

Олег Аронсон
НЕУМЕСТНОЕ БЫТИЕ

Есть очень давнее и очень расхожее мнение, что условием попадания в зону действия философии, в зону мышления является удивление. Даже если это и так, то для Мераба Мамардашвили среди важнейших условий были другие — усилие и риск. В этом состоял его какой-то особый пафос, позволявший ему соединять разорванное время самой истории философии, говорить на языке, непривычном для академической среды, обращаться к наивному слушателю так же, как и к коллеге, постоянно адаптируя для него свою мысль, при этом несколько ее не упрощая... Есть подозрение, правда, что существуют и прочие, не названные здесь условия философии, которые не менее важны и без которых, возможно, не могут в полной мере состояться ни усилие, ни риск, ни удивление. Именно это ощущение множественности истоков того, что мы, порой слишком громко, именуем мыслью или философствованием, становится одним из мотивов лекций Мераба Мамардашвили по социальной философии, прочитанных в 1981 году в Вильнюсе и озаглавленных «Опыт физической метафизики».

Между тем хотелось бы сказать, что по многим причинам чтение этих лекций сегодня, спустя почти три десятилетия, требует уже совершенно иного типа усилия. Что-то изменилось в самом нашем мире настолько, что сам способ высказывания, на который решается Мамардашвили в 1981 году, кажется почти невозможным. Прошло время, и на дворе иное тысячелетие, произошли грандиозные социальные катаклизмы, в результате которых мы живем не просто в другом обществе, но и не совсем понятно в каком. К тому же открылся целый пласт философской литературы, в советскую эпоху недоступной. Все это не могло не затронуть наше восприятие и наше понимание текста, который появляется только сейчас. Неожиданно радикальным,

почти невозможным выглядит обращение Мамардашвили к таким словам, как «справедливость», «свобода», «добро», «достоинство», «ответственность». Может показаться крайне архаичной апелляция к Платону или Канту, как будто игнорирующая всю социальную проблематику, столь существенную для западной философии XX века. И конечно же, многие вещи невольно прочитываются в контексте того, советского, времени, когда эти лекции были прочитаны... Сам сегодняшний день словно создает серию преград, требующих преодоления, поскольку мало только прочитать данный текст, надо определенным образом обнаружить момент соучастия в том, о чем идет речь. И такое усилие требует невероятного замедления понимания, почти невозможного для нашего сверхскоростного и прагматичного времени. Но, только вступив в отношение понимания-соучастия, мы получаем шанс увидеть, насколько все то, о чем говорит Мамардашвили, непосредственно связано как с теоретическими, так и с социальными, да и просто с жизненными вопросами, в том числе и времени нынешнего.

Существует, конечно, определенный разрыв между пониманием, которое возникало у слушателей лекций Мамардашвили в семидесятые—восьмидесятые годы, и тем, на которое можно рассчитывать сегодня. Многие, кому довелось слышать Мамардашвили, отмечают особое, почти гипнотическое воздействие, которое он оказывал на публику. Некоторые коллеги философа даже склонны только к этому и сводить его деятельность, порой прямо заявляя о популизме, приблизительности и вторичности всего сказанного Мерабом Мамардашвили. Кто-то до сих пор, даже после выхода множества его текстов, продолжает на этом настаивать. Я думаю, что шлейф зависти и претензий еще долго будет сопровождать любую новую публикацию самого Мамардашвили или ему посвященную, любое упоминание о нем. Его философия существует словно в двух режимах: один — безусловность признания, а другой — постоянное недоверие. И в этом он разделяет судьбу многих других философов XX века, пытавшихся преодолеть академизм, пытавшихся поставить вопросы, требующие пересмотра устоявшихся интерпретаций историко-философских и культурных текстов.

Несмотря на чрезвычайную популярность своих лекций, Мераб Мамардашвили принципиально отличался от современных попфилософов, таких как Жижек, Гройс, Слотердайк или Агамбен, активно осваивающих медийные среды. Нисколько не пытаясь принизить значение последних, нужно сказать, что они

в определенной степени являются эффектом рынка интеллектуальной продукции и в большей или меньшей степени сами рефлексируют свои отношения с этим рынком. Мамардашвили в этом смысле не был популяризатором, но, скорее, по типу выражения был философом-архаистом, позволяющим себе говорить из некоего вакуума, из точки начала мысли, как будто из пространства самой истины. Это завораживало тогда, это продолжает завораживать и сейчас. Однако сегодня все больше и больше открывается то, как им обустроено это пространство, как мало волюнтаризма в его суждениях и насколько тщательно оговариваются многие положения. Почти никакого его суждение не позволяет закрепить себя за определенными стереотипами, диктуемыми самой эпохой...

