

Шелер Макс. Философские фрагменты из рукописного наследия/Пер с нем., вступ. ст., прим. М.Хорькова. М.: Ин-т философии, теологии и истории св.Фомы, 2007. – 384 с.

Первая публикация философских фрагментов немецкого философа (1874 – 1928), знаменующая поздний этап его творчества. Фрагменты даются на двух языках (немецком и русском) с двумя вступительными статьями М.Хорькова, который касается трех вопросов: метафизических и антропологических оснований концепции зла, взаимоотношений Шелера и М.Хайдеггера, темы и проекта философской антропологии Шелера, и М.Габеля, поставившего вопрос о движении человека к божественному. Обе статьи составляют примерно половину книги.

Мы извлечем некоторые фрагменты из Фрагментов, соответствующие нынешней теме журнала – истории и двойцы, возникающей внутри единства. «...Дух движим любовью к благу, *утверждающей максимум реальности*. Но хотя дух мотивируем лишь благодаря этой любви, он должен в то же время мотивироваться... направлением порыва. Оно представляет собой словно бы некую присущую ему... ”мудрость”, производящую ту самую идею, которая *делает возможным максимум полноты заключенных в порыве образов*. Отсюда следует, что идея – всегда *попытка*; она существует исключительно для реализации... Реализующийся принцип бытия и идеирующее могут функционировать лишь вместе (с.75)...

Хайдеггер понимает совершенно правильно, что *учение Гуссерля о сущности* ложно. Но сам он знает лишь учение о контингенции, которое также ложно.

... Само собой разумеется, что не существует никакой идеи без случайного так-бытия и здесь-бытия (образы). Связи с идеями *действительны для вещей не вследствие панархии логоса; они действительны лишь как идеи для «этих вещей», они существуют для их реализации*. Поэтому и субъективно нет никаких мыслей без *phantasiae* – без представлений (с.77).

... Ценности являются видом бытия – ценностным бытием... все располагает к тому, чтобы определить *мир как историю*... Мир – в первую очередь как пустынный мираж божества в качестве порыва оказывается воспринимающим порядок, космос: история как космос (с.79).

... Как движение в некотором направлении человеческое бытие является сверх-историческим источником *историчности* – в том числе и историчности своего собственного бытия. Сущность историчности не исторична. Сильта (?) и Хайдеггер здесь ошибаются. Жизнь и переживание едины...Целостное переживание человека 1. исторично, 2. сверх-исторично (метафизично), 3. до-исторично (анималистично), 4. околоисторично (анекдотично), 5. интимно и чуждо истории (никогда не входит в историю: всеобщее одиночество, смерть). (с. 81).

Случайной естественно-исторической и исторической фактичности человека философская антропология уверенно противопоставила огромные *возможности иного бытия человека*.

... Шпенглер назвал египетскую культуру культурой «беспределной» заботы. Он ней думают, что в ней (ради решения ее задач) объединены взгляд в будущее и взгляд в прошлое: двойственная противоположность к *восхождению в рождение мгновения* и к целесообразному бытию в «*nunc stans*» вечной жизни во времени. И здесь: между двумя пограничными состояниями нечто среднее. Нам снова встречается человек повседневности. Налицо попытка дедуцировать первичную временность или «понять» ее как обладающую смыслом

необходимость из *структуры человека* как существа, пребывающего в заботе – как следствие некой динамически напряженной структуры (с.83).

... Эрос и инстинкт смерти – это изначальные феномены жизни. Все заботится об эросе, всё состарившееся – об инстинкте смерти. Всеобщая жизнь – это только эрос. Инстинкт смерти вторичен и существует лишь для ... (подготовки пути? прерывания пути?) эроса. Жизнь и смерть.

... Дух над временем, но *связан с временем*... Как *intentio* дух является надвременным также и в человеке. *Intentio* является мгновенным – в конце деятельности – и разделяет абсолютное индивидуальное время. Здесь у Хайдеггера противоречие (с.91).

...7. Абсолютное время всеобщей жизни.

8. Существует доисторическое: последовательные фазы жизни и неорганическая природа. Историческое: единство духа и жизни. Сверхисторическое: 1) Надвременный дух. 2) Вечное.

9. Жизнь постоянна: повсюду там, где существует жизнь, есть темпоральность.

10. Хайдеггер недооценивает: что дух может расти также и как нечто надвременное – в той мере, в какой в нем в его надвременном бытии имманентно сохраняется то, что он является историческим. Прежде всего, это объясняет «рост культуры».

11. Он (Хайдеггер) недооценивает бытийственную относительность исторического бытия как такового в отношении позиции наблюдателя в абсолютном времени и что именно этот принцип исторической относительности обуславливает над-временность духа.

«В пред-шествии к своему прохождению здесь-бытие *имеет* время». Оно дает само себе время – оно темпорально.

... И для Бергсона человек «есть» его история. Точно так же, как для графа Йорка и Хайдеггера. И это тоже «историзм». Только историзм не ставшей, но становящейся истории. Нет никакого обращения к сверх-историческому – будь то *ens a se*, будь то личность.

Но эта позиция забывает не только относительность исторического бытия, его разрешимость; она также не замечает, что история всегда существует в человеке (как часть), а не человек (здесь-бытие) в истории (с.93).

... Существует «*исторически безразличное*». История – это не сумма индивидуальных биографий, но совокупность коллективных изменений. Здесь также предполагается некая простота структуры здесь-бытия, которая *не существует*. Вечные истины математики (с.95).

