СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ВИМІР ФІЛОСОФІЇ МЕРАБА МАМАРДАШВІЛІ

С. В. Пустовіт,
доктор філософських наук, професор,
професор кафедри фундаментальних дисциплін та інформатики,
Національний університет охорони здоров'я України імені П. Л. Шупика, Київ, Україна
pustovit-sv@ukr.net
https://orcid.org/0000-0001-5104-8491

https://doi.org/10.34017/1313-9703-2024-1(23)-2(24)-9-21

Анотация

Свитлана Пустовит. Социално-политическото измерение на философията на Мераб Мамардашвили. Статията подчертава социално-политическите аспекти на творчеството на грузинския философ-шестдесетник Мераб Мамардашвили. Показано е, че разбирането на Мамардашвили за политическото и социалното съвпада с първичното, древногръцко разбиране за дълга на гражданина да се грижи за общественото благо и да участва активно в обществения живот на полиса. Подчертава се важността на социално-политическото измерение на интелектуалното наследство на философа и неговото откриване на метафизичните основи на политическата несвобода на гражданите при тоталитарен режим. Социалното битие и справедливостта, според Мамардашвили, изискват пълното присъствие на индивида и неговата непрекъсната умствена и морална работа, в същото време свободата, доброто, справедливостта са квази-предметни символи и умопостижими неща, генерирани от съвместния опит на съществуването на хората в гражданското общество.

Ключови думи: социални и политически аспекти на философията, метафизика на съзнанието, практическа философия, субект на социалното действие, социална справедливост

Анотація

Світлана Пустовіт. Соціально-політичний вимір філософії Мераба Мамардашвілі. У статті висвітлено соціально-політичні аспекти творчості грузинського філософа-шістдесятника Мераба Мамардашвілі. Показано, що мамардашвілівське розуміння політичного та соціального збігається із первинним, давньогрецьким розумінням обов'язку громадянина – піклуватися про соціальне благо, брати активну участь у громадському житті полісу. Наголошено на важливості соціально-політичного виміру філософської спадщини філософа, на розкритті ним метафізичних засад політичної несвободи громадян в умовах тоталітарного режиму. Соціальне буття та справедливість, на думку Мамардашвілі, потребують повної присутності особистості та її безперервної мислиннєвої і моральної праці, водночас, свобода, добро, справедливість є квазіпредметними символами та умоосяжними речами, народженими через спільний досвід існування людей в умовах громадянського суспільства.

Ключові слова: соціальні та політичні аспекти філософії, метафізика свідомості, практична філософія, суб'єкт соціальної дії, соціальна справедливість

Abstract

Svitlana Pustovit. Socio-political dimension of Merab Mamardashvili's philosophy. The paper focuses on the social and political aspects of the intellectual legacy of Georgian philosopher of the 1960s, Merab Mamardashvili. It is shown that his understanding of the political and social coincides with primary, ancient Greek understanding of citizen's duty to take care of social welfare, to take an active part in the public life of the polis. The importance of socio-political dimension of philosopher's intellectual legacy, as well as his discovery of metaphysical grounds of citizens' political non-freedom under totalitarian regime, has been emphasized. According to Mamardashvili, social existence and justice require personality's full presence as well as ongoing thinking and moral work; however, freedom, goodness and justice are quasi-object symbols and intelligible things born through the common experience of people's existence in the conditions of civil society.

Key words: social and political aspects of philosophy; metaphysics of consciousness; practical philosophy, subject of social action; social justice

Актуальність та постановка проблеми. Сьогодні, коли Україна як держава виборює свою свободу та суверенність у надскладних умовах російсько-української війни, своє право та здатність як суб'єкту цивілізації формувати своє цивілізаційне майбутнє, постає актуальне завдання філософського розуміння витоків і наслідків тоталітаризму та метафізичного обґрунтування демократичних цінностей, соціальних і політичних прав та свобод людини. Власне співставлення етичного та епістемологічного, політичного та онтологічного, приватного та соціального є лейтмотивами творчості грузинського філософа-шістдесятника Мераба Мамардашвілі. В цьому сенсі неможливо відокремити його метафізику свідомості від його соціально-політичних ідей. Проте величезний соціально-політичний потенціал філософії Мамардашвілі, глибокий аналіз ним метафізичних умов громадянської активності особистості, її свободи та гідності, ще й досі залишається недостатньо вивченим.

Соціально-політична проблематика

Значна частина філософської спадщини Мамардашвілі побачила світ (у вигляді систематизованих і відредагованих текстів лекцій) тільки після його смерті, наприкінці 20-го століття. Протягом останніх двадцяти років кількість історико-філософських досліджень, присвячених Мамардашвілі, не зменшилася, а проблемне коло інтересу філософської спільноти до його творчості стало більш різноманітним, особливо в англомовному науковому середовищі (ДеБласио, 2020; Pontini, 2020; Wilmes, 2020; Anemone, 2021; Moor, 2022 та ін.).

Філософські розвідки творчості Мамардашвілі зосереджені на соціокультурних, біографічних аспектах (Murchland, 1991; Скляренко, 2006; Пущаев, 2018; Мотрошилова, 2011, веб-ресурс; Смирнов, 2020 та ін.); дослідженнях оригінальної феноменології свідомості, яку розробляв філософ (Пенчев, 1996; Мотрошилова, 1999; Вєковшиніна, 2000; Gasparyan, 2021 та ін.); культурологічних вимірах його творчого спадку (Dobrokhotov, 2011; ДеБласио, 2020; Pontini, 2020; Anemone, 2021; Wilmes, 2020 та ін.). Досліджень, які б безпосередньо стосувалися соціально-політичних аспектів філософії Мамардашвілі, небагато (Малышкина, 2005, веб-ресурс; Van Der Zweerde, 2006; Гаспарян, 2019). Як зазначає голандський дослідник Ван Дер Звеєрде, ім'я Мамардашвілі набагато менше асоціюється з соціальною та політичною філософією, ніж з феноменологією свідомості або філософією культури (Van Der Zweerde, 2006, с. 179-203). Водночас, дослідники Д. Гаспарян та Ван Дер Звеєрде наголошують на величезному значенні соціально-політичного виміру його філософії, констатуючи,

що у своєму аналізові радянської дійсності філософ дійшов практично аналогічних висновків, що й Г. Арендт – стосовно природи тоталітаризму та джерел радикального/банального зла (Gasparyan, 2019, Van Der Zweerde, 2006).

