

Аврелий Августин. Христианская наука, или Основания Священной Герменевтики и церковного красноречия. СПб.: Библиополис, 2006. 511 с.

В книгу, помимо впервые переизданной после 1835 г. «Христианской науки», включены «Жизнь и творения блаженного Августина, епископа Иппонийского», приведенное по киевскому изданию Творений Августина 1901 г., работа, посвященная в основном гомилетике, «О том, как оглашать людей необразованных» и собрание проповедей, переведенных и изданных в 1913 г. Перевод «Христианской науки» подвергся, как сообщается в предисловии «От редакции», некоторым изменениям. Но поскольку к этим местам нет никаких примечаний (нет даже имени переводчика), то, не имея под рукой издания 1835 г., на глаз определить их трудно. Новый перевод второй книги, приведенный в «Антологии средневековой мысли» (т.1. СПб., 2001), не учтен.

Шмонин Д.В. В тени Ренессанса. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. 277 с .

Автор, доктор философских наук, уже известен как создатель книги «Фокус метафизики. Порядок бытия и опыт познания в философии Франсиско Суареса» (СПб., 2002), и эта старая составляет часть новой. Книга «В тени Ренессанса» посвящена интеллектуальному движению в Испании, которое проходило параллельно итальянскому Ренессансу, но философски не слабее его, оказав огромное влияние на современную западную цивилизацию. Это движение получило название «второй схоластики», в отличие от Возрождения занятой реформацией церкви внутри церкви. Ее виднейшими представителями были Франсиско де Витория, Доминго де Сото, Луиса де Молины, Габриэля Васкеса, Педро де Фонсеки и др. Д.В.Шмонин «на материале ключевых моментов морально-философских и метафизических учений» описывает «ситуацию зарождения новой парадигмы в философии» (с.264). Огромное внимание уделено структуре испанских университетов, прежде всего Саламанкскому, создавшему особую школу, которая представляла собой прежде всего объединение теологов. Большое внимание уделено ордену иезуитов, сыгравшему немалую позитивную роль не только в теологии, политике, моральной философии, метафизике, но и в образовании. Вторая схоластика рассматривается как «иберийский феномен», который сравнительно недавно, после признания М.Хайдеггером Ф.Суареса едва ли не лучшим метафизиком и после книги Р.Коллинза «Социальная философия», вышедшей на русском языке в Новосибирске в 2002 г., стал рассматриваться как центр зарождения средневековой философии.

Свасьян Карен. Растождествления. М.:Evidentis, 2006. 533 с.

В книге, по словам автора, в пяти разделах «собраны статьи, охватывающие два с большим десятка лет», без «плана и порядка». Приоритет отдавался тем, что «раньше просились на ум... Дело было не в книге, а в разорванности времен; перечитывая тексты, упирающиеся одним концом в “советское” время, а другим убегающие в “футурошок”, я сравнивал их “жизненные миры” и поражался асолютной разности некоторых смысловых поясов» (с.5). В этом смысле книга К.Свасьяна – своего рода оппонент концепции тождества мира, заявленной в работе В.В.Бибихина «Витгенштейн: смена аспекта».

Два момента, которые хотелось бы отметить.

1. Рассматривая проблему соотношения общего и единичного (включившись в анализ проблемы универсалий) Свасьян пытается объяснить появление теологии как мощного объяснительного феномена. Он полагает, что понятие «человек» («человек вообще») годится только для биологии. Человек как существо духовное не подпадает под единое понятие. Как произведение, как существо духовное, он лишен родовитости, он *всегда* единичен в сообществе других единичностей. он не подпадает под единое понятие, а в каждом конкретном случае есть свое собственное понятие, его родом является его

единичность. Это единичное Я, однако, сознающее себя, как отличное от других Я, тем не менее с ними объединена этим признаком общности, отчего образуется двусмысленность Я: как единичность (что нормально фактически, ненормально логически) и как общность (что ненормально фактически, нормально логически), ибо нет общего тела для всех Я, в то время как единичное Я такое тело имеет. Свасьян считает такое положение дел «кошмаром, заставившим философов инстинктивно отшатнуться к Богу».

