

КЛЮЧ К ХАЙДЕГГЕРУ

А.СОСЛАНД

Ключевые слова: Хайдеггер, текст, аттрактив-анализ, антиванитатизм, возвышенное

Привлекательность текста

Что вообще делает привлекательным тот или иной текст? С проблемой аттрактивности художественной литературы все обстоит достаточно ясно. Беллетристика не может не быть привлекательной, в этом смысл ее существования как культурной практики. Привлекательность художественной прозы или поэзии так или иначе имеет в своей перспективе некое, по выражению Р.Барта, “удовольствие от текста”.

Другое дело – философия и психология. По некоему умолчанию принято считать, что эти роды письма не должны быть привлекательными. Философ, психолог, филолог не ставят перед собой задачу привлечь читателя, подобно тому, как это делают поэт и беллетрист. Их задача – трансляция идей, в относительно ясном и адекватном виде, не более того. Ориентация на “удовольствие от текста” им как бы изначально чужда. Такой фактор, как аттрактивность, обычно не берется в расчет при анализе работ в “науках о духе”.

Об аттрактив-анализе

Именно это обстоятельство мы хотим поставить под сомнение. Для нас ясно, что главным делом философа, психолога, видимо, также искусствоведа является соблазнение читателя. Аттрактивность в их трудах вовсе не отсутствует, она как бы вытесняется. Она присутствует то в явном, то в латентном виде. Полагаем, что очень важно создать концептуальный аппарат, методологию, которая позволила бы нам осуществить содержательный анализ текста именно на предмет выявления стратегий привлечения.

Методологический аппарат, который создается под эти задачи, назван нами *аттрактив-анализ*. Цель его – создание возможности для понимания той стратегии, которую автор философского текста, так или иначе, выстраивает, преследуя вполне тривиальную цель. Она заключается в том, чтобы его читали, ну и, прочитав, – полюбили. Здесь мы отчасти развиваем

идеи, обсуждавшиеся в известной работе Ж.Бодрийара “Соблазн” (Бодрийар, 2000).

Анализ текста на предмет его “привлекательности” построен на прочтении как явных, так и скрытых посланий автора. Эти послания обращены к читателю и содержат в себе некое повествование о самом авторе, эскиз его образа. Читатель философского текста отождествляет себя с автором этого текста, равно как и с незримым героем текста, совпадающим с образом автора. Это предположение выглядит правдоподобно уже по той простой причине, что отождествляться читателю просто больше не с кем.

Данный текст мы рассматриваем, как одну из публикаций, касающихся нашего нового методологического подхода. Ясно, что “каналы привлекательности” разнообразны, и в других публикациях (Сосланд, 2001; 2003) мы их отчасти уже обсуждали.

Антиванитатизм

Первый концепт, из тех, что делают образ философа привлекательным, мы обозначили термином “антиванитатизм (vanitas – лат. – прозрачность, видимость, суета, бесплодность, праздная болтовня и т.д.). Под этим термином имеется в виду существующая в рамках различных дискурсивных стратегий тенденция к диагностике, развенчанию и преодолению всего “суетного”. А позиция философа формируется именно как отстраненная от так называемой реальной жизни, полной суетных преходящих интересов.

“Суетное” в этих дискурсивных стратегиях противопоставляется “сущностному”, “неподлинное” – “подлинному”, “поверхностное” – “глубокому”, “временное” – “вечному”. Антиванитатизм является весьма распространенной в культуре идеологией. Он легитимирует философский и религиозный дискурсы, оправдывая позицию философа и священника в структуре и пространстве общества.

Истоки антиванитатистской позиции философа обозначены М.Мамардашвили с соавторами следующим образом:

“Классическим философским учениям была в той или иной степени свойственна просветительская, миссионерская установка. Их автор чувствовал себя монопольным обладателем истинных очевидностей, которые он должен был донести до неразвитой, ограниченной массы, погруженной в мирские тревоги и заботы” (курсив наш – А. С.) (Мамардашвили с соавт., 1972, с.56).

Как нам представляется, своеобразный нарциссизм философа неразрывно связан с его исконной позицией в общественном пространстве. Своеобразие этой позиции включает в себя и некоторую отстраненность, но в то же время и своего рода “сверхприсутствие”. Удаленность от мира “страстей” гарантировала в то же время возможность проникнуть “в суть ве-

щей”, то есть оказаться в самом центре некоего экзистенциального пространства.

