

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР В ЦОЛЛИКОНЕ: ВОЙНА МИРОВ?

ТОМАС СОДЕЙКА

Доктор философских наук, профессор.

Центр по изучению и исследованию религии Вильнюсского университета, 01513 Вильнюс, Литва.

E-mail: sodeika@gmail.com

Обычно считают, что семинары, которые Мартин Хайдеггер проводил для швейцарских психотерапевтов в Цолликоне, явились его попыткой сделать свою философию полезной. По мнению Медарда Босса, “философские прозрения” Хайдеггера могут приносить пользу постольку, поскольку они могут служить в качестве *теоретического* фундамента для психотерапевтической *практики*. Но для самого Хайдеггера такая трактовка его философии вряд ли могла быть приемлемой. Одной из характерных черт хайдеггеровского мышления является стремление вернуться к изначальной “феории”, т.е. вернуться к такой форме мышления, которая представляет собой познание как самоцель. Поэтому, отношение между хайдеггеровским мышлением и дазайн-анализом Босса можно рассматривать как своего рода “войну миров” между психотерапией, стремящейся превратить философию в средство повышения эффективности практики, и философией, стремящейся сохранить за собой статус “феории”. Но эту “войну” можно обнаружить и в другом измерении. “Войну” можно понимать как “полюмос”, о котором говорится в 53-ем фрагменте Гераклита, т.е. как некоторое трагическое действие, через которое свершается открытость сущего. В статье это действие рассматривается через призму противостояния двух модусов настроенности, которые Хайдеггер называет “решимостью” и “отрешенностью”. Эти модусы можно представить себе как два эмоциональных пространства, противоборство которых в частности можно опознать в том, что сам Хайдеггер испытал на себе, когда в 1946 году проходил лечение у психотерапевта Виктора фон Гебзаттеля. В противоборстве “решимости” и “отрешенности” свершается открытость бытия. Но для того, чтобы приобщиться этой открытости, необходимо услышать звучащий в ней призыв и принять вызов. Такой вызов Хайдеггер слышит в первую очередь в языке поэзии. Близость поэзии и философии он воспринимает как опасность. Но это целительная опасность, ибо подвергая себя ей, мы становимся участниками той “войны миров”, в которой свершается открытость бытия. Можно предположить, что подобную целительную опасность для философии представляет и психотерапия. В таком случае, семинары в Цолликоне можно рассматривать как “войну миров”, вступая в которую, Хайдеггер надеялся приобщиться открытости бытия.

Ключевые слова: Босс, война, дазайн-анализ, открытость бытия, практика, психотерапия, теория, Хайдеггер.

© TOMAS SODEIKA, 2016

MARTIN HEIDEGGER IN ZOLLIKON: THE WAR OF THE WORLDS?

TOMAS SODEIKA

DSc in Philosophy, Professor.

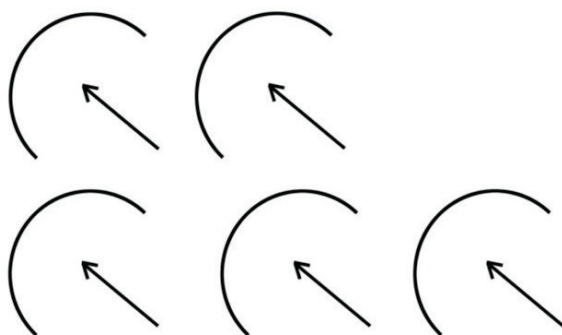
Vilnius University Center for Religious Studies and Research, 01513 Vilnius, Lithuania.

E-mail: sodeika@gmail.com

It is usually assumed that the main goal of seminars delivered between 1959 and 1969 by Martin Heidegger to the Swiss Psychotherapists in Zollikon were the philosopher's attempt to make his own philosophy *useful*. According to Medard Boss, Heidegger's "philosophical insights" can be useful insofar as they can serve as a *theoretical* basis of psychotherapeutic *practice*. But such an interpretation of Heideggerian philosophy could hardly be acceptable to Heidegger himself. One of the main features of Heideggerian thinking is the longing to return to the primordial $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$, i.e. to the knowledge as an aim in itself. Therefore, the relationship between Heidegger's thought and Boss' Daseinsanalysis can be understood as a kind of "war of the worlds" between psychotherapy that seeks to turn philosophy into a means of increasing the efficiency of the practice and philosophy that seeks to preserve the status of $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$. However this "war" belongs to another dimension too. "War" can be understood as $\pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ mentioned in the 53rd fragment of Heraclitus, i.e. as a tragic action, through which the openness of being is accomplished. In the article this action is viewed through the prism of the confrontation of the two modes of attunement (Befindlichkeit), which Heidegger calls the "resoluteness" (Entschlossenheit) and "detachment" (Gelassenheit). These modes can be thought of as two emotional spaces, a confrontation of which Heidegger himself has experienced when he was treated by the psychotherapist Viktor von Gebsattel in 1946. In the fight between "resoluteness" and "detachment" the openness of being is accomplished. But in order to participate in this openness, it is necessary to hear it as call and to accept as challenge. Such call Heidegger hears first and foremost in the language of poetry. The proximity of poetry and philosophy he recognizes as a "*dangerous* proximity". But, according to Heidegger, this is the "*healing* danger", because exposing ourselves to it, we participate in the "war of the worlds", in which the openness of being is accomplished. It seems that similar "healing danger" arises from proximity of philosophy and psychotherapy. If so, then the Zollikon seminars can be viewed as Heidegger's trial to enter into the "war of the worlds" as the openness of being.

Key words: Boss, Daseinsanalysis, Heidegger, openness of being, practice, psychotherapy, theory, war.

8 сентября 1959 года в большой аудитории университетской психиатрической клиники Цюриха "Бургхёльцли" состоялась лекция. Лекцию читал Мартин Хайдеггер, аудиторию же составляли швейцарские психиатры, собравшиеся послушать знаменитого философа. Когда лекция закончилась, на доске остался нарисованный мелом рисунок:



Вообразим себе уборщицу, пришедшую в опустевшую аудиторию для того, чтобы исполнить свои профессиональные обязанности, и попытаемся представить себе, какие мысли могли возникнуть у нее в голове при виде этого странного рисунка. Конечно, скорее всего, эта служительница чистоты и порядка вообще не обратила внимание на то, *что* там нарисовано, и просто стерла с доски следы мела. И все-же, нельзя полностью исключить возможность того, что рисунок она приняла за схему какого-то сражения, где стрелки изображают направления атаки, а изогнутые полуокружности – линии обороны. В таком случае она могла подумать, что тематика только что закончившейся лекции была связана с военным делом.

Как известно, лекция в Бургхёльцли была началом долгосрочного сотрудничества Хайдеггера с швейцарскими психотерапевтами. В последующие десять лет он по несколько раз в год приезжал в Швейцарию и вел семинарские занятия, происходившие в пригороде Цюриха Цолликоне, в доме инициатора всего этого проекта Медарда Босса. Вспоминая эти занятия, Босс пишет: “ситуации на семинарах часто вызывали в памяти фантазию о марсианине, который впервые встретил группу обитателей Земли и хочет с ними объясниться” (Khaidegger, 2012, 14). Разумеется, сравнивая Хайдеггера с “марсианином”, Босс имел в виду то, что участникам семинаров было трудно понять его рассуждения. Однако это сравнение может вызвать и другую ассоциацию – ассоциацию, созвучную с той, которая возникла в голове вышеупомянутой воображаемой уборщицы. Как известно, образ “марсианина” вошел в культурный обиход с подачи Герберта Уэллса. В вышедшем в 1897 году и быстро ставшим бестселлером его научно-фантастическом романе *Война миров* описано вторжение на Землю пришельцев с Марса. Земляне отчаянно сопротивляются, однако, поскольку их военная техника значительно уступает

боевым машинам марсиан, все попытки землян противостоять пришельцам терпят неудачу. Но, когда ситуация кажется уже совершенно безнадежной, неожиданно приходит спасение. Оказывается, что марсиане не обладают иммунитетом к обитающим на Земле микроорганизмам. Это в конечном итоге их губит, и земная цивилизация оказывается спасенной.

