

**КРУГЛЫЙ СТОЛ,
ПОСВЯЩЁННЫЙ 80-ЛЕТИЮ ВЫХОДА В СВЕТ
БЫТИЯ И ВРЕМЕНИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА**

12 октября 2007 в Каунасе (при организационном участии Литовского феноменологического общества, кафедры философии Университета Витаутаса Магнуса и кафедры философии Европейского гуманитарного университета, Вильнюс) прошла конференция «*БЫТИЕ И ВРЕМЯ*» ХАЙДЕГГЕРА И ГУМАНИТАРНОЕ ЗНАНИЕ. Ниже публикуется стенограмма «круглого стола», состоявшегося в рамках конференции.

Участники «круглого стола»: Юлия Бедаш, Илья Инишев, Далюс Йонкус, Нериус Милерюс, Гинтаутас Мажейкис, Анатолий Михайлов, Гедиминас Кароблис, Томас Содейка, Владимир Фурс, Ольга Шпарага, Татьяна Щитцова.

Т. Щитцова: Отталкиваясь от доклада Ольги Шпараги¹, я хотела бы, для начала, обратиться к вопросу о рецепции Хайдеггера в советском и затем в постсоветском пространстве. Думаю, что затронутая нами проблема различения и взаимосвязи онтологии и политической философии обнаруживается в том числе и в этом плане. Ольга кратко касалась вопроса о связи Хайдеггера и марксизма в истории восприятия Хайдеггера в советской философии. Мне, честно говоря, ситуация представляется несколько иначе. Я думаю, в этом вопросе можно основываться на результатах «круглого стола» по Хайдеггеру, проходившего в 1989 г. в Москве в Институте философии. Большая часть того «круглого стола» была посвящена как раз попытке осмыслить первые результаты восприятия Хайдеггера в советской философии. С одной стороны, отмечался особый вызов, который содержится в мысли Хайдеггера, вызов, радикальность и суггестивность, связанные с новым опытом мышления. То есть основное открытие от встречи с Хайдеггером (заметим, в переводах, не в оригинале) состояло в том, что действительно можно начать мыслить здесь и сейчас, независимо от некоей дисциплинарной или школьной принадлежности, независимо от идентификации себя с какой-то конкретной философской школой. Ты обращаешься к этим текстам — и понимаешь, что вот, мышление возможно... Но, кроме этого аспекта, был ещё, действительно, чётко выраженный политический аспект. Ведь в Советском Союзе «приход» Хайдеггера связан с поколением шестидесятников. Быть может, не все в этой аудитории, но, думаю, многие знают такие имена, как Соловьёв, Гайденко, Габитова. Именно с поколением шестидесятников связывают выход к новому измерению марксизма. Так вот, подводя итоги первой рецепции Хайдеггера в советской философии, наши московские коллеги

констатировали, что поиски нового, недогматического, марксизма разворачивались на почве одновременной встречи с Хайдеггером. Именно в Хайдеггере – таково ключевое признание – находили обоснование (или стимул) для искомого нового марксизма. То есть впоследствии, может быть, и прослеживается определённый водораздел (о чём говорила Ольга), однако первоначально речь шла как раз о примечательном взаимодействии. Это просто к вопросу о таком относительно недавнем этапе, к которому мы тоже, безусловно, имеем отношение.

Но сегодня у нас другая ситуация. «Постсоветское» означает для нас целый круг проблем, связанных с «локальным» и локализацией – в Беларуси, Литве, – и плюс те философские проблемы, которые затрагивались сегодня в докладах. Если кратко резюмировать прозвучавшие доклады, то своего рода «актуализирующее прочтение Хайдеггера» предложено через обращение к проблематике пространства и глобализации, а также к такой непростой проблеме, как взаимосвязь теории и практики. В этом отношении, конечно, в принципе возникает вопрос: что такое Хайдеггер «сегодня»? Каковы перспективы обращения к Хайдеггеру, к *Бытию и времени* с точки зрения актуальных философских проблем?

Г. Мажейкис: Я хочу вернуться к политической интерпретации философии Хайдеггера. Дело в том, что Хайдеггер не только критикует метафизику и метафизические размышления в том плане, что они вневременны, но он критикует их и в кантовском смысле – показывает границы возможного. Он критикует и различные проектирующие действия – в том плане, что сам по себе проект ещё ничего не гарантирует, и он никак не позволяет напрямую проявиться всей сущности *Dasein*, всей сущности человеческого бытия. Когда же заходит речь о политической философии, то последняя сразу рассматривает некоторый проект будущего, и потому она попадает в сферу, которую как раз и критикует Хайдеггер. Тогда получается, что мы ожидаем от Хайдеггера того, что в принципе невозможно от него ожидать, потому что он сразу же в первых главах *Бытия и времени* оговаривает, что подобный проект (предвосхищение) сам по себе, без других начал, невозможен; и тогда, если мы берёмся осмысливать всю эту событийность, политическая философия всё время находится под вопросом, становится проблематичной. На основании *Бытия и времени* можно критиковать политическую философию, но не выстраивать некоторые политические проекты.

Д. Йонкус: К вопросу о Хайдеггере и марксизме, я вот вспомнил сейчас, что в Чехии в шестидесятых годах был такой философ Козик.

А. Михайлов: Карел Козик?

Д. Йонкус: Да-да, Карел Козик. Он как раз пытался сблизить марксизм и хайдеггеровскую философию. Ещё «школа праксиса» – там тоже подобные попытки предпринимались.

В. Фурс: В принципе, данный вариант был отработан ещё ранним Маркузе и опознан как тупиковый.

Т. Щитцова: Здесь всё-таки нужно сослаться на авторов, на тех, кем и в каком смысле он был опознан как тупиковый. Потому что хорошо также известно, что в Дубровниках, кажется, три года подряд проходила – как раз очень продуктивно – школа во главе с Вальденфельсом и Марекком Симаком, посвящённая теме «Феноменология и марксизм». Материалы потом были опубликованы.