“Выключенность из системы материального производства, из тревог и забот, связанных с поддержанием физического существования, осознавалась им как свобода от страстей, интересов, своекорыстия и их искажающего воздействия на процесс постижения истины: мыслитель-классик ощущал себя изъятым из сферы социально-принудительных иллюзий, обусловленных особым, ограниченным положением различных общественных групп (курсив наш – А.С.). Он представлялся себе абсолютным наблюдателем, находящимся вне любых социально-относительных “систем отсчета”, а потому способным непосредственно усматривать объективно-истинное положение дел” (Мамардашвили с соавт., там же, с.57).

Противопоставление себя “миру суеты”, таким образом, носит вполне понятный характер. Философа можно рассматривать как *культурного героя*, наделенного вполне очевидной миссией, занимающего свое особое место в культурном пространстве, ну и, наконец, проделывающего определенный путь. Универсальный сюжет этой героической биографии сводится к тому, что философ поначалу дистанцируется от “суеты”, чтобы проникнуть своим освободившимся взором в некие сущностные основы бытия. После этого он старается донести рассказ об усмотренном до массы, погрязшей в суете.

На этом пути порой приходится столкнуться с сопротивлением. “Толпа”, для которой “суета” является вместилищем множества важнейших смыслов, без большого восторга воспринимает обращенную к ней антиванитатистскую речь. Однако образ удаленного от суеты мудреца, просветленного духом “непротivления злу насилием” или еще чем-нибудь в этом роде, призван смягчать это сопротивление.

Антиванитатизм предполагает определенную интровертную позицию автора. Это естественное позиционирование философа как культурного героя. Интроверсия выступает в виде умудренного ухода от суеты мира ради приобщения к неким глубинным сущностям. При этом экстравертная позиция выглядит суетным пребыванием в мире, деятельностью, закрывающей от личности глубины подлинного. Противосуетный пафос, как мы увидим ниже, как бы оберегает философский текст, обеспечивает его магическое воздействие, охраняет от критики.

Хронотон суеты

“Суета” предполагает вполне определенную пространственно-временную структуру. Имеется в виду экзистенциальное, в некотором роде воображаемое квазипространство, иначе говоря, *жизненный мир*. “Движе-

ние-в-мире” соответственно может быть различным по темпу и по отношению к месту, пути и т.д. Мы можем двигаться в различном экзистенциальном ритме, с разной экзистенциальной скоростью и т. д.

Суете свойственна легковесная быстрота, множественность движений, мелкий размах, поверхностность. Понятно, что суета трудно сочетается с медленными, сильными и крупномасштабными движениями. Спокойное, основательное упорство, преодолевающее препятствия, – все это никакая не суета. Хронотопическая антитеза суете – медленность, немногочисленность движений, крупный размах, глубина.

Истоки концепта

Разумеется, антиванитатистская традиция коренится в религиозном дискурсе. Собственно, религиозное поле заряжено через противопоставление веры и сакральных практик – житейской суете. Парадигмальным текстом здесь следует считать, разумеется, ветхозаветную книгу Экклезиаста.

“Суета сует, сказал Экклезиаст, суета сует, – все суета! Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?” (*Экклезиаст*, I, 2,3).

Противопоставление сакрального – житейски-суетному может быть достаточно радикальным и сопровождаться сильными жестами. Безусловно, знаменитое событие Писания – изгнание Христом торгующих из храма – это пример яркой антиванитатистской акции:

“Приближалась Пасха иудейская, и Иисус пришел в Иерусалим. И нашел, что в храме продавали волов, овец и голубей, и сидели меновщики денег. И, сделав бич из веревок, выгнал из храма всех, также овец и волов; и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул. И сказал продающим голубей: возьмите это отсюда, и дома Отца Моего не делайте домом торговли” (от Иоанна, гл.2, 13-16).

Тот же самый – противосуетный – мотив в основе сцены с Марфой и Марией. В этой сцене не находится места для агрессивного, взрывного жеста, как в эпизоде “изгнания торговцев”. Дело здесь ограничивается сдержанным увещанием:

“Впродолжение пути их, пришел Он в одно селение; здесь женщина, именем Марфа, приняла Его в дом свой; у ней была сестра, именем Мария, которая села у ног Иисуса и слушала слово Его. Марфа же заботилась о большом угощении и, подошедши, сказала: Господи! или Тебе нужды нет, что сестра моя одну меня оставила служить? скажи ей, чтобы помогла мне. Иисус же сказал ей в ответ: Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно, Мария же избрала благовую часть, которая не отнимется у нее” (от Луки, гл.10, 2).

В эпизоде изгнания торгующих из храма мы имеем дело с большим “агрегатом суеты”. Любое “торжище”, неважно – базар, рынок, биржа, продуцирует “суету” в больших размерах. В эпизоде с Марией и Марфой мы имеем дело с суетой малой, единичной, простой. Ответные жесты, разумеется, тоже совершенно разные.