Особенно интересны в этом отношении публикуемые сегодня вильнюсские лекции по социальной философии. Именно здесь, как нигде, Мамардашвили интересуют связи и зависимости между устройством общества, его функционированием и тем, что он называет мышлением. Пожалуй, ни в одном другом тексте, ни в одном другом лекционном курсе так прямо и последовательно не утверждается зависимость мышления от включенности в отношения с другими людьми, от того, что он называет «со-общностью» и «со-бытием». Речь в этих лекциях идет не столько об устройстве общества или о социальном порядке (хотя Мамардашвили постоянно касается таких тем, как общественный договор, разделение властей, функционирование государственных институций, — что поражает, если вспомнить, в какие годы все это говорится...), сколько о том, что является вытесняемым, невидимым условием этого порядка: об общности, которая, по сути, этот порядок разрывает, о тех силах совместного существования людей, силах жизни, которые не сводятся только к функционированию государственных институций и даже того, что называется гражданским обществом. Речь постоянно идет не о законе, не о праве, а о некой странной вещи, которую Мамардашвили называет поразному — то «форма форм», то «закон законов»: «Мы говорим — в философском языке возможен такой оборот — не о законах, а о законе законов, не о формах, а о форме форм, — это нелегко объяснимый смысл, и на таком воляпоке часто приходится изъясняться философу. И когда я говорю „прото-история“, „протосоциальность“, я имею в виду то же самое, что имеют в виду, когда говорят: закон законов, мысль мыслей, то есть когда мыслью называют не родившуюся мысль, а то мышление, о котором я говорил, — то, чего нельзя не мыслить, и то,

в области чего, как говорили древние, нет ни истины, ни заблуждения»¹.

Итак, социальная философия начинается для Мамардашвили только тогда, когда во главу угла ставится вопрос о началах социальности, о ее условиях. Именно как «идеальный» протосоциальный объект (а не социальное построение!) он интерпретирует и платоновское государство, и событие «общественного договора». Так же философом социальности становится Маркс, к которому Мамардашвили неоднократно обращается. И хотя прямо он не рассматривает одно из ключевых понятий Марксовых рукописей 1858 года, а именно понятие *Gemeinwesen*, — оно оказывается созвучно и тематике, и проблематике лекционного курса. В этом понятии соединяется протосоциальный исток и политическая цель (коммунизм), через него делается попытка проложить обратную дорогу — от отношений господства и подчинения к сообществу, где сама необходимость в государстве отпадает. Все вышеперечисленные примеры, однако, не только философские спекуляции, но в большей или меньшей степени *утопии*. Можно назвать и другие утопии, не менее, а может быть, в чем-то и более важные для Мамардашвили: утопия связи/разделения души и тела у Декарта, утопия «вечного мира» у Канта и даже... утопия вежливости, которую он находит у Марселя Пруста.

Задержимся немного на этой последней, которая, кстати, и утопией-то не выглядит: мы живем в мире, где вежливость вроде бы состоялась, даже если ее очень мало, даже если она интерпретируется как политкорректность и связывается с удобством и выгодой. Парадокс, однако, в том, что утопия вежливости возникает не в силу отсутствия вежливости, а как раз в силу ее наличия. Мамардашвили неоднократно в разных своих выступлениях цитировал фразу Пруста о том, что нет никаких оснований в мире, чтобы просто быть вежливым. И тем не менее вежливость существует. Он, вслед за Прустом, предлагает не интерпретировать вежливость как некий эффект социальных установлений, показывая, что она избыточна по отношению к миру удобств и выгод, миру политики и экономики. Он предлагает рассматривать вежливость как некую протосоциальную единицу. Как действие. Как поступок.

Такое переворачивание привычного смысла — характерный прием Мамардашвили. А точнее, не прием, но некий мысли-

¹ Наст. изд. С. 109.

