

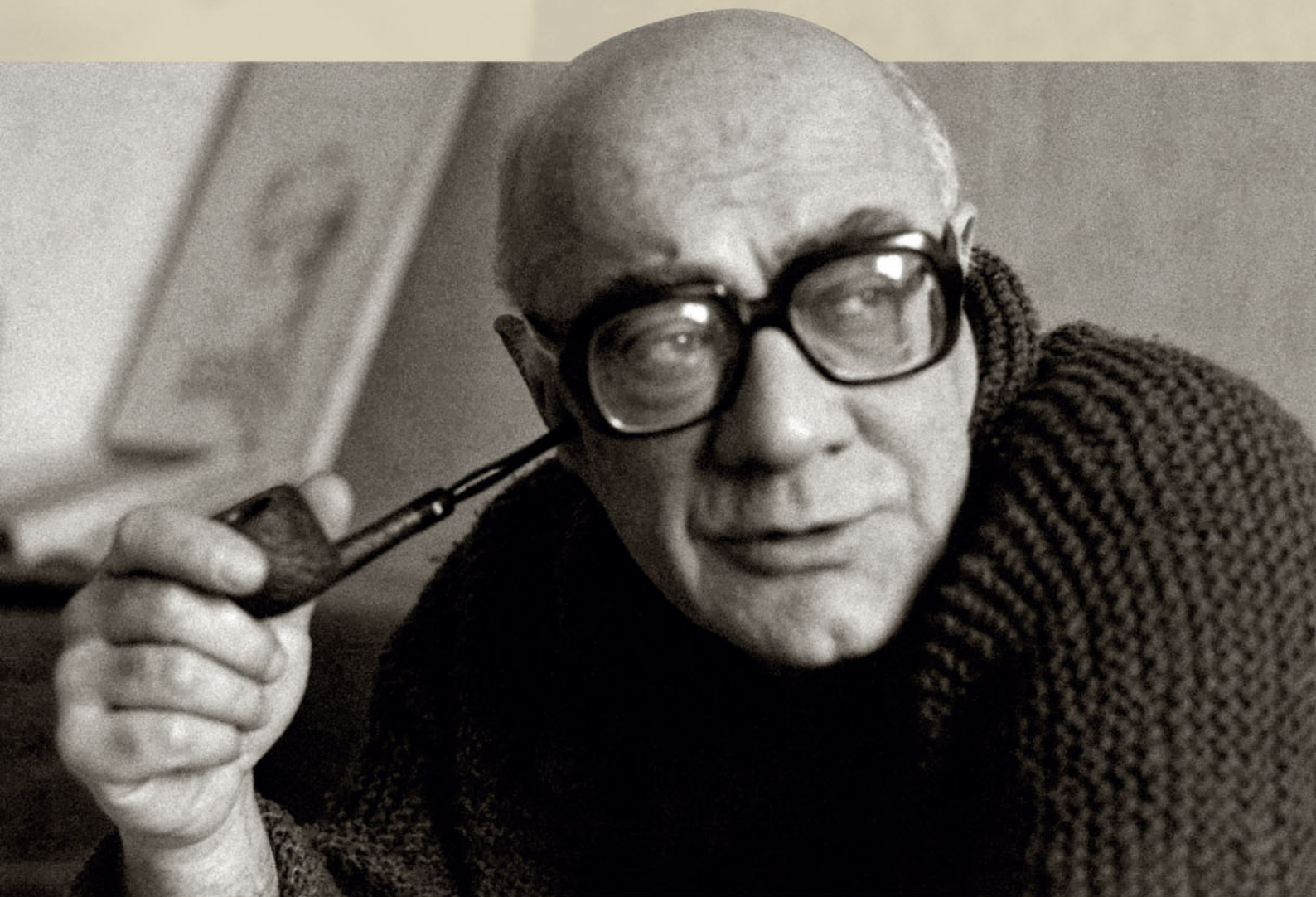


Алисса ДеБласио

.

# Философ для кинорежиссера

Мераб Мамардашвили  
и российский  
кинематограф



Современная западная русистика

«Современная западная русистика» /  
«Contemporary Western Rusistika»

Алисса ДеБласио

**Философ для кинорежиссера.  
Мераб Мамардашвили и  
российский кинематограф**

«Библиороссика»

2019

УДК 7.01  
ББК 71.01

**ДеБласио А.**

Философ для кинорежиссера. Мераб Мамардашвили и  
русский кинематограф / А. ДеБласио — «Библиороссика»,  
2019 — («Современная западная русистика» / «Contemporary  
Western Rusistika»)

ISBN 978-5-6044208-0-5

Исследование посвящено роли М. К. Мамардашвили в развитии русского кинематографического мышления. Рассматривая русскую киноиндустрию в контексте ее интеллектуальной истории, А. ДеБласио предлагает сфокусировать наше внимание на тех случаях, когда обнаруживается сходство между философскими и кинематографическими текстами. В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

УДК 7.01

ББК 71.01

ISBN 978-5-6044208-0-5

© ДеБласио А., 2019  
© Библиороссика, 2019

## Содержание

Слова благодарности	6
Введение	7
Грузинский Сократ	11
От Маркса к Марксу	17
Голубые глаза Канта и волосы Декарта	20
Конец ознакомительного фрагмента.	21

**Алисса ДеБласио**  
**Философ для кинорежиссера.**  
**Мераб Мамардашвили и**  
**русский кинематограф**

Alyssa DeBlasio

**The Filmmaker s Philosopher**

Merab Mamardashvili and Russian Cinema

Edinburgh

EDINBURGH

University Press

2019

Перевод с английского О. Я. Бараш

Серийное оформление и оформление обложки Ивана Граве  
(в оформлении обложки использовано фото И. А. Палкина)



© Alyssa DeBlasio, text, 2019

© Edinburgh University Press, 2019

© О. Я. Бараш, перевод, 2020

© Academic Studies Press, 2020

© Оформление и макет ООО «БиблиоРоссика», 2020

## Слова благодарности

Как и любое крупное начинание, публикация этой книги не состоялась бы без поддержки друзей и коллег, близких и далеких, которым я выражаю искреннюю благодарность.

На самой ранней стадии проекта, когда я была стипендиатом Американского совета научных сообществ, мне оказывали великодушную поддержку Сергей Каптерев и Николай Изволов (ВГИК, Москва), которые помогли мне найти важные первоисточники. Я благодарна многим режиссерам, особенно Александру Зельдовичу, Олесе Фокиной и Дмитрию Мамулии, поделившимся со мной своими воспоминаниями о времени, когда они были студентами Мамардашвили. Александр Колбовский, Ольга Шервуд и Всеволод Коршунов помогли мне завязать необходимые знакомства, а Анастасия Хлопина оказала неоценимую помощь в исследованиях летом 2017 года.

