта; содержательно пути Фуко и Мамардашвили расходятся,

¹ Там же. С. 142–143.

² Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: «А-сэд», 1994.

однако можно заметить черты определенного сходства в позднейшем обращении их обоих к герменевтике субъекта. Это обращение есть восстановление «работы человека над собой» в истории уже на новых основаниях.

Разбирая гегелевское «единство логического и исторического», Мамардашвили отмечает фундаментальную подмену, следующую из уже отмеченных свойств его метода: «Современный (и вечный, по сути дела) дух осваивает себя, изобразив свое содержание в становлении. <...> Он как бы притворяется историческим. Реальная история — продукт этого притворства, этой условной игры.

Функционирование понятого содержания знания в сознании субъекта культуры (совокупно-человеческого или индивидуального) здесь отождествлено с реальным развитием содержания. Но это означает, с другой стороны, что исторический процесс трактуется как логический процесс. Система фактических связей истории *познания* действительности подменяется системой *образования* человечества (или индивида). На передний план выступает демонстрация знания о наличном знании, а не исследование возникновения содержания знания (сознания) из соотношения с тем, что само не является знанием (сознанием)»¹. Гегелевское «самосознание» оказывается артефактом культуры, производящим мистифицированный образ «себя» — образ настоящего, целиком освоившего-присвоившего и прошлое, и будущее. По существу, это упрек целой эпохе исторического самосознания, которой почти полностью принадлежала и советская философия.

Книга заканчивается неожиданно кратким выводом: «Концепция тождества мышления и бытия исключила, таким образом, возможность выявить строение диалектических форм познания. Развитие марксистской диа-

¹ Наст. изд. С. 150–151.

лектики исторически было связано прежде всего с элиминацией этой концепции»¹. «Марксистская диалектика» в тексте так и не появляется, поскольку сама как исторический проект основывается на финальном тождестве бытия и мышления через посредство мистифицированной практики. Анализ особенностей гегелевского построения диалектики, который осуществляет Мамардашвили, указывает на необходимость постоянного различения, которое не превращает мышление и бытие во взаимные фикции, а освобождает их для каждый раз заново устанавливаемого отношения.

¹ Там же. С. 182.