Після Другої світової війни в західноєвропейській філософії робилися неодноразові спроби дослідження морального та психологічного портрету індивіда, схильного до прояву насильства та жорстокості по відношенню до інших людей, сприйнятливого до антидемократичної пропаганди, підтримки тоталітарних режимів та фашизму (Г. Арендт, Е. Фром, Т. Адорно, В. Лефевр, С. Мілгрем). Було з'ясовано, що особистість, хоча і є продуктом попередніх життєвих умов, але не є пасивним началом, вона здатна до активних дій та вибору серед численних стимулів і мотивацій. З іншого боку, було показано, що те, що називається *добром* або *злом*, хоча і визначається епохою, країною та соціокультурними умовами, не виключає існування об'єктивних формальних правил оперування ними, подібно до правил оперування поняттями *істина* та *брехня* у формальній логіці (Лефевр, 2003, с. 26).

У тоталітарних суспільствах, коли будь-які форми політичної свободи вже неможливі, радикальне зло планомірно і послідовно підпорядковує собі особистість, яка втрачає спонтанність та непередбачуваність, припиняє бути суб'єктом свободи та нести певну відповідальність. Парадокс радикального зла полягає в тому, що, виникаючи з абсолютно неочевидних причин, лише як побічний наслідок тоталітарного устрою, воно функціонує дуже точно. Основним механізмом стає знеособлення як жертв, так і самих виконавців. Система влади через свої соціальні інститути знищує своїх жертв або, якщо говорити в термінах Г. Арендт (Арендт, 2005), робить своїх громадян зайвими та непотрібними з позиції соціальної та політичної активності.

Початок професійної діяльності Мамардашвілі співпав з початком хрущовської відлиги, яка вже не була схожа на сталінський терор. Було ліквідовано величезну поліцейську імперію, знищено більшість концентраційних таборів, припинилися репресії проти "об'єктивних ворогів" (Арендт, 2005, с. 12). Але, не зважаючи на це, вже до кінця 50-их років комуністична партія повернула собі позиції безумовного верховенства в усіх аспектах громадської активності. Радянські люди як і раніше були позбавлені всіх форм політичної свободи, права самостійно впливати на суспільно-політичне життя країни.

Лекції Мамардашвілі зрілого періоду[1] традиційно супроводжуються виходом у площину практичної філософії, сферу людських вчинків в умовах соціальної та політичної несвободи. Ключовими поняттями концентрації уваги аудиторії, так званими точками кристалізації думки, незмінно постають поняття *свободи, совісті, честі та гідності*. На думку філософа, ці моральні категорії є *структурами буття*, цілями та засобами пізнання людиною самої себе, тим, що характеризує її особливе становище в світі – *condition humaine* – "положення людини в бутті" (Мамардашвили, 1995, с. 90). Навіть визначення філософії, її завдань часто зводиться ним до пошуку засад практичної філософії та "живого вчинку" суб'єкта.

Мамардашвілівське розуміння політичного та соціального вочевидь збігається з первинним, давньогрецьким розумінням соціально-політичного феномену як обов'язку вільного громадянина регулярно піклуватися про загальне благо, брати активну участь у спільній справі, громадському житті полісу (Мамардашвили, 1997b, с. 300). Коли мова йде про демократію, вважає філософ, "важливий власне спосіб соціального зв'язку… коли загальне, спільне є обов'язком громадянина" (Мамардашвили, 1997b, с. 300).

[1] За основу нашого дослідження були взяті філософські праці Мамардашвілі зрілого періоду: "Лекції з античної філософії" (Мамардашвили, 1997b); курси лекцій "Картезіанські роздуми" та "Кантіанські варіації" (Мамардашвили, 1993; Мамардашвили, 1997a); вільнюські лекції з соціальної філософії (Мамардашвили, 2009), останній цикл лекцій "Естетика мислення" (Мамардашвили, 2000), "Лекції про Пруста" (Мамардашвили, 1995) та ін.

Політика, на переконання філософа, – є мистецтвом можливого, вона виникає тоді і там, де незалежні одна від іншої сили – соціальні інститути, державні органи, громадяни – визнаються у своїй незалежності, яку неможливо відмінити, і з якою потрібно рахуватися під час досягнення будь-яких цілей (Мамардашвили, 1997b, с. 300). Спільний розподіл "політики" як обов'язку між усіма громадянами і є античною демократією, яка, на думку Мамардашвілі, незалежна від форми державного правління. За Мамардашвілі, платонівська "Res publica" є способом продумування походження та сутності соціальних зв'язків, на які вона може спиратися (Мамардашвили, 1997b, с. 303). Вона створюється зусиллями думки громадян і є невидимою смисловою, символічною основою реальності, умоосяжною річчю, незалежною від будь-яких прагматичних цілей. Саме ця символічна дійсність є умовою можливості постановки та рішення людством соціально-політичних та історичних завдань (Мамардашвили, 1997b, с. 303). На думку філософа, конструкція всього давньогрецького соціального та політичного мислення, уявлень про справедливе суспільство побудована на трьох "китах": космосі, полісі та душі. Власне цю традицію наслідує і Мамардашвілі, на переконання якого феномен соціальної справедливості можна розкрити за допомогою метафізики свідомості та практичної філософії.

У розумінні моралі та моральної проблематики в філософії радянського часу можна умовно виділити дві лінії: перша – гегельянська, більшою мірою марксистська, та друга – кантіанська (Пущаев, 2018, с. 200). Для представників першого напряму моральна проблематика не є самодостатньою, вона по-гегелівськи "знімається" у межах більш широкого цілого, залежить від нього, а саме – від суспільної практики.