Главный герой уэллсовского романа, от имени которого ведется рассказ, характеризует марсиан как “существ с высокоразвитым, холодным, бесчувственным интеллектом, превосходящих нас настолько, насколько мы превосходим вымерших животных” и добавляет: “Они состояли из одной только головы. У них не было внутренностей. Они не ели, не переваривали пищу. Вместо этого они брали свежую живую кровь других организмов и впрыскивали ее себе в вены” (Uells, 1983, 409). Казалось бы, этот образ чудовища не имеет ничего общего с философией. Однако, это не совсем так. Вспомним хотя бы язвительное замечание Вильгельма Дильтея, когда во “Введении в науки о духе” он пишет: “В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности” (Dil'tey, 2000, 274). А ведь и в самом деле можно допустить, что Хайдеггер чувствовал опасность, таящуюся в занятиях “чистой” философией – опасность превратиться в существо, “состоящее из одной только головы”, в жилах которого “течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности”. Приняв это допущение, нетрудно представить себе, что “марсианин” Хайдеггер прибыл к швейцарским психотерапевтам с целью, подобной той, которую преследовали “марсиане” Герберта Уэллса – с целью в свои вены “впрыснуть живую кровь” реальной жизни. А если так, то можно предположить, что семинары в Цолликоне представляли собой своего рода поля сражения, на которых происходила “война миров” – “война” между миром философии, в котором занимаются чисто теоретическими проблемами вроде раскрытия “смысла бытия”, и миром практики психотерапевтов.

Правда, уэллсовские марсиане прилетели на Землю как непрошенные гости, в то время как Хайдеггер приехал в Швейцарию по приглашению Медарда Босса, который в то время уже занимал должность профессора медицинского факультета Цюрихского университета и был президентом “Международной федерации медицинской психотерапии”. Чем было мотивировано это приглашение? Сам Босс об этом рассказывает следующее. Во время войны он был призван на воинскую службу и в качестве врача

прикомандирован к подразделению горных стрелков швейцарской армии. Поскольку в нейтральной Швейцарии боевые действия не велись, а вверенные попечению Босса военнослужащие отличались отменным здоровьем, он, по его собственным словам, чувствовал себя “почти что безработным”. “Впервые в жизни, – вспоминает Босс, – меня временами охватывала скука. То, что называется ‘время’, стало для меня проблемой” (Khaidegger, 2012, 9). Но по счастливой случайности скучающему Боссу в руки попала книга Хайдеггера *Бытие и время*, которую он, как бы пытаясь развеять скуку, стал читать. Но вскоре оказалось, что понять ход мыслей немецкого философа не так-то просто. Это в конечном итоге якобы и подтолкнуло Босса обратиться за помощью к самому Хайдеггеру.

Однако так ли все было на самом деле? Ученица и многолетняя сотрудница Медарда Босса Алис Холцхей-Кунц заметила, что эта история, которую Босс любил рассказывать своим студентам, является сплошной выдумкой. Как известно, в начале своей карьеры Босс был последователем Зигмунда Фрейда. Позже, после короткого увлечения идеями Карла Густава Юнга, он стал учеником Людвиг Бинсвангера, разработанный которым Dasein-анализ является своего рода производной от хайдеггеровской Dasein-аналитики. “Нет ни малейшего сомнения, – пишет Холцхей-Кунц, – что с *Бытием и временем* Хайдеггера Босс познакомился через работы Бинсвангера” (Holzhey-Kunz, 2013, 20).

Как бы там ни было, все началось с письма, в котором Босс обратился к знаменитому философу с просьбой “о помощи в размышлениях” (Khaidegger, 2012, 11). Как известно, Хайдеггер не принадлежал к числу тех, кто легко заводит новые знакомства. Тем примечательнее кажется то, что он без промедления откликнулся на просьбу Босса. В ответном письме Хайдеггер среди прочего пишет: “проблемы психопатологии и психотерапии в их принципиальном аспекте чрезвычайно меня интересуют, хотя мне и не хватает специальных знаний и владения современным исследовательским материалом” (Khaidegger, 2012, 319). Письмо заканчивается словами: “Я был бы Вам очень благодарен, если бы Вы смогли при удобной возможности поддержать мою работоспособность маленькой посылкой с шоколадом” (Khaidegger, 2012, 319). Последняя фраза опять невольно вызывает в памяти фантазию об уэллсовских марсианах – ведь можно сказать, что они прилетели на Землю тоже с целью “поддержать собственную работоспособность”. Конечно, лишь в шутку можно предположить, что благосклонность Хайдеггера к Боссу

была мотивирована надеждой полакомиться швейцарским шоколадом. Более серьезным мотивом мог бы показаться упомянутый в письме интерес к проблемам “психопатологии и психотерапии в их принципиальном аспекте”, но в текстах Хайдеггера трудно найти какое-либо следы этого интереса.

Вспомним, однако, что письмо Босса пришло к Хайдеггеру как раз в ту пору, когда он оказался в весьма сложном положении. Как известно, после войны Хайдеггера как “бывшего приспешника нацистского режима” (Safranski, 2002, 516) французские оккупационные власти лишили возможности преподавать в университете. Более того, “вокруг него образовалась полоса отчуждения. Многие из тех, кто заботился о своей политической репутации, сочли за лучшее по возможности с ним не общаться” (Safranski, 2002, 464). Нетрудно представить себе, как болезненно переносил эту изоляцию привыкший ко всеобщему вниманию Хайдеггер, и понять, почему он так жадно хватался за каждую возможность выступить перед *любой* аудиторией. Так в январе и декабре 1949 года он выступает в “Бременском клубе” с циклом докладов под общим заглавием “Прозрение в то, что есть” (Khaidegger, 1994). Примечательно, что, по свидетельству Фридриха Вильгельма Эльце, его слушателями здесь были “крупные коммерсанты, специалисты по заокеанской торговле, директора пароходств и верфей”, т.е. люди, для которых “любой знаменитый мыслитель является сказочным существом или полубогом” (Safranski, 2002, 513), т.е. опять-таки своего рода “марсианином”. В следующем году он повторяет тот же цикл в фешенебельном санатории “Бюлерхёэ” в Северном Шварцвальде. Здешняя публика тоже “остояла из богатых баден-баденских рантье, промышленных воротил, банкиров, замужних дам, чиновников высокого ранга, политиков, зарубежных знаменитостей и немногих студентов, которых легко было отличить от других по их скромной одежде” (Safranski, 2002, 515). Публичная активность такого рода продолжается и на протяжении последующих нескольких лет. Хайдеггер читает лекции опять в “Бременском клубе”, в баварской курортной деревушке Икинг, потом снова в Бюлерхёэ и т.д. Кажется, что Хайдеггера побуждает потребность иметь слушателей, невзирая на то, что его воспринимают как “марсианина”.

Казалось бы, этим можно объяснить как благосклонный ответ Хайдеггера на письмо Босса с просьбой “о помощи в размышлениях”, так и принятие приглашения прочитать лекцию в “Бургхёльцли” и вести семинары в Цолликоне. Все же, сам Босс усматривает здесь иной мотив. Ссылаясь на

личные беседы с Хайдеггером, он утверждает, что в возможности общения с швейцарскими психотерапевтами, Хайдеггер якобы “увидел возможность того, что его философские прозрения не останутся исключительно в кабинетах философов, но смогут *быть* полезными гораздо большему количеству людей, прежде всего тем, которые нуждаются в помощи” (Khaidegger, 2012, 11). Но каким образом “философские прозрения” мыслителя, в жилах которого “течет разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности”, могут “быть полезными” тем, кто пытаются помочь людям, страдающим от тех или иных психических расстройств?

Как бы отвечая на этот вопрос, Босс вспоминает: “При всём его [т.е. Хайдеггера. – Т.С.] презрении к психологическим и психопатологическим теориям, наполнившим наши головы, он – и это было его большой заслугой – на протяжении целого десятилетия брал на себя похожую на сизифов труд задачу помогать моим друзьям, коллегам и ученикам [...] закладывать фундамент нашей врачебной деятельности” (Khaidegger, 2012, 12).

В опубликованной в 1991 году статье “Влияние Мартина Хайдеггера на возникновение альтернативной психиатрии” Босс отмечает, что “диагностика психиатрии, которой мы пользовались до сих пор, имеет слабое и ненадежное основание”, в то время как “исходя из взглядов Мартина Хайдеггера, может быть выстроен другой порядок, который полностью основывается на экзистенциалах человеческого бытия”, а это дает “возможность классифицировать недуги больных совершенно по-иному, нежели ранее” (Boss, 1994, 89). Выходит, что в “философских прозрениях” Хайдеггера Босс видит теорию, которой можно воспользоваться как вспомогательным средством для достижения большей эффективности психотерапевтической практики.