2. Делается попытка объяснить то, что называется «концом философии». Свасьян считает, что современная философия, как правило, есть возвращение к «старой» философии, подновленной приставкой «нео-». Этим завершается круг философии – долгое время будучи, как он пишет «грехо- или грекопадением», она возвращается к себе самой. Придуманый трансцендентальный субъект есть некое модернизированное подобие старого теистического Бога, переселившегося из надежного бытия в ненадежное сознание, но сохранившего трансцендентность. При таком положении дел философия должна естественно умереть, освободив пространство мысли для новых смыслов.

Панофский Эрвин. Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада/Пер. с англ. А.Г.Габричевского под ред В.Д.Дажиной. Пер. предисл. А.Г.Обрадович. СПб.:Азбука-классика, 2006. 544 с. с илл., библи.

Эрвин Панофский (1892 – 1968) – искусствовед, приверженец идеи «истории искусства как истории духа», известный работами по иконологии, которую он понимает как «метод интегральной интерпретации произведения искусства во всей полноте его специфических форм» и «с анализом содержания как ее главной цели» (с.28), по средневековому искусству и искусству Возрождения. Книга «Ренессанс и “ренессансы”...» впервые была издана в Упсале на основе курса лекций, прочитанных в университете этого города. В ней ставится вопрос о периодизации Возрождения, считая началом Возрождения – вопреки мнению множества медиевистов, оттеснявших этот период к XV в. - первую половину XVI в. Обращая внимание на то, что в средневековье были свои «ренессансы», возникшие на неримской почве (Каролингское возрождение, создавшее словарь культуры, выразивший псевдоантичный стиль, Проторенессанс XII в., выразившийся в создании готики, Протогуманизм XII в., выразившийся в специфическом идеале культуры и образования), он считает глобальным отличием их от Ренессанса Италии XV в. то, что первые «были преходящими, в то время как Ренессанс был постоянным» (с.189). Его идея была сформулирована Ф.Петраркой и звучала как новое стяжание «древней чистой радости» после «темного» времени упадка и обскурантизма (средневековья), каковое стяжание связано с обретением самосознания, и его «необходимо воспринимать как “обновление” даже в том случае, если бы удалось доказать, что это был своего рода самообман» (с.97). Если средневековые ренессансы были свободны от ностальгии по Античности (она была еще рядом), то «Ренессанс пришел, чтобы понять, что Пан умер, что мир Древней Греции и Рима... давно потерян... На классическое прошлое впервые взглянули как на некую целостность, отрезанную от настоящего, как на идеал, к которому надо стремиться, а не как на реальность, которую можно использовать и одновременно опасаться» (с.188 – 189).

Зубов В.П. Из истории мировой науки. Избранные труды 1921 – 1963/В.П.Зубов; сост., вступ. Ст. М.В.Зубовой. СПб.: Алетейя, 2006. 612 с. с илл.

Книга трудов выдающегося русского мыслителя, историка науки, ученого-энциклопедиста появилась в основном благодаря стараниям его дочери М.В.Зубовой и состоит из трех разделов. В первый помещены неизданные работы 20-х годов, во второй – избранные сочинения 40 - 60-х годов на самые разнообразные темы: античные метрика и учение о пульсе, размышления о «неделимом» в древнерусской литературе, о математических трудах Н.Орема, о концепции точки у Жана Буридана, о научном и техническом опыте в эпоху Ренессанса и др., что вполне оправдывает слова П.Гассенди

(«История – это поистине свет жизни, ибо она дает уму основание постичь из прошлого то, чего следует ожидать от будущего»), приведенные в дипломе Международной Академии истории науки, врученном В.П.Зубову при избрании его Действительным членом этой Академии в 1960 г. Третий раздел включает в себя воспоминания о Зубове его родственников, друзей и коллег, среди которых – А.Г.Габричевский, переводчик книги Э.Панофского «Ренессанс и “ренессансы” в искусстве Запада» (см. выше), знаменитый пианист Генрих Нейгауз, Д.И.Чижевский, В.И.Топоров и др.

