

Н.И. Ищенко

М. ХАЙДЕГГЕР: К ВОПРОСУ О ПЕРСПЕКТИВАХ
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АНАЛИТИЧЕСКОГО
РАССМОТРЕНИЯ

Аннотация. Несмотря на оставшийся открытым вопрос о временности как о смысле бытия *Dasein*, с помощью своей экзистенциальной аналитики Хайдеггер делает в данном направлении большой шаг вперед. Прежде всего, это справедливо в отношении разъяснения им таких экзистенциалов, как «бытийное понимание» и «открытость» (бытия), а также в отношении определения того измерения, которым, по мнению Хайдеггера, вообще должен описываться опыт бытия как таковой. Согласно данному определению, такое измерение должно затрагивать бытие человека целиком и в этом бытии всегда уже осуществляться.

Abstract. In response to his existential analysis, Heidegger makes a great leap forward in the problem of temporality as the sense of *Dasein*'s being (despite the fact that this issue remains open). Above all, it is true for his explanation of such existential notions as "understanding" and "openness" of being, as well as the definition for the dimension, which, in Heidegger's opinion, must be used to describe the experience of being itself. According to this definition, such dimension should involve the human being as a whole, and be realized in it.

Ключевые слова: онтология, герменевтика, мышление, временность, *Dasein*, Хайдеггер

Keywords: ontology, hermeneutics, thinking, temporality, *Dasein*, Heidegger

Выводы экзистенциально-аналитического рассмотрения М. Хайдеггера, согласно которым смыслом бытия *Dasein*¹ оказывается временность как «единство экстазов» конечно экзистирующего *Dasein* и как «прямое *ἐκστατικόν*», логически предполагают еще один вопрос: в чем точнее заключается понимание самой временности с точки зрения способа ее бытия, а именно — с точки зрения «временения временности» [13, S. 328, 329, 331]? Что касается мнения Хайдеггера, то, например, в лекциях *Метафизические начальные основы логики исходя из Лейбница* он говорит лишь о том, как данное понимание трактовать не следует: «...Ведь экстазы — это не простое знание о чем-то, не сознание чего-то, и в еще меньшей степени они есть усмотрение чего-либо» [8, S. 269]. Правда, в конце *Бытия и Времени* Хайдеггер высказывается несколько определеннее: «Экзистенциально-онтологическое устройство целостности присутствия основывается во временности. Поэтому исходный способ временения самой экстатической временности должен делать возможным экстатический набросок бытия вообще» [1, S. 437]. Но все же остается не совсем понятным, какой конкретный смысл вкладывает Хайдеггер в содержание этого термина. Напротив, если мы обратимся к более позднему периоду его творчества и вспомним, что впоследствии он отделился от трансцендентальных начал философствования, то тогда следующие хайдеггеровские вопросы вообще прозвучат как серьезное сомнение в успехе начатого им пути: «Как раскрывающее понимание бытия, осуществляемое *Dasein*, вообще возможно? Может ли стать ответом на вопрос обращение к исходному бытийному устройству бытие-понимающего *Dasein*?» [13, S. 437]. И еще в отношении вышеназванного «исходного способа временения»: «Как интерпретировать этот модус временения временности? Ведет ли путь от исходного времени к смыслу бытия? Открывается ли само время как горизонт бытия?» [13, S. 437]. Попытки Хайдеггера ответить на эти вопросы привели его в конечном итоге к тому, что он должен был отказаться от

¹ «Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как присутствие [*Dasein* — «*вот-бытие*»]» [1, с.7].

своей аналитики *Dasein* в той форме, в какой она нашла свое выражение в *Бытии и Времени*.