... Смерть обладала бы абсолютным метафизическим значением лишь в том случае, если бы была характерна лишь для человека как человека. Но она представляет собой всеобщий факт (сущностный факт) жизни и относится к человеку постольку, поскольку он является живым существом... Смерть в своей поступи и своем движении... преодолевается нами как личностью: личность усваивает энергию здесь-бытия и деятельности и само-стоятельность здесь-бытия, в то время как изначальная жизненная энергия медленно возвращается в свою неорганическую форму. Лишь не усвоенная духом энергия может обратиться назад в неорганическое. Тезис Хайдеггера о том, что смерть – это «забегание» в возможность невозможности здесь-бытия, является, таким образом, ложным... Историчность здесь-бытия (человек) покоится хотя и на значении смерти, но одновременно – и на благодаря биологическому ритму жизни непрерывном *переживательном* характере всякой духовной деятельности, а содержательно – на ее восприимчивости и продолжаемости посредством других... Учение Хайдеггера предполагает абсолютный индивидуализм и сингуляризм (*solus ipsi*), хотя это и очень поздний продукт истории. Оно ведет к приватизму миров во времени (с.97).

... В Советском [Союзе] всякая высокая культура (Ленин) поставлена на службу труду и экономическому производству, однако все же больше уступок необходимо делать "специалисту": (л.2) нэп, инженеры. Предпринимательские натуры. И в той мере, в какой на Западе индустриальная демократия пронизывает ... предпринимателей, общэкономическое предпринимательство, оба типа *сближаются*: рабочий баланс (с.117, 119).

... Всемирная история – это прогресс в исключении "морально" оцениваемых причин для вещей, которые еще вчера оценивались с позиций морали. Это относится также и к человеческим действиям – не только к Богу, богам, демонам, духам.

... У человека есть *право... родиться* (в объятиях божества), быть воспитанным таким образом, чтобы сделаться способным быть моральным. Но никакой «обязанности» к этому у него нет. *Божество* позволяет человеку – вдвойне... - произойти из себя: родители – это лишь инструменты (с.131).

...Особое творение человека противоречит всему, что нам известно из нашего *сходства с животными* (Гёте).

...Особое творение *души* [противоречит] всему, [что нам известно] о психофизической идентичности, наследовании психического.

...*Творение* противоречит *свободе бытия человека* (с.137).

...Укорененность в природе эмпирического человека сведена [в европейской традиции] к ненормальности... Обесценивание плоти... Языческое обожествление плоти. Возвращение к этому прежде всего через *молодежное движение*... "Иисус на кресте": этот образ представляет собой "комплекс" западного человечества (с.139).

...Эта *антропология* никогда не удовлетворила бы западных людей (культура!), не соединись она с *антропологией* Платона и Аристотеля... Но какие различия! Для Аристотеля человек так же стар, как мир – он вечен (постоянство видов). *Nous poietikos*, а не воля. Также и бог (*pous*) без воли (с.141).

...Солидарность всех личностей в Боге... По своему бытию личность представляет собой модус первого атрибута божества, а именно модус деятельности... некой целостной деятельности, имманентной *каждой* из ее частичных деятельностей. Это я и называю «концентрацией» (с.143).

... Наша философия представляет собой антропоцентризм также и в противовес тому, чтобы быть божественным. Человек сообщает *ens a se* вместе с природой и историей (с.153)... Подтверждение того, что мир является историей. История деградации «космоса»... Становление и разрушение материи (см. Нернст. Эйнштейн). Происхождение элементов. Происхождение атомов... Диссимиляция константных форм 1) в неорганическом мире, 2) в органическом мире, 3) в истории (155).

... Для нас человек как *целое*... есть "*imago Dei*" и сущность сущностей, но одновременно также и *единственное* существо, *непосредственно* укорененное в *ens a se*... И так как мир... является лишь «манифестацией» и «объективным явлением» атрибутов *ens a se*, а не *творением* или *результатом действия*... то человек является не "скрепой" между Богом и миром, но (непосредственно) участвует в них обоих – в *Deus* и в *Mundus* (единство и множество одной и той же сущности (с.157))».

На этом можно закончить представление об истории Шелера, заставляющее с трудом признать в нем католика. И, хотя в «Хронологии жизни и основных сочинений Макса Шелера», сказано, что он публично в 1926 г. дистанцировался «от господствующих форм теизма» (с.369), стоит продумать религиозную (о философской он высказался выше определенно) основу его жизни.

Шмитт Карл. Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического/Пер. с нем. Ю.Ю.Коренца под ред. Б.М.Скуратова; составление, общая ред., комм. И послесл. Т.А.Дмитриева. М.: Праксис, 2007. – 301 с.

Трактат возник на основании двух лекций, прочитанных в Памплоне и в Сарагосском университете в 1962 г. Тема – попытка различения друга и врага. Исходное положение – герилья 1808 – 1813 гг., которую вел испанский народ против иноземного завоевателя и в которой доиндустриальный народ столкнулся с хорошо организованной армией. Это привело к новому понятию ведения войны (партизанской, иррегулярной войны) и новому учению о войне и политике. Как пишет Шмитт (и эти слова вынесены на последнюю страницу обложки), «современный партизан не ожидает от врага ни справедливости, ни пощады. Он отвратился от традиционной вражды прирученной и оберегаемой войны и перешел в сферу иной, настоящей вражды, которая возрастает на пути террора и ответного террора вплоть до истребления. Теоретик не может сделать больше, нежели сохранение понятий и называние вещей своими именами. Теория партизана выливается в понятие политического, в вопрос о действительном враге и о новом номосе земли».

Заявление Шмитта особенно актуально в наши дни – в эпоху «новых войн», обладающий двумя чертами: ассиметричным характером и «феноменом приватизации насилия», который, по словам Т.А.Дмитриева, «связан с утратой суверенными национальными государствами исключительного права на легитимное применение вооруженной силы» (с.287). Это стало возможно в силу того, что произошел переход от войн между национальными государствами к транснациональным войнам, один из участников которых может представлять собой не государство, а «частное лицо, будь то партизанское движение, террористическая группа или же структуры организованной преступности» (с. 290). Это связано и с появлением такого феномена, как массовые убийства, ибо сражение перестало быть центральным пунктом, решающим исход войны и готовившим мирные соглашения, напротив, разжигается эффект насилия, втягивающего в свою орбиту все население – как «свое», так и «чужое», ибо при достижении эффекта запугивания, ужаса и страха используются «гражданская инфраструктура страны противника» (с.295).