Ясно, что много антиванитатистских мест можно найти в текстах других конфессий, но, полагаем, что это – предмет специального исследования. Отдельного обсуждения заслуживают также сакральные антиванитатистские практики (молитвенные, медитативные, аскетические) и их часто встречающиеся гибриды.

Враги суеты – I: Ф.Теннис

Одна из самых радикальных антиванитатистских концепций представлена в знаменитом исследовании немецкого социолога Фердинанда Тенниса “Община и общество” (“*Gemeinschaft und Gesellschaft*”) (Теннис, 2002). В ней он описал два способа организации человеческого сосуществования, основанные на различных силах.

Прообразом общины является традиционная организация жизни в деревнях, прообразом общества – современная городская жизнь. Община основана на кровных, близких, сущностных связях, в то время как общество – на связях несущностных, фиктивных. В основе общины лежит так называемая *сущностная воля* (*Wesenswille*), которая является “психологическим эквивалентом телесности”. Она воплощается в формах *склонностей, привычки и памяти*.

В основе “общества” лежит *воля интереса* (*Kurwille*), выражающаяся в формах *умышленности, произвола и понятий*. Община основана на сущностной воле, самости (*Selbst*), обладании (*Besitz*), основе и почве, семейном праве. Общество основано на “воле интереса”, личине (*Person*), состоянии, деньгах и обязательственном праве. Если “сущностная воля” проявляется в наслаждении и счастье, то “воля интереса” – в корысти, тщеславии, жадности, честолюбии. Если “самость” является естественным органическим единством, то “личина” проявляет себя внешними необязательными свойствами (выступает как юридическое лицо, например).

Антиванитатистский аспект соотносится у Ф.Тенниса с гендерным. Он пишет, что по природе своей женщина ближе к индивиду, ведомому “сущностной волей”, в то время как мужчина – к ведомому “волей интереса”. Маскулинизированная женщина, управляемая “волей интереса” – это, безусловно, “позднейший феномен”. Женщину определяет настроение, нрав, совесть (*Gesinnung, Gemuet, Gewissen*), в то время как мужчину – *старание, обоснованность, сознательность* (*Bestrebung, Berechtigung, Bewusstheit*). Женское определяет сферу “теплого, мягкого и влажного” и, безусловно, естественного.

Враги суеты – 2: Г.Гессе

Явный антиванитатистский пафос мы обнаруживаем в книге Г.Гессе “Игра в бисер”. Антиванитатизм вообще часто конституирует культуркритический дискурс. Дескать, современная культура особенно нехороша тем, что она как-то по особенному мелочно-суетлива, так что не идет ни в какое сравнение с величием и достоинством прошлых эпох. Особенно отчетливо он проявился в описании так называемой “фельетонистической эпохи”.

“Однозначной дефиниции того продукта, по которому мы именуем всю эпоху, то есть “фельетона”, мы, откровенно говоря, дать не в состоянии. Создается впечатление, что “фельетоны”, как особо популярный вид публикаций в ежедневных газетах, изготовлялись миллионми и являли собой основную духовную пищу жаждущей образования публики, что они трактовали, или, лучше сказать, “болтали” о всевозможных предметах знаний и, как нам кажется, умнейшие из фельетонистов сами потешались над своей работой” (Гессе, 1969, с.42).

Гессе пытается дать некое подобие обоснования тенденций этой эпохи. Фельетонная суета – это порождение реальных исторических обстоятельств. Понимание, однако, не ведет к смягчению противосуетной позиции.

“Они жили в вечном страхе среди политических, экономических и моральных потрясений, вокруг них все кипело, они вынесли несколько чудовищных войн, в том числе и гражданских, и игры их никоим образом не были веселым, бессмысленным ребячеством, но отвечали глубокой потребности: закрыть глаза, убежать от нерешенных проблем и ужасающих предчувствий гибели в возможно более безобидный мир видимости. Они прилежно учились управлять автомобилем, играть в замысловатые карточные игры и мечтательно отдавались разгадке кроссвордов, ибо перед лицом смерти, страха, боли, голода они были почти вовсе беспомощны, церковь не дарила им утешения; и дух – советов. Люди, читавшие столько фельетонов, слушавшие столько докладов, не изыскивали времени и сил для того, чтобы преодолеть страх, побороть боязнь смерти, они жили судорожно, они не верили в будущее” (Гессе, 1969, с.45).

