
ИСТОРИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

СМЫСЛ «ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ» В ТВОРЧЕСТВЕ А.В. СЕМУШКИНА И М.К. МАМАРДАШВИЛИ*

С.А. Нижников

Кафедра истории философии
Российский университет дружбы народов
ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198

Рассматривается понятие «осевого времени», разрабатывавшееся К. Ясперсом. Сквозь призму творчества А.В. Семушкина и М.К. Мамардашвили вскрывается его сущность, определяемая как «духовная революция». Рассматриваются специфические черты как следствие этого «прорыва к трансцендентному»: универсализм, возможность коммуникации, рождение философии, мировых религий и науки; истории, личности и морали. Деградация современной культуры, выражающаяся в росте конфликтов и войн, связываются автором с отступлением от откровений «осевого времени», что грозит человечеству самоуничтожением.

Ключевые слова: «осевое время», духовная революция, трансцендентное, трансцендирование, универсализм, космополитизм.

Такие разные, но жившие по большому счету в одно время, М.К. Мамардашвили и А.В. Семушкин фактически утверждали одну и ту же истину об «осевом времени». Каждый из них вскрывал то существенное, что смог рассмотреть в данном понятии. Попытаемся рассмотреть и суммировать их интеллектуальный опыт.

Творчество Мераба Константиновича Мамардашвили (1930—1990) находится сейчас под пристальным вниманием философской общественности: его труды и лекции активно публикуются и обсуждаются. Тем не менее, еще есть темы его творчества, которые незаслуженно обойдены вниманием. То же можно сказать и о другом нашем безвременно ушедшем замечательном коллеге, учителе и друге, непревзойденном специалисте по истории античной философии (1) — Семушкине Анатолии Васильевиче (1939—2013). Он был наделен не только способностью мыслить, стремлением к постижению иных духовных миров, но и обладал прекрасным чувством юмора; был не только профессиональным историком фило-

* Данная работа была подготовлена в рамках инициативной темы № 100330-0-000.

софии недостижимого для его учеников уровня, но и замечательным писателем-стилистом и поэтом.

Преобладающим предметом исследований А.В. Семушкина были ранние формы европейской (греческой) философской рациональности, их генезисная зависимость от доисторических религий и мифологического комплекса.

В разработке проблем начала философского знания Анатолий Васильевич стремится продолжать традиции «кембриджской школы» классической филологии и философии (Ф.М. Корнфорд, Дж. Харрисон).

Зарождение античной философии Становления (натурализм) и Бытия (метафизика) рассматривались им как продукт имманентного развертывания противоречия греческого мифа между его рационально-эстетической (олимпийской) и оргийно-эсхатологической (прадионисийской) версиями. Занимался он также исследованием синкретичных форм мировоззрения эллинистической эпохи на стыке ближневосточного и античного типов духовности (каббала, гностицизм, герметизм). Его перу принадлежит замечательное исследование, — «Эмпедокл» (1985) — которое качественно выделило его из всего сонма историков античной философии, как своеобразием подхода, так и глубиной осмысления феномена древней культуры (2).

Объектом пристального авторского рассмотрения стала раннегреческая философия на той стадии ее генезисного становления, когда она преодолевает традицию мифопоэтического видения мира и обретает формат мировоззренческой самобытности, определившей направление, специфику и судьбы не только последующей греческой, но и европейской философии в целом. В ней вскрываются генезисные зависимости, связывающие возникающую философию и предшествующую ей мифологию.

Автор равным образом не приемлет как мифогенную теорию происхождения философии, выводящую философию из мифа, так и рационалистический радикализм, исключаящий какую бы то ни было роль мифа в становлении философского знания. Особое внимание А.В. Семушкин уделил также такому важнейшему понятию в генезисе философии и духовной культуры, как «осевое время»:

«По своей ключевой значимости в истории человечества осевое время сопоставимо с событием становления человека как существа разумного: оно так же относится ко всей предшествующей истории, как происхождение человека к всей предшествующей органической эволюции. Исторически человек рождается и живет как бы дважды: первый раз от происхождения до осевого времени (традиционный человек), второй раз от осевого времени до современности (новый человек). Эпицентр осевого времени приходится на середину I-го тыс. до н.э. В этот промежуток (приблизительно 800—200 гг. до н.э.) „произошел самый резкий поворот в истории“, крутой излом в цепи культурно-исторической длительности, демаркирующий всю культурную историю на две несводимые друг к другу фазы: доосевую культуру, обращенную в прошлое, и послеосевую, открытую в будущее» [9. С. 25].