А. Михайлов: Уважаемые коллеги, всё-таки – по поводу тупиковости и нетупиковости. Я думаю, нам надо как-то прояснить для себя, что мы ожидаем вообще от философии, тем более от такой модифицированной философии, которую представляет Хайдеггер в *Бытии и времени* и которая практически уже исчерпывает возможности того, что традиционно называют философией, и всё более и более становится тем, что называют мышлением. Или мы по-прежнему ждём от философии каких-то указаний, директив, рецептов, способов решения проблем, или же речь идёт о чём-то принципиально ином. Скажем, подступаясь к проблеме методологии гуманитарных наук, можно ли по-прежнему культивировать в рамках традиционной герменевтики а-ля Шлейермахер, а-ля Дильтей то, что ожидают от философии. Вы помните, что в своё время культивировалось понимание философии как методологии научного познания – методологии физических наук, химических наук, географических наук – каких угодно.

Татьяна Валерьевна упоминала о первой рецепции экзистенциализма, в частности, философии Хайдеггера. Я думаю, Пиамы Павловны Гайденок играет выдающуюся роль в трансформации нашего мышления. Она и сама, своим личным поведением, была образцом: её исключали из партии, выгоняли с работы, ей было очень тяжело. И всё же мои последние разговоры с ней оставили впечатление, что она закрыта для тех вопросов, которые были сформулированы и обозначены Хайдеггером. Я всё-таки думаю, что если мы чего-то и ожидаем от философии как предельно радикального вопрошания, так это в первую очередь потрясения наших собственных стереотипов мышления, выбивания нас самих из той традиционной колеи, из тех стереотипов, иллюзий, с которыми мы росли, из того *Man*, которое и в философии тоже возможно, из состояния *Uneigentlichkeit*. Речь идёт о невозможности трансформировать философию в какие-то рецепты, которые противоречат духу и мышлению, и философии. Я полагаю, что это ключевая проблема и что решающим здесь является как раз обращение Хайдеггера к проблематике бытия, проблематике, ускользающей из сферы всего онтического, всего того, к чему мы обращаемся в сфере сущего, будь то природа или что угодно ещё – поэтиче-

ская сфера, человеческое поведение, психология, антропология и так далее. Если же это будет отодвинуто, мы снова будем редуцировать хайдеггеровскую философию к каким-то конкретным проектам.

Г. Мажейкис: Я хочу вернуться к началу девяностых, когда начали активно обсуждать Хайдеггера. Я помню, ещё до смерти Мамардашвили, в Санкт-Петербурге, в Доме учёных, проходил семинар – несколько семинаров. Кроме Мамардашвили (он, правда, никогда не был последователем Хайдеггера), там ещё участвовали Подорога, иногда приезжал Бибахин, а также Константин Андреевич Сергеев из Санкт-Петербурга. И вот во время этих бесед, когда говорилось о Грузии, возникал вопрос о присутствии – но это уже бибахиновский и мамардашвилевский язык, – о присутствии в том смысле, каким образом Грузия присутствует как культура. Каким образом она присутствует вообще – присутствует в истории, укоренена в этом ландшафте, укоренена в литературе, укоренена в цивилизации. И тогда говорилось о том, что если мы не будем обсуждать такого рода полагание, не будем критически вопрошать о полагании Грузии, то тогда наверняка будут выстроены какие-нибудь национальные или другие проекты, которые приведут к кризису. И Мамардашвили в то время очень скептически относился к Звиаду Гамсахурдия, национальной партии, которая стремилась к независимости... Мамардашвили поддерживал идею независимости, но говорил, что Гамсахурдия, хотя он и гуманный, тем не менее никак не вопрошает о том, каким образом Грузия присутствует в цивилизационном контексте, что лежит в основании этого присутствия, а сразу выстраивает некий проект. И такое выстраивание проектов без того, чтобы опрашивать собственные основания, неминуемо ведет к различным новым конфликтам. К Шеварнадзе он тогда вообще никак не относился, поскольку это были девяностые годы, и тот ещё никак себя не проявил.

Я хотел сказать, что дискуссии, которые возникали в девяностые годы вокруг Хайдеггера, имели противоидеологическую направленность, были нацелены на снятие той сокрытости, которую приносит всякая идеология сама по себе; т. е. не на то, чтобы вообще отбросить эту сокрытость, а на то, чтобы выявить эту идеологию: каким образом она соотносится с тем, как мы присутствуем в этом мире. В этом плане то, что Хайдеггер осмысляет, было в то время очень насущным. Почему я к этому вернулся? Вот мы говорили о «тоталитарном» режиме в Беларуси, и я подумал, что примерно так же в девяностые годы описывалась Грузия: что там всё плохо и т. д., но об основаниях, об опрашивании того, что мы собираемся делать и как мы это делаем, об опрашивании самой этой идеологии в нашей судьбе в то время не было и речи. Здесь мне видится возможность актуального прочтения Хайдеггера.

А. Михайлов: А как насчёт того, чтобы опрашивать, каковы мы сами, вопрошающие?

Г. Мажейкис: Да, но тут дело, видимо, в том, что такое опрашивание должно происходить перманентно, должно быть естественным...

А. Михайлов: «Должно быть», но всегда есть соблазн избежать его...

Г. Мажейкис: Естественно, потому что всегда хочется иметь ключ от всех дверей, и кажется, что если такой ключик ко всем дверям подходит, то всюду можно и войти – такой вот криминальный соблазн.

А. Михайлов: Я прошу прощения за то, что много говорю, но я участвовал в круглом столе в «Вопросах философии» по феноменологии, по-моему, это был 1989-й. И Мамардашвили там был, и покойный Александр Викторович Михайлов, и многие другие. И вот что удалось установить – я не исключаю и себя тоже: очень многие из нас пытались говорить о чём-то, имея при этом о предмете разговора смутные представления. И, конечно, хотелось что-то имитировать, хотелось быть *as if, als ob*... Я боюсь, что эта имитация по-прежнему продолжается. И ещё один пример. Клаус Хельд рассказывал о том, что когда они проводили конференцию по феноменологии – примерно лет двадцать пять тому назад, в Вуппертале, – они хотели пригласить кого-то из Советского Союза и узнали о Мамардашвили. Мамардашвили привёз с собой ещё Маргвелашвили, и вот они выступали вдвоём. По отзыву Хельда, всё было очень хорошо: французским языком владеют, ориентируются по ходу... Но, говорит, когда нужно было публиковать материалы, это просто ни в какие ворота не лезло, мы просто никак не могли это сдать в печать, потому что это было никак не соотносимо с представлением об академических рамках... Понимаете, речь идёт об очень тяжёлом процессе становления, очень болезненном... И по-прежнему, боюсь, мы находимся ещё вне этого. Очень не хотелось бы, чтобы мы продолжали традицию такого движения по касательной, «в обход» тяжёлой работы, находя способности говорить о чём-то, оставаясь, в сущности, вне этого. Я говорю о том, что по-прежнему, восемьдесят лет спустя, у нас нет ни одной мало-мальски сносной работы, которая представила бы мышление Хайдеггера, хотя есть сотни – и в США, и Германии, и во Франции и во многих других странах мира. Разве это само по себе не свидетельствует о чём-то?