Однако антиванитатистские герои существовали даже в самые суетные времена. Их позиция носит явно выраженный аристократический характер:

“Даже в пору расцвета фельетонизма то тут, то там встречались отдельные группы, исполненные решимости хранить верность духу и сделать все от них зависящее, дабы в целостности и сохранности пронести через это лихолетье зерно доброй традиции, дисциплины, методички, интеллектуальной честности” (Гессе, 1969, с.47).

Противосуетность вообще сочетает в себе аристократическое высокомерие вкупе с аскетическим героизмом. В противоположность этому, мир суеты полон соблазнов и искушений. Противостоять им – главное дело жизни антиванитатистского героя.

Враги суеты – 3: Л.Витгенштейн

Но этот концепт является также важным ходом к прочтению отдельных мест у Людвига Витгенштейна. Так, в “Логико-философском трактате” мы читаем:

“6.522. Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно показывает себя; это – мистическое” (Витгенштейн, 1994, с.72).

“Невыразимое”, как и “непознаваемое”, – концепты, привлекательные, в частности, и ввиду своей противосуетности. Констатация невозможности высказать *свое* “подлинное”, сокровенное выступает как некий обрыв усилий, которые все равно не увенчаются успехом (ср. у Ф.Тютчева: “Молчи, скрывайся и тай // И чувства и мечты свои...”).

То же самое, полагаем мы, обеспечивает привлекательность рассуждений о “непознаваемом”. Радикальный жест агностицистской идеологии – в прекращении гносеологической активности, которая, соответственно, объявляется малопродуктивной и тщетной. С этой же точки зрения можно воспринимать и знаменитую заключительную фразу трактата:

“7. О чем невозможно говорить, о том следует молчать” (Витгенштейн, 1994, с.73).

Враги суеты – 4: К.Г.Юнг

Удивительным образом описывает Юнг свое впечатление от действия, которое на него производит знаменитый концепт Эдипова комплекса Фрейда:

“Кто способен был читать “Толкование сновидений” Фрейда без научного негодования на новизну и кажущуюся неправомерной смелость аналитического метода, а также и без нравственного возмущения на изумительную обнаженность толкования снов, кто, стало быть, спокойно и непредубежденно воспринял в себя эту особенную материю, тот едва ли мог избежать глубокого впечатления, которое производит то место, где Фрейд напоминает, что определенный индивидуально-психологический конфликт, именно кровосмесительная фантазия, обра-

зует собой существенный корень грандиозного античного драматического материала – сказания об Эдипе. Впечатление, производимое этим простым указанием, может быть сравнено с тем совершенно особенным чувством, которое охватывает нас, когда мы среди шума и толчеи современной городской улицы наталкиваемся на остатки древности, например, на коринфскую капитель замуравленной колонны или на фрагмент надписи” (Юнг, 1994, с.19).

Античные ассоциации приводят его к абсолютно антиванитатистским выводам. В сущности, этот отрывок – яркий пример настоящего аттрактив-анализа. Юнг пишет о том, чем именно привлекателен концепт, не анализируя его научную ценность и клиническую сущность.

“Только что мы отдавались шумливой эфемерной жизни современности и вдруг перед нами появляется нечто весьма далекое и чуждое, отклоняющее наш взор к вещам – иного порядка: взгляд переводится с необозримого разнообразия современности на высшую связь исторических явлений. Внезапно нам приходит на ум мысль, что на этом месте, где мы сейчас носимся взад и вперед с нашими делами, царила уже 2000 лет тому назад в несколько иной форме сходная с нашей жизнь; такие же страсти двигали людьми, а сами люди так же были убеждены в единственности своего существования. Этому впечатлению, которое почти всегда оставляет после себя первое знакомство с античными памятниками, должен я уподобить впечатление, производимое ссылкой Фрейда на легенду об Эдипе. Только что мы были еще заняты смущающими впечатлениями, вызванными бесконечной изменчивостью отдельной души, как сразу нашему зрению открылась простота и величие трагедии Эдипа, этого неугасимого светоча эллинского театра. Такое расширение взора имеет в себе нечто от откровения” (Юнг, 1994, с.20).

Юнга в данном случае интересует “образ концепта”, но не его содержание. До того, как он переходит к анализу психологических и клинических аспектов Эдипова комплекса, он заморожен им, пребывает в некоей зачарованности. Ясно, что такого рода отношение предшествует методологически последовательной работе. Аттрактивистика как раз и стоит на том, что научному анализу предшествует некий донаучный интерес.

В нашем исследовании (Сосланд, 1999) мы ввели в оборот понятие “образ психотерапевтического метода”. Речь шла о том, что различные методы в психотерапии оказывают свое влияние в профессиональном пространстве именно благодаря привлекательности своего образа. Ясно, что описание, анализ, сравнение привлекательности отдельных концептов – задача для достойного исследования.