Как пишет австрийский исследователь философии Хайдеггера Г. Шмидингер, можно было бы назвать много причин объясняющих, почему перед Хайдеггером возникла такая необходимость [Sieh. 5, S. 281-284; 16, S. 200; 15, S. 166-188, 207-211, 272 ff.; zit. n. 17, 210]. Но все-таки одна кажется Шмидингеру непосредственно очевидной. Остановимся на ней подробнее. В обосновании своей экзистенциальной аналитики Хайдеггер исходит из способности человека понимать бытие, или из «бытийного понимания». Он подчеркивает, что человек онтологически отличается от остального сущего тем, что он *понимает* бытие [13, S. 12]. Но любое понимание, как известно, обладает горизонтом, в котором и из которого понятность чего-либо становится вообще возможной; и сей горизонт называется «смыслом». По Хайдеггеру же, «смысл» принадлежит именно тому, что философ именует «открытостью» (*Erschlossenheit*): эта открытость делает понятными и бытие внутримирового сущего, и бытие самого *Dasein* [13, S. 130-166, 218-230, 295-301ff.]. В первом случае она, по мысли Хайдеггера, «есть» мир, а во втором — временность. Но поскольку речь у него идет не о разных «открытостях», а исключительно об одной единственной, в аспекте которой и лишь из которой может и должно быть понято и само *бытие*, то можно утверждать: такая открытость, по Хайдеггеру, принадлежит самому же *бытию*, ибо последнее было определено им как то, что вообще допускает представление о различных способах бытия, впервые делая их понимаемыми и различаемыми [13, S. 6ff.]. Стало быть, бытие как открытость образует, согласно Хайдеггеру, горизонт любого проекта бытия сущего. Но если теперь *само* бытие (или сама открытость) должно быть понято в своем онтологическом отличии от сущего в его бытии, то есть в *его* (самого бытия) «качестве существования», то, ориентируясь *на что*, оно должно тогда проецироваться (или «набрасываться»)? По Хайдеггеру, оно более не может проецироваться, иначе оно не образовывало бы *последний* горизонт всех пониманий бытия сущего [13, S. 17ff.]. Именно поэтому в данной связи Хайдеггер говорит о «самопроекте» (*Selbstentwurf*) или об «исходном проекте»

(Urentwurf) бытия как такового [11, S. 436f.; 8, 247]. Следовательно, он отличает это понимающее проецирование самого бытия в отношении любого понимающего проецирования бытия сущего. Но поскольку Хайдеггер не объясняет, что конкретно обозначает «самопроект» или «исходный проект», а также недостаточно разъясняет, в чем заключается «исходный способ временения», благодаря которому понимается само бытие, перед нами, в конечном счете, открывается следующая альтернатива: либо речь о понимании самого бытия беспредметна (точно так же, как речь о «проекте [самого] бытия»), либо данный вопрос остается открытым [13, S. 437].

Если же признать вопрос открытым, что, по мнению Шмидингера, у Хайдеггера фактически и произошло, тогда проблема самого бытия, то есть проблема познания основы мышления силами самого мышления, встает по-новому [17, S. 211]. Что значит экзистировать? Что значит исходное временение в аспекте горизонта темпоральности? В чем, собственно говоря, заключается то «состояние открытости» (Offenhaltung), о котором Хайдеггер упоминает при рассмотрении экзистирования экстазов [6, S. 169]? До сего момента мы могли бы ответить на эти вопросы только указанием на то, что всё это означать *не* может: проецирование самого бытия, самой открытости, темпоральности на последующий горизонт понимания. Но что же, в таком случае, это означает?

Очевидно, что при ответе на данный вопрос многое будет зависеть от трактовки того, как образуется отношение временного горизонта, который предоставляет понимание бытия сущего, к самому бытию. Об этом, в первую очередь, пишет сам Хайдеггер. И прежде всего там, где, возвращаясь к тематике *Бытия и Времени*, он подчеркивает: «Смысл понимается в аспекте времени (Zeitbezug). Но проблема этого аспекта бытия и времени есть «и»» [8, S. 182; vgl. 12, S. 242]. О важности разъяснения взаимоотношения временного горизонта и бытия свидетельствуют также и кантовские интерпретации Хайдеггера. Так, истолковывая Канта, он примечательным образом сожалеет прежде всего о том, что последний обходит своим вниманием следующий вопрос: как априори принадлежат друг другу трансцендентальная апперцепция как условие

возможности опыта вообще и время [7, S. 311, 343f., 354, 405 ff.]. Кантовское нежелание разъяснить генезис «трансцендентальной силы воображения», которая «априори связывает трансцендентальную апперцепцию и время», представляет собой, по мнению Хайдеггера, не что иное, как уход от решающего вопроса: *как человек понимает само бытие* [9, S. 423; 12, S. 160-171, 214f.]. Поэтому Хайдеггеру необходимо поставить этот вопрос — вопрос о понимании бытия и времени — по-новому и одновременно проводить исследование глубже, чем оно осуществляется в экзистенциальной аналитике. На данном основании он спрашивает: «Но где же лежит основание для этого спонтанного и само собой разумеющегося понимания бытия, исходя из времени?» [12, S. 241].