Моей работе очень помогли беседы с коллегами и студентами отделений славистики Виргинского и Принстонского университетов, куда меня пригласили рассказать об этом проекте. Спасибо Эдит Ключ и Виктории Джугарян за то, что сделали эти визиты возможными. Беседы с участниками XX ежегодного российского киносимпозиума – их слишком много, чтобы перечислить здесь всех, – были очень полезны при написании последней главы об А. Звягинцеве.

Ирина Анисимова, Эндрю Чепмен, Михаил Эпштейн, Виктория Файбышенко, Маргарет Фролих, Диана Гаспарян, Фил Грир и Чонси Махер оставили ценные замечания об этой работе на разных ее этапах. Я также выражаю благодарность моим редакторам в издательстве Edinburgh University Press и двоим рецензентам, замечательно сыгравшим роль «анонимных читателей»: их подробные комментарии позволили мне более точно сформулировать некоторые важные мысли, не выходя за рамки замысла. Я искренне признательна издательству Academic Studies Press, особенно Ирине Знаешевой, за помощь в подготовке русского издания. Мои друзья и наставники Нэнси Конди, Фил Грир, Володя Падунов и Джим Сканлан послужили для меня примером в работе на стыке философии, литературы и кино.

Я благодарна Фондам исследований и развития Дикинсон колледжа, которые оказывали этому проекту разные формы поддержки. Моя коллега Елена создала на кафедре обстановку, способствующую и активным исследованиям, и плодотворному преподаванию. Мои незамеченные подруги Клэр, Пегги и Сара, с 2010 года в городке Карлайле (Пенсильвания), чьи лица я видела перед собой за столом, ободряли меня в течение многих часов – и когда я писала, и когда не писала.

Благодарность родным – общее место, но благодаря моей семье – Крису и Нине – я стала более умелым писателем и более чутким читателем. Они всегда готовы пуститься вместе со мной на авантюры и не только позволяли мне свободно располагать дополнительным временем, когда моя работа вступала в критическую фазу, но и вдохновили меня на написание этой книги.

## Введение

### Самый свободный человек в СССР

*Свобода Пушкина – это не то, что он мог бы передать, скажем, своим ученикам. Не случайно у него не было школы.*

**Мераб Мамардашвили.**

**«Картезианские размышления» (1981)**

*– Почему вы считаете, что Тарковский хороший режиссер?*

*– Потому что он умер, а еще Пушкин говорил, что в этой стране любят только мертвых.*

**Мераб Мамардашвили, интервью (1991)**

Мераба Мамардашвили называют по-разному: грузинским Сократом советской философии, маяком позднесоветской интеллигенции, пионером в использовании познания как формы сопротивления государственной власти, одаренным оратором в классической традиции и даже «выдающимся богословом»<sup>1</sup>. Формальная вежливость требовала обращаться к нему «Мераб Константинович», для друзей он был Мерабом, а для философа-марксиста Луи Альтюссера – «дражайшим Мерабом», зарубежным душевным другом и «понимающим братом» [Встреча... 2016: 37,45]. С 1966 года и до самой смерти в шестидесятилетнем возрасте в 1990 году философ Мераб Мамардашвили преподавал и работал в самых прославленных научных и учебных заведениях Москвы и Тбилиси, в том числе в МГУ, в институтах Академии наук, в Академии педагогических наук и в Тбилисском государственном университете<sup>2</sup>. Он был в числе немногочисленных в Советском Союзе приверженцев «офрануженного» европейского философского дискурса, который в интерпретации Мамардашвили порой оборачивался разновидностью марксистского экзистенциализма, так как, во-первых, методологически основывался на марксистском анализе, а во-вторых, строился на идее человеческого опыта. Хотя его имя было почти неизвестно за пределами коммунистического блока, его лекции привлекали толпы слушателей из разных слоев советского общества – «от интеллектуалов до парикмахеров», как выразился один участник, определяя состав его аудитории на разных лекционных площадках [Tironis 2006].

Его присутствие за кафедрой стало символом либеральных идеалов свободы и космополитизма, которым не было места в официальном советском научном дискурсе того времени. Одна из его учениц отмечала: «Как и многие мои сверстники, я ходил на его лекции так, как люди ходят в церковь» [Там же]. Для этой книги важен малоизвестный факт, что с 1977 по 1990 год Мамардашвили читал лекции в составе обязательного курса философии в двух ведущих кинематографических школах страны: во Всесоюзном государственном институте кинематографии (ВГИК) и на Высших курсах сценаристов и режиссеров (Москва). Это означает, что каждый режиссер, сценарист, кинематографист и любой другой специалист в области кино, учившийся в те годы в одном из этих вузов – а учились в них многие, – так или иначе мог

---

<sup>1</sup> Мнение О. Седаковой о том, что Мамардашвили использовал мысль как форму сопротивления, см. в [Седакова 2017]. О Мамардашвили как богослове см. [Голубицкая 2017], [Парамонов 2017], [Дуларидзе 1997]. С. Бак-Морс назвала Мамардашвили центральной фигурой «в том, что можно назвать континентальной школой советской философии», подчеркивая, в частности, его влияние на знаменитого философа кино С. Жижека [Buck-Morss 2000: xii].

<sup>2</sup> Академия наук СССР объединяла исследовательские институты, хотя в некоторых из ее более 300 филиалов можно было получить высшее образование. Но это не касалось Института истории науки и техники, где Мамардашвили работал в 1974-1980 годах, но не преподавал. Чтение лекций не входило в его обязанности и в Институте международного рабочего движения, также принадлежавшем к Академии наук СССР. И сегодня российские ученые нередко работают одновременно в нескольких местах, совмещая исследовательскую и преподавательскую деятельность в двух или более учреждениях.

соприкасаться с Мамардашвили. В Москве 1970-80-х годов в число учеников и коллег Мамардашвили входил длинный список всемирно признанных режиссеров, среди них Александр Сокуров (постоянный участник Каннского фестиваля и обладатель венецианского «Золотого льва»), Павел Лунгин (приз за лучшую режиссуру в Каннах и «Золотой орел» за лучший кинофильм), Алексей Балабанов, Иван Дыховичный, Владимир Хотиненко и Александр Зельдович. Мамардашвили повлиял и на специалистов в других областях кино, среди них Сергей Шумаков (директор телеканала «Россия-К / Культура»), журналист и телеведущий Александр Архангельский и продюсер-кино-магнат Сергей Сельянов, посещавший курс философии у Мамардашвили во ВГИКе в конце 1970-х годов [Архангельский], [Сельянов 2004].

Положение Мамардашвили в среде московской интеллигенции также способствовало его общению с ведущими кинодеятелями старшего поколения. Среди них были сценарист Наталья Рязанцева и режиссер Лариса Шепитько; последняя, по сообщениям, интересовалась его мнением о написанном ею сценарии злополучного фильма «Прощание с Матерой» (1983) [Рязанцева 2011].