Н. Милерюс: Мне думается, что та проблема, которую вы затронули – *as if*, эта опасность заложена и в самой философии Хайдеггера. Действительно, есть опасность, говоря о Хайдеггере, говорить так, как будто бы мы его понимаем. Есть и другая опасность. Говоря о Хайдеггере и о других проектах, мы, как правило, исходим из языка, который уже определен и схематизирован. Здесь, мне кажется, мы имеем дело с неким перформативным языком: когда то, что происходит, некая событийность происходит как раз в процессе, когда мы

говорим и мыслим. Когда же ставим некую точку, эта перформативность сразу как бы схематизируется, и тогда начать вновь со схем и в этих схемах найти это перформативное движение часто становится почти невозможным. Поэтому часто Хайдеггер предстаёт схоластическим мыслителем. Он становится схоластическим мыслителем в этих реконструкциях, где он выражается тем же самым языком, хотя остаётся вопрос: можно ли повторить ту же самую перформативную медитацию (мышление Хайдеггера) тем же самым языком? – Я вот, собственно, совершенно не уверен в этом.

А. Михайлов: У меня к вам остался вопрос по поводу вашего доклада², о проблеме *das Man*. Проблема в *Man* – это только «они» или это мы тоже? Это, во-первых. А во-вторых, когда мы говорим об *Eigentlichkeit* или *Uneigentlichkeit*, можно ли предполагать, что осознание *Uneigentlichkeit* приводит к тому, что это состояние (*Uneigentlichkeit*), это наше постоянное соскальзывание в *Man*, и неизбежность его могут быть представлены в виде такой, знаете, ступени ракеты, которая отбрасывается, и дальше мы уже парим в прострации мышления. Или же это постоянная опасность, постоянная угроза, постоянная борьба, усилие над собой, никогда не обладающее гарантией успеха. Вот, скажем, усилие, которое реализуется в рамках хайдеггеровских *Holzwege*...

Н. Милерюс: Ну конечно, *das Man* – это не «они». Это и они, и мы, и он, и я и так далее, то есть это некая ситуация экзистенции, способ существовать. И из этого вытекает ответ и на другой ваш вопрос, хотя, как я понимаю, это не совсем и вопрос, поскольку понятно, что неаутентичное не есть некий Байконур, с которого можно в какой-то ракете полететь и достичь некой сферы аутентичности. Вы так и сказали, что это динамика существования: мы соскальзываем в неаутентичное, и требуется постоянное усилие, усилие мысли... Это, конечно, соотносится и с Хайдеггером: то есть, говоря о Хайдеггере, мы тоже соскальзываем в некую схематическую интерпретацию. Нужно в самой мысли Хайдеггера сделать вновь усилие – и это усилие не знает завершения, оно перманентно. Когда вы говорите, что надо вновь сделать это усилие, – это призыв, который актуален всегда.

Д. Йонкус: Но не всегда делается усилие...

В. Фурс: Но всегда произносится призыв...

Т. Содейко: Я хотел поддержать мысль, которую, если я правильно понял, Анатолий Арсеньевич отчаянно пытается подчеркнуть, а именно: о своеобразии того, о чём мы говорим. И хотел бы начать с очень короткой цитаты из одного раннего текста Хайдеггера, ещё до *Бытия и времени*, где он пишет следующее: «Die Generalherrschaft des Theoretischen ... die echte Problematik verunstaltet» (*Gesammtausgabe*. Bd. 56/57. S. 87). – «Доминирующее господство теоретического ис-

кажает истинную проблематику». Для меня в этой цитате интересно, что Хайдеггер говорит здесь языком теории, как раз критикуя теоретичность, преобладание теоретичности в нашем мышлении и дискурсах, в которых мы мыслим, он всё-таки сам поддаётся как бы этому давлению, этой власти теоретического. И мне кажется, что это неслучайно. Насколько я в состоянии понять то, что Хайдеггер делает, мне кажется, что он всё время как бы обращает свой взор на то, что только что помыслил и сказал, и замечает, что то, что он помыслил, остаётся ещё в области теоретического мышления. Может быть, этим можно объяснить и довольно радикальные изменения самой структуры и стилистики хайдеггеровских текстов. Но если обратить внимание на ранний период, до *Бытия и времени*, то эти ранние работы, на мой взгляд, могут служить хорошим ключом для понимания того, к чему он стремится, когда пишет *Sein und Zeit*. Я имею в виду несколько ранних работ, начиная, кажется, с 19 по 21 год. Это несколько лекционных курсов, которые он читает сначала во Фрайбурге, а потом в Марбурге. Один из этих курсов, мне кажется, особенно полезен для тех, кто пытается понять, в чём суть...

А. Михайлов: Имеется в виду *Hermeneutik der Faktizität*?

Т. Содейка: Да, и этот курс тоже, но прежде всего *Феноменология религиозной жизни*, а также *Феноменологические интерпретации к Аристотелю. Введение в феноменологическое исследование*, хотя об Аристотеле там не так уж много сказано. Просто продолжается то, что он делал в предыдущих курсах, а именно: анализ какого-то особого состояния, которое он пытается обнаружить, вернее, он обнаруживает его, просто он пытается понять, что же, собственно, там происходило в первом столетии после рождения Христова. Имеется в виду ожидание второго пришествия, ожидание напряжённое, но, в конечном итоге, всё как-то рассыпалось, и это, опять же, для Хайдеггера своего рода проблема: отчего это произошло и как это всё произошло. Как бы там ни было, здесь уже появляется идея временности как основного горизонта, в котором можно это всё как-то осмысливать, вопрошать об этом. Но вместе с тем сам характер вопрошания в этих ранних его работах более отчётливо высвечивается именно в связи с тем, что мы сразу же осознаем религиозное содержание, которое в *Бытии и времени* совершенно исчезает. Когда читаешь *Бытие и время* и когда речь идёт об аутентичном и неаутентичном бытии, то не совсем понятно, о чём здесь идёт речь. Может показаться, что неаутентичное бытие — это обыденность, а аутентичное — некий романтический порыв. Однако, читая более внимательно, мы видим, что с этой точки зрения ничего не меняется: аутентичное бытие остаётся в тех же «обыденных» ситуациях и даже формально очень похоже на неаутентичное. Если так, то возникает вопрос: в чём же разница? Но когда мы смотрим, из чего это произошло, как эволюционировали взгляды Хайдеггера на этот предмет, смотрим на более ранние, упомянутые мною работы, то становится ясно, что здесь он пыта-