Інша лінія виникає і набирає силу вже на тлі зростаючого розчарування у ортодоксальному марксизмові і характеризується більшою симпатією до Канта. Саме цю лінію продовжує "зрілий" Мамардашвілі (Пущаев, 2018, с. 200-201), який надає моральній проблематиці (якщо порівняти з марксистами гегельянського ґатунку) вищої, онтологічної семантики. Грузинський філософ не тільки не вважає, що соціально-політична дійсність автоматично переводить людську істоту до розряду моральних, а, навпаки, постійно наголошує, що соціальне буття та справедливість кожної миті, hic et nunc, потребують повної присутності соціальних суб'єктів (Мамардашвили, 1995, с. 90). Умовою збереження здобутків цивілізації є безперервна моральнісна праця особистості: "…не існує таких точок, в яких ми б вже щось мали, не почавши рух, не доклавши власних зусиль та пристрасті, не наразивши власне існування на ризик. Цю працю не замінити жодною заздалегідь переданою соціальною приналежністю" (Мамардашвили, 2000, с. 147).

Мислення як реалізація людської свободи

Мамардашвілі вирішує кантівську проблему дуалізму теоретичного та практичного розуму за допомогою власного понятійного інструментарію, феноменологічної методології та надання соціального виміру екзистенційній філософії. У трактуванні моральної автономії Канту бракувало теорії дії та самості (Гайденко, 1997, с. 149). Кант не пояснює, звідки походять максими, але саме тут могла би бути створена теорія дії в антропологічному сенсі – *я можу*. Індивід, який керується моральним законом, не створює цей закон, а лише сприймає його, він не робить вибору, не народжує особистість.

На відміну від Канта, мамардашвілівська людина є відкритою та дієвою, вона може змінити себе та світ на власних засадах – як результат рефлексії та важкої мислиннєвої праці щодо об'єктивації та осмислення свого соціального буття. "Відкритість" суб'єкта передбачає розуміння того, що відбувається у ньому, визнається як незалежна думка і випробовується як свобода (Regnier, 2009, web resource). У цьому сенсі вибір Мерабом Мамардашвілі Канта та

Декарта як центральних постатей для своїх філософських студій (Мамардашвили, 1993; Мамардашвили, 1997а), на нашу думку, зумовлений не тільки прагненням осучаснити новочасну та класичну німецьку філософію, але й наміром реконструювати етичну раціональність, повернути метафізиці її соціальний та політичний потенціал та дієвість на кшталт давньогрецької філософії.

Подібно до Канта, Мамардашвілі вважає, що в основі нашого свідомого життя знаходяться деякі далі нерозкладні речі, даності, які вже існували до того, відколи ми усвідомили себе мислячими суб'єктами. Ми ніколи не будемо знати, як виникла свідомість, але ми можемо розуміти її явища з огляду на те, що її сприйняття є емпіричною *подією* у світі, переживанням, зустріччю з буттям, спів-буттям (Вєковшиніна, 2000, с. 149). Себто, трансцендентальна свідомість постає як *подія*. І тут вже закладена феноменологічна абстракція, яка розкриває свідомі явища з боку їхнього існування, з боку виконання мислиннєвих актів у просторі та часі. Отже, у світі трапляється не тільки те, що міститься у сприйнятті і впізнано, але ще й існує емпіричний факт самого сприйняття. Людина перетворюється на дієвого суб'єкта соціального та політичного життя, *щоразу* знову і знову відтворюючи і світ і саму себе у світі. У Декарта ця думка, за Мамардашвілі, втілюється у теорії безперервної підтримки Богом світу.

Мінімумом існування, подією-мінімумом, у Канта є декартівське "Я мислю", після чого тільки і можна починати відлік світу. Тому що "Я мислю" – це не тільки зміст, але й існування, онтологічне явище. Подію "Я мислю" Мамардашвілі називає естезісом, сутність якого не у змісті, але у факті свого існування. І те, що у Канта, згідно Мамардашвілі, називається існуванням або *буттям*, відноситься не до наочних змістів або ідеальних форм, але є терміном, який фіксує факт наявності чогось, *щойності*, яка не мислиться у термінах змісту.

За Мамардашвілі, саме у Канта, а не у Гуссерля, термін "явище" має *онтологічний,* а не гносеологічний смисл. Тому можна сказати, що гносеологія Канта іманентно містить у собі і його онтологію. Це стає можливим завдяки тому, що будь-яке знання як подія має свій топос, або простір реалізації і здійснення. Можна щось знати лише існуючи ("*бытийствуя*" – рос.), коли кожен акт думки – це подія особливого значення, вихід у трансцендентну область. Людина стає частиною світу саме через те, що постійно трапляються свідомі розумові акти.

Цікаво, що феноменологічні проблеми свідомості увійшли у філософію Мамардашвілі незалежно від засвоєння ним Гуссерля, через "проблематику тіла", предметно-діяльнісних структур, і поштовх до цього свого часу дав К. Маркс (Мотрошилова, 1999, с. 20). За Мамардашвілі, саме Маркс першим вводить свідомість у сферу наукового детермінізму та відкриває її соціальний вимір. Початок будь-якого Марксового дослідження пов'язаний з соціально-економічними системами, які функціонують через діяльність людини, тобто, вже містять у собі свідомість спостерігача (Мамардашвили, 1990а).

У працях "Обернені форми (Про необхідність ірраціональних проявів)" та "Аналіз свідомості в працях Маркса" Мамардашвілі звертається до більш складних, фетишистських форм свідомості, описаних Марксом, які у вигляді ідеології проникають у науку, філософію, культуру (Мамардашвили, 1990а, Мамардашвили, 1990b). Причина виникнення таких обернених форм свідомості – її стихійна природа, яка формується у суспільних структурах як буденна звичайна свідомість. Маркс відкриває квазіпредметний характер свідомості, коли вона виступає "зворотнім присвоєнням проекції та об'єктивації, які здійснилися незалежно від індивіда, "спрацювали" в соціальній системі" (Мамардашвили, 1990а, с. 257). Іншими словами, в суспільстві є природні, натуральні елементи, які не породжені Логосом, думкою, і вони є небезпечними для існування індивіда, його свідомості.