Парадоксальным является то, что философия возникает в одно и то же время в различных регионах мира: синхронно, но генетически независимо друг от друга. В этой связи было введено понятие «осевого времени», разработанное Карлом

Ясперсом, выдающимся немецким философом XX в. [1. С. 5, 26], в его работе «Истоки истории и ее цель» (1948).

В период «осевого времени» складывается культурно-мировоззренческое пространство, связывающее Восток и Запад в единую «ось» духовного родства. Философия и религия этой эпохи обнаруживают готовность к коммуникации и диалогу. Когда эти учения соприкасаются, оказывается, что «в каждом из них речь идет об одном и том же», а «человечество имеет единые истоки и общую цель» [11. С. 31].

Память об этой творческой эпохе сопровождает человечество на протяжении всей последующей истории. Сознательно или подсознательно современный человек угадывает в ней свою духовную прародину. Возврат к ней и восстановление ее первородной глубины и общечеловеческой значимости есть первый шаг на пути к духовному единству человечества, без которого невозможно решение глобальных проблем современности.

А.В. Семушкин отмечает, что «В „осевое время“ предрешается судьба мифа. С этого момента он если и не исчезает, то утрачивает свою заглавную функцию — быть средством и орудием практической и духовной консолидации доисторического общества» [9. С. 29—30]. Вместе с тем распад мифа не означал его исчезновения. Он используется в литературе и искусстве в качестве мотива, нестареющего сюжета или повода для вдохновения.

Параллельно с критическим развенчанием мифологии шло и спекулятивное преобразование мифов, когда персонажи мифологии растворяются в стихии мышления и постепенно трансформируются в философские универсалии. Живой миф как набор символов у Мамардашвили не говорит о бытии, но конституирует его: «Он трансцендентально конструирует человеческое существование, внутри мифа рождаются человеческие существа» [6. С. 30].

Смысл мифа не в том, что он что-то отражает, а в том, что он конституирует человеческое существование. В бесконечных трансценденциях мифа — символах творится человек.

Возникает новое качество сознания, немислимое в доосевую эпоху, — *рефлексия*, т.е. способность сознания раскрепощаться от традиционных знаний и убеждений и находить точку опоры в себе самом: «мысль приобретает неограниченное число степеней свободы, а вместе с этим бесконечные возможности творческого самовыражения», а «самосознание расковыривает дремлющие глубины духа»: «стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения» [11. С. 33].

А.В. Семушкин отмечает, что интеллектуальная деятельность духовно избранных натур превращается в это время в профессиональное занятие: именно «в цветущие и драматические времена „осевого“ излома истории, впервые появились философы» [9. С. 31]. Это и греческие философы, и израильские пророки, и индийские риши, и древнекитайские совершенномудрые — не смешиваясь в одну безликую массу, обнаруживают нечто субстанциально общее и родственное. Все они озабочены нормированием человеческого существования с помощью

открываемых ими нетрадиционных духовных ценностей, предлагая человеку спасительный исход из роковой непредсказуемости исторического процесса. Этот кодекс общечеловеческой мысли, веры и морали.