Вряд ли Хайдеггер согласился бы с трактовкой его “философских прозрений” как теории, выполняющую некую вспомогательную функцию. В его статье “Наука и осмысление” читаем:

Имя существительное “теория” происходит от греческого глагола *θεωρεῖν*. Соответствующее существительное звучит в греческом как “феория”. У этих слов высокий и таинственный смысл. Глагол *θεωρεῖν* возник от сращения двух корневых слов: *θεά* и *ὀράω*. *Θέα* (ср. “театр”) – это зрелище, облик, лик, в котором вещь является, вид, под которым она выступает. [...] Второе корневое слово в “феории”, глагол *ὀράω*, означает глядеть на что-либо, охватывать взором, разглядывать. Таким образом, *θεωρεῖν* – это *θεῖαν ὀρᾶν*: видеть явленный лик присутствующего и зряче пребывать при нем благодаря такому видению. (Khaidegger, 1993, 242-243)

Как известно, для древнегреческих философов такое “видение явленного лика присутствующего” и “зрячее пребывание при нем” было самоцелью. Вопрос о том, какую “пользу” это принесет, здесь попросту не возникал. Можно сказать, что в понимании древних греков философия – это не добывание знания, которым можно впоследствии так или иначе воспользоваться, а определенный образ жизни.

Образ жизни (βίος), определяющийся “феорией” и ей посвященный, – пишет Хайдеггер, – греки называют βίος θεωρητικός, образом жизни созерцателя, вглядывающегося в чистую явленность присутствующего. В отличие от этого βίος πρακτικός есть образ жизни, посвященный действию и деланию. Различая их, мы должны, однако, всегда помнить одно: для греков βίος θεωρητικός, созерцательная жизнь, особенно в своем наиболее чистом образе как мышление, есть высшее действие. “Феория” сама по себе, а вовсе не только за счет ее привходящей полезности, есть заверченный образ человеческого бытия. Ибо “феория” – это чистое отношение к ликам присутствующего, которое своей явленностью задевает человека, являя близость богов. (Khaidegger, 1993, 243)

В самом деле, именно такую трактовку “феории” находим у Аристотеля, согласно которому созерцательная жизнь (βίος θεωρητικός) является наиболее совершенной из доступных человеку форм жизни. Так, например, в книге десятой “Никомаховой этики” читаем:

деятельность бога, отличающаяся исключительным блаженством, будет созерцательной, и таким образом, из человеческих деятельностей та, что более всего родственна этой, приносит самое большое счастье. [...] Таким образом, насколько распространяется созерцание, настолько и счастье, и в ком в большей степени присутствует [способность] созерцать, в том – и [способность] быть счастливым, причем не от привходящих обстоятельств, но от [самого] созерцания, ибо оно ценно само по себе. (Aristotel', 1983, 285-286)

“Способность созерцать”, о которой говорит Аристотель, состоит в том, что созерцая сущее, созерцатель не просто воспринимает созерцаемое как некоторую простую данность, как *factum brutum*. Созерцая ту или иную вещь, он познает “причину, в силу которой она [т.е. эта вещь. – Т.С.] есть, что она действительно причина ее и что иначе обстоять не может” (Aristotel', 1978, 259). Созерцаемое сущее раскрывает себя созерцателю как существующее *необходимым* образом. Именно созерцание этой необходимости и является источником испытываемого созерцателем “счастья” (εὐδαιμονία).

Для современного человека трудно понять, как знание может быть источником “счастья” вне зависимости от того, насколько это знание может быть полезным. Пожалуй, гораздо легче нам понять точку зрения

Фрэнсиса Бэкона, в *Новом органоне* которого читаем: “Знание (scientia) и могущество (potentia) человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие (effectum). Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании (contemplatio) представляется причиной, в действии представляется правилом” (Bekon, 1972, 12). И далее: “истина и полезность (veritas et utilitas) суть [...] совершенно одни и те же вещи” (Bekon, 1972, 74). Нетрудно заметить, что, отождествляя “знание” (scientia) с “могуществом” (potentia), а “истину” (veritas) с “полезностью” (utilitas), Бэкон порывает с античной традицией. Хотя бэконовский созерцатель “подчиняется” природе, однако в этом “подчинении” кроется своего рода лукавство – попытка обмануть природу и таким образом выпытать у нее секрет “могущества”, за счет которого в конечном итоге достигается “полезность” (utilitas). Именно бэконовская “полезность” как конечная цель познания представляется современному человеку чем-то само собой разумеющимся.

Тем необычнее звучит парадоксальное разъяснение, которое Хайдеггер приводит в одной из бесед с Боссом (весной 1963 во время совместных каникул в Таормине, на Сицилии):

Самое полезное – это бесполезное. Но для современного человека узнать бесполезное – это самое трудное. При этом “полезное” понимается как практически применимое непосредственно для технических целей, для того, что вызывает какой-либо эффект, с помощью которого я могу что-то делать в хозяйстве и на производстве. Нам следует видеть полезное в смысле *целбного* (Heilsam), то есть как то, что приводит человека к самому себе. (Khaidegger, 2012, 234)

Хайдеггеровское “следует видеть” звучит как призыв вернуться к изначальной форме “феории” как созерцанию причин, в силу которых сущее необходимым образом есть то, что оно есть. Трудность следовать этому призыву вытекает из того, что само понятие “причины” для современного человека является скорее бэконовским, а не аристотелевским понятием. Ведь causa Бэкона вовсе не то же самое, что αἰτία Аристотеля. Причем разница состоит не только в том, что сужается содержание самого понятия – вместо четырех “причин” Аристотеля (формальной, материальной, движущей и целевой) у Бэкона остается только одна (движущая). Более существенным различием следует считать то, что бэконовская causa – это “причина”, конвертируемая в “правило” (regula). Именно такая конвертируемость превращает “феорию” в “теорию”. В отличие от “феории”, “теория” выполняет

лишь вспомогательную роль, поставляя *знание причин*, конвертированное в *знание правил*. В этом отношении “теория” вполне соответствует тому, что Хайдеггер называет “поставом” – “собирающим началом той установки, которая ставит, т.е. заставляет человека выводить действительное из его потаенности способом поставления его как состоящего-в-наличии” (Khaidegger, 1993, 229). Но “состоящее-в-наличии” знание является знанием, сам способ существования которого можно охарактеризовать как “наличность” (*Vorhandensein*). К существующему таким способом знанию вполне подходит характеристика, которую Жан-Франсуа Лиотар дал знанию в “состоянии постмодерна” – это знание “должно подвергнуться экстерииоризации по отношению к ‘знающему’” (Liotar, 1998, 26). Такое знание накапливается, хранится и распространяется в форме “информации”, существующей независимо от существования конкретного человека.

Нетрудно заметить, что “феория” представляет собой знание совершенно иного рода. Это знание, которое существует именно как способность конкретного человека выполнять определенные действия или входить в определенные состояния и пребывать в них. Поскольку такая способность не поддается “экстерииоризации по отношению к ‘знающему’”, то ее невозможно передать и приобрести как поставляемую “информацию”. Ее можно только развить исключительно посредством упражнения¹. Кажется, что именно в таком упражнении видел Хайдеггер цель проводимых им занятий в Цолликоне. Не случайно семинар от 23 ноября 1965 года он начинает словами: “Вы заметили, что я не делаю из вас философов, а хотел бы лишь дать вам возможность стать внимательными к тому, что неизбежно касается человека, но что ему всё-таки не так просто открывается” (Khaidegger, 2012, 172). В самом деле, семинары в Цолликоне не имели ничего общего с поставлением знания, которое могло бы быть использовано в качестве теоретического “фундамента” для психотерапевтической практики. Это были упражнения внимательности, цель которых – развитие способности феноменологического видения. Хайдеггер прекрасно осознавал всю сложность задачи. В письме Боссу от 6 мая 1963 года он пишет:

Выполнение феноменологии для нынешних людей тем труднее, чем исключительнее они предаются рассчитывающему мышлению, которое лишь по

¹ Нетрудно заметить, что это как раз та первичная форма понимания, которая соответствует хайдеггеровскому экзистенциалу “подручности” (Khaidegger, 1997a, 69 ff.).

видимости превосходит непотаённое непосредственное усмотрение сущности. Всё сводится к тому, чтобы упражняться в одном и том же простом взгляде на невысказанное, но постоянно к нам обращающееся сущностное. *Упражнение*: пребывать при одном и том же, пробуждать способность чувствовать простое – не спешить бежать дальше от одного успеха к другому и кичиться полезными результатами. (Khaidegger, 2012, 349)

Приемы развития способности феноменологического видения не поддаются методологическому описанию, как это в свое время безуспешно пытался сделать Эдмунд Гуссерль. Приходится признать, что его попытки описать переход к феноменологической установке как “заклучение в скобки объективного мира” (Gusserl', 2006, 77), переводение в “состояние бездействия” “генерального тезиса” (Gusserl', 1999, 57), совершение “εποχή касательно реальности” (Gusserl', 1999, 219) и т.п. потерпели неудачу. Ведь все эти метафоры не дают методического указания, какие конкретные действия должен совершить феноменолог, чтобы перевести собственное сознание в режим “феноменологической установки” и пребывать в этом режиме.