Тема книги несомненно актуальна и злободневна. Можно заметить несоответствие заглавия книги на титульном листе («Теория партизана. Промежуточное замечание к понятию политического») и тем, что предшествует Предисловию («Теория партизана. Промежуточное замечание **по поводу** понятия политического»).

Поэзия как жанр русской философии. Антология/Сост., вступ. ст., комм. И.Н.Сеземской. М.:ИФ РАН, 2007. – 340 с.

Антология состоит из вступительной статьи «Русская философия и лирическая поэзия: “согласие ума и сердца” и ”четырёх разделов: 1. «Философия-поэзия» как форма историософского мирозерцания; 2. Поэтическая лирика на волнах бытия; 3. Опыт историософского анализа: «все во мне и я во всем»; 4. Из отечественной философской лирики.

Как сообщается в аннотации, «предлагаемая антология знакомит читателей с одним из самых интересных направлений отечественной философской мысли – анализом лирической поэзии как формы русского философствования». И.Н.Сиземская предваряет свою вводную статью цитатой из И.А.Ильина,

который полагает – и наш взгляд, абсолютно справедливо, - что «русская поэзия долго была представительницей русской религиозной философии и русского пророческого дара. Она выговаривала своим вдохновенным языком то, что у других народов уже давно стало достоянием прозы и публицистики». Сама Ирина Николаевна говорит жестче: «... философия как мирозерцание внутренне связана с поэзией... связана с ней глубоко и интимно – именно эта их связь и образует их неразрывное первичное единство», поскольку, цитирует она С.Л.Франка, «великие представители каждой из этих форм творчества... имеют в себе именно их внутреннее единство, ибо оба рода творчества истекают в конечном счете из одного источника, разветвлениями которых они являются» (с.5 - 6)¹. По мнению Сиземской, философия и поэзия взаимодополнительны друг другу настолько, что она считает, что ту особую российскую форму мирозерцания можно назвать именем философии-поэзии, поскольку искусство, как и философия появляется «из таинственных недр мирового бытия» (с.10). Общими чертами русской поэтической философии были способность метафизически сгущать повседневные вопросы жизни, акцентирование темы судьбы человека и духовно-нравственных оснований его бытия, связь с космическим и божественным бытием, переживание познания, связанное с особым состоянием «страдания от ума» (с.18). При том, что во вводной статье даются такие четкие и жесткие характеристики русской поэтической философии, представляется не вполне уместным осторожное снижение ее до уровня «прикладной» (с.10).

Обращает внимание прекрасный подбор философов, избравших темой своего анализа не только поэзию в целом, но конкретных поэтов. В первом разделе помещены статьи В.В.Зеньковского «Философские мотивы в русской поэзии», Б.В.Никольского о Фете, В.Ф.Саводника о поэзии Вл.Соловьева и Е.А.Баратынского, С.Л.Франка «О задачах познания Пушкина». Зеньковский, считая, что взаимная близость философии и поэзии не подлежит сомнению, хотя и достигается она на разных путях (первая занята поиском истины, вторая эмоциональным мышлением), полагал самым существенным в поэзии – «живое ощущение того, что мир видимый корнями своими уходит в запредельную сферу, что мир полон отражениями Вечного бытия, Вечной красоты». Центральное видение поэзии видение Бытия «единым, цельным, неделимым» (с.58).

Франк определял «мирозерцание» философов-поэтов Баратынского и Тютчева как «пессимистическую философию» - «бессмыслия жизни и обреченности человеческого духа у Баратынского и дуалистически-пантеистическую натурфилософию борьбы между хаосом и светом, страстями и Христом у Тютчева» (с.113). Пушкин в его анализе предстает как «наивный мудрец – ведатель жизни» (с.113). «Его мысль «всегда предметна, направлена на всю полноту бытия и жизни - ... есть... как бы самооткровение самой конкретной жизни», «его жизненная мудрость построена на принципе совпадения противоположностей... единства разнородных и противоборствующих потенций бытия» (с.115).

Во втором разделе помещены статьи Вл.Соловьева «О лирической поэзии. По поводу последних стихотворений Фета и Полонского», «Поэзия Полонского», «Импрессионизм мысли», «Поэзия гр. А.К.Толстого», И.А.Ильина «Пророческое призвание Пушкина» и Д.С.Мережковского «Две тайны русской поэзии» и «А.Н.Майков». Вл.Соловьев выделяет три линии в русской поэзии. Первую, представленную Пушкиным, характеризует органическое, неразвоенное

¹ См. в этом номере статью С.С.Неретиной «Единство истории и философии как закон человеческого существования».

отношение мысли к творчеству, когда «сознание не отделяется от самого дела» (с. 133). Вторую, представленную Баратынским и Лермонтовым, характеризует острая рефлексия, разлагающая цельность воззрения и подрывающая художественную деятельность. В степень безусловного принципа возводится отрицательное отношение к собственной жизни и к окружающей среде. «От бессодержательности *своей* жизни, заключая к жизни *вообще*, эти поэты находят, что у нее нет смысла и цели» (с.133). Третьей линией, представленной Тютчевым и А.К.Толстым, является «поэзия гармонической мысли», в которой яркое «элемент *деятельной воли и борьбы*».

Третий раздел представлен размышлениями И.А.Ильина о таланте и творческом созерцании, Вл.Соловьева о Тютчеве, С.А.Андреевского о Лермонтове и Баратынском, П.П.Перцова о Н.П. Огареве и гр. А.А.Голенищеве-Кутузове и С.Л.Франка о космическом чувстве в поэзии Тютчева. Ильин делает акцент на даре созерцания, данном поэту, который создает «благодатную силу творческого первоорождения» (с.178).