«Осевое время» — это начало сознательной истории человечества,

«...когда человек Запада и Востока синхронно осознает таинственность и загадочность своего бытия и пробуждается к мировоззренческому поиску истины своего бытия и своего назначения. Это пробуждение К. Ясперс назвал “одухотворением” [12. С. 21]... Духовная жизнь и деятельность первых философов и пророков (как она запечатлена в памятниках письменности) и есть „священное писание“ философской веры, ее „евангелие“. Последующая цивилизация предала заветы первых учителей человечества; она вытравила из человека глубину мировоззренческого страха и озабоченности и сделала из него беспечного потребителя и прогрессирующего завоевателя природы. И вот теперь экзистенциальная задача состоит в том, чтобы восстановить утраченную веру отцов вселенской „философской церкви“, возвратиться к изначальной смысложизненной озабоченности человека самим собой» [10. С. 300—301].

«Осевая эпоха» свершается фактически одновременно в Древнем Китае, Индии и Греции и вместе с тем независимо друг от друга. Перед человеком открылся ужас мира и собственная беспомощность, пробуждается экзистенция и осмысляется трансценденция. Мамардашвили, вслед за Ясперсом, выделяет такую характерную черту «осевого времени», как универсализм, который обнаружился в появлении, помимо философии, мировых религий и науки:

«Это время появления того, что можно назвать универсальным замыслом культуры. До этого рубежа мы имеем дело с локальными культурами, культурными регионами и с локальными или этническими религиями. А после возникновения философии говорим о мировых религиях, о каком-то новом, особом универсальном измерении культуры, которая строится в качестве человеческой, поверх и помимо локальных различий культур...

И то же самое с наукой. Ведь наука — это прежде всего такой вид знания и деятельности, который по определению внекультурен или сверхкультурен, или универсально культурен. Это мысленные кристаллизации, мысленные образования, системы понятий и представлений, имеющие значения помимо и вне той культуры, внутри которой они эмпирически образуются. В этом смысле греческая наука — это нечто не зависящее от греческой культуры. По-видимому, должен был появиться такой тип сознания, такой тип мышления и тип работы, которые вырабатывали представления, не имеющие локального культурного значения, общие для человеческого разума — помимо и поверх культурных различий. Иными словами, наука появляется как универсальное измерение человечества. Поэтому имеет смысл употреблять термин “человеческий разум”, как нечто, что свойственно всем, и в чем все могут быть как-то объединены или быть одинаковы» [7. С. 72].

По сути вся философская деятельность Мераба Мамардашвили может быть истолкована как прояснение того, что такое философствование. Последнее он мыслил как пробуждение к ответственности, прежде всего моральной, и как следствие — политической. Особенно актуально это было в советскую эпоху, когда

философия фактически умерла, превратившись в служанку идеологии. Мамардашвили был одним из весьма немногих, решившихся напомнить о том, что же представляет собой истинная философия, — попытался вернуть ее человеку. Но, как оказалось, его «размышления вслух» являются предельно актуальными и сегодня, когда всевозможного вида «позитивизмы» и «постмодернизмы» также уничтожают специфику философского познания.

Философствование не должно сводиться к овладению «системы знаний» и не является производной от нее, ибо «путь к философии пролегает через собственные наши испытания, благодаря которым мы обретаем незаменимый уникальный опыт» [2. С. 17]. По сути, как у Достоевского и Ницше, — это путь определенного внутреннего духовно-нравственного страдания, в результате которого отлагается, выпадает в осадок нечто осознанное. Если при этом данное осознание отливается в понятийное осмысление — мы получаем философию, если в религиозную символику — мы получаем религию, а возможно и создание поэтической строчки, художественного или иного произведения искусства.

Мамардашвили любил Канта и был истинным кантианцем в том смысле, что не признавал метафизику сверхчувственного ни в религиозном, ни в философском (докантовско-метафизическо-сверхчувственном) смысле. Тем не менее, он говорит о метафизике, утверждает ее, но лишь, как сказал бы Кант, не в онтологическом, а в регулятивном смысле. Он стремился вскрыть конструктивную или конститутивную, творческую, демиургическую функцию метафизики по отношению к человеку, его сознанию.

Философия в качестве метафизики предстает в виде «лаборатории творчества человеческого существа» [6. С. 31]. Благодаря ей человек оказывается способным «выпасть» в иной, осмысленный, моральный режим бытия, — т.е. «спасаться».