Хайдеггер понимал, что пробудить “способность чувствовать простое” возможно лишь путем упорного *упражнения*, суть которого невозможно представить в форме некоторой системы правил, следуя которым мы с абсолютной необходимостью достигли бы намеченную цель. Единственным возможным способом здесь является способ, который издревле применялся мастерами, обучавшими искусству своих подмастерьев просто вовлекая их в совместную работу. По-видимому, привыкшим к методическим наставлениям участникам цолликоновских семинаров такой способ обучения должен был казаться “марсианским”. Но Хайдеггер прекрасно понимал, что иного пути нет, ибо психотерапевтическая практика не может быть построена на “фундаменте” поставляемой теоретиком системы методических “правил”. Ведь психотерапевту приходится иметь дело не с опредмеченным сущим, предсказуемость взаимодействия с которым зависит исключительно от знания конституирующих его существование *причин*, а с живым человеком, поведение которого определяется подчас совершенно непредсказуемыми *мотивами*.

Можно сказать, что ситуация, в которой находится психотерапевт, коренным образом отличается от ситуации, в которых, например, работают представители естественных наук или в современном индустриальном производстве, построенном на “фундаменте” знания, поставляемого естественно-научными теориями в форме системы однозначно сформулированных правил, строго следуя которым достигается польза. Пожалуй,

более подходящим образом для сравнения является поле боя, где простое следование раз и навсегда фиксированным методическим правилам невозможно уже потому, что здесь приходится принимать во внимание действия противника и подстраиваться под постоянно меняющуюся ситуацию.

Это сравнение наводит на мысль, что способом сознательного структурирования деятельности психотерапевта является не *метод*, а скорее *стратегия*. В отличие от метода, который применим лишь в тех ситуациях, в которых действует один единственный субъект, стратегия применяется в ситуациях, в которых участвуют по меньшей мере два самостоятельных субъекта, каждый из которых преследует собственные цели и соперничает друг с другом.

Все это возвращает нас к теме “войны миров”, к загадочному рисунку Хайдеггера и к интерпретации этого рисунка воображаемой уборщицей, предположившей, что нарисованные на доске стрелки изображают направления атаки, а полуокружности – линии обороны.

Комментируя свой рисунок, Хайдеггер среди прочего пишет:

Этот рисунок должен лишь пояснить, что человеческое экзистирование в своём сущностном основании никогда не является лишь где-то имеющимся в наличии предметом и уж ни в коем случае – замкнутым в себе предметом. Это экзистирование заключается, напротив, в “одних только” (“bloßen”) зрительно и осязательно неуловимых возможностях внятия, направленных на обращённое к нему встречное сущее [...]. Это, требующее нового видения, основоустройство (Grundverfassung) должно называться *вот-бытие (Da-sein)* или *бытие-в-мире (In-der-Welt-sein)*. [...] [Э]кзистирование как *Da-sein* означает удерживание открытой некоторой области – в силу способности-внятия (Vernehmen-können) значениям данностей, которые обращаются к нему из его просвеченности (Gelichtetheit). (Khaidegger, 2012, 33-34)

Из этого комментария следует, что, согласно Хайдеггеру, структуру открытости “человеческого экзистирования” образуют две составляющие, обозначенные понятиями “возможности внятия” и “встречное сущее”. Можно предположить, что нарисованные Хайдеггером стрелки и полуокружности являются *идеограммами*, т.е. графическими изображениями именно этих понятий. Но если наше предположение верно, то возникает вопрос: какому из упомянутых понятий соответствуют стрелки, а какому – полуокружности? Сам Хайдеггер не дает ответа на этот вопрос, оставляя пространство для интерпретаций.

Рассмотрим две из них.

Первая принадлежит Петеру Слотердейку, который в одном из интервью говорит следующее:

Я был восхищен рисунком, который Хайдеггер, пытаясь помочь психиатрам лучше понять его онтологические тезисы, нарисовал мелом на доске около 1960-го года на семинаре в Швейцарии. Насколько мне известно, это единственный случай, когда Хайдеггер воспользовался визуальными средствами для иллюстрации логических положений. Обычно он избегал таких антифилософских средств. В этом рисунке мы видим пять стрел, каждая из которых направлена на полукруг горизонта – великолепный абстрактный символ понятия *Dasein*, как состояния сущего, направленного на постоянно уходящий горизонт мира. (Sloterdijk, 2005)

Из сказанного ясно, что, с точки зрения Слотердейка, стрелки изображают присущие *Dasein*’у, “возможности внятия”, изогнутые дуги же – “встречное сущее” как “постоянно уходящий горизонт мира”.

Противоположную интерпретацию предлагает Алис Холцхей-Кунц, согласно которой, стрелки изображают “обращённое к нему [к *Dasein*. – Т.С.] встречное сущее (*ihm [dem Dasein] sich zusprechende Begegnende*)”, а полуокружности – “направленные на них возможности внятия (*ausgerichteten Vernehmensmöglichkeiten*)”, присущие *Dasein*. С ее точки зрения, “не человек направляет стрелы во вне, а стрелы направлены на него” (Holzhey-Kunz, 2013, 29).

Возникает вопрос, почему мнения Холцхей-Кунц и Слотердейка расходятся? Ясно, что обе интерпретации построены на сравнении двух понятий (“встречное сущее” и “возможности внятия” с двумя элементами рисунка (стрелки и полуокружности). Поскольку любое сравнение предполагает наличие некоторого *tertium comparationis*, т.е. некоторого основания, обладающего свойствами обоих сравниваемых сторон, то можно предположить, что причиной расхождения во мнениях между Холцхей-Кунц и Слотердейком является то, что свои интерпретации они строят на разных основаниях сравнения. Но что в данном случае может служить в качестве такого основания? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо в первую очередь учесть напоминание Хайдеггера о том,

[...] что все философские понятия по своей природе суть формально указующие. Они указывают, и это означает, что смысловое содержание этих понятий не подразумевает и не говорит непосредственно то, к чему оно относится: на самом деле оно только указывает на то, что эта понятийная связь призывает понимающего (*der Verstehende ... aufgefordert ist*) вступить в свое вот-бытие (*Dasein*). Однако поскольку люди не видят в этих понятиях указания

и воспринимают их так, как расхожий рассудок воспринимает научное понятие, философская постановка вопроса в любой отдельной проблеме оказывается неверной. (Khaidegger, 2013, 447)

Следуя этому напоминанию, содержание образующих хайдеггеровский текст понятий и идеограмм мы должны рассматривать не как поставляемую нам *информацию*, а как *призыв* “вступить в свое вот-бытие”, т.е. мыслить *Dasein* “сообразно *всегда-моему* характеру (*Charakter der Jemeinigkeit*) этого сущего” (Khaidegger, 1997a, 42). Стало быть, в поисках ответа на вопрос о том, какой из элементов хайдеггеровского рисунка соответствует понятию “возможности внятия”, а какой – понятию “встречное сущее”, нам необходимо услышать этот призыв и следовать ему. Однако, призыв относится к разряду “языковых игр” (Виттгенштейн), структуру которых определяет не столько *метод*, представляющий собой систему жестко фиксированных правил, сколько *стратегия*, которой правит форма необходимости, исключающая возможность конвертировать причины в правила. Это уже не столько область логики, сколько риторики и поэтики, т.е. дисциплин, в которых язык рассматривается в его эмоциональном, патетическом измерении.

Но раз так, то, пожалуй, наиболее подходящим кандидатом на роль искомого *tertium comparationis* могло бы быть то, что Хайдеггер называет “чувством” (*Gefühl*). Следует сразу оговориться, что это понятие в его словаре имеет несколько иной смысл, чем тот, который мы находим в обыденном словоупотреблении или в словарях психологических терминов. “Чувством” Хайдеггер называет не определенный тип субъективного переживания, а ту изначальную открытость *Dasein*, которая в *Бытии и времени* обозначена понятием “расположение” (*Befindlichkeit*): “То, что мы *онтологически* помечаем титулом *расположение*, *онтически* есть самое знакомое и обыденное: *настроение* (*Stimmung*), *настроенность* (*Gestimmtsein*)” (Khaidegger, 1997a, 134). В изданном в 1961 году двухтомнике, в котором собраны его работы, посвященные философии Ницше, Хайдеггер пишет:

Чувство (*Gefühl*) – это способ, с помощью которого мы обнаруживаем себя в нашем отношении к сущему и тем самым одновременно в нашем отношении к самим себе; это то, каким образом мы одновременно настраиваемся на сущее, которое не есть мы, и на сущее, которое есть мы сами. В чувстве раскрывается и остается открытым то состояние, в котором мы со-стоим в отношениях к вещам, к самим себе и к окружающим нас людям. Чувство само по себе есть такое открытое себе самому состояние, в котором, так сказать, простирается наше существование. (Khaidegger, 2006, 53)