И еще от одного пункта будет зависеть очень многое — от ответа на вопрос о том, могут ли вообще быть сформулированы вопросы об отношении временности и темпоральности и также о более точной «модальности» временения и экзистенции. Этот пункт более очевиден, нежели предыдущий, что отнюдь не означает, будто он не требует особого внимания. Дело в том, что временность, а значит и все, ею порожаемое (темпоральность, временение и экзистенция), нельзя рассматривать, исходя из того понимания, которым обычно для нас характеризуется понятие времени. Так как с этим обычным пониманием, которое все же всегда неизбежно сопровождает такие понятия, как «временность», «темпоральность» и т.д., подход к тому, что Хайдеггер стремится раскрыть по-новому, то есть охарактеризовать в подлинности или своеобразии, становится совершенно недоступным. Иными словами, если строго не следовать терминологии Хайдеггера, если постоянно не иметь «перед глазами» того, как он в аналитике *Dasein* приходит к понятию «временности», и как он с помощью этого понятия переходит к понятию «времени» (или «темпоральности»), которое принадлежит самому бытию, то можно сказать, что достижение измерений, в которых раскрывается эта проблема, становится невозможным.

Тем не менее, необходимо еще раз специально подчеркнуть: несмотря на оставшийся открытым вопрос о более точной «модальности» опыта мышления и его основы, с помощью

своей экзистенциальной аналитики Dasein Хайдеггер делает в данном направлении большой шаг вперед [17, S. 212-215]. Прежде всего, это справедливо в отношении его разъяснений по поводу «бытийного понимания» и «открытости» (бытия), а также в отношении определения того измерения, которым, по мнению Хайдеггера, вообще должен описываться опыт бытия. Согласно данному определению, такое измерение должно затрагивать бытие человека *целиком*. То есть опыт собственной основы (или основания), который характеризует мышление, не может исчерпываться какой-то частной областью (например, познанием), «с помощью» которой мышлению предоставляется возможность получения знания основы. Скорее, этот опыт должен составлять мышление в его *бытии* и в этом бытии всегда уже осуществляется.

Также здесь необходимо напомнить и о тех трех предварительных замечаниях, которые были сделаны Хайдеггером в *Бытии и Времени* с указанием, что эти замечания станут полностью понятны только после завершения его экзистенциально-аналитического исследования Dasein. Эти замечания были следующими. Во-первых, Хайдеггер мыслит свою аналитику только как некий путь, который следует понимать равно и как «*один из возможных*» путей, и именно как «*путь*» [13, S. 436-437]. Во-вторых, суть проблемы заключается для Хайдеггера в том, чтобы, в первую очередь, правильно научиться вопрос о самом бытии *ставить* [13, S. 4]. И в-третьих, хайдеггеровская теория предстает как *предварительная*, ибо она содержит свое оправдание только в том моменте, в котором специально рассматривается само *бытие* [13, S. 17]. Эти три принципа являются для Хайдеггера взаимосвязанными, хотя в настоящий момент это пока и не очевидно. Однако некоторую ясность в данной связи мы сможем внести уже сейчас, подчеркнув следующую важную мысль.