Этот процесс, который человек может осуществить только своими усилиями, Мамардашвили определяет как «актуалогенез». Пояснять это понимание метафизики он любил через моральные категории, особенно выделяя при этом совесть, которая неуловима и неопределима, но является условием существования нравственности. Согласно ему «природа не рождает людей», они — искусственные создания. Поэтому, чтобы произошел человек как духовное существо, необходим некий тигель (конституирующие приспособления), в котором бы он выплавился. Человек в этом смысле — «искусственное существо, которое само себя рождает тем процессом, который называется историей и культурой». Концентрированно он осуществляется и осмысливается метафизикой, религиозной или философской, использующей для этого определенные символы, представления о неких «высших объектах» [6. С. 16—17] и «иных мирах». Мамардашвили следующим образом поясняет это:

«Ничто человеческое не может само собой пребывать, оно постоянно должно возобновляться... Человеческое усилие не может быть без метафизического элемента в человеческом существе. И в этом смысле метафизический элемент, или метафизика, является физическим, то есть конститутивным по отношению к человеку. Он тот или иной в зависимости от этой метафизики» [6. С. 19].

«Метафизика появилась потому, что само отношение человека к сверхъестественному есть тигель его формирования в качестве человека; с этого открытия можно датировать появление человечества. Человек создает себя в качестве человека через отношение к чему-то сверхчеловеческому, сверхъестественному и освящаемому (то есть священному), в чем хранится память поколений — там закодирован весь опыт... язык сверхъестественных предметов — не язык каких-то якобы существующих конкретно тотемов, а чего-то другого. И он является тиглем человекообразования...

[это] ...некий культурный котел, в котором человек варится, и в этом котле продуцируется нечто, природой не порождаемое. И котел этот тоже человеческое изобретение. Мифы, ритуалы, символы изобретены человеком» [4. С. 111—112, 19].

По сути духовная революция «осевого времени» знаменует собой прорыв человека к трансцендентному, к вечности, к сознанию и универсальному пониманию истины, выразившемуся в появлении как философии, так и мировых религий. Философия, поэтому, всеобща: «...есть (не „существует“, а „есть“!) одна философия, по разному выполненная в текстах разных стран, культур и личностей. Просто одна и та же действующая в ней сила вспыхивала в мире как разные имена» [5. С. 19]. С другой стороны, мы видим возникновение «метафизических религий особого рода», которые Мамардашвили называет «религиями личностного спасения», мировыми религиями, отличая их от массово-архаических, коллективистских и локальных. Рассматривая «осево время» в разных регионах, он говорит о «единой стилистике», которая связывает и Будду, и Лао-цзы, и Парменида. Если подойти к этим, казалось бы, разнородным явлениям «феноменологически», то открываются «символические» соответствия [3. С. 14—15].

Мамардашвили мыслит метафизику как Кант, трансцендентально, но в отличие от последнего он не просто преобразовал ее в новую онтологию, но вскрыл ее креативный смысл и характер по отношению к человеку. Впрочем, на этом также настаивал и Кант в *Критике практического разума*, подчеркивая регулятивный и вместе с тем абсолютный характер моральных идей. Мораль «выпадает в осадок» благодаря трансценденциализму, «бытийному мышлению», то есть духовному познанию, одной из форм которого является философия. Мораль, подчеркивает Мамардашвили, трансцендентальна, ибо ее нет как устоявшегося факта эмпирического мира [6. С. 30]. Тем не менее, сам социальный, человеческий мир, как и личность, возможны только благодаря устремлению к «мирам иным» (Достоевский):

«...в грамотной критической метафизике, каковой является вся метафизика после Канта, не говорится о трансцендентных предметах (поскольку всякое существование опытно). А говорится о трансцендировании. Так вот, под трансцендированием имеется в виду способность человека трансформироваться, то есть выходить за рамки и границы любой культуры, любой идеологии, любого общества и находить основания своего бытия, которые не зависят от того, что случится во времени с обществом, культурой, с идеологией или с социальным движением. Это и есть так называемые личностные основания. А если их нет, как это случилось в XX веке?» [4. С. 113—114].