Он работал с самыми талантливыми аниматорами страны, включая Федора Хитрука, Андрея Хржановского и Юрия Норштейна. Актер Александр Кайдановский, сыгравший роль Сталкера в одноименном фильме Андрея Тарковского (1979), учился на Высших курсах сценаристов и режиссеров, где его преподавателями были одновременно Тарковский и Мамардашвили. Даже режиссеры, не обучавшиеся ни в одной из двух главных российских киношкол, претендовали на интеллектуальную близость с Мамардашвили. Один из таких «посторонних» – двукратный номинант на премию «Оскар» Андрей Звягинцев, который не изучал киноискусство в Москве, но цитировал Мамардашвили в интервью, причем так, что критики воспринимали его перефразировки идей Мамардашвили как оригинальные афоризмы самого Звягинцева. Вклад Мамардашвили в кинематографию проявляется также в том, что после его смерти о нем было снято более десяти фильмов.

Задача этой книги состоит в том, чтобы исследовать роль Мамардашвили в развитии российского кинематографического мышления, учитывая, что описать или определить его влияние с помощью единой для всех формулировки невозможно. Дыховичный и Мамулия говорят о прямом влиянии философа на их творчество, тогда как в сознании Зельдовича «Мамардашвили запечатлелся скорее как образ, чем как мысль» [Зельдович 2014]. Сокуров рассказывает, насколько важным для него было учиться у Мамардашвили в 1970-е годы, хотя признает, что в то время не придавал этим лекциям такого глубокого значения, какое они имели бы для него позже [Сокуров 1991]<sup>3</sup>. На другом конце спектра влияния находится Ю. Б. Норштейн, который сообщает, что у него не было ни одного интеллектуального разговора с Мамардашвили, хотя они шесть лет работали бок о бок на Высших курсах сценаристов и режиссеров [Philips 2016]. Однокурсники Балабанова рассказывали, как они слушали философа «открыв рот», сам же Алексей Октябринович, вундеркинд-мизантроп постсоветского кино, сидел в последнем ряду, и ему «лекции легендарного философа... были не особенно интересны» [Балабанова 2013]. Когда о Мамардашвили спросили у Хотиненко, тот вспомнил: «Душистый табак... неспешная речь. Это был настоящий философ. Настоящего философа я одного знаю – Мамардашвили» [Хотиненко 2004: 444]<sup>4</sup>.

В. Струков разделяет свое исследование современного российского кино (2016) на несколько направлений: тематические исследования (например, война и патриотизм), культурологические исследования (например, власть, идеология, идентичность) и исследования

---

<sup>3</sup> Сокуров также цитирует Мамардашвили в книге «В центре океана» (СПб.: Амфора, 2011. С. 16-17).

<sup>4</sup> Имя Мамардашвили и его мысли временами появляются в российской кинокритике в неожиданных контекстах, например в интервью К. Лопушанского и в рецензии на фильм Т. Бекмамбетова «Елки». См. [Яковлева 2012], [Кувшинова 2010]. Примером сегодняшнего влияния Мамардашвили на сферы, не связанные с кино, может послужить сообщение участницы группы «Pussy Riot» М. Алехиной о том, что, находясь в тюрьме, она читала Мамардашвили. См. [Gessen 2014: 247].



отдельных режиссеров и кинодеятелей, которых, как правило, считают представителями наиболее широкого российского кинематографического рынка и эстетического канона [Strukov 2016: 12]. В моей книге применяется совершенно другой подход, связывающий интеллектуальное наследие с понятием поколения, – подход, позволяющий по-новому рассмотреть с философской точки зрения кинодеятелей, которые не имеют между собой ничего общего, кроме их выраженных связей – прямых или косвенных – с интеллектуальным явлением, которое представлял собой Мераб Мамардашвили на закате советской эпохи. Одно из существенных различий между моим подходом и теми, которые чаще всего применяются в работах о философии кино в контексте российских исследований, состоит в том, что я предлагаю не интерпретировать кино сквозь призму философских идей, а отталкиваться от случаев, когда мы уже обнаружили исторически обусловленное сходство между философскими и кинематографическими текстами. Рассматривая российскую киноиндустрию в контексте ее богатой интеллектуальной истории, мы позволяем отдельным фильмам философски взаимодействовать со зрителем на условиях, предлагаемых самими фильмами.

Поясню: я вовсе не пытаюсь отождествить Мамардашвили с какой-либо «школой» кинорежиссуры и построить искусственные связи, эстетические или концептуальные, между режиссерами его поколения. В этом исследовании я также не провожу идею советско-постсоветской преемственности, в рамках которой можно было бы утверждать, что ученики Мамардашвили разделяют некую общую кинематографическую грамматику, прослеживаемую от позднесоветского периода до настоящего времени. А. В. Юрчак утверждает, что понятие поколения меньше всего связано с годом рождения и вообще хронологией: «Поколения формируются не просто в результате общности возраста, а в результате некоего общего опыта или общего для всех события» [Юрчак 2016]<sup>5</sup>. Демаркационные линии поколений могут быть резкими или размытыми, могут присутствовать или отсутствовать и часто выражаются совершенно по-разному у людей, переживших один и тот же опыт.

К. Мангейм в своем эссе 1923 года «Проблема поколений» подчеркивает важность для общих способов мышления «общности местоположения» или того, что он называет «ментальным климатом» поколения [Мангейм 1998: 12]. В этой книге я говорю не о том, что эти режиссеры рассматривают себя как артистическое сообщество (они этого не делают) или что мы должны пытаться навязать им это свойство (мы не должны), а о том, что их можно рассматривать как кинематографическое поколение: ведь многие из них так или иначе демонстрируют наличие влияния Мамардашвили, многие помнят Мамардашвили как воплощение важного культурного поворота позднего социализма, и их творчество часто вступает в диалог с философией Мамардашвили, поскольку многие из них достигли совершеннолетия в том самом интеллектуальном климате, который определялся голосом и присутствием Мамардашвили<sup>6</sup>.

Главным философским интересом Мамардашвили почти во всех его трудах выступает человеческое сознание в широком понимании: гносеологические, метафизические, а в более поздних работах и нравственные аспекты природы мышления. Наиболее продуктивной он считал «внутреннюю археологию» сложной сети человеческого сознания, которая проявляется всегда в полноте и только в процессе строгого самосозерцания; мы должны «искать *в себе* и *через себя* это расшифровывать и осмысливать» [Мамардашвили – Тироне], объяснял Мамардашвили. Хотя Мамардашвили практически всю жизнь разрабатывал одни и те же темы, несмотря на его известность в кругах советской интеллигенции, вокруг него не образовалось школы мысли. Мы не можем говорить ни о философской школе Мамардашвили, ни о кинематографической школе, основанной на его идеях: у Пушкина не было учеников, отмечал сам

<sup>5</sup> Л. Аннинский также включает в свое понимание поколенческой близости идею момента самоопределения, или общего для всех события, играющего роль «конфирмации». См. [Аннинский 1991: 11-13].