ется как бы воспроизвести — ну, быть может, это не очень удачное слово — вот именно то состояние, которое, по его мнению, испытывали по крайней мере ранние христиане, ожидая второго пришествия и конца света. Стержень *Sein und Zeit* — это смерть, смерть каждого из нас, а вместе с тем всех и не только нас, но и всего сущего, включая и неодушевленные предметы, — конец света, да. Ожидание этого конца, по мнению Хайдеггера, нам как-то может помочь... вернее, чувствование в это ожидание может помочь нам обрести что-то, чего нам не достаёт. А чего нам не достаёт? — Собственно, с этого и начинается *Бытие и время*, я имею в виду забвение бытия. Когда Хайдеггер таким вот образом определяет нашу ситуацию, согласитесь, мало что сказано при помощи этой фразы. Что такое забвение бытия? Что, собственно, мы забыли? Хайдеггера уже нет среди нас, забвение бытия продолжается. Последние его слова в интервью, которое упоминал Анатолий Арсеньевич, звучат так: «Только Бог может нас спасти».

Д. Йонкус: Но ведь «*ein Gott*» — артикль, это очень важно...

Т. Содейка: Да, на русский артикль не переводится. Но не совсем понятно, артикль ли это или намёк на единобожие. Как бы там ни было, божественное вмешательство для Хайдеггера в конце философской и земной карьеры кажется столь же важным, как и в самом начале. Короче говоря, этот религиозный аспект, по-моему, очень важен для понимания исканий Хайдеггера. То, что случается, когда он осуществляет переход от ранних работ к *Sein und Zeit*, можно интерпретировать как попытку, с одной стороны, более адекватно выразить состояние мышления в ситуации, которая возникла после того, как Ницше сообщил нам, что «Бог мёртв». С другой стороны, мне кажется, что то, что он нашёл, переехав в Марбург — я имею в виду Рудольфа Бульмана и общий язык с ним, — тоже очень важно, потому что проект Бульмана может рассматриваться как своего рода применение методики Хайдеггера в богословии. Но можно ведь и наоборот посмотреть: что влияние Бульмана на Хайдеггера во время его пребывания в Марбурге было очень сильным и вместе с тем продуктивным — он просто пытается говорить демифологизированным языком. Отсюда возникает своеобразная неопределённость образования понятий в *Бытии и времени*. Но, тем не менее, то, с чего он начал, и то, чем он кончил, а именно вот этот религиозный аспект, мне кажется, здесь очень важен. Важен, в первую очередь, тем, что сам вопрос о вопрошании приобретает в этом горизонте дополнительное измерение, которое трудно определить иначе, как именно поиск религиозного сознания; и вместе с тем забвение бытия, оно тоже, по-моему, должно быть понято в связи с упомянутым религиозным ожиданием. Это эсхатологическое состояние, которое мы всё труднее и труднее сознаём...

Правда, ещё одно понятие произвело на меня сильное впечатление, но об этом я уже не буду говорить, — я имею в виду слово *Entlebnis*, которое Хайдеггер употребляет в том же тексте, который

я цитировал. Он играет немецким словом *Erlebnis* — как сказать по-русски? Переживание?

А. Михайлов: Переживание, или проживание — подчёркивается процессуальность.

Т. Содейка: *Entlebnis* — он просто заменяет префикс на противоположный. Если «переживание» по-немецки звучит как «переживать что-нибудь, делать это нечто живым», пере-живать, то «*Entlebnis*» — здесь я уже затрудняюсь по-русски сказать, может быть, кто-то мне в этом поможет...

А. Михайлов: Ну, понятно, о чём идёт речь...

Т. Содейка: Да. Я думаю, в более поздних работах это слово не появляется, но, тем не менее, оно мне кажется очень важным, имея в виду противопоставление, вокруг которого кружится всё моё выступление, а именно: теоретическое и религиозное. Мне было бы очень интересно услышать, что уважаемые коллеги думают по этому поводу. Теперь я уже перехожу в статус слушателя. Спасибо.

Д. Йонкус: У нас уже речь идёт фактически о стратегиях понимания Хайдеггера, и идёт как бы разделение: как относиться к самой философии Хайдеггера. И для меня, когда я только приходил к философии, Хайдеггер был одним из первых примеров, одним из «классиков» философии, тем, на кого можно было ориентироваться. Но я заметил, что, действительно, такое большое влияние или даже гипнотическое состояние, в которое я входил, читая и наслаждаясь хайдеггеровской философией, таило в себе определённую опасность. Некую опасность, по-моему, содержит и то, что говорит Томас, противопоставляя религиозное и теоретическое, а также Нерриус, разводя некую повседневную практику и теорию. Для меня как раз важно найти некие мосты между этими областями, потому что только в этом мире я вижу смысл занятия философией. Философия должна быть практичной и не оставаться только высушенной теорией и абстракцией, но самое сложное — это сделать. Поэтому я не проводил бы такие радикальные разделения. Они, понятно, нужны, чтобы критично относиться к разным, скажем так, паразитическим дискурсам или книгам, которые говорят только о других книгах, но не подходят к проблемам. Но я обращаю внимание на то, что и само понимание Хайдеггера претерпело определённую эволюцию: из некоего авторитета и чуть ли не единственного философа он стал для меня одним из философов, который может быть примером мышления, примером философствования. Но я начал понимать, что нельзя привязываться только к одной философии, что не меньше можно понимать и из других мыслителей — Гадамера, Сартра или Гуссерля и так далее... Это, по-моему, уже стратегия самого понимания хайдеггеровского философствования: он становится *одним из философов*, фено-

менологов или авторитетов мышления, у которых мы можем учиться. Поэтому, возвращаясь к своему замечанию, я хочу сказать, что противопоставление теории и практики, или даже – если говорить о философии – философии как некой теории и философии как некоего религиозного или медитативного состояния, это противопоставление понятно, но понятно только настолько, насколько мы можем присутствовать и в одном, и в другом состоянии. В этом смысле мы никогда не бываем только в каком-то одном из них.