Кант, по мнению Мамардашвили, не принадлежит к той печальной когорте людей, которых определяют как национальных мыслителей (Фихте, Гегель). Он принадлежал, подчеркивает Мамардашвили, к космополитической Европе, — «к космополитической просвещенной небольшой части Европы, которая осознавала себя не в терминах национальных идеологов». Конечно, каждый мыслитель — представитель определенной нации, но как философ он трансцендирует эту национальную принадлежность, не ограничивается ею. В этом смысле после Канта начинается печальный эпизод в немецкой философии, поскольку в ней появляется «антиевропейская струя», связанная с постепенно вызревавшими тенденциями нацизма и тоталитарной идеологии, — это «варварская нота, противостоящая европейской цивилизации» (3). Кант же был для Мамардашвили «элемент духовной жизни космополитической Европы, в которой только на волне Возрождения возникает цивилизованный светский слой», был космополитом, — гражданином мира.

В дальнейшем анализе Мамардашвили разводит понимание трансценденции в религии, которая объективирует ее и строит на этом ритуал, и в философии, в которой она представлена как сила, не имеющая объекта. Для философа, поясняет он, «есть независимый мир, который всегда скрыт, по отношению к которому любой наличный мир является случайным, и он есть мир, действующий через нас, мир, не стоящий перед нами как предмет...». Для Мамардашвили, как последователя кантовской традиции в философии, мы не должны строить трансцендентный мир, так как не можем выйти за пределы данного, но мы можем, тем не менее, хватывать трансценденцию «на проявлениях ее действия через нас» [6. С. 57, 59].

Осенью 1990 г. Мамардашвили открыто выступил против националистической политики Звиада Гамсахурдия: «Крики улицы нельзя принимать за мнение большинства, народа, который решает какие-то весомые задачи... Защищая достоинство абхаза, армянина, осетина — защищаешь свое достоинство, иначе для меня не существует высокое понятие грузина» (4). Но это был голос вопиющего в пустыне. Националистические идеи были поддержаны и принесли много бед закавказским народам. Национализм продолжает распространяться и сегодня, иногда приобретая и формы нацизма.

Философия, в понимании Мамардашвили, не занимается проблемами, которые можно так или иначе решать, а непостижимыми тайнами. Тайна, поясняет он, — «не проблема, а возобновляемый акт бытия, который таинственен в том смысле, что я в нем участвую». В связи с построением того, что можно определить как «философию экзистенциального события», Мамардашвили отмечал, что в сфере социально-духовной и политической прогресс может осуществляться только событийно, т.е. когда личность состоялась и она берет на себя ответственность, но если «человек отказался от риска и усилия, то машина [социальная — *С.Н.*] не будет выдавать ему счастья». История поэтому «исполняется только событийно». Она «завязывается» этими «историческими актами»: «История сама по себе не течет» [6. С. 241].

Мамардашвили утверждал, что социально-экономические интересы сами по себе исторической роли не играют, но до тех пор, пока не приобретают «символическую силу». Интересы должны «склеиться» с какими-то символами, «которые как раз и могут развязать, как из атомного ядра, массовые энергии». Сами по себе ни буржуазия, ни крупный финансовый капитал не имеют судьбоносного исторического значения, пока в конкретной социальной ситуации не переоденутся в яркие зажигательные символы, пока не появится «символическая протоплазма», — и тогда все становится элементом истории [6. С. 249].

Подытоживая, отметим, что в «осевое время» происходит «духовная революция», когда возникают индивидуальные виды творчества: развитые формы религии, философия, независимые искусство и наука.