В последней части собраны стихи Апухтина, Баратынского, Веневитинова, Голенищева-Кутузова, Мережковского, Огарева, Полонского, Саводника, Случевского, Вл. Соловьева, А.К.Толстого, Тютчева, Фета, Хомякова – всех тех, о ком шла речь в исследованиях русских философов. Жаль, что отсутствуют стихотворения Лермонтова и Майкова, хотя в целом антология построена прекрасно и вполне может быть рекомендована читателям.

Данилов Ю.А. Прекрасный мир науки. Сборник/Сост.А.Г.Шадтина. Под общей ред. В.И.Санюка, Д.И.Трубецкого. М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 384 с.

«Сборник посвящен памяти Юлия Александровича Данилова, известного ученого-математика, физика, переводчика, писателя, популяризатора науки». Так написано в аннотации и написано правильно. Только ни одно из этих представлений не характеризует того, чьей памяти посвящен этот прекрасный том. Все это фактически можно сказать о любом хорошем ученом. Даже без простого упоминания о том, что этот человек обладал поразительным обаянием, которое захватывало сразу, навсегда делая его твоим не приятелем, а душевным другом. Я написала эту фразу и буквально уткнулась взглядом в другую, в книге, во фразу, сказанную Н.М.Троценко: «Юлик в атаке своего обаяния». Ну, разумеется, Мастер, разумеется, Рыцарь, как называет его Николай Михайлович. Но это рыцарь, оружием которого было именно обаяние.

Я познакомилась с ним во время моей работы в журнале «Природа», затем мы встречались в редакции «Вопросов истории естествознания и техники», в Институте философии, на конференциях и где-то еще, и потому я сполна ощутила доверие и доверчивость, которыми он одаривал даже просто стоящего рядом человека. Он, конечно, был знаток, но и знаток особенный, поскольку принадлежавшее всем знание в его рассказе приобретало оттенок только что родившегося, оно становилось на глазах рождавшимся событием, интимно передаваемым собеседнику. Я только что защитила кандидатскую диссертацию, он же не хотел участвовать ни в каких подобных мероприятиях, он был ученым просто, физиком просто, мыслителем просто. При всей своей внутренней миролюбивости он внутренне же полностью отторгал от себя любой намек на карьерное строительство, и сколь приязненно относился к тем, в ком обнаруживал хоть волосок искренней любви к чему бы то ни было (к человеку, к науке, к термину «концепт» и «троп», к письменному столу, наконец), столь же неприязненно к дуракам, карьеристам, разгильдяям и попросту хамам с их приемчиками. Он открыл мне И.Пригожина. Я тогда переводила фрагмент из

«Нового альянса», написанной им и И.Стенгерс, и мы много говорили о ней, Юлик рассказывал о законах термодинамики как хороших знакомых. Его рассказы о науке легко переходили в беседу на самые разные темы. Так мы выяснили наших любимых поэтов и писателей, наши политические и исторические пристрастия. Казалось бы, что ему средневековая философия, но тогда, в конце Семидесятых, я рассказывала ему, физику, об Абеляре, книгу о котором не чаяла напечатать, а главным образом о переводах с латыни. Но он был гуманитарием в полном и правильном смысле слова, для которого не свойственна «командная работа» (см. с.91), для которого математика была «высокой латынью междисциплинарного общения» (см. с.89), а древнегреческий и детали рыцарского снаряжения, как о том с чувством необыкновенной гордости за него написал В.И.Сафонов, были практической необходимостью философа науки, синергетики с ее острой нуждой в разработке проблем языка – эта проблема, как сказал на семинаре, посвященном памяти Ю.А.Данилова, В.Д.Буданов, «вопиет» (с.91). Даже простой перечень профессий участников сборника свидетельствует о широте его интересов: философы, психолог, экономист, физики-математики, филолог, техник, химик. И скольких можно было бы добавить – из тех, для кого действительно «была великая честь называть себя его другом» (Гридасова Л.Г.).

Сборник, помимо мемориальной части, содержит научные (научно-популярные, как сказано в аннотации) статьи Ю.А.Данилова, в основном касающиеся синергетики, созданные им портреты ученых, избранные переводы, предисловия (к книгам «Игра и логика» Д. Бизама и Я.Герцгега, «Логическая игра» Л.Кэррола и др.), библиография. Мне хотелось бы обратить внимание на статью «Красота фракталов», собранная на Московском международном синергетическом форуме большую аудиторию именно из-за красоты фракталов, как их «показывал» и как докладывал Юлик, и «Приглашение на Хофштадтера», потому что обе работы симметричны друг относительно друга. В первой показано, что «простейшие фракталы, такие как канторовская пыль, снежинки и ломаные фон Коха, ковер и губка Серпинского, кривые дракона, кривые Пеано и Гильберта и многие другие, обладают регулярной геометрически правильной структурой. Каждый фрагмент такого геометрически правильного фрактала повторяет всю конструкцию в целом» (с.191). Книга же Хофштадтера, сына лауреата Нобелевской премии и лауреата Пулитцеровской премии, «Гёдель, Эшер, Бах» оказала на философов, занимавшихся проблемами парадокса, большое влияние хотя бы тем, что, как пишет Данилов, «самые сложные вопросы, например, круг проблем, связанных со знаменитой теоремой Курта Гёделя о неполноте» переданы здесь через игру, через «структуру глав и частей книги из известных сочинений Баха, иллюстрируя то, что, казалось бы, не поддается иллюстрации знаменитыми мозаиками, рисунками и гравюрами Эшера... Переплетение трех рядов – смыслового, музыкального и изобразительного – столь естественно и органично, что они действительно образуют золотое целое» (с.306). Это же можно сказать и о вышедшей книге.