Основная идея впервые издаваемой статьи «Об абсолютном начале всякой метафизики» состоит в том, что автор, стоя «на точке зрения метафизического рационализма», предлагает «гносеологию заменить онтологией» на основаниях, исходящих из сущности самой философии, ибо «всякое истинное философское знание метафизично, подлинное знание знания всегда носит характер онтологический. Всякая онтология по существу рационалистична, но *вся* полнота бытия должна быть включена ею в пределы отвлеченного понятия» (с.20). Предлагая «хоть один раз... последовать примеру “догматиков” и средневековых схоластов, к которым теперь принято относиться свысока, - и построить абсолютные начала философии по образцу «догматической» метафизики, без предварительных гносеологических мудрствований, грозящих увлечь наше сознание в болотную тину бесконечных рефлексий» (20 - 21). «Абсолютно-трансцендентное, абсолютное отрицание относительного знания является», по Зубову, «отрицанием всех возможных предикатов. Оно не состоит из частей, не есть целое, неограниченное, не имеет фигуры» и т.д. Вывод, который делает Зубов из анализа Платона Парменида, к которому его подвел анализ Фихте, Гегеля и др., заключается в следующем: «то, что нельзя было схватить никакими достижениями, все же схватывается в понятии непознаваемого. Н-понятие, не-логическое делается в мысли понятием, именно понятием не-понятия, понятием не-логического. Абсолютно-трансцендентное уже в своей внутренней сущности вынуждается к переходу в имманентное» (с.28).

Асмус В.Ф. Лекции по истории логики. Под ред. И со вступительной статьей Б.В.Бирюкова. М.,2007. 235 С.

Лекции Валентина Фердинандовича Асмуса (1894-1975) по истории логики читались им на философском факультете МГУ с 5.11.1952 г. до 17.12.1952 г. Будучи, очевидно, продолжением лекций по истории античной и средневековой логики П.С.Попова, они охватывают собой логические учения Авиценны, Бэкона, Гоббса, Декарта и Паскаля (сохранилась стенограмма лишь начала лекций о Паскале). Публикации текста лекций В.Ф.Асмуса предшествует статья Б.В.Бирюкова как о творчестве В.Ф. Асмуса, так и о реалиях философской жизни того времени. Время, конечно, было смрадное. Философию уже распяли. В.Ф.Асмус при всей своей осторожности и замкнутости сохранил во всех его «идеологических проработках» на факультете чувство собственного достоинства (я слушал его спецкурс по философии Канта в то время, когда его прорабатывали за выступление на похоронах Б.Л.Пастернака).

Известно, что после войны потребовалось постановление ЦК ВКП(б) о восстановлении преподавания логики в школе. Чуть позднее вышел в свет учебник В.Ф.Асмуса по логике (М.,1947), а в 1948 г. он написал предисловие к книге французского философа Ш.Серрюса о логике отношений. Через 10 лет он напишет предисловие к переводу «Логико-философского трактата»Л.Витгенштейна. И учебник, и его предисловие к книге Серрюса были недоброжелательно встречены: в них рецензенты, одним из которых был Е.К.Войшвилло, увидели идеалистические ошибки, проповедь релятивизма и пр. С фронтов Великой Отечественной войны пришло новое поколение молодых, часть из которых продолжила ту сухотку, которая называлась марксистской философией, а другая (увы, немногочисленная) начала понимать: что-то в отечественной мысли не так, а за рубежом есть направления, которые надо бы осмыслить и понять их

суть. Новое поколение студентов и аспирантов МГУ повернулось к математической логике, к анализу философско-логических оснований математики и физики, если не к Л.Витгенштейну, то к Б.Расселу. В это время готовилось еще одна кампания – против квантовой механики. К счастью, совещание против нее не состоялось (надо же было делать ядерные расчеты, а здесь без квантовой механики не обойтись!).