Саме тому, розгляду свідомості у Мамардашвілі завжди передує процедура (подібна до феноменологічної редукції) абстрагування від змісту – усталеного уявлення про свідомість як спонтанну і самодостатню. Сам факт присутності суб'єкта-спостерігача у будь-якому

пізнавальному акті унеможливлює розгляд феномену свідомості “у чистому вигляді”. Філософ завжди має справу не зі свідомістю, а з певною пізнавальною сферою, метатеорією, яка припускає *щоразу* новий рівень об’єктивації: “...розмірковуючи про прагматику свідомості, можна собі уявити, що світ свідомості у чомусь надзвичайно суттєвому чинить опір нашим внутрішнім прагненням, протистоїть якійсь важливій лінії нашого життя, і тоді вираз “боротьба зі свідомістю” набуває більш конкретного життєвого смислу, бо виявиться, що заради деяких мотивацій і цілей поза межами свідомості, її треба “припинити” (Мамардашвили и др., 1997, с. 29).

“Припинення” свідомості супроводжується активною працею особистості в моральному та духовному планах, вилученням смислів, конверсією особистості. Мамардішвілі доповнює та розвиває герменевтику *Homo politicus*, вперше тематизовану греками. Необхідно зазначити, що ідеї філософа щодо діяльнісної природи людини концептуально збігаються з персоналістичним підходом. Отже відомо, що основна відмінність персоналістської концепції діяльності від марксистської полягає у спробі пов'язати працю з цілісним самовиявленням особистості, самореалізацією суб'єкта не тільки в сфері виробничої діяльності, але й через моральну, естетичну, релігійну, духовну діяльність. У статті Мамардашвілі “Свідомість та цивілізація” ця діяльність отримує назву *cogito ergo sum*, “принцип першого К” (принцип Картезія) (Мамардашвили, 1992, с. 109). Для філософа це невербальна очевидність, філософський парафраз лютерівського “я тут стою і не можу інакше”, на якому, як на фундаменті, базується і людське знання, і моральність (Пущаев 2018, с. 213). Проте, на відміну від персоналістів, згідно з Мамардашвілі, одної лишень діяльності та зусиль суб’єкта замало. Особисте існування має чимось підтримуватися, з чимось співставлятися. Тому перший принцип доповнюється “принципом другого К” (принципом Канта). Цей принцип є свідченням існування певних нерозкладуваних інтелігібельних об'єктів, предметних тіл культури – символів, які генерують, формують і підтримують індивідуальні людські зусилля. Якщо перші два принципи не реалізуються, то в цивілізаційній, суспільно-людській реальності “визріває” “третє К” (принцип Кафки): “процесія симулякрів”, ситуації абсурду і безглуздих страждань зомбі-людей, які імітують життя та його сенси (Мамардашвили, 1992, с. 109).

За Мамардашвілі, людина конституюється за допомогою зв'язку з особливими квазіпредметними та надчуттєвими ідеями та цінностями – добром, справедливістю, істиною, сенсом, які перевищують її поточне становище у світі (Аронсон, 2009, с. 285). Йдеться про ідеали, з приводу яких у неї є “стійка інтуїція”, для якої вони є реальними, але ці ідеали не існують у світі “наочно”. Ми гадаємо, що в емпіричному світі немає ідеалів та абсолютів, проте ми керуємося ними, вибудовуємо себе відповідно до них, діючи так, нібито вони є цілком реальними. Але ідеальне встановлюється щоразу заново і завжди тільки “заднім числом” – людина спочатку діє, і лише потім розпізнає у своєму вчинку прояв ідеалу.

Отже філософ стверджує, що бути людиною означає бути залученою до порядку ідей та цінностей, які перевищують її наявне становище, це означає бути культурною істотою, належати до цивілізації. Якісні характеристики не мають сенсу: немає як такого с*уб’єкту соціальної дії, а також добра, істини*, *справедливості як певних чеснот*, які нібито потрібно в людині виховувати (Мамардашвили, 2000, с. 178). Насправді є сингулярна символічна структура, зріз буття разом зі вкоріненою у ньому людиною, яка в кожен момент свого життя співіснує з іншими індивідуумами та речами у світі. Тому бути вільним, чесним, справедливим означає бути в структурі свідомості, не переривати процедуру мислення, яка є одномоментно пізнанням істини та *вчинком, реалізацією людської свободи в суспільств*і. Процедура мислення як екзистенція, як вчинок та реалізація людської свободи, передбачає соціальні порядки, наявність інших людей, готових розділити цю думку, готових жити життям цієї актуалізованої думки (Аронсон, 2009, с. 288). Свобода, добро, справедливість – квазіпредметні символи та

умоосяжні речі, “народжені через спільний досвід існування людей” (Аронсон, 2009, с. 284). Феноменологічне зміщення дає змогу перевести символи в розряд певних речей, фізичних явищ, які емпірично впливають на свідомість.

Як результат, герменевтичне коло замикається: етика, етос, царина цінностей, збігаються з “метафізикою”, остання отримує фізичний вимір, соціальний топос. Це також означає, що природа мислячої людини, як розумної та здатної до рефлексії, є водночас її політичною та соціальною природою, а будь-яка філософія підтверджує свій статус тільки через вирішення соціальних запитів, коли вона стає соціальною (Аронсон, 2009, с. 288).

Метафізика соціального буття

За рік до своєї смерті у доповіді під назвою “Про громадянське суспільство”, філософ підсумовує свої погляди про зв'язок питань соціальної та політичної теорії з оригінальною метафізикою свідомості, яку він розробляв все життя (Мамардашвили, 2009b). На думку філософа, причина краху соціальної системи – руйнування мислиннєвого елементу соціально-історичних ситуацій, процесів, дій. Для того, щоб цей елемент “спрацював”, необхідні чотири передумови, зокрема: *конструктивна зв’язність, об’єктивація, розуміння, праця* (Мамардашвили, 2009b, с. 221).