<sup>6</sup> Э. Соловьев рассказывает об общем «поколенческом опыте» присутствия на лекциях и семинарах Мамардашвили, Э. Ильенкова и других московских философов поколения 1950-60-х. См. [Соловьев 2017: 6].

философ. Мамардашвили говорил о феномене «свободы Пушкина», понимаемом как «свобода и власть над самим собой» [Мамардашвили 2019: 41, 46], но также как свобода от ограничений и подпорок общепринятого.

Начиная с конца 1950-х годов философия в Советском Союзе стала обязательным предметом в учебных программах высшего образования, каковым остается и в сегодняшней России. С 1966 года до своей смерти в 1990-м Мамардашвили вел курс основ философии для студентов всех профессий и специальностей в университетах Москвы и Тбилиси, а также в других регионах Советского Союза, обучая будущих политиков, психологов, художников, кинематографистов и инженеров коммунистического блока.

«Кочевой» период деятельности Мамардашвили, во время которого он перемещался из одного московского вуза в другой, пока в 1980 году не был фактически репатриирован советскими властями в родную Грузию, не способствовал формированию вокруг него централизованной философской школы на базе конкретного научного или учебного заведения. Ненадежность его позиции была в прямом смысле наказанием за то, что он открыто говорил на темы, которые не допускались в официальном советском академическом дискурсе. В то же время его «академическая подвижность» открыла новые возможности для междисциплинарной свободы и поставила под сомнение исторически сложившуюся жесткость советской академической структуры. То, что Мамардашвили не был привязан ни к одному учреждению и даже ни к одной специальности, объясняет, почему его влияние выходит далеко за рамки предмета философии. Более того, экспансивная и поэтичная архитектура его работ легко сравнивается и вступает в диалог с кинофильмами практически всех времен и жанров: темы и метафоры, к которым постоянно возвращался Мамардашвили, поднимают самые фундаментальные вопросы человеческой рефлексии. В то же время его привлекал уникальный философский потенциал кино: подобным же образом Стэнли Кавелл утверждал в «Наблюдаемом мире» (1969), что между научной дисциплиной философией и искусством кино существует особая связь.

В соответствии с духом философского стиля Мамардашвили мое исследование его влияния на кино основывается на роли диалога и неоднозначности в его собственных работах и не предполагает исчерпывающего пересказа или разъяснения его взглядов. Я собрала и обобщила некоторые его основные мысли и позиции, высказанные им в лекциях, публикациях, интервью, документальных видеозаписях и личных документах, помня при этом о неизбежных недостатках, присущих построению единого обобщенного повествования на основе большого числа трудов, заключенного в широкие временные, географические и методологические рамки. Мое исследование также включает синтез многочисленных интерпретаций жизни и творчества Мамардашвили, циркулирующих в кругах его друзей, современников и кинематографистов, на которых он оказал влияние. Я постаралась отсеять слухи и непроверенную информацию, а также включить детали, постоянно повторявшиеся в разных источниках. Если фильмы и режиссеры, о которых я пишу в этой книге, имеют нечто общее в своих концептуальных результатах, оно состоит в том, что все они задействуют философский потенциал изображения в определении границ человеческого сознания, будь то природа сознания, границы языка, границы между частным и общественным или абсурдность человеческого существования в целом – все темы, входившие в круг интересов Мамардашвили.

## Грузинский Сократ

Что значит быть Сократом советской философии, как называли родившегося в Грузии философа Мераба Мамардашвили?<sup>7</sup> Как и Сократ, Мамардашвили был известен прежде всего как оратор. В 1970-80-е годы он появлялся за кафедрой в самых престижных учреждениях Советского Союза, читая лекции, на которые приходили толпы слушателей, порой заполнявшие аудитории без сидячих мест. Одна бывшая слушательница вспоминает, как она, будучи на первом курсе философского факультета, посетила одно из таких мероприятий в Ростове-на-Дону:

Мамардашвили был на пике своей популярности, и слушатели относились к нему соответственно. Лекционный зал на 400 мест был переполнен: люди сидели на полу и стояли между рядами. Многие делали заметки, но некоторые записывали лекцию на магнитофон. Для меня эта лекция была интеллектуальным приключением. Я поняла далеко не все, но сам его ход мысли захватывал, и я знала, что слушаю нечто фантастическое [Быкова 2010: 6].

По словам профессора ВГИК П. Д. Волковой и других очевидцев, лекции Мамардашвили были адресованы не профессиональным философам и даже не профессионалам в целом [Волкова 2015]. Сокуров, в середине 1970-х студент режиссерского отделения ВГИКа, вспоминал, что лекции Мамардашвили привлекали больше публики со стороны, чем собственно студентов, пусть даже они предназначались последним [Сокуров 1991]<sup>8</sup>.

Предметом ораторского искусства Мамардашвили было особое содержание, радикально отклонявшееся от дозволенных в то время предметов исследования в типичной советской аудитории. Так, Т. Г. Дуларидзе вспоминает, как он начинал лекцию во ВГИКе со слов: «Каждый из нас в ответе только перед собственной бессмертной душой» [Дуларидзе 1991]. Согласно Мамардашвили, «Сократ как учитель был символом пребывания в сознании», и для многих учеников и коллег сам Мамардашвили играл ту же сократовскую роль: он предоставлял слушателям свободу мысли, дотоле недоступную в плане ее интеллектуального диапазона и опоры на «неканонические» тексты [Мамардашвили, Пятигорский 1999: 95]. «На наших глазах этот человек показывал, как происходит настоящее, в древнегреческом смысле, философское мышление», – вспоминает режиссер Василий Балаян [Балаян 2015].

Сравнению Мамардашвили с Сократом способствовало и то, что первый, подобно своему афинскому предшественнику, начал рано лысеть и уже к тридцати годам демонстрировал высокий лоб и ярко выраженную сократовскую форму головы. По словам сценариста Н. Рязанцевой, более десяти лет состоявшей с Мамардашвили в близких отношениях, он часто напоминал себе и другим максимуму Сократа: «Я знаю, что я ничего не знаю» [Рязанцева 2011]. Функция Сократа в философском каноне Мамардашвили была не только интеллектуальной, но и метафизической – «чисто символическая функция “вступления” идеального психического механизма ученика в новый режим...» [Мамардашвили, Пятигорский 1999: 95].

Нельзя сказать, что Мамардашвили публиковался намного меньше, чем его советские коллеги, к тому же он работал в редакциях двух ведущих научных журналов; однако именно его общественное присутствие, а не научные публикации принесло ему известность среди совет-

---

<sup>7</sup> Впервые Мамардашвили был назван грузинским Сократом в [Вернан 1992].