В «осевое время» осуществляется «прорыв к трансцендентному», возникает представление о Вечности и бессмертии души. От соприкосновения с Вечностью рождается неуничтожимый смысл, как истории, так и личностного бытия человека. Осуществилось «второе рождение» человека и человечества. Появляются личность и мораль, исторический прогресс и цивилизация. Человечество до сих пор живет теми идеями, которые были рождены в то далекое время. В ту эпоху происходит сдвиг колеса истории, человечество начинает осознанное историческое бытие. Хотя в то время и родились идеи, легшие в основу разных мировых религий и философских концепций, в их основе лежит этот единый трансцендентный прорыв, родивший представление об Абсолютном Благе, «независимом от определенного религиозного содержания». Благодаря этому впервые были найдены «общие рамки понимания» на основе всеобщности моральных принципов, а значит и возможность «безграничной коммуникации» [11. С. 32, 49].

«Осевое время» не в прошлом. Его откровения в виде философии и идей, легших в основу мировых религий, составляют горизонт, идеал духовно-личностного и исторического развития. Прогресс человечества осуществляется лишь в той мере, в какой сохраняется связь с вечными ценностями. Отпадение от них — деградация и самоуничтожение. Мы — наследники этого «вселенского евангелия», оказываемся сегодня не на высоте заключенных в нем откровений. Поэтому «Задача современной и будущей культуры заключается в том, чтобы „вспомнить“ о нем и восстановить его во всей его нестареющей правде и всемирной значимости» [9. С. 32].

ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Алексей Федорович Лосев написал отзыв на его кандидатскую диссертацию. См.: Лосев А.Ф. Отзыв на работу А.В. Семушкина «Миф как материнское лоно философии» // Семушкин А.В. Избранные сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: РУДН, 2009. С. 625—638.
- (2) Затем последовало столь же оригинальное исследование «От Гомера к первым философам» (М., 1988), статьи в Историко-философском ежегоднике, в монографических изданиях кафедры истории философии РУДН под ред. проф. Н.С. Кирабаева, в том числе редакционные. Среди последних: «Евразийская идея и современность» (2002), «Глобализация и мультикультурализм» (2005), «Философский дискурс в контексте кросс-

культурного взаимодействия» и «Философский дискурс в традиции духовных культур Запада и Востока» (2008—2009); «Философия образования в поликультурном обществе XXI века». Ч. 1—2. 2010—2011). В 2009 г. в издательстве РУДН вышел двухтомник сочинений Анатолия Васильевича, в котором представлены все основные исследования-произведения автора.

- (3) В «Кантианских вариациях» Мамардашвили пишет: «После же Канта начинается эпоха для меня отвратительная, эпоха собственно немецкой философии. Кант, в этом смысле, не немецкий философ. Это не значит, что он не мыслил внутри немецкого языка и не был привязан к своему месту. Но в его времена еще не было понятия “нация” и тем более не было национал-философов, то есть идеологов, которые под барабанный бой фраз хотели вести вперед свои народы. Среди многих предрассудков, мешающих нам понять, что говорится со страниц кантовских сочинений, — предрассудок рассматривать Канта как ступеньку к чему-то. Обычная формула такова: Кант — родоначальник немецкой классической философии, немецкого классического идеализма. Но о Канте нельзя сказать, что это тот Абрам, который родил Исака. Он не занимает место, как бабочка, на какой-то ступеньке эволюции» (Кантианские вариации. М.: Аграф, 1997. Лекция 1). См. также: Мамардашвили М.К. Одиночество — моя профессия... Интервью Улдиса Тиронса // Очерк современной европейской философии. М., 2010. С. 516—517.
- (4) См. об этом: Мераб Константинович Мамардашвили. М., 2009. С. 395—396.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Гайденко П.П.* Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 5—26.
- [2] *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию // Как я понимаю философию... М.: Прогресс, 1990. С. 14—26.
- [3] *Мамардашвили М.К.* Лекции по античной философии. М.: Прогресс-Традиция, Фонд М. Мамардашвили, 2009.
- [4] *Мамардашвили М.К.* Неизбежность метафизики // Необходимость себя. М.: Изд-во «Лабиринт», 1996. С. 101—114.
- [5] *Мамардашвили М.К.* Символ и сознание. (Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке). М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2009.
- [6] *Мамардашвили М.К.* Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии). М.: Прогресс-Традиция, 2008.
- [7] *Мамардашвили М.К.* Философия и наука // Необходимость себя. М.: Изд-во «Лабиринт», 1996. С. 71—85.
- [8] *Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и феноменология как центральные темы философии М.К. Мамардашвили // Конгенитальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили. М.: Прогресс, 1999. С. 17—31.
- [9] *Семушкин А.В.* «Освое время» как условие и предпосылка генезиса философии на Западе и Востоке // Избранные сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: РУДН, 2009. С. 17—31.
- [10] *Семушкин А.В.* Философская вера экзистенциализма и ее притязания на универсальное мировидение // Избранные сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 2009. С. 285—304.
- [11] *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994. С. 28—286
- [12] *Jaspers K.* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zurich: Artemis-Verlag, 1949.