Перша – вказує на незвідність теоретичного та практичного розуму до єдиного поняття, а діяльності думки – до її психологічних, ментальних та інших змістів. Те, що є предметом нашого мислення – його знаки або референти, є вторинними або паралельними до певної невидимої, неемпіричної дійсності. Завдання громадянина – реалізувати іншу умову – об’єктивувати цю невидиму реальність; перевести її у площину публічного життя, представити на суд “публічного визнання”, на Агору; визнати права та свободи не тільки як певні ідеали, але і як власний обов’язок щодо їхнього втілення у соціальних інститутах та інституціях. Саме Агора, публічний простір, кристалізує власне людські стани (якості) та природу суб’єкта, дає змогу здійснити рефлексивну роботу, дізнатися про зміст своїх думок, бажань, переживань, про саму себе як моральну, соціальну істоту (Мамардашвили, 2009b, с. 240). Чим щільніший історичний простір, тим більше моментів піднесення людини шляхом приєднання до нескінченого смислового багатоманіття об’єктивації.

Третя умова є запорукою уникнення автоматичної об’єктивації, її здійснюватиме *живий суб’єкт*, який під час переведення символів та смислів у публічну площину, не діятиме механічно. Його дія – це складна праця, яку філософ розуміє власне в екзистенційному сенсі, як випробування, зусилля людини у просторі та часі, в суспільстві, співіснування з іншими, спів-буття.

Отже, причина “радикального зла” є *банальною*, це – відсутність публічного простору для об’єктивізації людської свободи та цінностей, соціальна та політична незатребуваність мислиннєвої та моральнісної праці індивіда. Формується відповідне світосприйняття, властиве саме “маленькій людині”, зануреній у свою рутинізовану діяльність, яка реалізує свій потенціал моральності в умовах роздільного існування *особистого і суспільного блага*, перебуваючи в ілюзії, що завдяки “технічному”, “якісному” виконанню суспільних обов’язків можна уникнути моральнісного вибору. Таку особистість характеризує абсолютна “аполітичність”, нездатність та небажання критично мислити, публічно відстоювати свої права та свободи, впевненість в своїй непричетності до руйнівних наслідків утвердження тоталітарної держави – насильства, тортур, військової агресії, геноциду, голодомору тощо. Як справедливо зазначає Ц. Тодоров, “суб’єкти тоталітаризму вірять в те, що знайшли певний захист: вони вирішують проявляти покору лише ззовні вчинками та словами на людях, а відраду знаходять у можливості залишитися господарями своєї свідомості та бути вірними собі у житті

інтимному. Насправді такий вид соціальної шизофренії… обертається проти них самих" (Тодоров, 2000, с. 170-171).

Аналіз метафізики соціального буття наштовхує Мамардашвілі на важливий висновок: російський та європейський історичні простори об'єктивації громадянського суспільства значною мірою різняться: перший майже незаповнений, а другий дуже щільний (Мамардашвили, 2009b: с. 240). Тоталітарна держава – держава "духовних автоматів", "науковий комунізм" вже "знає", як побудований світ, знає закони розвитку суспільства, тому свобода особистості та її обов'язок бути автономним громадянином не можуть бути вбудованими у соціальні інститути, структури, в соціальну тканину, вони "недоречні", що й зумовлює смислову "порожнечу" російського соціокультурного та політичного простору. Ситуація людської гідності не була реалізована за різних причин, був згаяний момент, коли треба було чинити опір. Тоталітарна держава – це країна штрейкбрехерів, які у якийсь момент добровільно поставили себе в такі умови: "і ніколи ніхто не бачив, щоб штейкбрехери страйкували" (Мамардашвили, 1995, с. 71).

Природа мислення та її соціальна форма була для Мамардашвілі центральною філософською проблемою, однак, у його філософських поглядах закладене глибоке протиріччя, парадокс, якого він так і не зміг позбутися ані на рівні теорії, ані на рівні праксеологічних висновків. З одного боку, тільки індивід завдяки своїй свободі може потрапляти в особливі стани живої думки, які є некаузальними та неприродними явищами. З іншого боку, результат мислення не є гарантованим, бо можна й не "потрапити в стан мислення" (Мамардашвили, 2000, с. 107). Зважаючи на це, складається враження, що інтелегібельні переживання, які поєднують емпіричний світ вчинків особистості та реальний світ, мислення і соціальні смисли та символи, виникають інтуїтивно, спонтанно, непередбачувано (магічна точка) (Там само: с. 104). І якщо прагнення Блага є порожньою (чистою) формою, яка спрямовує мислення, надає йому вектор, то формування самої мети як цінності також знаходиться поза його компетенцією. Чи може тоді мислення вберегти людство від скочування на шлях зла? Якщо демократичні традиції є спадкоємністю, реальністю, в яку неможливо уввійти усім охочим, тим, хто не є частиною цих традицій, то як "справжньому" громадянинові може допомогти "здатність мислити, вимагати та чекати" (Там само: с. 64-65), а філософові – фізична метафізика задля того, щоб подолати "мислиннєву неписьменність цілої країни" (Сенокосов, 2000, с. 8)?

Висновки. Проблема думки та її соціальної форми була в творчості Мамардашвілі центральною. Філософ прагнув надати дієвості та виразного соціального забарвлення екзистенційній філософії, а індивіда – перетворити на суб'єкта соціальної дії, громадянина. У цьому сенсі, апеляція Мамардашвілі до справи і праці глибоко особистісного філософування не мала нічого спільного з загальними офіціозними установками, з філософією як зовнішньо нав'язаною ідеологічною програмою.

Мамардашвілівське розуміння політичного та соціального вочевидь збігається з давньогрецьким розумінням обов'язку вільного громадянина піклуватися про спільне благо, брати активну участь в громадському житті полісу. У своїх поглядах на соціальну природу людини та практичної філософії Мамардашвілі дотримується кантіанської традиції, однак надає моральній проблематиці вищої онтологічної семантики. Він переосмислює практичну філософію крізь призму створеною ним оригінальної метафізики свідомості, визначаючи, де і як ми можемо йти за давньогрецькою або кантівською думкою, а де виходити за їхні межі.