<sup>8</sup> В репортаже журналиста М. Ненашева также упоминается, что аудитория на лекциях Мамардашвили состояла в основном из посторонних слушателей. См. [Ненашев].

ской интеллигенции. Те, кто посещал его лекции, знали его прежде всего как блестящего оратора и прославленного интеллектуала, но едва ли читали его сложные, узкоспециализированные научные работы. Сравнение с Сократом, которым во многих отношениях определяется его наследие, не столько описывает его как академического ученого, сколько отражает социальную сторону его деятельности: роль известной публичной персоны в Москве и Тбилиси и, возможно, роль учителя, хотя в ходе университетских лекций едва ли возникал какой-либо расширенный диалог между оратором и студентами. Если в своей профессиональной жизни Мамардашвили был уважаемым и опытным философом, не более и не менее плодовитым, чем среднестатистический советский исследователь того времени, то в общественной жизни он был «маяком» эпохи, как назвал его философ и журналист Б. В. Межуев [Межуев 2010]. Постоянное сравнение с Сократом делает его имя известным также аудитории, не знавшей русского языка, и одновременно указывает на его глубокий интерес к Сократу как к философской проблеме, но едва ли отражает его философские взгляды или ход его профессиональной деятельности.

Полное собрание сочинений Мамардашвили, если бы оно было издано, насчитывало бы более двадцати томов. При жизни философа было опубликовано только четыре его книги: докторская диссертация «Формы и содержание мышления» (1968), «Символ и сознание» (1982; состоящая из бесед с А. М. Пятигорским начала 1970-х годов), «Классические и неклассические идеалы рациональности» (1984; на основе серии лекций, прочитанных в Латвийском университете в 1980 году) и сборник ранее опубликованных очерков и интервью «Как я понимаю философию» (1990).

Его другие публикации насчитывают около сорока работ в различных жанрах, включая научные статьи, рецензии на книги, доклады на конференциях, статьи для энциклопедий, эссе, а также ряд интервью для печати и телевидения. Основные его публикации в последних двух жанрах появляются начиная с конца 1980-х годов, когда после перестройки он уже мог открыто обращаться к актуальным для того времени социальным и политическим темам. Его самые известные академические статьи были опубликованы в короткий период между 1968 и 1970 годами и принесли ему известность среди молодого поколения философов, в основном московских, занимавшихся философией познания и марксистским анализом. Это статьи «Анализ сознания в работах Маркса» (1968), «Превращенные формы» (1970), а также написанная в соавторстве с Э. Ю. Соловьевым и В. С. Швыревым статья «Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления» (1970).

Большая часть работ, подписанных именем Мамардашвили, представляет собой не письменные артефакты, которые были созданы, отредактированы и утверждены самим философом, а расшифровки записей его университетских лекций, которые он предпочитал называть «беседами» или «вариациями». Именно этими философскими произведениями он наиболее известен сегодня, и именно они сделали его почти знаменитостью в кругу советской интеллигенции в 1970-80-е годы. Он записывал собственные лекции на диктофон, который приобрел за рубежом и брал с собой в аудиторию. Нередко новые лекции записывались поверх старых, поскольку кассеты в Советском Союзе были дефицитны. Его лекции в том виде, в каком мы их читаем сегодня, – это расшифровки либо его собственных записей, либо записей его студентов. В 2004 году его единственная дочь Елена Мамардашвили учредила Фонд Мамардашвили, задачей которого стала повторная публикация лекций Мераба Константиновича в официальных изданиях, а также устранение ошибок, допущенных в процессе расшифровки, из-за которых многие его мысли переданы со значительными искажениями. Фонд также восстановил и оцифровал некоторые сохранившиеся аудиозаписи его лекций и сделал их доступными для широкой публики.

Преобладание в деятельности Мамардашвили устных выступлений было, возможно, продиктовано не только осознанным выбором, но и политической необходимостью. Правда, по

словам тех, кто его знал, писал он с большим усилием, а кажущаяся спонтанность его лекций была артистическим приемом, которому предшествовала тщательная подготовка<sup>9</sup>. Публикация в те годы могла иметь для советских ученых тяжелые последствия. Так Г. П. Щедровицкий, философ из поколения Мамардашвили, был исключен из партии в 1968 году; А. М. Пятигорский и А. Н. Зиновьев вынуждены были покинуть Советский Союз соответственно в 1974 и 1978 годах; Э. В. Ильенков покончил жизнь самоубийством в 1979 году; а Мамардашвили было запрещено выезжать за пределы Советского Союза в течение двух десятилетий после его несанкционированной поездки во Францию в 1967 году. Можно представить, что Мамардашвили пытался избежать внимания цензоров, обходя официальный жанр научных публикаций как таковой и предпочитая эфемерную и, следовательно, более свободную форму лекции-беседы. Может также возникнуть вопрос, зачем он решился записывать собственные лекции, ведь аудиокассеты обладали опасной подрывной силой. Вспоминая о «Вильнюсских лекциях» Мамардашвили 1981 года, философ А. Дегутис сообщает, что КГБ конфисковал кассеты с записями сразу же после отъезда Мамардашвили из Литвы [Дегутис 2012: 306].

Друзья и коллеги Мамардашвили постоянно подчеркивают его необычайную свободу. Он не только читал лекции на темы, которые не могли прозвучать ни в одном другом лекционном зале в Москве, – такие как справедливость, свобода, добро и социальная ответственность, – но его лекции всегда были открыты для интерпретации и редко заканчивались конкретными выводами. П. Волкова вспоминает:

Мераб Константинович ничему не учил. Он не учил, как жить, он не учил, что делать. Он даже как бы не учил философии. Но общение с ним, частное ли, лекционное ли, оно просто изменяло круг понятий, изменяло представления о мире, о культуре, о самом себе. <...> Он учил людей свободе выбора и свободе понимания мира вокруг себя [Волкова 2015].

О. В. Аронсон полагает, что темы лекций Мамардашвили могут стать двойным потрясением для современного читателя: с одной стороны, если рассматривать их в контексте интеллектуальных ограничений позднесоветского периода, поражает свобода их языка; в то же время пристрастие Мамардашвили к абстрактным примерам и романтическая привязанность к истории философии могут показаться сегодняшнему читателю архаичными: «Может показаться крайне архаичной апелляция к Платону или Канту, как будто игнорирующая всю социальную проблематику, столь существенную для западной философии XX века» [Аронсон 2012: 291-292]. Стиль философствования Мамардашвили был и открытым, и закрытым: открытость выражалась в наборе тем, к которым он обращался, в языковой игре, в том, что аудитории предоставлялось самостоятельно интерпретировать его идеи; закрытость – в том, что он лишь изредка напрямую апеллировал к другим мыслителям и редко привязывал свои идеи к философскому контексту за пределами его собственного мыслительного процесса.