Тот факт, что вопрос о самом бытии должен быть совершенно иного рода, чем любой другой вопрос, который человек вообще задает, становится очевидным уже хотя бы потому, что речь идет о проблематизации той инстанции, которая первоначально делает возможным нормальное человеческое вопрошание. Это, в конечном итоге, означает, что речь

идет о том, чтобы подвергнуть сомнению само мышление. Ведь подвергая сомнению вопрос как таковой, мы неизбежно нарушаем обычную схему вопроса-ответа, влиянию которой целиком подвержена повседневная жизнь и наука. И поскольку вопрос о самом бытии особого рода, это также должно относиться и к ответу на него, а также и к взаимосвязи такого вопроса с таким ответом. Поэтому если первоначально должно быть осмыслено само вопрошание, то, может быть, было бы целесообразнее понимать мышление, ориентирующееся на само бытие, сначала просто как вопрос, предметом которого является пока лишь правильное вопрошание.

И это, по замечанию Шмидингера, не так уж мало, как может показаться на первый взгляд [17, S. 213]. Ведь если мы представим себе, что мышление получает свое бытийное определение из основы, то есть из самого бытия, всегда исторически, то тогда попытка увидеть сущность процесса мышления в постоянной постановке вопросов становится еще вероятнее. При этом мы должны допустить, что мышление и вопрошание структурно родственны на том основании, что они одинаковым образом предопределены к тому, чтобы быть ориентированными на «нечто», что они всегда уже предполагают, но с чем они все же не идентичны, хотя и обретают из него свою сущность. Возможно также, что тогда в нашем случае (в котором речь идет о мышлении, вопрошающем о самом бытии) само *вопрошание* могло бы быть первым ответом на то «нечто», на которое вопрос всегда уже ориентирован. Рассмотренный в таком аспекте вопрос мог бы определяться уже ответом, и ответ был бы тем, что *само* предоставляло бы возможность своей собственной достижимости из себя же самого уже в вопросе, так что сам вопрос был бы уже ответом.

Исходя из вышесказанного, мы могли бы предположить, что в плане вопроса о бытии решающее значение имеет не факт *наличия* ответа на какой-то конкретный вопрос, а, скорее, факт того, *спрашивается* ли вообще, и заложена ли уже *в этом* вопрошании возможность ответа? Во всяком случае, как полагает Шмидингер, Хайдеггер имеет в виду именно это, когда говорит: «Поскольку бытие уловимо всегда лишь в виду времени, ответ на бытийный вопрос не может лежать в изолиро-

ванном и замкнутом тезисе. Ответ не понят в проговаривании того, что он своими положениями высказывает, тем более если он становится свободно парящим результатом для голого принятия к сведению некой от прежних способов рассмотрения возможно отклоняющейся «точки зрения»... Ответ по самому своему смыслу дает некое указание для конкретного онтологического исследования, которое надо начать внутри высвобожденного горизонта путем ищущих вопросов, — и он дает только это» [17, S. 214; 1, S. 19]. Если же мы вспомним утверждение Хайдеггера о том, что спрашивание принадлежит пониманию бытия как таковому, то становится совершенно очевидно: обычные представления о вопросе и ответе, равно как и об их взаимосвязи друг с другом, здесь полностью неуместны [13, S. 5-8, 12-13; 10, S. 193-202]. Напротив, вероятнее всего здесь начинается совершенно новый способ философского вопрошания и поиска ответов. И это дает право утверждать, что в философии Мартина Хайдеггера формируется новое понятие философии вообще [17, S. 214].

Что же касается характеристики экзистенциального анализа Хайдеггером как «*пути*», то ее смысл, на наш взгляд, становится понятен в контексте хайдеггеровского истолкования мышления с точки зрения его временной определенности. Ведь если в конечном итоге время есть то, в горизонте чего вопрошается и «отвечается», то тогда мы можем утверждать, что вопрошание и ответы как таковые также должны быть определены как «*путь*». Почему? Хотя, высказываясь о времени в таком ракурсе, и нельзя иметь в виду обычно представляемый ход событий, который можно измерять и датировать, все же и время, со своей стороны, также «*есть*»; и утверждать это можно, по крайней мере, в том минимальном смысле, в каком время «*есть*» некоторое событие (которое — хотя бы в силу собственного понятия — уже не может исчерпываться только тем, что лишь описывается временем или представляется с помощью времени как наглядное). И поскольку данное событие раскрывается как само бытие, то есть как та основа, благодаря которой впервые становятся возможными также характеризующие мышление способности к постановке вопросов и ответов, то можно сделать вывод: эти способности уже каким-то

образом включены в данное событие и только в нем первоначально обретают свой смысл, а также (ибо предполагается, что это событие гарантирует известную непрерывность всех разрозненных событий) что эти способности могут быть подлинными только как составляющие некий единый смысловой континуум (о чем, например, свидетельствует хайдеггеровское определение мысли как «памяти истории Бытия»²) или как *путь* [2, с. 204]. На сем основании можно понять и хайдеггеровское требование о том, что «необходимо искать и *пройти* какой-то *путь* к прояснению онтологического фундаментального вопроса» [13, S. 437].