Федье Франсуа. Хайдеггер: Анатомия скандала/Пер. с фр. и послесл. В.Ю.Быстрова. СПб.: «Владимир Даль», 2008. – 250 с.

Современного французского философа Ф.Федье российский читатель знает по публикации его двух курсов, прочитанных перед студентами Пастеровского лицея в 1998 – 2000 гг. Публикацию (перевод на русский язык) осуществил его друг, недавно скончавшийся философ В.В.Бибихин в 2002 г. (см.: *Везен Франсуа. Философия французская и Философия немецкая. Федье Франсуа. Воображаемое. Власть. М.: УРСС, 2002*). Перед нами – вторая публикация, которую давний

поклонник философии М.Хайдеггера составляет как его апологию, понятую в греческом смысле слова: как «аргументацию, которая устраняет обвинения, т.е. снимает их (*apo*), показывая, что они неуместны» (с.7). Этот труд написан в ответ на книгу В.Фариаса «Хайдеггер и нацизм», в которой немецкий философ обвинялся в приверженности национал-социалистическому мировоззрению, что Федье называет клеветой (с.9).

Книга Федье состоит из «Введения», «Размышлений о дурных рефлексах» и двух частей, одна из которых называется «Псевдо-событие», другая – «Хайдеггер и политика». Во «Введении» Федье, определяя нацизм прежде всего через расистское и антисемитское видение мира, на основе документальных фактов утверждает то, что ранее сделал в одном из интервью сам Хайдеггер: что одобрение народа Гитлер получил не из-за антисемитской политики, а из-за желания обновления Германии, выхода из экономического кризиса, и восстановления единства деморализованного, «больного» народа. Федье при этом признает «долю трусости в той добровольной слепоте, с которой немцы приуменьшали значение антисемитизма и расизма в свойственном гитлеровцам видении мира» (с.16 - 17). Однако заведомое желание не аналитически приспособить имевшие дело факты в прокрустово ложе заведомо предвзятой идеи называет «бредом интерпретации».

Проводя анализ нацизма, Федье делает акцент даже не на том, что были совершены массовые убийства невинных. «В этом, - пишет он, - нацизм можно сравнить с другими тоталитарными режимами, и даже с режимами, которые никто не соглашается считать тоталитарными». Он провел *новые* различия и определения, заключающиеся прежде всего в том, что «в нацизме... право жить подпадает под контроль науки». Термин «право» Федье употребил «в строго юридическом смысле, так как нацизм развернул целый арсенал “законов”, регулирующих жизнь и смерть членов “политического” общества с *генетической* точки зрения». Введением закона об эвтаназии от 1 сентября 1939 г. практически решался вопрос об уничтожении еврейского народа как «зараженной и заразной расы» (с.152 – 153). Более того, все члены нацистского государства, даже иностранцы, были *обязаны* принимать *активное* участие в жизни общества, что является принуждением против человечества, поскольку «в силу этого принуждения человеческие существа, члены распавшегося на атомы общества, оказываются всего лишь *человеческим материалом*, обесцененным, т.е. низведенным до положения расы, которую следует уничтожить или усовершенствовать» (с.153). Описывая сообщество, которое сложилось возле Хайдеггера в 1933 г., Федье опирается на воспоминания Г.Пихта, который пишет: «Осенью 1933 г. мы однажды оказались... на семинаре у Хайдеггера вместе с двумя его участниками. Первый носил форму СС, второй – форму СА. Я один был в гражданском. Естественно, мы говорили о политике. Я начал что-то говорить о недавних злодеяниях. Вслед за этим тот, что был в форме СС, выкрикнул настолько громко, что люди на противоположной стороне улицы обернулись: “Одно должно быть ясно: в данный момент, на первой фазе революции, нами управляет банда преступников”. Вот что характеризует обстановку, в которой существовал этот студенческий кружок, словно помешанный, под влиянием Хайдеггера, на идее, что истинная революция должна начаться с университета» (с.154). По мнению Федье, такие свидетельства делают в целом действия ректора Хайдеггера «менее озадачивающими», чем это пытаются сделать те, кто раздувает его «дело» (с.155). «Через восемь недель после обнародования Нюрнбергских законов Хайдеггер вполне ясно высказывается, что народ един не в силу того, что дано ему генетически, наследственно; что немецкий народ существует лишь в том случае, если имеется

историческое и духовное единство, в виде задачи, которая предполагает воспроизведение определенного наследия» (с.159 – 160).

Вторая часть книги Федье посвящена определению мышления Хайдеггера как выражающего усилие напряжения. Это напряжение было вызвано прежде всего с определением человека как причастного *Dasein*. «Это означает, - пишет Федье, - все люди, все народы всех времен и всех стран имеют общую участь и могут обладать *бытием* лишь в том случае, если находятся в связи с чем-то совершенно иным, чей облик присутствует, сейчас и всегда, перед лицом всякого человека, без какой-либо иерархии... Мышление *Dasein* несовместимо с любым расизмом» (с.212). Такое мышление логически, как говорит В.Ю.Быстров, противостоит идеологии нацизма.

Марсель Габриэль. Ты не умрешь/Подборка и представление текстов Анны Марсель. Вступит. слово о. К.Тийета. Пер. на русск.яз. и примеч. В.Визгина. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2008. – 96 с.