Н. Милерюс: Здесь, мне кажется, мы видим пример того, как умножаются всякие смыслы, когда мы начинаем говорить о Хайдеггере. Я думаю, что Далюс ушёл немного в другом направлении в сравнении с тем, что говорилось раньше. И я не имел в виду, что у Хайдеггера есть различие между теорией и практикой, и думаю, Томас не совсем то имел в виду. Мне здесь очень кстати, что я одним ухом слышал, как Илья предлагал перевести слово *Entlebnis*. Аннигиляция? Что-то вроде того?

И. Инишев: Девиализация.

Н. Милерюс: Да. Так вот, если мы обратимся к этой как будто бы оппозиции «*Erlebnis – Entlebnis*», то данное соотношение даже более продуктивно, чем... Это даже не оппозиция, я думаю, потому что одно и то же может быть или в состоянии *Erlebnis*, или в состоянии *Entlebnis*. Когда мы, например, находимся в процессе мышления и речи, то можно находиться как раз в этом первом состоянии, когда всё это живо; но когда ты это выговариваешь, то оно уже девиализируется, то есть некая интенсивность распадается. И я думаю, что именно в этом смысле нужно смотреть и на то, о чём говорил Томас. И здесь у меня сразу появляется вопрос: какая именно религиозность имеется в виду у Хайдеггера? Потому что он ведь устраняет то, что ожидается, и оставляет только саму ситуацию ожидания, описывает саму экзистенциальную структуру этого ожидания. Здесь как раз можно понять, что имеется в виду, когда речь идёт об *Erlebnis – Entlebnis*. Действительно, это ожидание живо, когда ты сам находишься в состоянии ожидания. Если теперь начать говорить о тех, которые ожидают, то этого нельзя выразить, поскольку сам в этом не присутствуешь. Поэтому нет смысла говорить о первых христианах, которые ожидали, например, конца света, потому что здесь уже некая ситуация аннигиляции экзистенции. Сам ты не присутствуешь, не находишься в эсхатологической ситуации.

Г. Мажейкис: Однако Хайдеггер говорит о нарисованных ботинках Ван Гога, которые не могут присутствовать, но, тем не менее, он говорит о возможности, о таком присутствии в свете произведения искусства, в котором можно понять бытие...

Н. Милерюс: Но он как раз говорит о ботинках Ван Гога не в историческом смысле, что какой-то исторический персонаж, художник Ван Гог, написал, а мы теперь герменевтически продумываем, что он имел в виду.

Д. Йонкус: Это, скорее, о первых христианах он говорит не в историческом смысле, а в смысле некоего повторения религиозного опыта.

Н. Милерюс: Нет, я имел в виду, что в самой ситуации этого ожидания оно может быть промыслено, но когда уже говоришь о нем как о предмете, теме, то витальный момент сразу теряется.

Т. Щитцова: Я хотела бы всё-таки вернуться от ботинок Ван Гога назад к *Бытию и времени*, к тому вопросу, который затронул Томас Содейка – я имею в виду возможность религиозного прочтения Хайдеггера. Тут, безусловно, возможны разные интерпретации. Но вот одна из них просто напрашивается и касается вопроса о том, как связать, с одной стороны, уже звучавшее финальное высказывание Хайдеггера: «Один лишь Бог может нас спасти» – и, с другой стороны, экзистенциальную аналитику *Dasein*, в отношении которой Лёвит, ученик Хайдеггера, высказал как раз упрёк в том, что Хайдеггер не сделал более эксплицитной безбожность (*Gottlosigkeit*) экзистенциальной аналитики. Этот момент прямо связан, конечно же, с концептуализацией проблематики смерти, эсхатологичности, в *Бытии и времени*. Но здесь же у Хайдеггера есть, действительно, очень интригующее высказывание, которое позволяет рассматривать эти слова: «Один лишь Бог может нас спасти» – как поздний ответ Хайдеггера на ситуацию безбожности в *Бытии и времени*. Фрагмент, которому я не перестаю изумляться, касается как раз «забегания в смерть». Все мы, безусловно, помним сюжет из хайдеггеровской аналитики, касающийся настроения ужаса (*Angst*) и того, что «забегание в смерть» характеризуется именно этим настроением. Однако в одном месте Хайдеггер пишет: «С настроением ужаса сходится настроение радости». Удивительно, но ни в одной интерпретативной работе (критической или реконструктивной) мне не приходилось сталкиваться с анализом этого фрагмента – все фокусируются исключительно на настроении ужаса. Так вот, мне кажется, что во фразе «Один лишь Бог может нас спасти» Хайдеггер как будто находит основание для той радости, которую он немножко контрабандой, что ли, пронёс в экзистенциальную аналитику.

И вообще, я тоже думаю, что вопрос относительно преемственности и трансформации христианской религиозности у Хайдеггера заслуживает особого внимания. Ведь действительно, Хайдеггер вырос из осюда, и *Бытие и время* можно прочитывать как философское осмысление и определённую трансформацию христианской вести, которая перекалывается на философский язык, позволяющий эксплицитовать определённые экзистенциальные структуры. При этом,

после того как Хайдеггер проводит эту работу, в рамках богословия, католического и протестантского, появляются соответствующие учения, теперь уже основывающиеся на Хайдеггере. В этой связи уже упоминался Бультман, но нужно добавить ещё и Ранера, который разрабатывает христианскую антропологию. Но что здесь ещё более интересно, так это то, что внутри богословской традиции разворачиваются затем дискуссии, похожие на ту, которая развернулась сегодня у нас – дискуссия по поводу возможности политико-практического прочтения Хайдеггера. В качестве некоторой альтернативы христианской антропологии Ранера, где речь идёт об экзистенциально-трансцендентальном априори, появляются политическое богословие и феминистское богословие.

Я думаю, что взаимосвязь христианства и хайдеггеровской мысли – это не просто вопрос исторической рецепции, влияния, но здесь заключена своя особая актуальность, связанная, прежде всего, с проблемой телеологии социально-исторической жизни.