На первостепенную важность идеи свободы указывали не только темы, которые затрагивал Мамардашвили, но и само его присутствие в среде московской интеллигенции того времени. Парадокс Сократа был заложен в самом внешнем облике Сократа, это была изначальная философская антиномия прекрасного ума и уродливого тела. В этом смысле Мамардашвили сильно отличался от Сократа: притягательная наружность, включая манеру одеваться, была определяющей чертой его публичного облика в позднесоветский период. Его друзья и коллеги часто упоминают его утонченное чувство моды и вкуса, свидетельствовавшее о посещениях недостижимых оазисов буржуазного мира, таких как Италия и Париж<sup>10</sup>. Один из слушателей его

<sup>9</sup> О том, как писал Мамардашвили, см. [Сенокосов 1994: 11], [Соловьев 2017: 16]. Рукописные и записанные на пленку заметки Мамардашвили к лекциям демонстрируют тщательность подготовки; он также сам говорит о своей озабоченности тем, как найти «общий язык» с новой аудиторией. См. [Мамардашвили 2012а: 9].

<sup>10</sup> См., например, [Фокина 1993].

«Вильнюсских лекций» вспоминает: «Он выглядел впечатляюще: большая лысеющая голова, спокойный, обходительный, уверенный в себе, с мягкими манерами, стильно одетый» [Дегутис 2015: 304]. Другой очевидец рассказывает, как в 1970-е годы московским властям донесли о культурном диссонансе, который представляет собой «буржуазная» повседневная одежда Мамардашвили: вельветовые джинсы, не продававшиеся в советских магазинах, элегантные свитера, привезенные из-за границы, и трубка [Tironi 2006; Дегутис 2015: 304]. Описывая свою первую встречу с Мамардашвили, Рязанцева подтверждает, что он «действительно выглядел иностранным гостем» [Рязанцева 2011]<sup>11</sup>.

«Той степенью свободы, которой обладал он, кажется, не обладал никто» [Сокуров 1990] – так Сокуров обобщил впечатления от космополитизма Мамардашвили. Такое восприятие, однако, привело и к определенным слухам о причинах этой свободы. Мамардашвили утверждал, будто никогда не чувствовал, что находится под наблюдением или что вынужден писать «в стол», а не для публики, хотя мы знаем, что его переписка с зарубежными корреспондентами читалась цензурой, а некоторые письма даже не вручались адресату, а сразу возвращались отправителям [Мамардашвили 1992: 178], [Epelboin 2009: 4]. В своем крайнем проявлении слухи о причинах свободы Мамардашвили сводились к тому, что он, должно быть, сотрудничает с властями, хотя на самом деле это предположение ничем не обосновано. Философ и издатель Ю. П. Сенокосов рассказывает о встрече Мамардашвили с КГБ в начале 1980-х годов – философа вызвали на Лубянку, где ему была предъявлена претензия: «Мы знаем, что вы считаете себя самым свободным человеком в этой стране» [Сенокосов 2015: 3].

Благодаря работе Сенокосова, длившейся несколько десятилетий, появились многие ранние расшифровки и публикации лекций Мамардашвили. Отсюда же возникла еще одна легенда о причинах свободы Мамардашвили. Согласно этой легенде, КГБ поручил Сенокосову наблюдать за Мамардашвили и записывать все его лекции, но, услышав его речь, Сенокосов был так захвачен идеями философа, что поступил в аспирантуру при Институте философии, а затем, как гласит легенда, отказался от роли информатора и на долгие десятилетия стал летописцем и хранителем наследия Мамардашвили.

Эта и подобные ей легенды о том, откуда, собственно, взялась интеллектуальная свобода Мамардашвили, являются частью более широкого жанра советского апокрифа, в котором факты сочетаются с мифами в попытках объяснить «черный ящик» советской политической системы – системы, в которой, как известно, границы между правдой и вымыслом в доносах были стерты и власть которой редко сказывалась одинаково на разных людях. Рассуждение Мамардашвили о «пушкинской свободе» выступает удачной метафорой его собственного опыта: его интеллектуальная свобода (хотя никогда не полная, а только временная) могла стать возможной только благодаря его отстраненности от советской академической жизни и, следовательно, всегда возникала в ущерб вовлеченности в профессиональную среду. В 1987 году, после горбачевских реформ, связанных с гласностью и перестройкой и принесших новые свободы, Мамардашвили снова разрешили выехать за границу. Именно в эти последние годы жизни его деятельность приобрела явный политический уклон: хотя вопросы общественного сознания и ранее поднимались в его работах, они всегда формулировались либо узкопрофессионально (языком марксизма), либо исторически (как в анализе Канта и Декарта). В 1980-е годы Мамардашвили по-прежнему часто посещал Москву, наезжал в столицу, чтобы читать лекции и, в частности, преподавать на Высших курсах сценаристов и режиссеров, в одном из немногих мест, где в то время готовы были пойти на риск, приняв его на работу.

Однако в Грузии 1980-х Мамардашвили был культурным, интеллектуальным и политическим символом, одним из главных законодателей мнений на своей родине, куда он был насиль-

---

<sup>11</sup> Пьер Бельфруа писал о любви Мамардашвили к ювелирным изделиям в очерке «Пражские годы. Мераб Мамардашвили» [Бельфруа 2008].

ственно возвращен. Горбачевские реформы открыли не только дискурсивное пространство для общественного инакомыслия, входящего в набор новых ценностей эпохи. В Грузии, как и в других республиках Советского Союза, вопросы национальной идентичности, языка и независимости вызвали в это время значительный политический интерес и даже порождали беспорядки: граждане республик выходили на улицы, выступая против советской власти и требуя независимости. Этот конфликт был особенно острым в Грузии, где интеллектуальная и общественная жизнь была весьма активна даже в самый ранний послесталинский период<sup>12</sup>. В то время, когда Мамардашвили жил в Тбилиси, его лекции явно приобрели более политизированный характер. Он регулярно ездил за границу, публиковал очерки о надвигающемся распаде Советского Союза, а также давал интервью в прессе и на телевидении о недостатках политических систем России и Грузии. Хотя общественно-политические аспекты сознания занимали Мамардашвили со времени его ранней работы над Марксом, его поворот к политике в 1980-е годы примечателен в контексте его собственной биографии. Мы можем проследить политическое развитие этого грузина, который, по его собственным словам, «никогда не был грузином», – философа, пытавшегося быть космополитом, как его любимый Кант, но вынужденного заняться политикой, когда его вытеснили из России [Парамонов 2017]. Еще в 1988 году Мамардашвили утверждал, что наблюдает за политикой на расстоянии, притом что, по слухам, он был потенциальным кандидатом на президентских выборах в Грузии 1990 года [Мамардашвили 1992: 356-364].