Поняття свободи розкриває мамардашвілівську концепцію єдності двох гілок розуму – теоретичної та практичної. На відміну від Канта мамардашвілівська людина є вікритою та дієвою, вона може змінити себе та світ на власних засадах – як результат моральної рефлексії та складної мислиннєвої праці щодо об'єктивації та осмислення свого соціального буття. Рух думки є незворотнім, він призводить до кристалізації певного становища речей та

формування символічної реальності. Отже, політичні свободи та соціальна справедливість виявляються квазіпредметними символами та умоосяжними речами, народженими через спільний досвід існування людей в умовах громадянського суспільства.

Мамардашвілі був абсолютним західником, вважаючи "ідеальну Європу" більш сприятливою для моральних вчинків з огляду на її громадянський, суспільно-політичний устрій, та протиставляючи її Росії. Він застерігав, що для російського духовного та соціально-політичного простору притаманний "інфантилізм", нерозвиненість духовних вимірів особистості (відсутність першого К) та автономних громадських інститутів, незалежних від влади та держави (принцип другого К), що з великою вірогідністю може призвести до реалізації принципу Кафки (Пущаев, 2018, с. 213).

У цьому сенсі творчі здобутки видатного філософа Мераба Мамардашвілі є вартими подальшого історико-філософського аналізу.

Література та посилання

Арендт, Г. (2005), *Джерела тоталітаризму*, Дух і Літера, Київ, 540 с.

Аронсон, О. (2009), "Неуместное бытие". *Мераб Мамардашвили. Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии)*. Прогресс-Традиция, Москва, с. 278 – 289.

Вєковшиніна, С. В. (2000), "М. Мамардашвілі: феномен свідомості у працях Р. Декарта й І. Канта", *Магістеріум. Історико-філософські студії*, № 3, с. 145 – 152.

Гайденко, П. П. (1997), *Прорыв к трансцендентному: новая онтология XX века*, Республика, Москва, 495 с.

Гаспарян, Д. Э. (2019), "На пути к моральному действию: политическое измерение человека у Х. Арендт и М. Мамардашвили", *Вопросы философии*, № 6, с. 62 – 75.

ДеБласио, А. (2020), *Философ для кинорежиссера: Мераб Мамардашвили и российский кинематограф*, Academic Studies Press, БиблиоРоссика, Санкт-Петербург. 272 с.

Лефевр, В. А. (2003), *Алгебра совести*, "Когито-Центр", Москва, 496 с.

Малышкина, Н. А. (2005), "Философское учение М. К. Мамардашвили о человеке и обществе, автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук (специальность 09.00.03., история философии)", ГОУ ВПО Нижегородский государственный педагогический университет, Н. Новгород, 24 с. Электронный ресурс. Режим доступа (29.06.2024): https://www.dissercat.com/content/filosofskoe-uchenie-mk-mamardashvili-o-cheloveke-i-obshchestve/read

Мамардашвили, М. (1990) a, "Анализ сознания в работах Маркса", *Мамардашвили М. Как я понимаю философию*, Прогресс, Москва, с. 295 – 314.

Мамардашвили, М. (1990) b, "Превращенные формы (О необходимости иррациональных выражений)", *Мамардашвили М. Как я понимаю философию*, Прогресс, Культура, Москва, с. 314 – 328.

Мамардашвили, М. К. (1992), "Сознание и цивилизация". *Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию*, Прогресс, Культура, Москва, с. 107 – 121.

Мамардашвили, М. (1993), *Картезианские размышления*, Издательская группа "Прогресс", "Культура", Москва, 352 с.

Мамардашвили, М. (1995), *Лекции о Прусте (психологическая топология пути)*, Ad Marginem, Москва, 212 с.

Мамардашвили, М. (1997) a, *Кантианские вариации*, "Аграф", Москва, 320 с.

Мамардашвили, М. (1997) b, *Лекции по античной философии*, "Аграф", Москва, 320 с.

Мамардашвили, М. (2009) a, “Опыт физической метафизики”, *Мераб Мамардашвили. Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии)*, Прогресс-Традиция, Москва, с. 9 – 209.

Мамардашвили, М. (2009) b, “О гражданском обществе”. *Мераб Мамардашвили. Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии)*, Прогресс-Традиция, Москва, с. 213 – 247.

Мамардашвили, М. К. (2000), *Эстетика мышления*, “Московская школа политических исследований”, Москва, 416 с.

Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. (1997), *Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке*, Школа “Языки русской культуры”, Москва, 224 с.

Мотрошилова, Н. В. (1999), “Цивилизация и феноменология как центральные темы философии Мамардашвили”, *Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили*, АО Издательская группа “Прогресс”-”Культура”, Москва, с. 17 – 32.

Мотрошилова, Н. В. (2011), “Социокультурный контекст 50-80 годов XX века и феномен Мамардашвили”, Ciberleninka, 2011, с. 54-72. Электронный ресурс. Режим доступа (29.06.2024): https://cyberleninka.ru/article/n/sotsiokulturnyy-kontekst-50-80-h-godov-xx-veka-i-fenomen-mamardashvili/viewer

Пенчев, В. (1996), *Коментар към Мамардашвили*, ЛИК, София, 80 с.

Пущаев, Ю. В. (2018), *Философия советского времени: М. Мамардашвили и Э. Ильенков (энергии отталкивания и притяжения): монография*, РАН. ИНИОН. Центр гуманит. науч.-информ. исслед., Москва, 356 с.

Ренье, Д. (2009), “Сознание и совесть: Мамардашвили об общей отправной точке эпистемологической и моральной рефлексии”, Фонд Мераба Мамардашвили. Электронный ресурс. Режим доступа (29.06.2024): https://www.mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/opyty-chteniya/daniel-rene/soznanie-i-sovest-mamardashvili-ob-obshhej-otpravnoj-tochke-epistemologicheskoj-i-moralnoj-refleksii

Сенокосов, Ю. П. (2000), “От редактора”, *Мамардашвили М. К. Эстетика мышления*, “Московская школа политических исследований”, Москва, с. 5 – 8.