Книга Г.Марселя (1889 - 1973) составлена по неизданным рукописям и из фрагментов опубликованных работ («Быть и иметь», «Опыт конкретной философии», «*Homo viator*», «К трагической мудрости», «Присутствие и бессмертие»). Она состоит из таких работ, как «Размышление», «Тайна», «Диалог», «Моя смерть и я» и др., в центре которых «духовный опыт... хотя при этом он вовсе не чувствовал за собой права считать себя христианином» (с.7). В конце книги приведены краткие биографические сведения о Марселе. К.Тийет называет его «частным мыслителем» – тем, кто «отказывается от публичного преподавания... и университетской карьеры, чтобы посвятить себя исследованиям и размышлениям, выходящим далеко за рамки обязанностей и прав представителей философского цеха» (с.9). Главной категорией для Марселя является диада «я – ты», разворачивающая «этическую и даже паренэтическую, т.е. заклинующую злых духов, увещающую и избавляющую от чего-то страшного, направленность. Его философия исходит, по словам Тийета, «из фундаментальной ситуации, заданной телесным существованием, колеблющимся между “иметь” и “быть”, и в своем развитии в целом... заряжена... “мистерией бытия”, бытием как таинством» (с.12 - 13). С именем Марселя, как считает Тийет, связано появление новых понятий: сосредоточение, призыв (*invocation*), присутствие (*présence*), свидетельство (*témoignage*), благоговение (*piété*). Поскольку четыре последних понятия в несколько измененной транскрипции были известны латинской мысли (Юстину, Августину), то важно добавить, что, по Марселю, эти понятия восстанавливаются в результате «второй рефлексии», которая является «подлинным инструментом конкретной философии, действующим благодаря экзистенциальному возобновлению или скачку» (с.13). В философии Марселя важны значения верности, надежды, метаморфозы мышления, опыта мысли.

Бибихин В.В. Внутренняя форма слова/Сост., комментарии, вступ. статья О.Е.Лебедевой. СПб.: Наука, 2008. – 420 с.

Прошло около четырех лет после посмертно изданных книг В.В.Бибихина «Витгенштейн: смена аспекта» и «Введение в философию права». И снова погружение в его стиль – с остановками внутри фразы, между фразами, являющими собой время размышления и ожидания поворота всегда неожиданной и всегда доверительной мысли. То, что написал Бибихин, не переложение на письмо его лекций (курса, семинара), это особый сомкнутый письменно-говорящий стиль, о котором он написал: «Быстрое беглое писание – совсем не то, что мое обычное складывание фраз, пишется другой стороной ума [...] Но в

“старательном” писании я оправдываюсь, обосновываю, закругляю, чтобы текст, каждая фраза, жил сам. На всякий случай, если никто не будет читать. Здесь – не думаю об этом обеспечении... здесь все ситуативно, и чудо! – здесь всё кажется более свободным» (с.5 – 6).

«Внутренняя форма слова» - курс, прочитанный Бибихиным в 1989 – 1990 учебном году на философском факультете МГУ, тесно связанный, как сказано в аннотации, с ранее опубликованной книгой «Слово и событие». Это именно живой лекционный курс с записью студенческих реплик, с неизменно доброжелательным откликом на них. Вначале повести о внутренней форме слова – Флоренский, в конце – Шпет, а между ними Платон – Аристотель - Гумбольдт – Гераклит – Потебня – Пирс – Хомский, а между последними – Евгений [Стародубский], Людмила [Кришталева], Константин, Егор. В середине года размах рассуждения о внутренней форме слова вдруг прерывается, поскольку «по решению деканата» семинар превращается в лекцию для всего курса, и Бибихин вновь вынужден говорить о Флоренском, поскольку нужно «идти по порядку». Но это не повтор, это возвращение к старому с новым усилием. А середина ХУІ семинара дала основу для выступления в Православном университете (с.351). Мы видим движение мысли – все-таки семинарской, не лекционной для всего курса. Это все тот же курс, где в основе лежит попытка пробиться к основаниям мира, понятиям, к которому Бибихин относился настороженно внимательно. Вряд ли слова, что противостоящий толпе «должен научиться жить независимо от борьбы, попытаться найти путь примирения, не успокаиваться на констатации противоречия. Не питаясь протестом, отталкиванием, он должен научиться жить в мире, т.е. найти мир, найти свое место в мире, найти тишину и согласие, в котором способно осуществиться человеческое существо», принадлежат человеку успокоившемуся и знающего свое точное место. Но желание этого всегда было, поскольку для Бибихина «мир есть сам или его нет, он такой, какой один есть или никакой, он есть без моих усилий его устроить, устроенный мир все равно никогда меня не устроит, меня устроит только такой, какой устроил не я, другой мне просто не нужен» (с.15).

Почему речь идет о внутренней форме слова? Потому что для Бибихина она есть то, что ведет к началу, к вещи, средством которых оно является. Для Бибихина этот ход очень важен. Как старинные философы (и эллины, и христиане) он исходит из целостности мира и истины мира. Говоря о «Столп и утверждении истины» Флоренского, он обращает внимание на определении истины Флоренским как антиномии. Рассудок видит расколотую истину, которая внезапно превращается в мир и согласие, и это восшествие в единство происходит сверх-рассудочно (с.24), заставляя человека принять сверхрассудочные христианские догматы (с.25) и, как следствие, отказаться от рассудка. Бибихин не спешит с этим соглашаться, скорее неспешно передает позицию Флоренского, чтобы стали ясны точки разногласий с ним, разворачивая свое сомнение, и только потом, аккуратно и тщательно взвешивая слова (видны расстояния между ними), высказывает ту мысль, что способность распознать трещину, разлом внутри истины коренится в самом рассудке (с.26). Обнаружить раскол возможно только при условии, что в нем есть уже цельное знание, неразрывность, не раскол, а единство. Есть «опережающее, раннее знание того, на фоне чего раскол выступает именно как раскол, то есть как *не* единство». Цельность не в конце пути, она в начале, «*в самом рассудке как начало рассудка*» (с. 27). Этот терпеливый метод показа того, как рождается, шествует мысль и где она вдруг сворачивает в сторону, вообще присущ Бибихину – вместе с уважительным отношением к слову любого, с кем он ведет счет в книге. Он применяет его и в лекционных курсах (в говорящем письме), и в изначально написанных как книги книгах.