На философском уровне работа Мамардашвили в равной степени очаровывает и выводит из себя. При своей впечатляющей эрудиции – порой кажется, что он обладал почти энциклопедическими знаниями в области истории философии и литературы, от Декарта до Пруста, – он редко включал в свои работы прямые цитаты и ссылки. В его текстах заметно неявное влияние, они переполнены частными отсылками к истории философии, современной европейской философии, русской классической литературе, европейской феноменологической традиции и современной французской мысли. Акт философствования для Мамардашвили был инерционным актом без начала и без конца, и при этом глубоко личным; это было, по выражению Элизы Понтини, философское мышление как «эстетический акт» [Pontini 2006: 177].

Если Мамардашвили и делал прямые ссылки, то, как правило, на романы, стихи и фильмы, либо на малоизвестные произведения великих философов, такие как психологическое эссе Канта «Опыт о болезнях головы» («Versuch über die Krankheiten des Kopfes», 1764). Он редко ссылаясь на работы своих советских современников, зато постоянно обращался к метафоре, поэтическому языку и парадоксу, особенно когда размышлял над темами, пронизывавшими всю его философию, – гносеологической, метафизической и (в более поздних работах) нравственной природой человеческого сознания. Более того, его философский анализ часто содержал творческое прочтение классических философских идей. Философ А. В. Ахутин пишет: «Порой кажется, что и классические понятия (*cogito*, “априори”, “редукция”) – лишь метафоры в его устах, точно так же как евангельские сюжеты, стихи, физические теории» [Ахутин 1995]<sup>13</sup>. Сам Мамардашвили описал свою философию исследования самости как процесс стирания частностей – от физического к абстрактному, от индивидуального ума и тела к человеческому сознанию в широком понимании, – так что «любые географические понятия являются уже просто метафорами» [Тироне – Мамардашвили].

Мы могли бы легко приписать провокативный стиль прозы Мамардашвили влиянию французского постмодернизма двадцатого века, попыткам философа обойти цензуру либо дезориентирующей стилистике тех форм искусства, которые он предпочитал, будь то чеш-

<sup>12</sup> Об интеллектуальной жизни в Грузии послесталинской эпохи писали И. З. Какабадзе и Р. Г. Суни. См. [Kakabadze 2013], [Suny 1994].

<sup>13</sup> То же на английском языке: Akhutin A. In Mamardashvili's Country // Russian Studies in Philosophy 2010. Vol. 49, № 1 (summer). P. 21.

ское кино «новой волны» или романы Марселя Пруста. Однако мы бы неправильно поняли поэтику парадокса Мамардашвили, если бы не разглядели в его творчестве важнейшую гражданскую составляющую. В особенности в поздних работах он склонялся к той версии общественно-политического действия, которая требовала от его советских соотечественников борьбы с варварством, ксенофобией и другими «болезнями сознания», как он называл эти пороки, – борьбы, необходимой, чтобы стать частью «европейского общества» [Мамардашвили 1992: 57-71]. Чтобы довести до конца этот проект «взросления», Мамардашвили вначале должен был продемонстрировать, что такое человек, думающий сам за себя, – а это, по его мнению, может быть достигнуто в России только через создание гражданского общества, что потребовало бы отделения государства от гражданской сферы (невозможного в советском контексте) [Там же: 63]. Наиважнейшим в его концепции самостоятельного мышления было то, что каждый должен делать выводы сам, не принимая и не повторяя готовых банальностей, как привыкла делать советская философская риторика.

Так, в «Очерке современной европейской философии» (1979-1980) Мамардашвили признает, что его метод не является объяснительным или основанным на аргументах. В «Вильнюсских лекциях» он описал свой риторический метод как «нить, которую я пытаюсь протянуть через эти дебри» [Мамардашвили 2012а: 24].

Он предупреждал слушателей:

Я не буду рассказывать или пересказывать содержание философских учений. Об этом вы можете прочитать <...> я постараюсь просто дать вам почувствовать, что такое философия, независимо от того, какая она – европейская, старая или новая и критикуемая нами или не критикуемая [Мамардашвили 2012: 11].

Это присутствие чувства как важного компонента мышления, возможно, было одной из причин, по которым Мамардашвили был так популярен среди интеллигенции своего времени. И, возможно, именно поэтому исследование его трудов до сих пор включает в себя непростую задачу толкования. Его стилистические и методологические решения добавляют богатства и загадочности его работе, но никоим образом не облегчают задачу исследователя.



## От Маркса к Марксу

Мамардашвили родился в 1930 году в семье военного в Гори. Детство он провел в России, Украине и Литве, но с началом Великой Отечественной войны его отец, полковник Красной армии, ушел на фронт. Остальная часть семьи была эвакуирована обратно в Тбилиси, где Мамардашвили с отличием окончил школу. В 1954 году, через год с небольшим после смерти Сталина, он окончил философский факультет МГУ и поступил в аспирантуру того же факультета. Темой его кандидатской диссертации были формы познания у Гегеля. Мамардашвили принадлежал к тому уникальному поколению философов, которое в 1940-50-е годы изучало диалектический материализм в советской ортодоксально-марксистской форме, но начало свою профессиональную деятельность сразу после смерти Сталина и стремилось вдохнуть новую жизнь в марксизм, логику и философию науки. Многие из этих молодых философов достигли интеллектуальной зрелости в МГУ; в их числе Г. П. Щедровицкий, А. Н. Зиновьев и Б. А. Грушин. Смерть Сталина в 1953 году открыла в советской философии пространство для новых научных объединений, принесла относительную свободу от догматизма и колебаний идеологических установок, а также позволила брать на работу «ненадежных»: так, Т. И. Ойзерман принял специалиста по Гегелю Э. В. Ильенкова сначала на философский факультет МГУ, а затем в Институт философии.

В этот период в СССР также сформировались две новые школы интерпретации марксизма: гегельянского марксизма (школа Ильенкова) и советского структуралистского марксизма (Мамардашвили, Щедровицкий, Зиновьев и, позже, В. А. Подорога). Обе школы стремились освободить учение Маркса от догматизма, опираясь на критическую теорию, структурализм, семиотику и экзистенциализм – философские течения, распространенные в Западной Европе и других странах. В 1953 году Мамардашвили и его сокурсники организовали неформальную дискуссионную группу, которую называли Московским логическим кружком. Группа молодых людей целыми днями бродила по московским улицам, обмениваясь идеями о логике, диалектике и философии сознания, временами делая остановки в пивных барах<sup>14</sup>.

То, что это поколение 1950-х годов пережило войну, по всей вероятности, послужило одной из причин его смелости. Многие университетские преподаватели и даже студенты (например, Ильенков и Зиновьев) служили в армии и участвовали в боевых действиях, и вернулись в университет, когда страна с трудом приходила в себя от военной разрухи. Э. Ю. Соловьев описывает опыт Второй мировой войны как линию разлома между поколениями: разница в возрасте между теми, кто воевал и кто не успел побывать на фронте, часто составляла всего несколько лет и определялась не в терминах «отцов и детей», а как разница между старшими и младшими братьями [Соловьев 2010: 308]. Тем не менее новые свободы того времени были весьма ограничены реальными идеологическими запретами, налагавшимися на философскую деятельность, в том числе почти полным отсутствием прямых контактов с несоветскими учеными, источников и возможности дискуссий.