Не буду описывать содержание лекций В.Ф.Асмуса. Как всегда, его лекции, хотя и суховаты, но добротны и обстоятельны. Не ясна источниковедческая база издания этих лекций. Б.В.Бирюков сообщает в предисловии, что «сохранившаяся у меня застенографированная часть этого курса предлагается вниманию читателей» (с.10). Чуть позднее он сообщает, что сам он этих лекций не слушал, но имел возможность ознакомиться со стенографической записью девяти из них, относящихся к декабрю 1952 г., что стенограммы выправлены, по-видимому, самим В.Ф.Асмусом, либо кем-то из его учеников, однако текст не авторизирован, хотя и содержит пометы автора. Б.В.Бирюков высказывает предположение о том, почему лекции Асмуса стенографировались, – руководство решило проверить В.Ф.Асмуса на «идеологическую выдержанность» и подготовить стенограмму части его лекций для последующей проработки. Это была обычная практика администраторов от науки того времени. Но тогда возникает вопрос, как попала эта стенограмма к Б.В.Бирюкову? Ведь обычно они хранились на кафедре или посылались в партком МГУ. К сожалению, об истории записей лекций Асмуса ничего не сказано. Более того. Редактор издания позволил себе скорректировать автора и снять из текста лекций некоторые места с критической оценкой современной зарубежной логики. Эти купюры он объясняет тем, что текст лекций не завизирован автором и такие оценки Асмуса как «пошлый идеализм современных философских реакционеров» (с.194) не соответствуют воззрениям В.Ф.Асмуса. Купюры, которые сделал в тексте Б.В.Бирюков, никак не оговорены и не обозначены в тексте, их можно было перенести под строку основного текста, сделать к ним редакторские примечания. Но для того, чтобы мы могли представить себе, в какой атмосфере жил талантливый философ, к каким идеологическим штампам он вынужден был прибегать, нельзя делать изъятия из текста лекций. Тем более, что в это же время Асмус публикует большой текст «Критика буржуазных идеалистических учений эпохи империализма» (Вопросы логики. М., 1955), где говорит об идеализме в логике и пр. Здесь, по моему, следовало бы быть более щепетильным.

Само собой разумеется, издание стенограммы лекций В.Ф.Асмуса заслуживает высокой оценки и признания, хотя описание оригинала стенограммы далеко от полноты, не ясна история оригинала стенограммы, из него сделаны неоправданные купюры. Можно лишь приветствовать публикаторскую инициативу Б.В.Бирюкова и издательства УРСС. Ведь наши издательства (и УРСС, в том числе) нередко ограничиваются перепечаткой уже опубликованных, старых книг (иногда даже в старой орфографии), не пытаются провести хотя бы минимальную работу по сопоставлению разных изданий, не сообщают источниковедческой базы издания. Здесь впервые изданы историко-философские лекции. Конечно, публиковать лекции уже умершего ученого по неавторизованной стенограмме - дело нелегкое, требующее от издательства и редактора культуры издания, кропотливой и тщательной работы с текстом, но не допускать какого-либо вторжения в текст. В этом отношении весьма ценным может быть издательская культура Германии. Так, при публикации записей лекций И.Канта по логике (об этом см. заметку о книге Н. Хинске в этом же номере журнала) сохраняется все своеобразие этих записей, а если делаются исправления, то они специально оговариваются.

В.П.Горан. Теоретические и методологические проблемы истории западной философии/Отв. ред. докт.философ.наук В.Н.Карпович. Новосибирск, 2007. 268 с.