Враги суеты – 5: В.Розанов

В переводе с русского языка на розановский суэта значит “кабак”. Розанов презирует парламентскую политику, которая вообще для многих – прообраз суеты. Демократическое устройство государства производит слишком много “излишней” деятельности, и очень подходит в качестве мишени для “врагов суеты”. Присущее зачастую интеллигентской массе негативное отношение к политике, вне сомнений, имеет под собой противосуетную основу, коренится в этой традиции:

“Вся “цивилизация XIX-го века” есть медленное, неодолимое и, наконец, восторжествовавшее просачивание всюду кабака. Кабак просочился в политику – это “европейские (не английский) парламенты”” (Розанов, 1989, с.341).

Как и во многих других случаях, объектом антиванитатистской агрессии становятся злосчастные средства массовой информации (тогда – это были только газеты, до телевидения было еще далеко):

“Кабак прошел в книгопечатание. Ведь до XIX-го века газет почти не было (было кое-что), а была только литература. К концу XIX-го века газеты заняли господствующее положение в печати, а литература – почти исчезла.

Кабак просочился в “милое хозяйство”, в “свое угодье”. Это – банк, министерство финансов и социализм.

Кабак просочился в труд: это фабрика и техника.

Раз я видел работу “жатвенной машины”. И подумал: тут нет Бога” (Розанов, там же).

Эти отрывки указывают на еще один важный аспект антиванитатизма: речь здесь всегда идет о консервативно-ориентированном дискурсе.

Враги суеты – 4. Поэтический антиванитатизм:

А.Пушкин и М.Цветаева

Поэт, как культурный герой, в интересующем нас вопросе недалеко ушел от философа. И тот, и другой, имея общего “предка”, некую сакральную фигуру – пророка, святого, в сущности, имеют по отношению к “суете” общую неприязнь, проистекающую из одного источника. С позиций “классового интереса” поэта отстаивается Пушкиным антиванитатистский статус поэтического творчества:

“Пока не требует поэта / К священной жертве Аполлон, / В заботах суетного света / Он малодушно погружен; / Молчит его святая лира; / Душа вкушает сладкий сон, / И меж детей ничтожных мира, / Быть может, всех ничтожней он” (Пушкин, 1954, с.235).

С тех же позиций Цветаева же в своем знаменитом стихотворении “Читатели газет” мишенью своих инвектив делает (вслед за Г.Гессе) то, что

сейчас называется средствами массовой информации. Ее пафос отличается исключительной остротой и интенсивностью:

“Ползет подземный змей, / Ползет, везет людей. / И каждый – со своей / Газетой (со своей // Экземой!) / Жвачный тик, / Газетный костоед. / Жеватели мастик, / Читатели газет”.

Кача - “живет с сестрой” / - ются – “убил отца!” / – Качаются – тщетой, / Накачиваются. // Что для таких господ – / Закат или рассвет? / Глотатели пустот, / Читатели газет! (Цветаева, 1991, с.337).

Перефразируя Людвига Витгенштейна, газетчики говорят (пишут) о том, о чем следует молчать.

Прованитатистский дискурс: опять Пушкин

Апология суеты – дело для поэта довольно необычное и рискованное. Суетность – родовой знак “человека толпы”. Сакральное по своему происхождению, искусство изначально и радикально противопоставляет себя профанным, несущностным, проходящим занятиям, которым предается чуждый искусству обыватель.

Но, в отличие от философа, поэт – это персонаж, которому в большей степени свойственно иметь дело с непосредственно-чувственным. Здесь и коренится опасность предательства им дела антиванитатизма. Оправдывающий суету жест несовместим с противосуетным аскетизмом.

В “Евгении Онегине” читаем:

“... Гребенки, пилочки стальные, / Прямые ножницы, кривые, / И щетки тридцати родов / И для ногтей, и для зубов. / Руссо (замечу мимоходом) / Не мог понять, как важный Грим / Смел чистить ногти перед ним, / Красноречивым сумасбродом. / Защитник вольности и прав / В сем случае совсем неправ.

XXV

Быть можно дельным человеком / И думать о красе ногтей: / К чему бесплодно спорить с веком? / Обычай – деспот меж людей” (Пушкин, 1993, с.132).

Конечно, все, что имеет отношение к косметике, парфюмерии, одежде как к объекту моды и т.д., относится к “суетной” части мира и никак не может проходить по разделам “вечное, глубокое, серьезное”.

Ж. Ж. Руссо, певец “близости к природе” как никто другой подходит для того, чтобы репрезентировать противосуетный идеал. Вообще же, “естественное” – это само собой разумеющийся коннотат к “противосуетному”.