В данной связи, однако, следует упомянуть о ставшем уже традиционным упреке, обращенном к философии Хайдеггера. Утверждается, будто Хайдеггер с его аналитикой *Dasein* якобы и вовсе не покидал пределов нововременной трансцендентальной философии [4, S. 24-28; 14, S.316-340; zit. n. 17, S. 176]. В качестве доказательства приводятся, например, такие предложения, как: «*Dasein* есть своя открытость» [13, S. 133]. В соответствии с этим полагается, что «*Dasein*» — лишь другое слово для обозначения «субъективности» и ничего более. Стало быть, в данной перспективе *Dasein* должно последовательным образом являться в роли именно той конститутивной инстанции, которая была уже у Гуссерля, но которая теперь лишена ее над-исторического положения и потому представляет собой «трагическую экзистенцию» в ее заброшенности и конечности [3]. Неудивительно, что подозрение в нигилизме по отношению к Хайдеггеру особенно часто просматривается именно в данной интерпретации. Но подобные упреки, возражает Шмидингер, свидетельствуют лишь о полном непонимании «важнейших отправных пунктов» философии Хайдеггера [17, S. 176]. Разумеется, в *Бытии и Времени* можно найти места, подобные следующим: «Истина «имеется» лишь поскольку и пока есть присутствие», «... лишь когда бытийная понятность *есть*, сущее становится доступно как су-

² «...Мысль, осмысливающая истину бытия, в качестве мысли исторична», — пишет Хайдеггер [2, с. 204].

щее; лишь когда есть сущее в бытийном роде присутствия, бытийная понятность как сущее возможна» [1, 226, 212]. Но указывают ли эти предложения на идею трансцендентальной субъективности идеалистического образца? Ни в коей мере. Несомненно, они означают, что для нас, людей, не имело бы смысла говорить о чем-либо, если бы нас, людей, не существовало. Но они не означают, что из-за этого мы, люди, как нас самих, так и все, о чем мы говорим, порождаем трансцендентально. В этих предложениях имеется в виду скорее противоположное. Они касаются именно *бытия* человека, а это значит — того, что соответственно уже предшествует его «исходному поведению» (так сказать, «протоповедению») и на фоне чего он всегда уже себя предвосхищает; и по сему, пожалуй, можно с уверенностью сказать, что сущее показывает себя только тогда, когда его обнаруживает или открывает человек. Тем не менее этот факт не должен нас вводить в заблуждение относительно того, будто человек лишь на том основании способен на такое обнаружение или открытие, что он изначально является неким «обнаруживающим» или «открывающим-бытием». Напротив, по мысли Хайдеггера, и тем и другим он является только потому, что такого рода «бытие» в бытии-обнаруживающим или в бытии-открывающим уже *само по себе* означает открытость — как «исходную открытость» мышления своей основе, и наоборот [13, S. 297]. И с этой точки зрения представляется совершенно невозможным отождествлять хайдеггеровскую аналитику Dasein с трансцендентальной философией Нового времени.

Литература:

1. Хайдеггер М. Бытие и Время. М.: Ad Marginem, 1997. — 451 с.
2. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и Бытие. М.: Республика, 1993. — С. 192-220.
3. Delp A. Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers. Freiburg im Breisgau: Herder & Co., 1935. — 126 S.
4. Franzen W. Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte: eine Untersuchung über d. Entwicklung d. Philosophie Martin Heideggers. Meisenheim am Glan, A. Hain, 1975. — 237 S.