Значение, которое Хайдеггер придает “чувству” как эмоциональному измерению “человеческого экзистирования” наводит на мысль, что интерпретируя его рисунок, следует обращать внимание не столько на предполагаемую семантику образующих его элементов, сколько скорее на эмоциональную экспрессивность их *графической формы*, т.е. рассматривать их не столько как *идеограммы*, сколько как то, что можно назвать *патограммами* – графическими изображениями не понятий, а эмоциональных состояний. Такая “патография” возможна в силу того, что даже такая, казалось бы, элементарная графическая форма как линия несет в себе след определенного жеста, неизбежно обладающего определенным эмоциональным зарядом – что-то вроде того, что Аби Варбург в свое время назвал “формулой пафоса”. В самом деле, *эмпатически воспринимая* каждый из элементов хайдеггеровского рисунка, мы можем распознать в них два разных модуса эмоционального переживания, которые условно можно назвать *активностью* и *пассивностью*: стрелки воспринимаются как след энергичного, агрессивного жеста, в то время как изгиб полуокружностей – как след жеста, в котором распознаем скорее уступчивость, пассивность. Своего рода “формальным указанием” на различие между этими двумя модусами чувства могут служить такие грамматические формы как действительный и страдательный залог глаголов. В стрелках можно распознать модус чувства, на который “формально указывают” высказывания типа “я чувствую (страх, радость, ненависть ...)”, изгиб полуокружностей же формально указывает скорее на то, что выражаем фразой “меня охватило чувство (страха, радости, ненависти ...)”².

Исходя из такой “эмпатической” расшифровки хайдеггеровского рисунка, можно предположить, что в интерпретации, предлагаемой Холцхей-Кунц, в качестве основания сравнения хайдеггеровских патограмм и понятий служит *пассивный* модус чувства. Слотердейк же, рассматривающий полуокружности как “встречное сущее”, делает акцент на *активный* модус. Все же это еще не дает ответа на вопрос о том, какую из этих интерпретаций можно считать более соответствующей замыслу Хайдеггера.

² В качестве аналогии можно привести пример из области “языка чувств” – музыки. Различие между пассивным и активным модусами чувства можно сравнить с различием того, что мы испытываем просто слушая какое-либо музыкальное произведение, и того, что испытываем это произведение исполняя сами.

Хотя, как известно, Хайдеггер считал, что биография философа иррелевантна для понимания хода его мыслей, всё же, в поисках ответа на этот вопрос, позволим себе обратиться к одному весьма загадочному эпизоду из жизни Хайдеггера, когда, вместо того, чтобы помогать “друзьям, коллегам и ученикам” Босса “закладывать фундамент” их “врачебной деятельности”, он сам оказался нуждающимся в помощи психотерапевта.

Как уже упоминалось, когда после войны начался процесс денацификации Германии, Хайдеггер, как бывший член национал-социалистической партии, оказался под следствием. Начались “инквизиторские допросы” (Safranski, 2002, 464), которые он, не чувствуя в себе никакой вины, воспринимал крайне болезненно и, по некоторым свидетельствам, даже находился на грани самоубийства (Otte, 1996, 137). Озабоченный критическим состоянием своего коллеги декан медицинского факультета фрайбургского университета Курт Берингер в феврале 1946-го года отвез его в находившуюся в Баденвейлере (примерно 30 километров от Фрайбурга) лечебницу, которой руководил давний знакомый (и в некоторой степени последователь) Хайдеггера психотерапевт Виктор фон Гебзаттель.

К сожалению, мы очень мало знаем о том, как проходило лечение. Сам Хайдеггер рассказывает лишь следующее: “И что же тот [т.е. Гебзаттель] сделал? Для начала просто поднялся со мной через заснеженный зимний лес к синеве неба. Больше он ничего не делал. Но он по-человечески мне помог. И через три недели я вернулся домой здоровым” (Safranski, 2002, 464)³.

Примечательно, что из целых три недели длившегося пребывания в лечебнице Хайдеггер вспоминает лишь этот эпизод. Это дает некоторое основание предположить, что именно этот опыт созерцания вернул Хайдеггера к здоровью.

Шварцвальдский ландшафт обладает удивительным свойством располагать к особому роду восприятия пространства. Путешествуя по Шварцвальду, то и дело чувствуешь, что окунаешься в нечто, чего никак нельзя назвать совокупностью геометрических точек, образующих трехмерное многообразие. Это даже и не то, чем мастерски владели великие живописцы

³ Интересно заметить, что в октябре 1946 года Альбер Камю в своей записной книжке делает следующую пометку: “Написать историю современного человека, который излечился от мучительных противоречий долгим и неотрывным созерцанием пейзажа (*par la seule et longue contemplation d'un paysage*)” (Камю, 1998, 275). Как известно, эта “история” так и осталась ненаписанной.

Ренессанса, открывшие ухищрения линейной перспективы. Скорее здесь мы имеем дело с тем, что родоначальник “новой феноменологии” Германн Шмитц называет “пространством чувства” (Gefühlsraum)⁴. Это эмоциональная “атмосфера”, наиболее подходящим названием которой могло бы быть хайдеггеровское понятие “открытости” (Offenheit). Можно предположить, что именно опыт этой “открытости” имеет прямое отношение и к тому, что полтора десятка лет спустя, разъясняя слушателям смысл своего рисунка в “Бургхёльцли”, Хайдеггер охарактеризовал как “удерживание открытой (das Offenhalten) некоторой области”. В самом деле, ведь нарисованные Хайдеггером полуокружности можно рассматривать еще и как схематическое изображение горизонта, окаймляющего “синеву неба” в Баденвейлере, а стрелки – как направленный на этот горизонт взгляд созерцателя.

Стрелки в хайдеггеровском рисунке мы уже истолковали как патограмму активности. Теперь можно попробовать уточнить эту довольно абстрактную характеристику, принимая во внимание то, что Хайдеггер предположительно пережил в Баденвейлере.

Если попытаться из словаря хайдеггеровских терминов подобрать слово, наиболее подходящее в качестве наименования для изображенных на рисунке стрелок, то это, пожалуй, будет термин “решимость” (Entschlossenheit). В *Бытии и времени* этим термином Хайдеггер обозначает “отличительный модус разомкнутости присутствия (der Erschlossenheit des Daseins)” (Khaidegger, 1997a, 297). В обыденном словоупотреблении слово “решимость” ассоциируется с действием, активностью. Но для Хайдеггера это слово имеет значение “формального указания” на определенный подвид модуса активности. “Решимость, – пишет он в *Бытии и времени*, – означает допущение-вызвать-себя (Sich-aufrufen-lassen) из потерянности в людях (Verlorenheit in das Man)” (Khaidegger, 1997a, 299). Обратим внимание на то, что в значении глагола “допускать” (lassen) присутствует некоторая амбивалентность. “Допуская” что-либо, мы воздерживаемся от *активности*, т.е. становимся пассивными. Но *воздерживаясь* от активности, мы все же действуем, т.е. являемся активными. Следовательно, хайдеггеровскую “решимость” следует понимать как проявление не активности вообще, а специфического подвида активности, кото-

⁴ К сожалению, в данной статье нет возможности более подробно рассмотреть “атмосферический” характер чувства, поэтому придется ограничиться лишь ссылкой на работы таких авторов как, к примеру, Германн Шмитц (Schmitz, 1969) или Гернот Бёме (Böhme, 1995).

рый можно условно назвать “активной пассивностью”. Соответственно нарисованные Хайдеггером стрелки, которые мы идентифицировали и как предположительное изображение взгляда, направленного на окаймляющий “синеву неба” в Баденвейлере горизонт следует рассматривать как патограмму именно такого парадоксального образования.