Антиванитатистские мишени

К этим мишеням, как мы видим, могут относиться самые разные сферы деятельности. Мы видим среди них политику, средства массовой инфор-

мации, косметику. Общие признаки для всех этих явно не однородных феноменов выявляются непросто, но среди них есть и очевидные:

1. Эти роды деятельности не связаны с традиционными способами производства. Не может быть суетным хлебопашец, солдат, кузнец, врач. Наоборот, всегда суетными будут торговец, меняла, журналист, политик и т. п.

2. “Суета” поражает роды деятельности, связанные с чем-то “поверхностным”, сиюминутным (ср. наш концепт “профундиализм” {Сосланд, 2001; 2003}).

3. “Суета”, безусловно, имеет отношение к необязательной, “облегченной” коммуникации, и поэтому “светские”, “салонные” коммуникативные контексты, а также все журналистские виды деятельности, все, что относится к средствам массовой информации и т.д., всегда будут “суетными”.

4. Разумеется, любая политическая деятельность (особенно в режиме “гласности и демократии”) традиционно воспринимается подобным образом. Тоталитарные режимы, абсолютные монархии, традиционные общества, к слову сказать, выглядят куда как менее “суетными”.

5. “Суета” связана с извлечением выгоды; отсюда, безусловно, “суетными” преподносятся любые виды коммерческой активности. Базар, рынок, биржа – средоточия суетной интенсивности. Не зря один из парадигмальных антиванитатистских эпизодов Евангелия – изгнание торгующих из храма.

6. К этому же ряду относится и то, что с давних времен квалифицируется как “мещанство”. Речь идет о романтической традиции противопоставления культурного героя, поэта – “филистеру”, погрязшему в трясине повседневных забот.

Теперь о Хайдеггере

В сущности, нет примера большей заботы об аттрактивности философского текста, чем у этого философа. Хайдеггеровский стиль – настоящая революция в философии – сам по себе являет собой пример отсутствия суеты, сосредоточенной возвышенности.

Трудно представить себе более сильный пример противосуетной позиции, чем философский дискурс М.Хайдеггера. Эта позиция явлена и на уровне стиля. С этим связано почти гипнотическое воздействие хайдеггеровского письма. Вот, например, известный отрывок:

“Это бытие-с-другими полностью растворяет свое присутствие всякий раз в способе бытия “других”, а именно так, что другие в их различительности и выраженности еще больше исчезают. В этой незаметности и неустановимости люди разворачивают свою собственную диктатуру. Мы наслаждаемся и веселимся, как люди веселятся; мы читаем, смотрим и судим о литературе и искусстве, как люди смотрят и судят; но мы и от-

шатываемся от “толпы”, как люди отшатываются; мы находим “возмутительным”, что люди находят возмутительным. Люди, которые не суть нечто определенное и которые суть все, хотя не как сумма, предписывают повседневности способ быть” (Хайдеггер, 1997, с.126-127).

Суетное здесь совпадает с отчужденным. “Люди” (*das Man*), разменяв индивидуальное, формируют своеобразный массовый хронотоп, которым и отличается “суетное”. Подлинное экзистенциальное движение – глубокое, медленное, крупноразмашистое. Суета неизбежно обладает мелким размахом, быстра, поверхностна. Хайдеггер отчетливо дистанцируется от возможности восприятия своего текста, как оценочного.

“Касательно этих феноменов может быть не излишним замечание, что интерпретация имеет чисто онтологическое назначение и очень далека от морализирующей критики обыденного присутствия и от “культур-философских” устремлений” (Хайдеггер, 1997, с.167).

Думается, что это отмежевание следует воспринимать в духе известного текста З.Фрейда “Отрицание” (Фрейд, 1992). Иначе говоря, там, где Хайдеггер декларирует отказ от оценочности, на самом деле оценка вкупе с определенным латентным морализаторством присутствует наиболее интенсивно.

В структуру антиванитатистской позиции обязательно включена иерархически-аксиологическая сегрегация, назовем это так. Иначе говоря, эта позиция насквозь оценочна, и создает предпосылки для определения неравенства положений различных индивидов в некоем воображаемом общественном пространстве. “Исключение” и “посредственность” противопоставляются друг другу на манер оппозиции “герой *versus* толпа”. Но если XIX век (и более ранние эпохи) был веком торжества “героя”, то в XX веке, наоборот, “побеждает” толпа, и Хайдеггер с суровой горечью описывает стратегии этой победы:

“Потому они (“люди”, *das Man* – А.С.) держатся фактично в усредненности того, что подобает, что считается значимым и что нет, за чем признается успех, чему в нем отказывают. Эта срединность, намечая то, что можно и должно сметь, следит за всяким выбивающимся исключением. Всякое превосходство без шума подавляется. Все оригинальное тут же сглаживается как издавна известное. Все отвоеванное становится ручным. Всякая тайна теряет свою силу. Забота срединности обнажает опять же сущностную тенденцию присутствия, которую мы именуем уравнением всех бытийных возможностей” (Хайдеггер, 1997, с.126-127).