Постановка проблемы вынесенной в заглавие книги сама по себе заслуживает внимания, она выпала из поля зрения исследователей, зачастую, занятых разработкой

некоего уже предложенного способа философствования и пытающихся найти в нем прикладные, отвечающие злобе дня аспекты. Автор в довольно решительной форме выражает смены теоретических позиций в современную эпоху, среди которых марксистская занимает не последнее место. Более того, напоминает о спаде нравственного накала в исследованиях старшего поколения историков философии, отошедших «от философии марксизма», благодаря которому прежде «не только приобрели соответствующий авторитет в философском сообществе, но и весьма высокий социальный статус» (с.3). По мнению В.П.Горана, однако, даже тот, кто «не против, чтобы их прежняя приверженность марксизму оценивалась как искусная симуляция», должен ответственно отнестись к пересмотру своей позиции, для того чтобы обнаружить успехи и вывихи того концептуального ядра, основного принципа теоретического знания, которые привели или могли привести к распаду целостности историко-философского процесса. Поэтому вопрос о предметной стороне философии, «т.е. о специфике того, история чего составляет предмет историко-философской науки» - ключевой в книге (с.8).

Среди рассматриваемых тем – соотношение мировоззрения и философии, философия как теория метауровня относительно мировоззрения, проблемы детерминации и периодизации историко-философского процесса, проявление предметной специфики философии в переломные эпохи и – понимание философских текстов и возникающих через их посредство учений. Последней проблеме, связанной с основными процедурами историко-философского исследования, посвящено более половины книги.

Понимание автор считает «ментальным актом», состоящим в «”распознавании”» того предметного (смыслового) содержания, которое вложено в текст его творцом, т.е. в последовательности обнаружения за знаковой формой текста его содержания, раскрытия, усвоения и осознания этого последнего» (с.110). Распознавание необходимо субъектно, а потому степень понимания текста – это степень адекватности понимания. Понимание включает в себя рациональные и иррациональные методы. В.П.Горан с вполне понятным сочувствием цитирует слова Х.- Г.Гадамера, что «конечным пунктом всякого понимания», разумеется, основанного на строгом рациональном анализе, предполагающем рефлексивную позицию субъекта, «всегда должен быть дивинационный акт конгенитальности, возможность которого основывается на изначальной связи всех индивидуальностей» (с.113) (эту фразу, заметим в скобках цитировал и В.В.Бибихин в лекциях по Витгенштейну). При этом В.П.Горан выделяет два плана понимания: 1) сам текст имманентно содержит возможности, обеспечивающие приемлемую степень адекватности его понимания, и 2) та проблема, которую поставил перед собой автор текста непосредственно выводит исследователя к пониманию мотивов авторского творчества (с.125). В этой связи чрезвычайно важным оказывается анализ и процедуры реконструкции текста, среди которых необходимы процедуры реконструкции, связанные с тем, что любой философский текст является «фрагментированной целостностью», поскольку «история философии... есть продукт творчества множества философов, каждый из которых творит относительно самостоятельно, так что, представляя собой целостность, этот объект, тем не менее, есть фрагментированная целостность в той мере, в какой она образована совокупностью относительно самостоятельных фрагментов» (с.149). Сама эта идея, в свое время развивавшаяся М.К.Петровым, увязывавшим ее с человекоразмерностью, нуждается, однако, в критическом анализе того, насколько «относительно» самостоятелен философ, если он философ, то есть тот, кто мыслит всеобщим, всем миром.

В.П.Горан в целях минимизации степени произвола читателя среди первых средств реконструкции текста считает необходимым проводить анализ на предмет выявления а) содержания философской позиции «в статике» и б) становления и ее эволюции, то есть узрения ее динамики. Среди проблемных реконструкций концептуальных содержаний учений он рассматривает милетскую школу, пифагорейцев Гераклита Ксенофана элеатов и послеэлейских плюралистов. В качестве процедур

реконструкции участвуют сравнительный и объяснительный методы. Последний предполагает трехуровневый анализ: 1) выявление структуры теоретического построения, выявляющего и то, что играет роль концептуальной основы, и то, что обосновывается; 2) объяснение того, что раскрывается как «основание существования и (или) причина возникновения» учения; 3) «объяснение соответствующего мировоззрения посредством соотнесения его содержания с особенностями того общественного бытия, порождением которого оно является», «объяснение содержания мировоззрения как отражения сознанием его носителя его положением в мире, многообразия его реальных отношений с его окружением, его интересов и перспектив их удовлетворения» (с.214). Разумеется, это – нерв книги, замыкающий все многообразие анализа на «социально-историческое» основание, который является основополагающий, базисным относительно надстроечных философских учений, приближающий нас через последовательные исторические ряды «к абсолютно истинной, объективной картине исторического прошлого философии» (с.266).