Скляренко, Е. (2006), *Мераб Мамардашвили за 90 минут*, С43 АСТ, Москва, Сова, СПб, 94 с.

Смирнов, С. (2020), *Мераб Мамардашвили: топология мысли*, Алетейя, Москва, 530 с.

Тодоров, Ц. (2000), “Ні потвори, ні звірі”, *Обличчям до екстрими*, Літопис, Львів, с. 158 – 283.

Anemone, A. (2021), “The Filmmaker's Philosopher: Merab Mamardashvili and Russian Cinema”, *Russian review*, Vol. 80, No 2, pp. 323 – 324.

Gasparyan, D. (2021), *The Philosophic Path of Merab Mamardashvili*, Brill, Leiden/Boston, 176 p.

Dobrokhotov, A. L. (2011), “The Tradition of Immortality. Mamardashvili as a Philosopher of Culture”, *Russian studies in Philosophy*, V. 49, № 2, pp. 51 – 76.

Moor, H. J. (2022), “Review of: Diana Gasparyan, The Philosophic Path of Merab Mamardashvili”, Leiden and Boston, Brill, 2021, 176 pages”, *Studies in East European Thought*, Vol. 76, pp. 337 – 339.

Murchland, B. (1991), *The mind of Mamardashvili (An occasional paper of the Kettering Foundation)*, Kettering Foundation, 24 p.

Pontini, E. (2020), “The Filmmaker's philosopher – Merab Mamardashvili and Russian cinema”, *Studies in Eeast european thought*, V. 72, No 2, pp. 191 – 194.

Van Der Zweerde, E. (2006), “Philosophy in The Act: The Socio-Political Relevance of Mamardasvili’s Philosophizing”, *Studies in East European Thought*, Vol. 58, pp.179 – 203.

Wilmes, J. (2020), “The Filmmaker's Philosopher: Merab Mamardashvili and Russian Cinema”, *Slavic review*, Vol. 79, No 4, pp. 885 – 886.

References

Anemone, A. (2021), “The Filmmaker's Philosopher: Merab Mamardashvili and Russian Cinema”, *Russian review*, Vol. 80, No 2, pp. 323 – 324.

Arendt, H. (2005), *Sources of totalitarianism* [*Dzherela totalitarizmu*], Spirit and Letter, Kyiv, 540 p. [In Ukrainian]

Aronson, O. (2009), “Inappropriate life”, *Merab Mamardashvili. Experience of physical metaphysics (Vilnius lectures on social philosophy)* [“Neumestnoe bytie”, *Merab Mamardashvili. Opyt fizicheskoj metafiziki (Vil'njusskie lektsii po sotsyal'noj filosofii)*], Progress-Tradition, Moscow, pp. 278 – 289 [In Russian]

DeBlasio, A. (2020), *The Filmmaker’s Philosopher. Merab Mamardashvili and Russian Cinema* [*Filosof dlya kinorezhissera: Merab Mamardashvili i rossiiskii kinematograf*], Academic Studies Press, BiblioRossika, St. Petersburg, 216 p. [In Russian]

Dobrokhotov, A. L. (2011), “The Tradition of Immortality. Mamardashvili as a Philosopher of Culture”, *Russian studies in Philosophy*, Vol. 49, No 2, pp. 51 – 76.

Gasparyan, D. E. (2019), “On the way to moral action: the political dimension of man by H. Arendt and M. Mamardashvili” [“Na puti k noralnomu dejstviju: politicheskoe izmerenie cheloveka u Kh. Arendt i M. Mamardashvili”], *Philosophical issues*, No 6, pp. 62 – 75 [In Russian]

Gasparyan, D. (2021), *The Philosophic Path of Merab Mamardashvili*, Brill, Leiden/Boston, 176 p.

Haydenko, P. P. (1997), *Breakthrough to the Transcendent: a new ontology of the 20th century* [*Proryv k transcendental’nomu: novaja ontologia XX veka*], Republic, Moscow. 495 p [In Russian]

Lefebvre, V. A. (2003), *Algebra of conscience* [*Alhebra sovesti*], "Kogito Center", Moscow, 496 p. [In Russian]

Malyshkina, N. A. (2005), "The philosophical doctrine of M. K. Mamardashvili about man and society, abstract of the dissertation for the candidate of philosophical sciences degree (speciality 09.00.03., history of philosophy)", GOU VPO Nizhegorod State Pedagogic University, N. Novgorod, 24 p. ["Filosofskoe uchenie M. K. Mamardashvili o cheloveke i obshestve (aftoreferat disertatsii na soiskanie uchenoj stepeni kandidata filosofskikh nauk)"], viewed 29 June 2024, available at: https://www.dissercat.com/content/filosofskoe-uchenie-mk-mamardashvili-o-cheloveke-i-obshchestve/read [In Russian]

Mamardashvili, M. (1990)a, “Analysis of consciousness in the works of Marx”, *Mamardashvili M. As I understand philosophy* [“Analiz soznanija v rabotakh Marksa”, *Mamardashvili M. Kak ja ponimaju filosofiju*], Progress, Moscow, pp. 295 – 314 [In Russian]

Mamardashvili, M. (1990)b, “Transformed forms (On the necessity of irrational expressions)”, *Mamardashvili M. As I understand philosophy* [“Prevrashchennye formy (O neobkhodimosti irratsional’nykh vyrazhenij”, *Mamardashvili M. Kak ja ponimaju filosofiju*], Progress, Culture, Moscow, pp. 314 – 328 [In Russian]

Mamardashvili, M. (1993), Cartesian reflections [Kartezianskie razmyshlenija], Publishing group "Progress", "Culture", Moscow, 352 p. [In Russian]

Mamardashvili, M. (1995), *Lectures on Proust (psychological topology of the path)* [*Lektsii o Pruste (psikhologicheskaja topologija puti)*], Ad Marginem, Moscow, 212 p. [In Russian]

Mamardashvili, M. (1997)a, *Kantian variations* [*Kantianskie variatsii*], "Agraf", Moscow, 320 p. [In Russian]

Mamardashvili, M. (1997)b, *Lectures on ancient philosophy* [*Lektsii po antichnoj filosofii*], "Agraf", Moscow, 320 p. [In Russian]