Теперь рассмотрим другой элемент хайдеггеровского рисунка, изображающий сам этот горизонт – дуги, которые по совместительству являются и предположительными патограммами пассивности. Под самый конец Второй мировой войны Хайдеггер написал несколько текстов в форме философского диалога (Khaidegger, 1995). Фрагмент одного из этих текстов позже (в 1959 году) был опубликован под названием “К вопросу об отрешенности. Разговор на проселочной дороге о мышлении”. В этом тексте среди прочего читаем:

Мы говорим, что мы заглядываем в горизонт. Следовательно, поле зрения (*der Gesichtskreis*) является чем-то открытым (*ein Offenes*), но открытость (*Offenheit*) эта вызвана не тем, что мы глядим в него. [...] Итак, горизонт – это еще что-то, кроме того, что он есть горизонт. В соответствии с тем, что было сказано, это что-то является другим самому себе и поэтому тем самым, что оно есть (*das Andere seiner selbst und deshalb das Selbe, das es ist*). (Khaidegger, 1991, 116-117)

Последняя фраза этой цитаты звучит почти по-гегелевски⁵. Однако, в отличие от Гегеля, который тождество “другого” и “того самого” мыслит как движения *понятия*, Хайдеггер здесь имеет в виду определенный модус *настроения* или *чувства*, название которого он позаимствовал у немецких мистиков позднего Средневековья Майстера Экхарта, Йоганнеса Таулера и Генриха Сузо – *Gelassenheit*⁶. На русский язык это слово обычно переводится как “отрешенность”, т.е. словом, в значении которого мы в первую очередь чувствуем пассивность. Однако отрешенность, которую имеет в виду Хайдеггер, не является пассивностью в смысле простого отсутствия активности. В “Разговоре на проселочной дороге” он пишет: “Возможно, в отрешенности таится действие, высшее, чем все дела мира и происки рода человеческого (*ein höheres Tun als in allen Taten der Welt und in den Machenschaften der Menschentümer*). [...] Тогда отрешенность лежит –

⁵ Ср.: “Иное, понимаемое лишь как таковое, есть не иное некоторого нечего, а иное в самом себе, т.е. иное себя самого” (Gegel, 1970, 180).

⁶ По свидетельству фон Херрманна, Хайдеггер интенсивно изучал “Речи наставления” Экхарта (Herrmann, 1993, 377).

если можно говорить о лежании – за пределами различения активности и пассивности...” (Khaidegger, 1991, 114). По-видимому, эту “запредельность” следует понимать как парадоксальное единство активности и пассивности, подобное тому, которое мы обнаружили в хайдеггеровской “решимости”. Однако, это не значит, что “отрешенность” полностью совпадает с “решимостью”. В “Разговоре на проселочной дороге” читаем: “отрешенность пробуждается, когда нашей сущности позволяется вступить в нечто (wenn unser Wesen zugelassen ist, sich auf das einzulassen), что не есть хотение” (Khaidegger, 1991, 114). Выходит, что, поскольку “наша сущность” *вступает* (sich einlässt) в нечто, она активна, но, поскольку эту активность “пробуждает” то, что сущности “позволяется вступить” (zugelassen ist), то, она вместе с тем и пассивна. Отсюда становится понятным, в чем состоит различие между “решимостью” и “отрешенностью”: если “решимость” мы чувствуем как действие, которым “допускаем вызвать себя”, то “отрешенность” открывается нам в чувстве “позволения вступить в нечто”. Поэтому, в отличие от “решимости”, которую мы назвали активной пассивностью, “отрешенность” можно назвать *пассивной активностью*. Выходит, что истолкованные таким образом, оба эти модуса настроенности оказываются как-бы зеркальными отражениями друг друга.

Но если все это верно, то рисунок Хайдеггера можно интерпретировать несколько иначе, чем предлагают как Слотердейк, так и Хольцхей-Кунц. Возможно, стрелки следует воспринимать не как патограмму активности вообще, а скорее как патограмму “решимости”, т.е. специфического модуса активности – *активной пассивности*. Соответственно полуокружности приобретают значение патограммы “отрешенности”, т.е. пассивной активности.

Таким образом, стрелки и полуокружности обретают значение схематического изображения зеркального взаимодействия двух “настроенностей” – “решимости” и “отрешенности”. Можно предположить, что как раз такое взаимодействие и произошло в Баденвейлере, когда Хайдеггер в сопровождении Гебзаттеля поднялся “через заснеженный зимний лес к синеве неба”.

Попробуем представить себе, как это могло происходить.

Восхождение в гору Хайдеггер начинает с чувством человека, обвиняемого в том, в чем он никакой вины не чувствует, но вместе с тем осознает тщетность всех попыток доказать свою невиновность. Это *отчаяние*. Эмоциональное пространство (Gefühlsraum) охваченного отчаянием

“человеческого экзистирования” сжато до предела. Оно совершенно *пассивно*, замкнуто в себе и не в состоянии эту замкнутость преодолеть.

Но вершина горы в Баденвейлере – это место, находящееся в совершенно другом эмоциональном пространстве, суть которого лучше всего выражает почти непереводаемо на другие языки⁷ излюбленное слово немецких романтиков – *Sehnsucht*. (Слово “ностальгия” лишь приблизительно передает его смысл. Пожалуй, более точным, правда не вербальным, а визуальным “переводом” можно считать пейзажи Каспара Давида Фридриха, большинство из которых во многом напоминают то, что можно увидеть путешествуя по Шварцвальду). В отличии от пассивной замкнутости эмоционального пространства отчаяния, пространство *Sehnsucht* является пространством беспредельной (и поэтому неопределенной), ничем неограниченной *активности*, открытости. Горизонт, окаймляющий это пространство, не является определяющим пределом. Как-бы расширяясь и постоянно уходя за предел досягаемого, он представляет собой бесконечную итерацию “и так далее”.

Итак, возникает парадоксальная ситуация взаимного наложения двух взаимоисключающих эмоциональных пространств, двух несовместимых настроенностей, своего рода “война миров”. Это неустойчивое состояние, динамика которого непредсказуема. Надо признать, что в этом отношении Гебзаттель рисковал, когда привел Хайдеггера на гору в Баденвейлере. Вряд ли можно говорить о том, что он здесь применил какой-либо *метод*. Гебзаттелю помог накопленный многолетней практикой опыт врача, подсказавший ему оптимальную *стратегию*. Оба несовместимые эмоциональные пространства, наложенные друг на друга, взаимно модифицировали друг друга. Эмоциональное пространство отчаяния, замыкавшее *Dasein* в безысходности, как бы наложившись на эмоциональное пространство *Sehnsucht*, трансформировалось в эмоциональное пространство “решимости”, т.е. “опущение-вызвать-себя”. Синхронно произошла зеркальная модификация пространства *Sehnsucht*. Взаимодействуя с отчаянием, неопределенная активность *Sehnsucht* трансформировалась в *пассивную активность* “отрешенности”. В итоге возникла ситуация, в которой *активная пассивность* “решимости” и *пассивная активность* “отрешенности” образуют и удерживают

⁷ См.: (Cassin, 2004).

вают *открытость* эмоционального пространства, которая в конечном итоге и принесла исцеление.

Если наши догадки верны, то можно допустить, что лекция в Бургхёльцли и последовавшие за ней семинары в Цолликоне представляли собой попытку Хайдеггера вместе со швейцарскими психотерапевтами продолжить и, возможно, развить испытанное им в Баденвейлере.

Но тогда, пожалуй, следует еще раз пересмотреть и интерпретацию рисунка на доске в Бургхёльцли. По-видимому, оба элемента рисунка (стрелки и полуокружности) можно рассматривать как патограммы зеркально отражающих друг друга и друг в друга переходящих активной пассивности и пассивной активности. Учитывая эту динамику, в хайдеггеровском рисунке можно увидеть упрощенную схему знаменитой даосской диаграммы, изображающей взаимодействие двух начал всего сущего – *инь* и *ян*:



Как известно, согласно учению даосов, основой всего многообразия сущего, является вечная борьба этих двух начал (активного и пассивного), каждое из которых, борясь между собой, переходят друг в друга и вновь возвращаются в себя.

Хотя на склоне лет Хайдеггер проявлял немалый интерес к философии Дальнего Востока, а в 1946 году вместе с одним из своих китайских студентов даже пробовал переводить “Дао дэ Цзин”, все-же до конца своих дней он остался верен греческому стилю мышления⁸. Хайдеггер был уверен, что этот

⁸ В письме Карлу Ясперсу от 12 августа 1949 года, Хайдеггер писал: “[...] один китаец, который в 1943-1944 годах слушал мои лекции о Гераклите и Пармениде [...] обнаружил созвучия с восточным мышлением. Не зная языка, я остаюсь недоверчивым; и моя недоверчивость еще возросла, когда китаец, сам христианский теолог и философ, перевел со мной на немецкий несколько фрагментов Лао-цзы; через вопросы я только и осознал, насколько чужда нам уже сама языковая культура; в итоге мы отказались от своей затеи” (Khaidegger & Yaspers, 2001, 254).

стиль дает возможность помыслить истину бытия как открытость, и что необходимо только найти выход к истокам греческого мышления, научиться “мыслить по-гречески”.

Разумеется, подробное рассмотрение этого проекта выходит далеко за рамки данной статьи. Кратко остановимся лишь на интерпретации первой части 53-его фрагмента Гераклита, которую Хайдеггер предлагает во “Введении в метафизику”, и в которой, на наш взгляд, можно распознать его попытку выявить структуру открытости, по сути совпадающей с той, которую мы обнаружили интерпретируя его рисунок в “Бургхёльцли” и ход лечения в Баденвейлере.