тельный принцип. Ведь фактически в этом переворачивании причинно-следственных связей содержится один из основных мотивов его философии — указать на материальность того, что полагается как идеальное, указать на физику, содержащуюся в самой метафизике, или, другими словами, лишить метафизику иллюзорности, обнаружив в ней составляющую вполне конкретного, воплощенного действия. Этот принцип в лекциях о Прусте был назван им метафизическим апостериори. Применительно к социальной философии он выражается в том, что нет никакого бытия, никакого размышления о бытии, пока нет опыта совместного бытия (со-бытия), опыта общности, проявляющего себя в множественности человеческих отношений, в том числе и таких, как вежливость. Это значит, что, только сделав вежливость эмпирически априорной, мы открываем крайне слабое и непрочное метафизическое измерение жизни. Такой ход мысли сближается с тем, что Жиль Делёз называл «трансцендентальным эмпиризмом», а также с поздними работами Жака Деррида, посвященными этической проблематике и, в частности, идее «чистого прощения». В «чистом прощении» нет морализаторства, а есть иной характер действия, иной тип экономики, которому культура и общество отказывают в праве существования, но который открывает иное пространство самой этики.

Иное пространство. Именно там всегда обнаруживает себя мысль. Мамардашвили вполне мог бы сказать, что если ты помыслил, то ты открыл самым актом мышления иное пространство. Или: само попадание в этот «запрещенный» топос сделало тебя мыслящим. И не важно, каким способом ты туда попал — через философское размышление (как Декарт или Кант), через литературу (как Пруст или Кафка), с помощью холста и красок (как Сезанн или Вермеер), посредством любви или... через простейший акт вежливости. Слово «простейший», конечно же, должно быть взято в кавычки, поскольку все эти действия, чтобы стать мыслью, должны обнажить физику иного пространства, требующую *усилия*. Можно быть философом, писателем, художником, влюбленным, воспитанным человеком, но при этом находиться в мире социальных установлений («сцеплений»), а потому никоим образом не быть причастным этому моменту мышления, этому «здесь и сейчас», которое вне-временно и дискретно, которое *событийно*.

Утопия, несомненно, имеет дело с желанием этого иного пространства, где то, что является событием мысли, становится правилом. И хотя Мамардашвили отмечал, что философия всег-

да у-топична, но сам не просто не был склонен к утопии, но и предельно критичен к ней, особенно к утопизму социальному. Потому-то у него такое недоверие ко всякого рода футурологии, да и к самому существованию-в-надежде. Надежда всегда иллюзорна. Действие — реально. Или, говоря иначе, утопия — иллюзорна, атопизм — конкретен. Можно тешить себя надеждами, что добро и справедливость восторжествуют, утверждая тем самым, что они каким-то образом уже включены в режим исторического сцепления, что они уже что-то обуславливают сейчас (хотя бы нашу надежду)... Но можно (а для Мамардашвили — должно) видеть необусловленность, безосновность таких вещей, как добро и справедливость. То же касается и мышления.

Важно отметить, что, обращаясь к этическим категориям, Мамардашвили крайне далек морализирующей философии. У него нет никакого воспитательного или просветительского тона, хотя порой такое ощущение может возникнуть. Именно это ощущение создает превратный образ Мамардашвили как философа, говорящего из места истины. Он же — принципиально разрывает оппозиции добра и зла, справедливости и несправедливости, истины и лжи. Добро, справедливость, истина — не нечто, что есть, чем могут быть обусловлены наши действия, но то, что делается. Это атопичные (неуместные) вещи. Они ничем не обусловлены. Мир и без них прекрасно бы существовал в том режиме, в котором существует. Это и не факты культуры или развития общества. Это события существования (*Existenz*), события жизни, образующие особую топологию. Он говорит о них как о тавтологиях, то есть как о своеобразных избыточностях в отношении смысла, о том, что может быть определено только через самое себя. Нельзя быть добрым или любить из выгоды, нельзя быть справедливым только потому, что исполняешь предписания закона, а институциональная принадлежность философии не гарантирует, что ты мыслишь. Более того, каждое из этих действий ставит под вопрос наличную социально-экономическую обустроенность общества, вскрывает произвол, лежащий в основании любого закона. Поэтому и приходится говорить о форме форм и о законе законов как о некоторых стираемых социумом практиках существования, в которых открывается само бытие, которое, в свою очередь, как уже было сказано, есть со-бытие, бытие совместности разнородных и множественных существований. Именно доходя до предела, до точки начала, до уровня тавтологий (а это и есть путь метафизики), мы обнаруживаем за пределами видимого мира — другой мир, его обуславливающий.