SENSE OF “AXIAL TIME” IN A.V. SEMUSHKIN AND M.K. MAMARDASHVILI’S CREATIVITY

S.A. Nizhnikov

History of Philosophy Chair
Peoples’ Friendship University of Russia
Miklukho-Maklay str., 10a, Moscow, Russia, 117198

In the article considers the concept of “axial time”, developed by K. Jaspers. Through a prism of A.V. Semushkin and M.K. Mamardashvili’s creativity opens its essence determined as “spiritual revolution”. Defined its specific features, as consequence of this “break to transcendent”: universalism, an opportunity of the communication, birth of philosophy, world religions and sciences; history, person and morals. Degradation the modern culture, expressing in growth of conflicts and wars, communicate the author with deviation from revelations of “axial time” that threatens mankind with self-destruction.

Key words: “axial time”, spiritual revolution, transcendent, transcending, universality, cosmopolitanism.

REFERENCE

- [1] Gajdenko P.P. Chelovek i istorija v jekzistencial'noj filosofii Karla Jaspersa. *Jaspers K. Smysl i naznachenie istorii*. M.: Respublika, 1994. S. 5—26.
- [2] Mamardashvili M. Kak ja ponimaju filosofiju // Kak ja ponimaju filosofiju... M.: Progress, 1990. S. 14—26.
- [3] Mamardashvili M.K. Lekcii po antichnoj filosofii. M.: Progress-Tradicija, Fond M. Mamardashvili, 2009.
- [4] Mamardashvili M.K. Neizbezhnost' metafiziki. *Neobhodimost' sebja*. M.: Izd-vo «Labirint», 1996. S. 101—114.
- [5] Mamardashvili M.K. Simvol i soznanie. (Metafizicheskie rassuzhdenija o soznanii, simbolike i jazyke). M.: Progress-Tradicija, Fond Meraba Mamardashvili, 2009.
- [6] Mamardashvili M.K. Opyt fizicheskoj metafiziki (Vil'njusskie lekcii po social'noj filosofii). M.: Progress-Tradicija, 2008.
- [7] Mamardashvili M.K. Filosofija i nauka. *Neobhodimost' sebja*. M.: Izd-vo «Labirint», 1996. S. 71—85.
- [8] Motroshilova N.V. Civilizacija i fenomenologija kak central'nye temy filosofii M.K. Mamardashvili. *Kongenial'nost' mysli. O filosofe Merabe Mamardashvili*. M.: Progress, 1999. S. 17—31.
- [9] Semushkin A.V. «Osevoe vremja» kak uslovie i predposylka genezisa filosofii na Zapade i Vostoke. *Izbrannye sochinenija*: V 2 t. T. 2. M.: RUDN, 2009. S. 17—31.
- [10] Semushkin A.V. Filosofskaja vera jekzistencializma i ee pritzazaniya na universal'noe mirovidenie. *Izbrannye sochinenija*: V 2 t. T. 2. M., 2009. S. 285—304.
- [11] Jaspers K. Istoki istorii i ee cel'. *Smysl i naznachenie istorii*. M.: Respublika, 1994. S. 28—286.
- [12] Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zurich: Artemis-Verlag, 1949.