В упомянутом фрагменте Гераклита читаем: *πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστί, πάντων δὲ βασιλεύς*⁹. Пытаясь расслышать в этом изречении помысленную древним мыслителем открытость бытия, Хайдеггер предлагает несколько необычный перевод: “Auseinandersetzung ist allem (Anwesenden) zwar Erzeuger (der aufgehen läßt), allem aber (auch) waltender Bewahrer” (Heidegger, 1983b, 66)¹⁰. Бросается в глаза, что слово *πόλεμος*, которое обычно переводится как “война”, “вражда”, “ссора”, “борьба”, “битва”, “сражение”, Хайдеггер переводит как “Auseinandersetzung”. Это немецкое слово имеет широкий спектр значений. Как заметил Грегори Фрид, “в Auseinandersetzung как конфронтации стороны взаимно отделяют себя друг от друга и занимают противоположные позиции во всех возможных смыслах этого слова – от почтительной, живой дискуссии до траншейной войны” (Fried, 2000, 15). Можно добавить, что Auseinandersetzung может означать и рассмотрение или разъяснение какого-либо вопроса, вникание в ту или иную проблему. По видимому, переводя *πόλεμος* как Auseinandersetzung, Хайдеггер стремился собрать весь этот спектр смыслов вокруг образа борьбы. Разъясняя свой перевод, он замечает:

“Только борьба (Kampf), которую имеет в виду Гераклит, побуждает бытующее (wesende) в противоборстве прежде всего разойтись, побуждает его занять и позицию, и стояние, и чин в присутствии. В таком расступании

⁹ В переводе А.О. Маковельского этот фрагмент звучит так: “Война есть отец всего, царь всего” (Makovel'skij, 1999, 296). Подобным образом его переводит и А.В. Лебедев: “Война (Полемос) — отец всех, царь всех” (Lebedev, 1989, 202).

¹⁰ Н.О. Гучинская хайдеггеровский перевод переводит так: “Размежевание (Auseinandersetzung) хотя и есть производитель (побуждающий к восхождению) всего (присутствующего), но (также) и властвующий охранитель всего” (Khaidegger, 1997b, 142).

открываются пропасти, расстояния, дали и уклады (Fugen). В раз-межевании сотворяется мир” (Khaidegger, 1997b, 142). Далее он добавляет: “Размежевание вовсе не нарушает, не разрушает единства. Оно образует его, есть собрание (λόγος). Πόλεμος и λόγος – одно и то же” (Khaidegger, 1997b, 142).

Таким образом, πόλεμος как Auseinandersetzung – это некоторое *первичное* событие, абсолютное начало открытости, благодаря которому не только сущие (die Seienden) обретают определенность за счет отличия друг от друга, но имеет место и “онтологическая дифференция” (Khaidegger, 2001, 20), т.е. различие между бытием и сущим, которое открывает сущее именно как *сущее*.

Столь же необычным кажется и хайдеггеровский перевод двух других ключевых слов фрагмента Гераклита – πατήρ и βασιλεύς. Слово πατήρ (“отец”, “предок”) Хайдеггер переводит как “Erzeuger (der aufgehen läßt)” (в переводе Н.О. Гучинской: “производитель (побуждающий к восхождению)”). В слове “Erzeuger” (= “производитель”) в первую очередь слышим явно выраженную активность. Можно даже подумать, что “открытость” является чем-то вроде результата некой “производственной деятельности”. Однако добавленное Хайдеггером в скобках дополнение “der aufgehen läßt”, заставляет прислушаться повнимательнее. Ведь, как уже упоминалось, глагол “lassen” обозначает специфический модус активности – *пассивную активность*. В данном случае это значит, что πόλεμος как πατήρ не столько “побуждает к восхождению”, сколько “*позволяет* всходить”, т.е. выступает в качестве условия возможности самопроизвольного раскрытия.

Симметричный модус активности – *активную пассивность*, можно распознать в хайдеггеровском переводе слова βασιλεύς (“царь”, “государь”, “князь”), которое он переводит как “waltender Bewahrer” (в переводе Н.О. Гучинской: “властвующий охранитель”). Активность властвования здесь приобретает значение не насилия, с которым обычно ассоциируется образ властителя, а скорее бережливого, осторожного обхождения, не *заставляющего* сущее раскрыть себя в его собственном бытии, а скорее наоборот – охраняющий это сущее от всякого насилия.

Нетрудно заметить, что такой перевод-истолкование гераклитовского πόλεμος раскрывает структуру открытости, образовавшуюся вследствие взаимодействия активной пассивности и пассивной активности, т.е. по сути, структуру, которую мы обнаружили как в исцеляющем взаимодействии эмоциональных пространств “решимости” и “отрешенности”, которое

Хайдеггер предположительно пережил в Баденвейлере, так и в в том, что он пытался графически изобразить на доске в аудитории клиники Бургхёльцли.

Выходит, что упомянутая в начале статьи воображаемая уборщица клиники Бургхёльцли, пожалуй, была не так уж далека от истины, когда рисунок на доске истолковала для себя как схематическое изображение боевых действий. И даже образ уэллсовской “войны миров” теперь не кажется таким уж совершенно неуместным. Правда, он имеет мало общего с представлением о попытке “марсианина”-философа завладеть умами отчаянно ему сопротивляющихся швейцарских психиатров. Пожалуй, смысл всего того, что началось в аудитории клиники Бургхёльцли и впоследствии десять лет продолжалось в Цолликоне можно понять как развертывание гераклитовского *πόλεμος*, истолкованного Хайдеггером как *Auseinandersetzung*. Однако, для этого сам образ должен быть понят как “формальное указание”, которое “призывает понимающего вступить в свое вот-бытие (*Dasein*)” (Khaidegger, 2013, 447). Это “вступление” есть не что иное, как экзистенциальное понимание, которое возможно лишь в том случае, если мы оказываемся способными услышать призыв и следовать ему.

В *Бытии и времени* Хайдеггер замечает, что “[*p*]ечь экзистенциально равноисходна с расположением и пониманием” (Khaidegger, 1997a, 161). Это замечание можно понять как указание на то, что экзистенциальное понимание достигается за счет не только вербальной экспликации, но и соответствующей модификации “расположенности”, т.е. модификации того измерения нашей экзистенции, которое нам доступно лишь через “настроенность”, просто говоря – через чувство. Иными словами, здесь должно быть задействовано не только “логическое”, но и “патетическое” измерение “человеческой экзистенции”. Как раз к такому задействованию нас взывает гераклитовский *πόλεμος*. Ведь *πόλεμος* – это противоборство двух равноможных начал, которое разворачивается как некое *трагическое* действо, смысл которого постигается не за счет построенных по правилам формальной логики теоретических рассуждений, а скорее – как в античной трагедии – через “совершающее посредством сострадания и страха очищение (*katharsis*) подобных страстей” (Aristotel’, 1983, 651).

Это “очищение” можно сопоставить с состоянием счастья, которое, согласно Аристотелю, созерцателю дарит “феория”. В качестве примера,

подтверждающего возможность такого сопоставления, можно было бы привести две строфы из пушкинского “Пира во время чумы”:

Есть упоение в бою,
И бездны мрачной на краю,
И в разъяренном океане,
Средь грозных волн и бурной тьмы,
И в аравийском урагане,
И в дуновении Чумы.

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья –
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волненья
Их обретать и ведать мог.

(Pushkin, 1960, 378)

Хотя грамматическая форма этих строф (изъявительное наклонение!) стремится придать сказанному повествовательный характер, однако в их трагическом пафосе явно звучит призыв и вызов. Кажется, что именно такой призыв Хайдеггер и пытается расслышать, обращаясь к теме языка, в первую очередь – языка поэзии. Бросается в глаза, что в работах Хайдеггера, посвященных этой теме, поэтический язык выступает не в качестве предмета исследования или подражания, а скорее в качестве своего рода партнера и противника, бросающего философии вызов и призывающего этот вызов принять. Но расслышать и принять этот вызов, значит не что иное, как вступить в открытость гераклитовского *пóλεμος*, а стало быть – подвергнуть себя опасности. Здесь уже нет места “теоретизированию”, единственной заботой которого является лишь достижение пользы. Это – принадлежащий “феории” онтологический регион, в котором *пóλεμος* и *λόγος* – одно и то же.

Внимая призыву и принимая вызов, Хайдеггер пытается вступить в *пóλεμος* с поэтическим языком, вместе с тем доверяясь тому, что сказано в часто им цитируемых начальных строках гёльдерлиновского гимна “Патмос”: “Но где опасность, там вырастает / И спасительное” (Khaidegger, 1993, 234). Спасительное, о котором здесь идет речь, – это вовсе не то, что устраняет опасность, а скорее то, что пробуждает в нас способность расслышать исходящий из опасности призыв и принять его как вызов.