Г. Мажейкис: Небольшая ремарка к сказанному. Ваше рассуждение разворачивалось как бы от ужаса и радости к заключительному, скажем так, тезису Хайдеггера. Но можно проинтерпретировать и в обратной форме: в том смысле, что уже с самого начала, с хайдеггеровских интерпретаций не только религиозности, но и Ницше, присутствует именно дионисийство, которое включает в себя и ужас, и радость одновременно. Потом у «позднего» Хайдеггера божественность, боги и земля находятся в постоянном напряжённом соотношении, т. е. я бы сказал, что дионисийство всё время сохраняется, почему я и сказал, что вовсе не обязательно, что в словах «только Бог нас спасёт» говорится именно о христианской божественности. Поэтому и к Бультману, и к другим христианским прочтениям Хайдеггера тоже можно относиться критически.

Т. Щитцова: И всё же в продолжение этой линии, т. е. возвращаясь к историческому моменту, на который обратил внимание Томас Содейка: что есть переход от ранних лекций по *Феноменологии религиозной жизни* к *Бытию и времени*. Такое впечатление, как будто Хайдеггер хочет предложить актуализирующее прочтение христианства, которое не предполагает с необходимостью принятие на веру христианской вести, т. е. ортодоксальное принятие христианства. Если Хайдеггер действительно вдохновлялся этой задачей – предложить релевантную современному миру интерпретацию христианской вести, – то, мне кажется, Хайдеггеру это не удалось, а удалось другому и где-то примерно в это же время живущему и себя совершенно иначе политически позиционирующему мыслителю. Я имею в виду Дитриха Бонхёффера.

А. Михайлов: Но дело в том, что Хайдеггер перед собой эту задачу не ставил. Он абсолютно акцентировал своё внимание на проблематике бытия. Да, он начинал с католической теологии, но в *Бытии*

и времени речь идёт об онтологическом измерении. Всё остальное, онтическое — религия, психология, антропология, политическое — отступает на задний план. То есть это не его задача, поскольку главная проблема — как прорваться к проблематике бытия, как её артикулировать.

Д. Йонкус: Но не получается ли тогда, что это чистая метафизика?

А. Михайлов: Что значит «не получается ли чистая метафизика»?

Д. Йонкус: То есть абстрактные рассуждения, чистые, оторванные от всего эмпирического, от психологии, политологии. Ведь речь идёт не о науках или теориях, но о неких проблемах.

А. Михайлов: Тут или—или. Или мы остаёмся в сфере онтического, тогда мы игнорируем сферу бытия, или же эта сфера бытия должна быть вычленена, артикулирована для того, чтобы потом, при возвращении к сфере онтического — а это отдельная задача, — быть уже по-иному выявленной.

О. Шпарага: В продолжение того вопроса, который Далюс задал. Мы всё время слышим и с самого начала Анатолий Арсеньевич об этом говорил, что от теории к практике должен быть переход, должна быть связь. Но как понимается практика? Если практика понимается как непрерывное вопрошание о том, как мы мыслим, и о самом мыслящем, то этого недостаточно. Практика — это и определённый вызов реальности, т. е. вопрос ещё и в том, что каждый из нас понимает по-разному практику, и неслучайно возникают проекты политической, гендерной теологии, политической философии, потому что там практика — ключевое понятие, но, видимо, иначе понятая практика, чем в проекте *Бытия и времени*.

А. Михайлов: Оля, но проблема — в самом различении теории и практики и в том, какие коннотации влекут за собой эти понятия — «теория» и «практика». По отношению к гуманитарному знанию это касается и идеи фронезиса, которую Гадамер разрабатывает. В отличие, скажем, от естественных наук, где различение на фундаментальную теорию и прикладные исследования вполне легитимно, здесь необходимо говорить об имплицитном присутствии квазипрактического. Это некое процессуальное осуществление, *Vollzug*, действие исходя из самого себя в этой жизни, т. е. не просто аппликации теоретического, которое в оппозиции к практическому существует как таковое, самостоятельно, автономно, а затем как-то применяется... Это то, что реализуется в процессе, практическое действие, подобное тому как, например, рисунок возникает в процессе движения моего карандаша по листу бумаги. Здесь ведь речь не идёт о некоем теоретическом пред-

ставлении о том, как рисовать, я не припоминаю никаких принципов рисования, чтобы свершилось вот это практическое действие.

Т. Содейка: Несколько мыслей одновременно пришло мне в голову. Я хотел бы в каком-то смысле продолжить то, что Татьяна говорила, и с чем я вполне согласен. Особенно упоминание Дитриха Бонхёффера, мне кажется, здесь очень уместно, потому что, думаю, то, что Хайдеггер делает в *Sein und Zeit*, это действительно является предвестием того, что начал развивать Бонхёффер – богословие «смерти Бога», – хотя само название этой ветви богословия XX века звучит парадоксально. Что значит богословие, теология «смерти Бога»? Ведь если Бог мёртв, стало быть, теология невозможна. И всё-таки эта линия прокладывается. То, что делают богословы, работающие в этом направлении, может рассматриваться как продолжение того, что инициировал Хайдеггер, ещё и в том смысле, что речь идёт о попытке найти адекватный способ, я не сказал бы даже мышления, осмысления, а чего-то более фундаментального, что я затрудняюсь назвать... Всё-таки когда Хайдеггер подчёркнуто говорит о мышлении (*das Denken*), то здесь уже имеется в виду не то, что мы обычно этим словом называем. А в чём разница – не совсем понятно из его текстов. Может быть, опять-таки это замечание Татьяны о таком странном коктейле страха и радости (когда страх и радость совмещаются) может дать какое-то указание в этом направлении. В обыденности эти понятия обозначают совершенно противоположные способы восприятия или способы бытия, способы самочувствия. Причём здесь положительная сторона и отрицательная определённости разводятся: страх – это плохо, а радость – хорошо. Но обыденное состояние человеческого бытия потому и является обыденным, что здесь не хватает интенсивности, в которой, как мне кажется, можно опознать то, что Хайдеггер называет бытием. Здесь было бы ещё интереснее, если бы времени было больше, призвать на помощь ещё одного мыслителя, который для Хайдеггера является, без сомнения, большим авторитетом. Я имею в виду Киркегора. Когда он говорит о страхе в более-менее том же смысле, что и Хайдеггер, то становится очевидным, что мы имеем дело с очень необычным способом бытия: когда человек желает страха. Что это такое? В собрании сказок братьев Гримм есть сказка о человеке, который не знал, что такое страх. Он ходил по свету, искал везде страх, и ему никак не удавалось найти кого-нибудь, кто бы его напугал. Но это шутка, ведь даже конец этой сказки, если помните, шуточный. Когда он, отчаявшись найти страх, уже вернулся домой, женился, обзавёлся семьёй и всё время жене докучал, что «вот все знают, что такое страх, а я не знаю, и это плохо», жене надоело это, и однажды утром, когда он ещё спал, она взяла ведро воды и вылила на него спящего. Он подскочил в ужасе. «Ох, – восклицает он, – наконец-то я понял, что такое страх». Это всё фольклор; на уровне обыденного сознания вот такие вещи могут быть рассказаны и осознаны. Но ясно, что как для Киркегора, так и для Хайдеггера страх означает нечто совершенно иное, и желание