5. *Gethmann C.F.* Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers, Bonn, Bouvier, 1974. – 415 S.
6. *Heidegger M.* Einführung in die Metaphysik. GA 40. Fr.a.M., 1983. – 234 S.
7. *Heidegger M.* Logik. Die Frage nach der Wahrheit. GA 21. Fr.a.M., 1976. – 418 S.
8. *Heidegger M.* Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. GA 26. Fr.a.M. 1978. – 291 S.
9. *Heidegger M.* Phänomenologischen Interpretation von Kants "Kritik der reinen Vernunft". GA 25. Fr.a.M., 1977. – 436 S.
10. *Heidegger M.* Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. GA 20. Fr.a.M., 1979. – 447 S.
11. *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. GA 24. Fr.a.M., 1975. – 474 S.
12. *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. GA 3. Fr.a.M, 1991. – 317 S.
13. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen, Verlag Max Niemeyer, 2006. – 445 S.
14. *Jonas H.* Heidegger und die Theologie //Noller G. (Hrsg.). Heidegger und die Theologie – Beginn und Fortgang der Diskussion. München, Kaiser, 1967. – S. 316-340.
15. *Pöggeler O.* Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen, Verlag Günther Neske. 1963. – 318 S.
16. *Pugliese O.* Vermittlung und Kehre.: Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1986. – 226 S.
17. *Schmidinger H.* Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1985. – 460 S.

Сведения об авторе: Ищенко Наталья Ильинична – кандидат философских наук, доцент Школы философии Факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», г. Москва. E-mail: natalie.ishchenko@gmail.com

Содержание

<i>Предисловие</i>	5
<u>Языки философии</u>	
<i>И.Д. Невважай</i> Рациональность <i>de jure</i> versus рациональности <i>de facto</i>	6
<i>Н.И. Ищенко</i> М. Хайдеггер: к вопросу о перспективах экзистенциально-аналитического рассмотрения.....	19
<i>О.А. Шапиро</i> Форматы философской полемики.....	30
<i>Н.Д. Лечич</i> Специфика доксографии раннего пифагореизма.....	44
<i>М.Б. Бакеев</i> Качество и состояние: в поиске определяющего различия	58
<i>Г.А. Золотков</i> Созерцательная концепция философии Д.З. Филипса	70
<i>З.В. Шутанова</i> Философская концепция символизма А. Белого	83
<i>А.О. Лепетюхина</i> Трансформация идей Фридриха Ницше в философии Мартина Хайдеггера (в аспекте концепции истины)	95
<u>Сознание, язык, истина</u>	
<i>С.Л. Катречко</i> Проблема ментальных образов: есть ли в нашем уме (сознании) образы вещей?	104
<i>С.М. Кускова</i> Значения индексальных слов.....	119
<i>О.И. Невдобенко</i> Предел достоверности у Декарта и Витгенштейна.	132
<i>М.А. Беляев</i> Спор о представимости: почему он перспективен для философии?	141
<i>А.В. Самойлик</i> Отличается ли слово «Я» от «флогистона»?	152
<i>В.И. Бубнова</i> Искусственный интеллект в погоне за человеческими способностями: распознавание логических уловок.....	163

Власть, право, мораль

Armando Zerolo Durán

- The modern way of thinking politics: Hobbes
political rationalism 176

Natalia Vasilenok

- Non-territorial foundations of democracy: towards spatial
ontology of political community 186

А.Д. Куманьков

- Проблема «революционного» интервенционизма
в современной теории справедливой войны 197

Я.О. Лепетюхина

- Сострадание и солидарность в политической
теории Ханны Арендт 208

Д.С. Моисеев

- Принципы политической философии итальянского
фашизма. Подход Альфредо Рокко 219

С.Е. Любимов

- Русский анархизм в контексте европейской
политической философии XIX века 233

М.А. Пономарева

- Основания королевской власти в публицистике
XIII-XIV вв. 249

А.А. Мазко

- Моральные основы критики специцизма 264

Языки автобиографии

О.А. Бурина

- Студент в Монпелье – автобиография Феликса
Платтера 275

- Отрывок из Дневника Феликса Платтера «Путеше-
ствие из Базеля в Монпелье – The Journey from Basle
to Montpellier» 283