В вышедшей в 1947 году небольшой книжке *Из опыта мышления* Хайдеггер пишет: “Благой и поэтому целебной (heilsame) опасностью является близость поющего поэта” (Heidegger, 1983a, 80). Опасность, исходящая

от близости “поющего поэта”, является целебной, поскольку специфика поэтического языка состоит именно в том, что он призывает нас принять вызов и тем самым вступить в *пóλεμος* с ним. Это путь, следуя которым мы можем надеяться приобщиться к событию открытости.

Но подобный апеллятивный характер, пожалуй, свойственен и тому, что на заре психоанализа знаменитая пациентка Йозефа Брейера “Анна О.” назвала *talking cure* – “целение словом”. Ведь и в психотерапевтической практике язык не является простым “средством коммуникации”, т.е. не является посредником, используемым лишь для поставления информации. Подобно поэту, психотерапевт погружается в стихию речи для того, чтобы вместе с пациентом расслышать призыв и, приняв вызов, вступить на опасный, но как раз поэтому спасительный путь *пóλεμος*. Если это так, то можно предположить, что Хайдеггер приехал в Цолликон и развязал там своего рода “войну миров” с целью подвергнуть как себя самого, так и своих слушателей “благой и поэтому целебной опасности”, которая на сей раз исходила не из близости “поющего поэта”, а из близости целителей, профессиональным долгом которых являлась помощь страдающим от душевных недугов.

Кажется, что главную цель Цолликоновских семинаров Хайдеггер видел не в том, чтобы предложить психотерапевтам новый вариант антропологической теории, которая могла бы быть использована в качестве фундамента психотерапевтической практики. Такой подход заключил бы ход семинарских занятий в рамки *онтического* рассмотрения природы человека. Общение с психотерапевтами интересовало Хайдеггера скорее с точки зрения *онтологии* как вопрошания не о смысле определенного *сущего* по имени “человек”, а о смысле *бытия*. По-видимому, он надеялся, что через это общение удастся расслышать зов той “благой и поэтому целебной опасности”, приняв вызов которой человек возможно причащается истине открытости бытия. Но можно ли считать, что надежда Хайдеггера оправдалась? Однозначный ответ на этот вопрос вряд ли возможен.

В “Письме друга”, которое Медард Босс написал к 80-летию Хайдеггера и опубликовал в газете *Neue Zürcher Zeitung* читаем:

Сегодня десятки молодых швейцарских врачей и бывших участников семинаров из-за рубежа глубоко благодарны Вам за то терпение, с которым Вы снова и снова вступали в борьбу с нашим неповоротливым односторонним видением. [...] Нельзя не ощущать того решающего и прочного влияния, которое Ваша педагогическая деятельность в кругу начинающих психиатров и психотерапевтов Цюриха оказала на стиль и форму врачебной деятельности, придав ей более человеческий отпечаток. (Khaidegger, 2012, 384)

На этот энтузиазм Босса 80-летний Хайдеггер отреагировал весьма сдержанно. В письме от 20 ноября 1969 года он пишет:

Во время дня рождения я [...] был особенно сосредоточен на том, что *есть*, и в своих размышлениях задавался вопросами о том, как это должно быть *сказано*. Соответствующее слово – я отчётливо это ощущаю – всё ещё не найдено. Мышление всегда обходится лишь пред-словами (Vor-Wörtern). Вместе с тем болтовня становится всё более могущественной, и изнашивание языка кажется неудержимым. (Khaidegger, 2012, 377)

А вот еще один пример хайдеггеровской сдержанности, рассказанный биографом Хайдеггера Рюдигером Сафранским:

Прежде чем покинуть разбомбленный Фрайбург, уже живший ожиданием скорого прихода союзников, Хайдеггер посетил философа Георга Пихта и его жену, впоследствии известную пианистку Эдит Пихт-Аксенфельд. Хайдеггер хотел, чтобы она напоследок что-нибудь ему сыграла. Госпожа Пихт выбрала сонату Си-бемоль мажор Шуберта. Когда она закончила, Хайдеггер, обращаясь к Пихту, сказал: “*Мы с нашей философией на такое не способны*”. (Safranski, 2002, 440)

REFERENCES

- Aristotel', (1978). *Sochineniya v 4-kh tomakh. T.2.* [The Works in 4 vol. Vol. 2]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Aristotel', (1983). *Sochineniya v 4-kh tomakh. T.4.* [The Works in 4 vol. Vol. 4]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Bekon, F. (1972). *Sochineniya v 2-kh tomakh. T.2.* [The Works in 2 vol. Vol. 2]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Boss, M. (1994). Vliyanie Martina Khaideggera na vzniknovenie al'ternativnoy psikhiiatrii [Influence of Martin Heidegger on the Emergence of Alternative Psychiatry]. *Logos*, 5, 88-100. (in Russian).
- Dil'tey, V. (2000). *Sobranie sochineniy v 6-ti tomakh. T.1.* [Collected Works in 6 vol. Vol.1.]. Moscow: House of Intellectual Books. (in Russian).
- Gegel', G.V.F. (1970). *Nauka logiki. V 3-kh tomakh. T. 1.* [Science of Logics. In 3 vol. Vol. 1]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Gusserl', E. (1999). *Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. T.1.* [Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Vol. 1]. Moscow: DIK. (in Russian).
- Gusserl', E. (2006). *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesian Meditations]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Holzhey-Kunz, A. (2013). Die Zollikoner Seminare von Martin Heidegger und Medard Boss 1959-1969. Forumsvortrag vom 7. Februar 2013. *Bulletin von GAD und DaS (Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse. Daseinsanalytisches Seminar)*, 2, 16-36.
- Kamyu, A. (1998). *Sochineniya v 5-ti tomakh. T.5. Zapisnye knizhki* [Works in 5 vol. Vol.5. Notebooks]. Kharkov: Folio. (in Russian).

- Khaidegger, M. (1991). *Razgovor na proselochnoy doroge* [Conversation on a Country Path]. Moscow: High School. (in Russian).
- Khaidegger, M. (1993). *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow: Republic. (in Russian).
- Khaidegger, M. (1997a). *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
- Khaidegger, M. (1997b). *Vvedenie v metafiziku* [Introduction to Metaphysics]. St. Petersburg: The St. Petersburg School of Religion and Philosophy. (in Russian).
- Khaidegger, M. (2001). *Osnovnye problemy fenomenologii* [Basic Problems of Phenomenology]. St. Petersburg: The St. Petersburg School of Religion and Philosophy. (in Russian).
- Khaidegger, M. (2006). *Nitsshe. T.1.* [Nietzsche. Vol.1]. St. Petersburg: Vladimir Dal'. (in Russian).
- Khaidegger, M. (2012). *Tsollikonovskie seminary* [Zollikon Seminars]. Vilnius: EGU. (in Russian).
- Khaidegger, M. (2013). *Osnovnye ponyatiya metafiziki. Mir – Konechnost' – Odinochestvo* [Basic Concepts of Metaphysics. World, Finitude, Solitude]. St. Petersburg: Vladimir Dal'. (in Russian).
- Khaidegger, M., & Yaspers, K. (2001). *Perepiska 1920-1963* [Correspondence 1920-1963]. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
- Lebedev, A.V. (1989). *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov (Chast' I). Ot epicheskikh teokosmogoniy do vzniknoveniya atomistiki* [Fragments of Early Greek Philosophers (Part I). From Epic Theocosmologies to Raise of Atomism]. Moscow: Nauka. (in Russian).
- Liotar, Zh.-F. (1998). *Sostoyanie postmoderna* [Postmodern Condition]. St. Petersburg: Aleteya. (in Russian).
- Makovel'skiy, A. O. (1999). *Dosokratiki. Chasti I i II. Doeleatovskiy i eleatovskiy periody* [Presocratics. Parts I and II. Preeleatic and Eleatic periods]. Minsk: Kharvest. (in Russian).
- Pushkin, A. S. (1960). *Sobranie sochineniy. T. 4.* [Collected Works. Vol. 4]. Moscow: SPHF. (in Russian).
- Safranski, R. (2002). *Khaidegger. Germanskiy master i ego vremya* [Heidegger. German Master and His Time]. Moscow: Young Guard. (in Russian).
- Sloterdijk, P. (2005). Against Gravity. Bettina Funcke Talks with Peter Sloterdijk. *Bookforum*, Feb/Mar 2005. Retrieved from http://www.bookforum.com/archive/feb_05/funcke.html
- Uells, G. (1983). *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Finance and Statistics. (in Russian).