испытать страх – на первый взгляд, может быть, мазохистское желание, – на самом деле не является таковым. Имеется в виду стремление к интенсивному переживанию, интенсивность которого предполагает слияние воедино положительной и отрицательной эмоций, как говорят психологи. Например, когда интенсивность света становится настолько большой, что мы уже не различаем цветов – всё сливается в едином потоке света. Вот этот образ может служить своего рода моделью того, к чему стремятся мыслители такого типа. Если вернуться к вопросу о том, что же Хайдеггер называет мышлением, мышлением во всех модусах его проявления, которые он упоминает, в том числе и вопрошание. (Что такое – вопрошать по-хайдеггеровски? Мы сегодня пытаемся как бы воспроизвести то, что он сам пытался сделать, насколько это ему удалось. Судя по всему, удалось не вполне. Но чего там не хватает и к чему мы должны стремиться, если пытаемся понять Хайдеггера?) Что касается аутентичности вопрошания, то мне кажется, в некотором смысле Хайдеггер сам даёт намёк, что он имеет в виду, а именно: когда заботу он представляет как основной экзистенциал, именно экзистенциал, а не категорию человеческого бытия. Мне кажется, что это даёт основание утверждать, что, во-первых, мышление для Хайдеггера, аутентичное мышление, в конечном итоге – мышление бытия, то, чего мы не в состоянии оказываемся достичь, мышление с какой-то особенной интенсивностью, в которой сливаются страх и радость, вообще – бинарные оппозиции, которыми мы пользуемся, рассматривая различные предметы или темы в онтическом плане, а не в онтологическом. Все эти противоположности сливаются воедино и составляют своего рода основу, фундамент, на котором могут держаться самые различные сферы человеческой деятельности, практики, начиная от определённой, позитивной религии... Да, я согласен, когда Хайдеггер говорит о Боге, божественности и о том, что «один лишь Бог может нас спасти», вовсе не обязательно он имеет в виду то, что называют Богом христиане. Но вряд ли можно сказать, что он призывает здесь к возвращению к дохристианским или каким-то другим верованиям.

Д. Йонкус: Мусульманству? Ведь один Бог, это такой, в общем-то, мусульманский Бог.

Т. Содейка: Ну, нет. Ведь непонятно, что это «ein» означает. Намёк ли это на единобожие или просто неопределённый артикль, который означает как раз противоположное: какой-то Бог?

Г. Мажейкис: Можно понять и так: «Любой Бог нас спасёт».

Т. Содейка: Думаю, можно.

Г. Кароблис: По поводу теологической дискуссии. Я вижу здесь как бы конъюнкцию двух утверждений. Как известно, в *Ветхом Завете* утверждается: «Начало мудрости есть страх божий». Это, ка-

жется, можно ясно соединить с высшей радостью. А если обратиться к аристотелевскому утверждению о высшей радости как мудрости, то вполне можно понять такое направление мышления. Что же касается дискуссии по поводу политического измерения, то возникает вопрос: должно ли это обсуждаться только как возможный проект или же это уже есть в настоящем? В этой связи приходит на ум утверждение немецкого социолога Ульриха Бека, который сказал, что мы живём во время, когда на системные противоречия мы даём биографические решения. Не характеризуется ли здесь наша диспозиция не только в повседневном мире, но также и в политическом плане?

Ю. Бедаш: К вопросу о соотношении практики и теории у Хайдеггера. Когда Карл Фридрих Гетманн говорит о том, что *Бытие и время* сделало эпоху, то он как раз имеет в виду прагматический поворот, который был совершён Хайдеггером в этой работе. И центральным понятием в прагматической программе Хайдеггера Гетманн считает понятие осмотрительного обхождения, *der umsichtige Umgang*. Именно это понятие, говорит Гетманн, снимает противоречие между практикой и теорией, или знанием и действием. То есть в понятие обхождения Хайдеггер и закладывает смысл того действия, о котором идёт речь. Что означает это понятие – *Umgang*? Это действие по интерпретации, по артикуляции понятого. Этот герменевтический аспект Хайдеггер объясняет ещё раньше, в материалах лекций *Онтология и герменевтика фактичности*, когда опять же фиксирует затронутый нами ранее телеологический момент интерпретации. Конечной целью, если так можно сказать, этого действия по интерпретации является формирование, как говорит Хайдеггер в этой лекции, коренной убедительности *Dasein* в отношении самого себя и достижение самопонимания. То есть понятие герменевтики, герменевтический аспект действия, позволяет связать прагматический и перформативный моменты. Мне кажется, что именно в этом понятии, *der umsichtige Umgang*, оба эти момента совпадают. Вернее, их можно связать.