Именно это повсюду разрывное пространство и есть для него мир сознания. Здесь нет никакой непрерывности, никакой истории. Время в этом пространстве ведет себя иначе. Оно проявляет себя не своим плавным течением, внутри которого становится возможной логика переходов от прошлого к настоящему, от настоящего к будущему, от причины к следствию, от действия к его результату, — оно проявляет себя через актуализацию внешних сил. Усилие в этом случае не просто какое-то напряжение субъекта, но способность дать времени обнаружить физичность своего воздействия. Усилие придает случайному моменту «здесь и сейчас» длительность.

Синонимом усилия для Мамардашвили является «сила». Он даже предлагает переводить ницшевское *Macht* не как «власть», а именно как «силу», чтобы не путать ее с социальным порядком господства-подчинения. Однако, в отличие от Ницше, он пытается устранить оппозицию сознания и тела, указывая на возможность интерпретировать сознание именно в терминах действия бессубъектных сил жизни. В работе «Символ и сознание», написанной за несколько лет до вильнюсских лекций в соавторстве с Александром Пятигорским, прямо говорится об этом. И хотя социальный момент в этой книге почти незаметен (на первый план выходит именно метафизика), само введение понятия «структура сознания» как того, что принципиально не-индивидуально («структура сознания есть фактически внеличностное, квазипредметное состояние бытия»¹), обнаруживает, что здесь уже содержится мотив, позволяющий позже интерпретировать структуру сознания в терминах протосоциальной общности.

Свобода, добро, справедливость квазипредметны, они принадлежат порядку сверхчувственного, но при этом вовсе не трансцендентны: они *рождаются* в совместном опыте существования. Они содержательны, но все время ускользают от возможности их определить, как-то обозначить в рамках человеческой культуры. В определенном смысле эти вещи (а это именно *вещи* в феноменологическом понимании Мамардашвили) бессмысленны (тавтологичны). Чтобы приблизиться к ним, Мамардашвили прибегает к понятию символа, принципиально являющегося не-знаком. Вводимая им оппозиция символа и знака, когда символы — это *всегда* символы сознания, а знаки — *всегда* знаки культуры, вовсе не еще одна из множества бинарных оппозиций,

¹ Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. С. 77.

характерных для европейского мышления. Это как бы деструктивная оппозиция, цель которой (через понятие символа) указать на то, как устроены процессы мышления и понимания. Чтобы что-то понять, необходим символ (определяемый в вильнюсских лекциях как «способ фиксации и переживания нашего онтологического устройства»¹), ставящий под сомнение устоявшиеся знаковые оппозиции. Ведь знак — это знак того, что мы уже знаем или, по крайней мере, в существовании чего уверены. Символ же всегда отчужден, он моментально готов быть десимволизирован знаком. Так происходит постоянно, когда свобода предстает в виде прав человека или идеи частной собственности, когда справедливость подменяется правосудием, когда понимание выступает в формах знания, а время становится историей. Но в контексте данных лекций особенно важно отметить, что именно такого рода десимволизацией отмечено постоянное превращение сообщества существования (со-бытия, множественных разрозненных сил жизни) в общество, где господствуют государство и социальные институты (в том числе и те, которые призваны ограничить государство в правах).

Из этого следует, что и добро, и справедливость, и истина неизбежно должны содержать в себе нечто дополнительное, сопротивляющееся любым представлениям о добре, справедливости и истине. Нечто «недоброе» (но не зло), нечто «несправедливое» (но не неравенство или угнетение), нечто «неистинное» (но не ложь)...

В отношении мышления Мамардашвили описывает это как *феноменологический сдвиг* внимания, обнаруживающий нементальное (физическое) в самой сердцевине мысли. Однако и в случае, когда он говорит о протосоциальности таких вещей, как справедливость, честь или вежливость, и когда говорит о мышлении и понимании, мы имеем общий топос. Он может называть его по-разному — действие, путь, поступок, риск, но во всех случаях это сингулярная символическая структура. Именно она становится для Мамардашвили субъектом социального поля. Именно здесь располагается источник действия (и развития) общества, а вовсе не в отдельных индивидах или классах. Все это имеет непосредственное отношение как к идеям «Генеалогии морали» Ницше, так и к пониманию Марксом идеологии как ложного сознания. И конечно же, само употребляемое слово «структура» связывает все то, о чем говорит Мамардашвили, с

¹ Наст. изд. С. 40.