”Внутренняя” форма слова, по Библихину, «это просто форма со стороны своего источника, откуда исходит формирование, образование» (с.30). Само слово, то, «которое в звуке, тоне, ритме, метре... - не постороннее тело, а продолжение человеческого тела. Слово ближе нам, чем дыхание, чем наше сознание, сознание идет следом за нашим словом; слово... ближе ко мне, чем мое я... Увидеть слово до дна никогда не удастся, оно раньше, чем наша способность видеть» (с.38 – 39). И если внешнюю форму слова можно изменить, пропеть, прошептать, то с внутренней формой поделаться ничего нельзя, она «только угадывается как туманная громада» (с.45).

«Туманная громада» значит, что, по Библихину, «слово способно уступать место вещи настолько, что забывается, становится ничем... это забывание слова придает ему способность обозначать что-угодно... Если слово способно умалиться до невидимости и забытости рядом с указанной им вещью, то никакого ограничения со стороны слова на то, что им указано, не наложено. Если бы слово было всегда чем-то, оставалось присутствующей, исчезающей величиной, всё вне слова было бы собой *минус* величина слова. Но поскольку слово – исчезающая величина, оно способно указывать на *всё*: слово, поскольку оно может становиться пустым местом, пускает на это своё пустое место всё без ограничения. Это свойство слова называют всемогуществом» (с.228 - 229). Внимательный вслушиватель в Витгенштейна, Библихин выстраивает своеобразную игровую ситуацию для показа этой мысли. Что, например, означают слова «дайте мне зачетку»? «Наш разговор закончен», так мог подумать при этом преподаватель, который мог бы и не произносить этих слов, только протянуть руку. «Никаких слов; само же действие, акт; *она* и есть язык. Только *кажется*, будто “дайте зачетку” это язык слов; на самом деле это *язык жестов*... Жест означает прекращение экзамена. Этот смысл жеста мы схватываем сразу, легко и радостно... и за радостью... принятого преподавателем решения язык скрывается, скрадывается, он в сущности неуловим, потому что *сказано* профессором о решении прекратить экзамен не одним жестом протянутой за зачеткой руки, но и одновременно ситуацией, взглядом, изменением посадки, интонацией, всем характером предыдущего экзамена, близившегося к концу» (с. 233 – 234).

В свое время М.М.Бахтин называл это высказывающей речью. Да и Библихин впоследствии, ко времени создания книги о Витгенштейне («Витгенштейн: смена аспекта») станет различать речь и язык, к этому времени уже различных Ф.Соссюром, Бахтиным, В.С.Библером. Но это начало его размышлений тем и интересно, что оно – начало, здесь речь идет о вдохновляющем и понимающем показе вещи языком, языка вещи. Это имеет в виду Библихин, когда говорит о «*беспомощности* лингвистики, не имеющей средств для прослеживания *настоящего* языка, заставляющей ее наивно держаться рваных лоскутьев общения, «текстов», удобных для «анализа» в опоре на грамматику и на словарь. Настоящий язык живет рядом с текстами, внутри текстов, мимо текстов, вместе с текстами и *систематически* оказывается незамеченным, потому что слишком сразу, слишком эффективно отсылает нас к вещам (к мыслям), которые мы, чем быстрее и вернее схватываем, тем окончательнее забываем о языке» (с.234). Язык оказывается тем минимумом условных знаков, который принят как обязательный и достаточный для функционирования общества (с.239).

Другой показ еще более удивителен. Библихин разбирает выражение Гераклита из фр. 45 Дильца-Кранца и фр. 67 по Марковичу в переводе А.В.Лебедева: «Границ души тебе не отыскать». Он пишет, что переводчик, основываясь на идиомах русского языка, пропустил в этой фразе слово «идти», поскольку русское слово «найти» содержит в себе корень «идти», и «найти» означает «двинувшись в путь»,

чтобы «наткнуться на искомое». Однако, как пишет Бибихин, «у мыслителя ранга Гераклита каждое слово на вес золота... “идя” не найдешь душу, потому что она не такая вещь, чтобы к ней надо было *идти*: как раз как только мы начинаем к ней *идти*, мы ее невозвратно теряем, она не “там”... Этим *шагом* к душе мы сразу делаем себя непригодными к тому, чтобы ее найти. Мы *не в курсе*». «Она, возможно, настолько глубока, что она *самое близкое* к нам. Мы видим все, но всего ближе к нам зрительный луч». Но как раз «зрительный луч мы не видим и не знаем даже, что он такое. Нам мешает найти душу даже то, что мы *идем* ее искать» (с.318 – 319).

То же и со словом. Это всегда опыт расставания, когда пытаешься дотянуться до него, если оно тебя не находит. Не выразить бытие, хотя бы минимально, призвано слово, поскольку оно – не техника речи. Потому что еще до всякого призвания «раньше всего человек решает проблему: говорить или молчать, сказать миру *да* или *нет*». А сказать бытию «да» или «нет» подсказывает его свобода.

«Да» и «нет» – это области катафатики и апофатики. Последняя, как правило, отрицается методически правильно мыслящими мыслителями, к которым Бибихин относит Шпета. В ответ он предлагает рассмотреть сам этот термин – «апо-фатика». Это слово «от *από* – «от», *φημί* – «говорю», точнее «сказываю», слово того же корня, что *φαίνο*, откуда *φαίνόμενον*, являющееся. Показывающееся. Того же корня – *баять*, *басня*: восходит к «белый», «белый» не в смысле строго цвета, а в более «народном» смысле, «простонародном» смысле «светлый», как «белый свет», где «белый» вовсе не значит белый в противоположность черному, *не* цвет, не краска. *Баять*, *басня* – как бы высвечивать, и в этом смысле показывать. *Φαίνο* тоже значит высвечивать, показывать... *Αλόφημι* имеет те же два смысла, как русское «отказать»: *отказ* в смысле решительно высказать, *отказ* по завещанию... и, как в русском, значения «решительно высказывать» и «отказывать» в *αλόφημι* не смешиваются. От глагола *αλόφημι* существительное *αλόφασις*, у которого тоже два значения, «отказ» и «решение», тем более что это существительное *αλόφασις* одновременно и форма от глагола *αλόφαίνο* «показывать», «доказывать». И опять эти значения не смешиваются. ... Явления кажут сами себя, слово помогает увидеть явления; но не все и не всегда так, иногда мы наталкиваемся на *отказ*, и не в том смысле, что чего-то не доглядели, а так, что *знаем*, что нам *от-казано*» (с. 370 – 371).