/.../³

В. Фурс: Круглый стол, насколько я понимаю, предполагалось посвятить рассмотрению и анализу вариантов продуктивного и, может быть, подчёркнуто нешкольного усвоения идей Хайдеггера, нешкольной рецепции. И в вариантах такого нешкольного прочтения, видимо, возможны разной степени радикальности. Те варианты, которые здесь проговаривались, они, с моей точки зрения, представляют собой преимущественно разновидности почтительной интерпретации сакрализованного текста. Более продуктивными вариантами мне представляются далёкие воздействия. Далёкие воздействия, примерами которых – уже за пределами философии – могут быть, например, социология Гидденса или антропология Пола Рабинова. Это учёные, которые, безусловно, инспирированы идеями Хайдеггера, но они не стали хайдеггерианцами, не стали вопрошать о бытии, они

занимались вопросами социологии и антропологии и делали это в языке своих наук. Но это, безусловно, воздействие книги Хайдеггера. И если говорить о философии, допустим, последней трети XX – начала XXI вв., то, мне кажется, колоссальное влияние на горизонт, на параметры этой философии оказала скорее не книга *Бытие и время* Хайдеггера, а резонанс между *Бытием и временем* Хайдеггера и идеями «позднего» Витгенштейна. Этот резонанс привёл к таким вариантам рецепции, которые были совершенно не школьными. Это был тот совокупный вызов идей, в чём-то перекликающихся, сходных, провоцирующих, вызов, который требовал нового языка – не почти-тельного говорения в языке *Бытия и времени*, а открытия новых интеллектуальных горизонтов. И вот такие варианты далёкой рецепции, предельно нешкольной, при которой от буквы *Бытия и времени* мало что остаётся, но остаётся, используется тот заряд провокации, вызова, который здесь заключался. Эти варианты мне представляются наиболее интересными.

А. Михайлов: У меня есть только одно замечание. Я согласен, что здесь есть очень перспективная парадигма, которая открывает необъятное поле для встречи разных мыслителей из разных традиций – таких как Витгенштейн и Хайдеггер, а это наиболее крупные мыслители XX века. И, в конечном счёте, мы практически не акцентировали внимание на проблеме языка, мимо которого прошла практически вся традиция европейской философской мысли, за исключением лишь нескольких имен – Вико, Гаман, Гердер, Гумбольдт, ну и потом, конечно, более поздняя традиция. Но это была всё-таки периферийная традиция, к сожалению. Проблематика языка – это то место встречи, в котором многое может быть нами выявлено. Но прежде чем говорить о том, чтобы не следовать раболепно букве *Бытия и времени*, для того чтобы расстаться с этой зависимостью от буквы, нужно через это пройти, преодолеть, а не двигаться по касательной. И эта работа пока ещё, к сожалению, не проделана, начиная с переводов важнейших терминов и т. д. Восемьдесят лет спустя перед нами стоит проблема того, в какой степени мы сами адекватны для восприятия наследия, высказанного в этой книге. Многие говорят о том, что мы по-прежнему продолжаем редуцировать его к традиционным привычным схемам, против чего так бунтовал и протестовал Хайдеггер.

Т. Щитцова: В продолжение списка авторов, видных мыслителей XX века, которые, безусловно, находились под влиянием Хайдеггера, но предложили какие-то самостоятельные проекты, я хотела бы добавить ещё имя Батая. Упоминание Батая интересно, в том числе, и в связи с обсуждавшимся нами диалектическим взаимодействием ужаса и радости. В контексте *Бытия и времени* схождение ужаса и радости оказывается проблематичным именно в свете центрального положения смерти (поскольку радость – это радость ввиду возможности быть, а речь идёт при этом о радикальной конечности). Батай рассматривает этот вопрос в антропологической перспективе. Его интерпретация

L'angoisse, тревоги, связана с вовлечением телесного измерения человеческого существования, а точнее — зротического опыта. В этом смысле анализ Батая вполне коррелирует с той линией в философской антропологии, которая была задана Плеснером.

И я хотела бы ещё вернуться к тому, о чём говорил Анатолий Арсеньевич по поводу рецепции Хайдеггера. Конечно, со многими вещами спорить нельзя. Само собой разумеется, что нужно читать и понимать тексты. Но при этом, мне кажется, есть такие акценты в ваших высказываниях, Анатолий Арсеньевич, с которыми трудно согласиться. Ну, например, в самом начале вы говорили, что должна быть некая правильная рецепция.

А. Михайлов: Я такого не говорил. Слово «правильное» мною не произносилось. Я вообще против того, чтобы выступать за правильную рецепцию.

Т. Щитцова: Критиковалась неадекватная рецепция.

В. Фурс: Это метафора.

А. Михайлов: Я лишь выступаю за то, что нужно пройти через усвоение идей Хайдеггера.

Т. Щитцова: Другой акцент касается различения метафизического и антропологического, метафизического и социально-политического уровней. Во-первых, отталкиваясь от самого текста *Бытия и времени*, трудно придерживаться того категорического разведения, на котором вы настаиваете, потому что сам Хайдеггер пишет, что экзистенциальная аналитика *Dasein* должна выявить априори для философской антропологии. Помимо этого, в *Бытии времени*, при всей онтологичности этой работы, заключено притязание на то, чтобы задавать масштаб не только для философской антропологии, но и для социально-политической проблематики. Если бы этот масштаб не задавался, если бы этого притязания не было, Хабермас, подобно вам, не назвал бы эту книгу крупнейшим событием в философии XX века. Он пишет, что это самое значительное событие в философии после *Феноменологии духа* Гегеля. Я думаю, в том числе и потому, что здесь задаётся определённый масштаб и для антропологии, и для социально-философской проблематики.

Т. Содейка: А в каком смысле «масштаб»?

А. Михайлов: Я тоже хотел бы спросить про это.

Т. Щитцова: «Масштаб» в том смысле, что концепция, которая предложена, призвана выступить фундаментальным основанием для дальнейшего анализа философской антропологии и социально-политических проблем.

Я также хочу отдать должное тому вопросу, который затронут во вступительном докладе Анатолия Арсеньевича. Мы его не обсуждали, а мне он кажется чрезвычайно важным. Это вопрос, связанный с де-латинизацией философского языка. Я не знаю, насколько это важно для литовской философии, но для белорусско- и русскоязычной философии это исключительно важная проблема. Проблема, связанная с тем, чтобы мыслить на своём языке. Потому что если мы возьмём философскую литературу, актуальную философскую литературу, появляющуюся на русском языке – на белорусском, может быть, меньше, – то это сплошные латинизмы.

В. Фурс: Англицизмы.

А. Михайлов: Это значит облегчать себе жизнь.

Т. Щитцова: Да, это облегчение себе жизни устоявшимися в языке («имеющими хождение») концептами.

Но мы должны уже заканчивать. Спасибо всем за участие.

Стенограмму подготовили:
М. Завадский, В. Новицкий

Примечания

- ¹ См. текст О. Шпараги в данном выпуске.
- ² Тема доклада Н. Милерюса: Значение *Бытия и времени* для исследований повседневности.
- ³ Пропущено несколько высказываний, которые отсылают к дискуссиям, развернувшимся ранее вокруг докладов, и понимание которых требует знания этого контекста.