Хайдеггер находит обозначение для “языка суеты” – это “толки” (*das Gerede*). Толки он описывает как беспочвенную, лишенную бытийного основания речь.

“В таком до- и проговаривании, через которое уже изначальная нехватка почвы достигает полной беспочвенности, конституируются толки. А именно эти последние не остаются ограничены звучащим проговариванием, но широко распространяются в написанном как “литература”. Проговаривание основано здесь не настолько уж в говорении понаслышке. Оно питается прочитанным. Средняя понятливость читателя никогда не сможет решить, что исходно почерпнуто и добыто и что пересказано. Больше того, средняя понятливость даже и не станет хотеть такого различия, не будет нуждаться в нем, поскольку она ведь все понимает.

Беспочвенность толков не запирает им доступа в публичность, но благоприятствует ему. Толки есть возможность все понять без предшествующего освоения дела. Толки уберегают уже и от опасности срезаться при таком освоении. Толки, которые всякий может подхватить, не только избавляют от задачи настоящего понимания, но формируют индифферентную понятливость, от которой ничего уже не закрыто” (*Хайдеггер*, 1997, с.168-169).

Основная же предпосылка суеты – любопытство. Это тоже один из модусов “падения бытия”. Заметим, что немецкое “любопытство” (*Neugier*) (буквально – жажда нового) по значению корней совпадает с нашим термином “кайнэрастия” – стремление к новизне (см.: *Сосланд*, 1999, с.300 и далее).

“Высвободившееся любопытство озабочивается видением, однако не чтобы понять увиденное, т.е. войти в бытие к нему, а только чтобы видеть. Оно ищет нового только чтобы от него снова скакнуть к новому. Для заботы этого видения дело идет не о постижении и не о знающем бытии в истине, но о возможностях забыться в мире. Оттого любопытство характеризуется специфическим непребыванием при ближайшем. Оно поэтому и ищет не праздности созерцательного пребывания, но непокоя и возбуждения через вечно новое и смену встречающего” (*Хайдеггер*, 1997, с.168-169).

Один из контекстов противосуетного дискурса – противопоставление столицы – провинции, города – деревне. Еще более выпукло, чем у Ф.Тенниса, деревенски-провинциальная апология имеет место у Хайдеггера, в частности, в его тексте “Творческий ландшафт. Почему мы остаемся в провинции”. Этот текст удивителен по силе воздействия и внутренней сосредоточенности. Его следует расценивать как радикальный антиванитатистский манифест.

“Жители города дивятся – как можно так долго оставаться одному среди однообразия крестьянской жизни. Однако я тут не в одиночестве – я в

уединении. В больших городах легко оставаться одному – легко как едва ли еще где. А жить уединенно там нельзя. Ибо первозданная сила при-
суща уединению – оно не обособляет, не разъединяет, но все существо-
вание твое здесь круто обрушивает в самую широту близости к сущно-
сти всех вещей. Там далеко, за горами, не успеешь и оглянуться, как
сделаешься “знаменитостью” – благодаря газетам и журналам (опять
удар по средствам массовой информации – А.С.). Самый надежный путь
к тому, чтобы наискровеннейшее воление твое было предано лжеис-
толкованию, а с тем и скорому, основательному забвению” (*Хайдеггер*,
1993, с.219).

Город и деревня

Суетность имеет и свою географию. Разумеется, всяческая суета локали-
зована преимущественно в городском пространстве. Село, провинция, де-
ревня отчетливо им противопоставлены. Аксиологически окрашенная оп-
позиция – “дурной”, развращенный город *versus* хорошая, близкая к при-
роде, деревня – здесь неизбежна. Прямое столкновение “деревенского” и
“городского” описывается пафосно и создает удивительно привлекатель-
ный образ автора – защитника противосуетного мира. Читающий текст го-
рожанин не может не сознавать собственного ничтожества и – о, да! –
свою достойную презрения суетность.