альтюссеровской интерпретацией идеологии, когда любой индивид или социальная группа самим фактом идентификации уже включены в режим действия идеологии. Для Мамардашвили никакое «я» не может быть субъектом действия, для него «я» — социальный симптом, или, как сказано в «Символе и сознании», «симптом того, что какие-то вещи мы *не знаем...*»¹. Исходя же из предлагаемого читателю курса лекций, эту формулу можно усилить: «я» — это симптом того, какие вещи мы отказываемся понимать.

Но что значит «понимать»? Ведь понимание для Мамардашвили вовсе не адекватное восприятие какого-то сообщения. Такого рода понимание целиком и полностью находится в режиме социальных сцеплений, в режиме некой идеологии понимания. Для него в понимании нет и не может быть никакой адекватности, поскольку оно не находится на уровне знаний, а вскрывает символические структуры сознания. То есть понимать — значит отклоняться, совершать движение в сторону, обнаруживая в самом понимании некую неадекватность. Понимать не значит уметь воспроизвести чужую мысль. Воспроизводима только мысль, уже ставшая интеллектуальным товаром, уже участвующая в неслышимом окликании тебя идеологией (то, что Альтюссер называл интерпелляцией). Понимать — обнажать символическую структуру, что неминуемо влечет за собой поступок. Таким образом, понимание — это повторение вне воспроизводства, повторение в мысли ее нементального содержания. Афористично Мамардашвили как-то высказал это следующим образом: мысль нельзя украсть; если ты повторил чью-то мысль, то повторил ее неизбежно иначе, неизбежно по-своему. То есть мысль для него сингулярна и неприсваиваема, а понимание — то, что не транслирует мысль, но обнажает ее структурную множественность.

Вот как сам он говорит об этом: «...в области некоторого глубинного бытийного мышления понимание одновременно расположено на многих местах, и факты этой расположенности на многих местах, или на многом, мы эмпирически узнаем из нашего собственного опыта, из нашего опыта эмпирического общения, который каждый раз наталкивает нас на факт, что если мы хотим кому-то что-то передать, разделить с ним мысль, переживания, духовные состояния, то это возможно в том случае, если он уже понимает, то есть понимает независи-

¹ Мамардашвили М., Пятигорский А. Цит. соч. С. 167.

мо от того, как ты построил сам факт передачи, насколько ты убедителен и так далее»¹.

В такой интерпретации акт понимания становится не столько гносеологическим, сколько этическим. Здесь акцентируется не знание, которое этот акт может нам дать, но способность разделить некий опыт с другими («разделить», причем в обоих смыслах этого слова). Но именно по этому принципу разделяемости с другими и между другими действует и добро, и справедливость... То, что Мамардашвили называет физической метафизикой (а для него, очевидно, это и есть сама метафизика), предстает как этика. И любое индивидуальное усилие становится частью этой этики — этики общности, которая всегда апроприруется («десимволизируется») социально обусловленной моралью. Поступок внутри такой этики (его синонимом в других текстах Мамардашвили выступает «мысль») неизбежно обречен на неприятие, отторжение и осуждение, поскольку он смещает действие в сторону от моральных или социальных стереотипов. Это всегда ответ на вызов внешних сил, риск, бросок игральными костями...

Интерпретируя ставшую благодаря Ленину расхожим клише фразу Спинозы о том, что свобода — это осознанная необходимость, Мамардашвили демонстрирует, как стирается многократным воспроизведением смысл, состоящий именно в неразличимости акта сознания и этического действия, диктуемого жизнью². А ведь уже почти привычным стало интерпретировать эту фразу как апологию подчинения индивида обстоятельствам, в том числе и социальным: будто если ты понял (осознал) неизбежность каких-то, пусть и чудовищных, процессов, то будешь свободным, даже участвуя в них... Так действует идеология, и акт переворачивания привычно читаемого смысла, практикуемый Мамардашвили, есть усилие по отысканию структуры, по отысканию начальной тавтологии. Но тогда получается множественность взаимозаменяемых чтений: свобода — это жизнь, проявляющая себя с необходимостью только в действии сознания (в актах мышления); быть свободным — значит обнаруживать сознание как необходимый жизненный порядок: быть в структуре сознания — то же самое, что быть свободным...