Боффри Жан. Диалог с Хайдеггером. В 4-х книгах. Кн.1. Греческая философия/Пер. с фр. В.Ю.Быстрова. СПб., 2007. 254 с.

Это первая книга на русском языке французского философа друга М.Хайдеггера Жана Боффри (1907 - 1982). «Приближение к Хайдеггеру, - как сообщается в аннотации, - начинается с приближения к грекам, философскому началу которых и посвящена первая книга “Диалогов”». Книга начинается с определения понятия философии в статье «Рождение философии» и заканчивается размышлениями о тождестве греческого понятия *energeia* и латинского *actus* («*Energeia* и *actus*»). Между ними помещены статьи «Гераклит и Парменид», «Лекция о Пармениде», «Зенон», «Заметки о Платоне и Арситотеле». Боффри полагает, что у греков философия была одним из двух необходимых занятий – вторым была политика, имя которой – в заглавии диалога Платона, который иногда переводят то как «Республика», то как «Государство». (Заметим, кстати, что в конце 60-х – начале 70-х годов в России подобную мысль высказал М.К.Петров в книге «Язык, знак, культура», в 1975 г. «зарубленную» по идеологическим соображениям в издательстве «Прогресс»). Потому философия есть политика, и «для Платона философ... есть политик... и какой политик: настоящий коммунист! Речь, конечно же, еще не идет, как у Маркса, об обобществлении средств производства, но о переводе производства на нижние ступени социальной лестницы, где его функционирование приобретает социальную форму благодаря давлению высшего на низшее, то есть политики на экономику, из чего следует, что если земля и не обрабатывается сообща, то она тем не менее является общей в мыслях людей, и доля, принадлежащая каждому, принадлежит также государству в целом» (с.26). В такой философии отсутствовало деление на теорию и практику, так как теория полагалась высшей практикой. Способность к знанию отождествлялась, по мнению Боффри, с философией (с.26), «которая, - как говорил Аристотель, - “в целом направлена на сущее как оно есть” (с.29). Изречение Аристотеля на деле предполагает занятия не сущим, а тем, чем было бытие прежде, чем оно конкретизируется перед нами, поскольку оно находится за пределами того, что находится перед нами как наше общее. «Другими словами, здесь задается вопрос ни о *переднем плане*, ни о *заднем плане* а о самом *плане*, который служит основанием как для первого, так и для второго, не отождествляя себя тем не менее ни с одним из них, и который благодаря этому обстоятельству остается в стороне как от первого, так и от второго» (с.31). Это ведет, как напоминает Боффри к пониманию космоса Гераклитом, который полагал его не как некое наивысшее расположение, которое детализировали бы боги и люди, а как наивысшая способность вещей, благодаря которой они могут оказаться на вершине своей славы. Та же мысль присуща и Пармениду. «Мысль Гераклита и Парменида – это мысль о двойном пейзаже, где более тайный план несет в себе более явный, развертываясь в нем, но