Этим долгим экскурсом в «апофатическое» Бибихин говорит, что речь не о нигилистически вредной привычке думать, что за этим миром есть другой, нам не понятный, а о том, что апофатика близка именно человеческому миру с его беспрестанными, непроглядными и немистическими отказами, похожими на ничем не обоснованную ненависть. Божественный же отказ, - пишет Бибихин, - это отказ, который «впервые и навсегда снят, слился с дарением». Он, заметим мы, есть ближайшее нам, а потому не видимое и не найденное, как та, Гераклитова, душа. Это и есть наше внутреннее. Здесь и речи нет, как у Шпета (критика позиции Шпета Бибихиным очень жесткая), что любой отказ, который человек получил в этом мире, можно неким образом превозмочь (убедить, например, чиновника, дать нам требуемую справку), разобраться, следовательно, понять сказанное, которое в этом случае будет не отрицанием, а утверждением, выходом в голое разумение, покончившее с божественной неприкосновенностью. Хотя между тем небытие, ничто рассеяны по всему существующему, и если бы они не смешивались с мнением и речью, то всё было бы истинным. Не было бы проблемы не только отделения истины от лжи, самой лжи бы не было.

Для Бибихина такое смешение имеет значение потому, что «с утверждения и отрицания, *φασις* и *αποφασις*, да и *нет*, которые не вынуждены вещами,

начинается человек» (с.391). Этой смеси нет только в отношении предельных вещей, целого. И именно оно заставляет человека сказать чему-то, относительно чего-то однозначное «да». Это несмешанное «то» оставляет нам свободу, выражаемую в речи как взятии на себя ответственности за принятое решение. Но потому внутренняя форма не существует отдельно от внешней. «Она сливается со словом и вещью». Более того, по Бибикину, «внутренняя форма языка это не другое чем язык, это и есть язык в его сути... Он “внутренний” в том смысле, что без конца уводит к Логосу, к смыслу, и ничего в языке, кроме этого уведения, отвода глаз, нет – язык для отвода глаз, от себя, к сути, к цели. Смысл – то, что *не хватает* до целого» (с.401). А целое возможно только тогда, когда оно собрано как то, что должно быть, не как закон или структура, а как цель.

С.С.Неретина

Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре/Серия «Становление Европы». / Пер. с итал. и примеч. А. Миролюбовой. СПб.: 2007. – 423 с. Книги У. Эко читать интересно всегда, практически независимо от того, что является предметом его исследовательского внимания. Название говорит за себя – в книге анализируется сама идея «совершенного языка», исторические попытки ее реализации, тайные и явные мотивы, вдохновляющие самых разных мыслителей браться за осуществление этого проекта, соизмеримого по замыслу с «вавилонским». Книга У. Эко интересна и, так сказать, сама по себе, и в контексте той серии, в которой она издается. Жак Ле Гофф, составитель серии «Становление Европы», говорит об идее ее создания в следующих словах: «Мы представляем читателям работы лучших современных историков, исследующих важнейшие аспекты истории Европы – общественную жизнь, культуру, религию, экономику и политику. Цель этих исследований – приблизиться к ответу на глобальные вопросы: ‘Кто мы такие? Откуда пришли? Куда идем?’». Книга У.Эко очень точно вписывается в этот замысел, она философична и злободневна одновременно, ибо, в частности, имеет прямое отношение к острейшему вопросу о расколоте «европейской идентичности», утрата которой, по мысли Ю.Хабермаса, равносильна обесцениванию высших ее политических, правовых и философских достижений – идеи «вечного мира», «мирового гражданства», «международного права» и др.

Куайн У.В.О. Философия логики/Пер. В.А. Суровцева. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. – 192 с. «Библиотека аналитической философии» продолжает пополняться переводами на русский язык наиболее значимых текстов, созданных в рамках аналитической философии. Книга «Философия логики» У.Куайна, одного из самых авторитетных мыслителей этого философского направления, впервые была опубликована в 1970 году. С тех пор она неоднократно как переиздавалась на английском языке, так и переводилась на другие языки. У.Куайн отстаивает в своей книге собственные представления о дедуктивной логике, подвергая критическому анализу современные ему альтернативные точки зрения на этот предмет. Как говорит сам У.Куайн «поскольку я рассматриваю логику как результирующую двух компонент – истины и грамматики, – я по преимуществу буду рассматривать истину и грамматику». Всем, кому интересны понятия «истины», «логики» и «грамматики», эта книга будет полезна для дальнейших самостоятельных размышлений на эти темы.

Хабермас Ю. Расколотый Запад/Пер. с нем. М.: Издательство «Весь Мир», 2008. – 192 с.

Центральными темами вошедших в эту книгу статей и интервью стали террористическая атака в США 11 сентября 2001 г. и ее последствия; новый облик международного терроризма; война в Ираке, кризис ООН и международного права перед лицом «гегемониальной» политики США – как главной причины «раскола Запада»; проблемы дальнейшего объединения Европы и ее место на мировой арене; процессы глобализации и различные перспективы нового мирового порядка.

К.А.Павлов