Как и у многих его сверстников, в том числе из МГХ первые работы Мамардашвили в 1950-е годы включали в себя исследования логики и гносеологии в «Капитале» Маркса и «секуляризированной Марксом гегелевской диалектики», которую В. Файбышенко метко определяет как «общий язык советской философии» [Файбышенко 2011: 267]. С одной стороны, Файбышенко отмечает, что Мамардашвили стремился освободить свой язык от всяких следов примитивной советской риторики, с чем, по ее мнению, и может быть связана трудность его стиля<sup>15</sup>. С другой стороны, его философская методология того десятилетия, как, впрочем, и

---

<sup>14</sup> Эти встречи описаны Щедровицким, см. [Щедровицкий 2001: 323].

<sup>15</sup> Файбышенко анализирует изменения в языке Мамардашвили, предполагая, что сложность его философского стиля

все обычаи и традиции советской науки, все еще вязла в «советской гносеологии» (теории и метафизике познания), на которой зиждилась подготовка марксистско-советских критиков Гегеля. Заметно, как в своей первой книге «Формы и содержание мышления» Мамардашвили борется со следами советского философского образования: его прочтение Гегеля здесь несвободно от ритуальной критики с марксистско-ленинских позиций, и в то же время предлагаемая им интерпретация Гегеля была новаторской на фоне тогдашнего советского понимания этого мыслителя [Мамардашвили 2011:180]. Все это происходило в среде философов младшего поколения, в основном работавших в Институте философии в Москве в 1960-х и начале 1970-х годов. Все они стремились оживить советское изучение Маркса с помощью менее догматического, оригинального прочтения канонических текстов марксизма. И только в 1970-е годы Мамардашвили начал наполнять методологические основы своей ранней работы историко-философским содержанием и своеобразным подходом к философской биографии, который и сегодня ассоциируется с именем философа.

Этот средний период работы включал лекции по истории философии (в первую очередь о Декарте и Канте), опыты феноменологии (например, Гуссерля и Сартра), монографию о роли символа (на основе бесед с А. М. Пятигорским) и философские разборы литературы (в частности, циклы лекций о Прусте). В целом это было широкое, комплексное исследование сознания от античной философии до наших дней, с особым акцентом на структуру познания и отношение сознания к самому себе. Однако, отвергая формулы советской мысли и традиции, Мамардашвили никогда не отвергал Маркса. И хотя до конца жизни он утверждал, что никогда не был марксистом, полемические замечания по темам, связанным с марксизмом, например концепцию превращенной формы (*verwandelte Form*), можно заметить на всем пути его философского развития, от ранних, трудных для понимания аналитических работ до интервью, которые он давал в конце жизни.

Иными словами, Маркс остался для Мамардашвили методологической отправной точкой философских исследований, от которой отвечались философия познания, теория общества, феноменология и литературно-культурная интерпретация, часто в формах, имевших мало отношения к собственно марксизму. Например, в его более поздней работе понятие превращенной формы стало социальной метафорой для целого мира логической возможности – регрессирующего мира, который во всем похож на человеческий, но населяют его обитатели-зомби, «лишь имитирующие то, что на деле мертво» [Мамардашвили 2013: 17]. Впоследствии он более открыто отталкивался от Маркса, критикуя, например, последнего за то, что он пренебрегал понятием частного не только в вопросах частной собственности, но и в отношении внутренней жизни человека. Это было своеобразное сочетание марксизма и экзистенциализма, образчик часто используемого Мамардашвили интеллектуального сопряжения<sup>16</sup>.

Наряду с Марксом ключевую роль в философских интересах Мамардашвили играли труды и биографии Канта и Декарта. Декарт для него был гуру самостоятельности, пример беспощадной самореализации, который превыше всего ставил свободу, послуживший для Мамардашвили своеобразной «эпохой», точкой приостановки всех суждений, на которой он построил свою собственную философию сознания. Кант, с другой стороны, был интеллектуальным доверенным лицом Мамардашвили – метафизиком «на божественном положении», который впервые сформулировал парадокс человеческого опыта и воплотил в своей жизни и поведении «высшую форму вежливости» [Мамардашвили 2002: 65]. Г. Нодия пишет, что в середине XX века философы Грузии, страны, где с двенадцатого столетия не наблюдалось повышенного интереса к философии, пускались на поиски «новой отправной точки» для своих философских

может объясняться стараниями избавиться от советского научного жаргона. См. [Файбышенко 2011].

<sup>16</sup> О критике Мамардашвили отсутствия понятия «частного» у Маркса см. [Мамардашвили 2013:208].

штудий – поиски, часто приводившие их к немецким философским направлениям, таким как неокантианство, неогегельянство и феноменология [Nodia 1989: 2].

Мамардашвили тоже искал новые отправные точки в истории философии, приняв и Декарта, и Канта за образец философов, в свое время также сбросивших с себя оковы авторитетов. Мамардашвили превратил собственное небывалое сопряжение трансцендентального аппарата Канта с *cogito* Декарта – философских позиций, противоречащих друг другу на протяжении всей истории философии, – во взаимодополняющие опоры для философского поиска, сформировавшие его особый философский подход.

## Голубые глаза Канта и волосы Декарта

По одной из версий, на первую лекцию Мамардашвили из цикла «Картезианские размышления», прочитанную им в Москве, в Институте психологии, в 1981 году, пришло более трехсот человек. Мамардашвили не единственный принимал Декартово «*cogito ergo sum*», или «я мыслю, следовательно, я существую», за точку зарождения всей традиции современной философии; Декарт как «создатель того мыслительного аппарата, в рамках которого, знаем мы об этом или не знаем, и по сегодняшний день вращается наша мысль» [Мамардашвили 2019:33], мотивировал многие фундаментальные вопросы мысли Мамардашвили: «Каково мое место в мире? Какова моя роль для порядка, истины и красоты? Где начинается мое сознание и кончается мир?» [Там же: 26]. Позже, с добавлением Канта, эти вопросы приобретут социальное измерение: Мамардашвили начнет спрашивать не только о том, «что я могу знать о нашем мире?» и «как я его познаю?», но и «каковы мои социальные обязательства в этом мире?». Все эти философские вопросы Мамардашвили задавал, стремясь вновь оживить для своей аудитории историю философии – соединить прошлое и настоящее посредством вневременного акта человеческого мышления<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> По словам Ван дер Звейрде, в представлении Мамардашвили одна из задач философии – оживлять и разыгрывать историю здесь и сейчас. См. [Van der Zweerde 2006: 188].

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.