развертываясь в молчании, которая соответствует тайне непроявленного» (с.37). Бытие в его непроявленности и есть космос, сравниваемый Бофре с диадемой, которая сверкает, как только нечто обнаруживает себя, как оно есть. Гераклит и Парменид сумели увидеть сам этот космос «в таком... движении по кругу, где взгляд направлен непосредственно... не на то, что является, но... на способ явления того, что является. Отсюда и исходит всякая философия» (с.39). Ее исхождение состоит в том, что она видит способ явления являющегося, которое затем именуется. Это значит, что она именуется (называет именем существительным) то, что исходит из глагола (впоследствии христианские мыслители назовут слово, дающее основание сотворенному «Глаголом», «Verbum»). «Двойная причастность, к существительному и к глаголу, но с преобладанием глагола над существительным, причастность того, что подлечит мышлению и что отталкивается от глагола глаголов, каким является глагол «быть» - такова была, возможно, самая крылатая из рожденных греками мыслей» (с.40). Благодаря всему сказанному о философии можно считать греков людьми, занимающими особое положение в мире (с.27).

Довольно подробно останавливаясь на открытии Аристотеля, понявшего бытие через божественное, и на христианском Откровении, понимавшим Бога как Бытие, Бофре делает вывод о непротиворечивости и одновременной противоречивости мира философии и мира веры на том основании, что они принципиально разнородны, между ними нет ничего общего.

Вывод Бофре о рождении философии таков: она не является вечной и повсеместной необходимостью, ее родина – Средиземноморье; она «заканчивается... на Аристотеле, за которым следовали только чистые доксографы или простые комментаторы» (с.55).

В.М.Розин. Демаркация науки и религии. Анализ учения и творчества Эммануэля Сведенборга. М., 2007. 165 с.

Подход к знанию в этой книге принципиально иной, чем в двух предыдущих. Автор, как это следует из названия книги, включился в спор между сторонниками взаимосключающих практик познания, заняв позицию гуманитарного исследования истории, науки и культуры, предполагающего «разные варианты гуманитарного знания и теорий, объясняющих один и тот же эмпирический материал и факты» (с.17), напоминая, что любые инаучные представления о мире объясняли мир, в котором человек живет, а не выдумывает жизнь. «Каббала, - цитирует автор своего современника, то есть человека XX – XXI в., - не эзотеризм, а наука, как физика, только о высшем мире, и пока мы этого не покажем, мы не достигнем цели, для которой пишется книга». В отличие от В.П.Горана, по мнению представителя такого направления мысли, жизнь определена не социально-историческим бытием и даже не религиозно-теологическим. «Каббала - это... реалистический, рационалистический и даже прагматический подход к исследованию мира, раскрытию человеком новых законов, причин и следствий всех действий-событий, происходящих с ним, зная которые он сможет правильно относиться к окружающей природе и жить здраво, как подобает человеку».

В.М.Розин считает необходимым рассматривать любое знание не с позиций демаркации его на научное или эзотерико-религиозное, хотя проблемы эзотеризма – старые проблемы, которым В.М.Розин посвятил не одну работу, тем более не со стороны материального бытия, а со стороны целостности мира, в котором деления на правильное-неправильное, научное-ненаучное и пр. производят люди в «в контексте нашего культурного опыта и практики» (с.12). Развивая гуманитарный подход к знанию в отличие от естественнонаучного, он в числе особенностей гуманитария выделяет «понимание, разрешение собственной экзистенциальной ситуации, общение по поводу какой-то проблемы. Влияние на определенного человека или сообщество и прочее». Из этого объяснения, впрочем, не вытекает ясного отличия гуманитария от «естественника», который (особенно по поводу «влияния на человека и сообщество» с радостью согласится считаться гуманитарием) и тем более согласится «строить идеальный объект,

необходимый для разворачивания теоретического дискурса, и разрешать и проживать свою уникальную гуманитарную ситуацию» (с.16). Термин «гуманитарная ситуация» неясен, и здесь, похоже, что гуманитарий определяется через неясное «гуманитарное», то есть с помощью запрещенного в логике приема объяснять одно неясное с помощью еще более неясного паронима. Получается, что определением гуманитария является общение, которое, однако, вовсе не является исключением для любого естествоиспытателя.