Mamardashvili, M. (2009)a, “Experience of physical metaphysics (Vilnius lectures on social philosophy)”, *Merab Mamardashvili. Experience of physical metaphysics* [“Opyt fizicheskoj

metafiziki" (Vil'njusskie lektsii po sotsyal'noj filosofii)", *Merab Mamardashvili, Opyt fizicheskoj metafiziki*], Progress-Tradition Publishing House, Moscow, pp. 9 – 209. [In Russian]

Mamardashvili, M. (2009)b, "About civil society", *Mamardashvili, M. Experience of physical metaphysics* ["O grazhdanskom obshchestve", *Mамardashvili, M. Opyt fizicheskoj metafiziki*], Progress-Tradition Publishing House, Moscow, pp. 213 – 247. [In Russian]

Mamardashvili, M. K. (1992), "Consciousness and civilization", *Mamardashvili M. K. As I understand philosophy* ["Soznanie I tsivilizatsija", *Mamardashvili M. K. Kak ja ponimaju filosofiju*], Progress, Culture, Moscow, pp. 107 – 121. [In Russian]

Mamardashvili, M. K. (2000), *Aesthetics of thinkin*g [*Estetika myshlenija*], Moscow School of Political Studies, Moscow, 416 p. [In Russian].

Mamardashvili, M. K., Pyatigorsky, A. M. (1997), *Symbol and consciousness. Metaphysical reasoning about consciousness, symbolism and language* [*Simvol i soznanie. Metafizicheskie rassuzhdenija o soznanii, simvolike i jazyke*], School "Languages of Russian culture", Moscow, 224 p. [In Russian]

Moor, H. J. (2022), "Review of: Diana Gasparyan, The Philosophic Path of Merab Mamardashvili, Leiden and Boston, Brill, 2021, 176 pages", *Studies in East European Thought*, Vol. 76, No 2, pp.337-339.

Motroshilova, N. V. (1999), "Civilization and phenomenology as the central themes of Mamardashvili's philosophy", *Congeniality of thought. About the philosopher Merab Mamardashvili* ["Tsivilizatsija I fenomenologija kak tsentral'nye temy filosofii Mamardashvili", *Kongenial'nost' mysli. O filosofe Merabe Mamardashvili*], JSC Publishing Group "Progress", "Culture", Moscow, pp. 17-32 [In Russian]

Motroshilova, N. V. (2011), "Socio-cultural context of the 50-80s of the XX century and the phenomenon of Mamardashvili" ["Sotsiokul'turnyi kontekst 50-80 godov KhKh veka i fenomen Mamardashvili"], Ciberleninka, 2011, pp. 54 – 72, viewed 29 June 2024, available at: https://cyberleninka.ru/article/n/sotsiokulturnyy-kontekst-50-80-h-godov-xx-veka-i-phenomen-mamardashvili/viewer [In Russian]

Murchland, B. (1991), *The mind of Mamardashvili (An occasional paper of the Kettering Foundation)*, Kettering Foundation, 24 p.

Penchev, V. (1996), *Commentary on Mamardashvili* [*Komentar k" Mamardashvili*], LIK, Sofia, 80 p. [In Bulgarian]

Pontini, E (2020), "The Filmmaker's philosopher – Merab Mamardashvili and Russian cinema", *Studies in Eeast european thought*, Vol. 72, No 2, pp.191 – 194.

Pushchaev, Yu. V. (2018), *Philosophy of the Soviet era: M. Mamardashvili and E. Ilyenkov (energies of repulsion and attraction)* [*Filosofija sovetskoj ery: M. Mамardashvili i E. Il'enkov (energii ottalkivanija i pritjazhenija)*], RAN. INION. Humanitarian scientific-inform. research center, Moscow, 356 p. [In Russian]

Regnier, D. (2009), "Consciousness and conscience: Mamardashvili on the common starting point of epistemological and moral reflexes" ["Soznanie I sovest: Mamardashvili ob obshchej otpravnoj tochke epistemologicheskoj i moral'noj refleksii"], Merab Mamardashvili Fund, viewed 29 June 2024, available at: https://www.mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/opyty-chteniya/daniel-rene/soznanie-i-sovest-mamardashvili-ob-obshhej-otpravnoj-tochke-epistemologicheskoj-i-moralnoj-refleksii [In Russian]

Senokosov, Yu. P. (2000), "From the editor", *Mamardashvili M. K. Aesthetics of thinking* ["Vid redaktora", *Mamardashvili M. K. Estetika myshlenija*], Moscow School of Political Studies, Moscow, pp. 5 – 8. [In Russian]

Sklyarenko, E. (2006), *Merab Mamardashvili in 90 minutes* [*Merab Mamardashvili za 90 minut*], S43 AST, Moscow, Owl, Sanct Petersburg, 94 p. [In Russian]

Smirnov, S. (2020), *Merab Mamardashvili: topology of thought [Merab Mamardashvili: topologija dumky],* Aletheya, Moscow, 538 p. [In Russian]
Todorov, Ts. (2000), No monsters, no beasts, *Facing the extreme* ["Ni potvory, ni zviri", *Oblychchiam do ekstrimy*], Chronicle, Lviv, pp. 158 – 283 [In Ukrainian]
Van Der Zweerde, E. (2006), "Philosophy in The Act: The Socio-Political Relevance of Mamardasvili's Philosophizing", *Studies in East European Thought*, Vol. 58, pp. 179 – 203.
Vekovshynina, S.V. (2000), "M. Mamardashvili: the phenomenon of consciousness in the works of R. Descartes and I. Kant" ["M. Mamardashvili: fenomen svidomosti v pratsiakh R. Dekarta i I. Kanta"], *Magisterium. Historical and philosophical studies*, № 3, pp. 145 – 152 [In Ukrainian]
Wilmes, J. (2020), "The Filmmaker's Philosopher: Merab Mamardashvili and Russian Cinema", *Slavic review*, Vol. 79, No 4. pp. 885 – 886.

© Світлана Віталіївна Пустовіт