Точно так же, акцентируя этический момент, Мамардашвили преодолевает картезианскую разобщенность души и тела, интерпретируя «душу» как то, что не может принадлежать ни-

¹ Наст. изд. С. 71.

² Наст. изд. С. 79.

какому отдельному индивиду. Однако для этого Декарту необходима прививка Фурье. Слова последнего о том, что для явления души необходимо соучастие минимум тысячи четырехсот двадцати тел, могут восприниматься юмористически, но для Мамардашвили это прежде всего смысл, где соединяется само понятие души с проблемой ответственности и с кантовским категорическим императивом: я мыслю тогда и только тогда, когда существуют другие, готовые разделить эту мысль, готовые жить жизнью этой актуализовавшейся мысли.

И наконец, истина. Это вовсе не истина, которая есть. Такая истина существует только в режиме логических установлений, когда уже есть критерии различения истинного и ложного. Для Мамардашвили истина этична, то есть связана с жизнью не полиса, но этоса, с сообщаемостью бытия. Это то, что он называет «производящим логосом»¹, всегда неуместным (или вне-местным) с точки зрения господствующих ценностей, но постоянно участвующим в порождении новых форм, изменении характера социальных отношений... Собственно, для него философия и есть та дисциплина (дисциплина ума), которая делает истину предметом своего исследования (или, говоря его словами, «эксперимента»). Она ее не открывает как нечто данное и неизменное — она ее утверждает, она ее повторяет. Потому и Платон, и Кант, и Декарт, и многие современные философы, писатели, художники оказываются в неожиданном сообществе — в сообществе, где не существует никакой истории философии, поскольку всякий раз утверждаемая ими истина находится в невозможном (у-топичном, а-топичном) месте нерасторжимой связи этики и мышления.

Радикальное высказывание Мамардашвили состоит в том, что метафизика и этика неразличимы. Не этика предшествует метафизике, не метафизика обуславливает этику, но сама метафизика и есть этика, и именно потому она у него *физическая*. Но это, в свою очередь, означает, что любая философия становится философией только тогда, когда она социальна. Ясно, что не в плане обслуживания социума или государства своими «идеями», а совершенно иначе — обнажая социальные стереотипы, развенчивая иллюзию тотальности господствующего порядка. «В этом смысле, — говорит Мамардашвили, — позиция философии есть асоциальная позиция. Не антисоциальная, а асоциальная...»² Но точно так же эта позиция аисторична

¹ Наст. изд. С. 109.

² Наст. изд. С. 256.

и акультурна, о чем он не устает повторять. Философия имеет дело с условиями (трансценденталиями), выхождение к которым раскалывает цельность образа мира, обнажая силы жизни, которые таятся в отношениях общности. Эти силы жизни выходят на поверхность только в поступке, продиктованном ими (и тогда сам он — мысль), или в мысли, продолжающей их действие (и тогда она — поступок).

Конечно, во многом именно благодаря Мамардашвили в советскую эпоху, когда философия фактически была служанкой идеологии, был создан альтернативный возвышенный образ философа-мудреца. Конечно, многие пассажи его лекций, прочитанных зачастую для неподготовленной аудитории, работают именно на этот образ. Однако сегодня, если вчитываться в то, что он когда-то говорил, нас удивит, насколько этот образ противоречит содержанию текста. Мысль Мамардашвили сегодня открывается в своей антиэлитарности и, не побоюсь этого слова, демократичности. В его понимании философии нет ничего от величия, ничего возвышенного, напротив, возможность быть философом, а не просто внимающим восторженным слушателем, предполагается за каждым, за любым вне зависимости от его профессиональной деятельности.

Постепенно время стирает память о харизматичности Мамардашвили-лектора. Нам остаются тексты его выступлений, и из этих текстов все явственнее проступает дело философа, которое не сводилось только к академической работе, но которое включало в себя и общение с друзьями, и прямое, без всяких скидок, обращение к людям, от философии далеким, и участие в политической жизни его родной Грузии. И дело его — вовсе не сама философия. Философия вспомогательна и вторична. Она, по выражению Ханны Арендт, не более чем «служанка жизни». И кажется, с таким ее определением вполне мог бы согласиться Мераб Мамардашвили.

Москва, февраль 2008