Опора на личность, на становление личности, что также является определяющей чертой гуманитария (этому посвящена специальная насыщенная глава о становлении личности и философско-эзотерических взглядов Павла Флоренского, «социального маргинала», как определяет его автор, «аутсайдера», «выпавшего из устойчивых социальных структур», «вынужденного поэтому... жить... своим умом» - с.31), приводит автора (во всяком случае глава о Флоренском наводит на такой вывод) к мысли, что социальный маргинал – «это либо эзотерик... или социальный инженер, если он переделывает сообщество. Именно из маргиналов во второй половине XIX в. Выходят как разночинцы и интеллигенция, так и революционеры разных мастей» (с.31). Не следует ли из такого рассуждения вывод, что любой интеллигент, находящийся в корректных отношениях с властью, - не относится к интеллигенции? В любом случае – одной из главных характеристик гуманитария является опора на *понимание*, позволяющее вести речь о взаимодействии людей разных мировоззренческих позиций. При этом естественно-научное познание является *элементом* познания, заданного гуманитарным подходом понимания (с.43).

Учение Сведенборга («ангельское») эзотерическое учение, связанное с разрешением духовных проблем, бессмертия души, любви к Богу и пр. и основанное, как пишет автор на таких духовных «квазифизических» (?) понятиях, как «свет», «тепло», «сила», «движение», «время», «пространство», «сопротивление» и пр., и на таких «квазисоциальных», как «управление» и «служение») представляется как учение, в котором изображение двоякого бытия Бога и ангелов (одно из бытий – служение и порядок - Сведенборг мыслит антропоморфно, а другое – влечение ангелов и их отталкивание друг от друга – мыслит физикалистски) представляется «дополнительными началами – одно есть условие другого», действующими «синэргийно» (с.58). В сопоставлении с творениями Д.Андреева и Р.Штейнера учение Сведенборга представляет многослойную вселенную с двумя мощными опорами на эзотеризм, с одной стороны, и науку, с другой. Суть эзотеризма автор выражает тремя тезисами: 1) признание неподлинности нашего мира, культуры и разума; 2) другую реальность, спасительную для человека, в который 3) человек способен войти, чтобы переделать себя с помощью духовной работы и психотехники.

Автор различает религию и эзотеризм по следующим основаниям: 1) в религии человек спасается не один, а со всем народом (соборно), в эзотеризме (автор почему-то говорит «в эзотерической культуре») – спасение дело рук этого конкретного человека; 2) в религии человек приходит к Богу, сохраняя свою личность, в эзотеризме он превращается в другое, гностическое существо. Сам Сведенборг психологически пытается построить новую религию, а реально – эзотерическое учение с использованием семиотических и «натуральных» (с.82) схем, в книге словно бы проверенных схемами Канта и Юнга. В.М.Розин отмечает своеобразный поворот в науке и религии, связанный с идеями Сведенборга, который расценивается как «другая наука», смысл которой в откровении, полученной свыше в терминах «научного познания духовного мира» (с.150), что способствовало исполнению «задания времени»: «осмыслению христианского учения в духе научности» и личности (с.154). В подобных соединениях, судя по всему, коренится, по автору, смысл гуманитарности.

Составила С.С.Неретина

К. Ясперс, Ж. Бодрийяр. Призрак толпы/Пер. М. И. Левина, Н. В. Сулова. М., 2007.
272 с.

В данное издание включены отрывки из работ известнейших мыслителей XX столетия – «Власть массы» (из книги «Духовная ситуация времени») философа-экзистенциалиста Карла Ясперса (1883-1969) и «В тени молчаливого большинства, или конец социального» и «Прозрачность зла» философа-постмодерниста Жана Бодрийяра (1929-2007), посвященные проблемам существования т. н. «массового общества». Авторы, стоящие на, казалось бы, столь различных позициях, сходятся в одном – это общество построено на иллюзорных представлениях о смысле и предназначении человеческого бытия. Основополагающие принципы такого социума сами по себе являются не более чем фантомами, призраками или, по определению Бодрийяра, «симулякрами» (симуляцией) действительности.