“Мир горожан рискует впасть в опасную ересь. Часто кажется, что за-
боту о крестьянах взяла на себя навязчивость – нарочито шумная и де-
ловитая. Однако таким путем как раз отрекаются от того, что сейчас
единственно необходимо – отступить и держаться на расстоянии от
крестьянского бытия, более чем когда-либо предоставив его собствен-
ному закону; руки прочь – чтобы не втянуть это бытие в лживое много-
словие журналистов, строчащих о народе и его самобытном существо-
вании (опять журналисты! – А.С.). Крестьянину вовсе не нужна эта воз-
ня горожан вокруг него – он и не хочет ее. А вот что ему нужно и чего
он хочет, так это осторожного такта в отношении его бытия со всем его
своеобразием. Но сколь многие из горожан, не в последнюю очередь
лыжники, в селе, на крестьянском дворе ведут себя так, как будто они
“развлекаются” у себя дома, в городе, в своих столичных дворцах! По-
добная суета за один только день напортит больше, чем наладят за це-
лые десятилетия научно-этнографические наставления относительно на-
родности и ее обычаев” (*Хайдеггер*, 1993, с.220).

Это противопоставление суетного города и несуетной деревни можно
считать общим местом. Удалиться от “городских забот” к сельскому “от-
дохновению” – весьма распространенный и, несомненно, противосуетный
сюжет.

Конечно, именно антиванитатистский нарциссизм руководит Хайдеггером, когда он описывает принятие важного для себя решения под влиянием встречи с крестьянином-соседом. Описание этой сцены подкупает именно своим аскетическим противосуетным пафосом.

“Недавно меня вторично пригласили в Берлинский университет. В таких случаях я уезжаю из города в свой уединенный домик. И слушаю, что скажут мне горы, и леса, и крестьянские усадьбы. Я иду к своему старинному приятелю, семидесятипятилетнему крестьянину. Он уже читал в газете, что меня зовут в Берлин. Что он скажет мне? Он, не спеша, поворачивается в мою сторону и своими ясными глазами пристально всматривается в мои глаза, его губы плотно сжаты, он кладет мне на плечо свою верную руку и... чуть заметно покачивает головой. И это значит: безоговорочное нет!” (Хайдеггер, 1993, с.221).

Биографические корни

Биографическую основу противосуетной позиции Хайдеггера демонстрирует его биограф Р.Сафрански. Он описывает годы учебы философа в католической семинарии. Пребывание в ней разграничивало мир на два разных пространства, каждое из которых было отмечено своим режимом отношения к ценностям:

“В этом поле напряжения между семинарией и оживленной городской жизнью за ее стенами, между католической и буржуазно-либеральной средой у Мартина Хайдеггера еще в школьные годы могло сформироваться представление о двух мирах: по одну сторону – строгий, тяжелый, упорный и медлительный мир, по другую – мир скоротечный, поверхностный, падкий на сиюминутные удовольствия; в одном – усилия, в другом – просто хлопотливость; в одном – укорененность, в другом – отсутствие опоры; обитатели одного мира не боятся никаких трудностей, обитатели другого всегда ищут самый удобный путь; первые привыкли мыслить глубоко, вторые легкомысленны; первые остаются верны себе, вторые растрачивают себя впустую” (Сафрански, 2002, с.37).

Суэта и противосуетность как две оппозиции образуют некое единство. Антиванитатизм как идеология “кормится” близостью суетного мира. Он вступает с ним в определенные – отчетливо (враждебные) антагонистические – отношения. Эти отношения определяются ясным и твердым сознанием морально-метафизического превосходства “врагов суеты” над “подверженными суете”.

К вопросу “Хайдеггер и нацизм”

Думается, что благодаря обсуждаемому здесь концепту мы сможем лучше понять и сложную, болезненную историю отношений М.Хайдеггера с нацизмом. Речь идет, безусловно, о самом проблемном эпизоде его био-

графии. Всем известны не только обстоятельства его интенсивного сотрудничества с фашистским режимом, но и отказ от покаяния после войны, одновременно скандальный и загадочный. Одно из широко распространенных мнений на этот счет сводится к тому, что в философии Хайдеггера нет ничего такого, что связывало бы его с нацизмом; как философ, дескать, он не участвовал в производстве фашистской идеологии (см. по поводу этой истории {Сафрански, 2002}).

Мы считаем, что, если это и справедливо, то только на первый взгляд. Не будучи прямо ответственен за преступления режима, Хайдеггер, тем не менее, в самой глубинной структуре своего философствования обнаруживает исконное родство с духом нацизма. Родство хайдеггеровской позиции с основными чертами нацистской идеологии идет как раз по антиванитатистскому разделу. Некая “суета” является мишенью для обесценивания и здесь, и там.

Нацистская идеология с ее пафосом антибуржуазности, приверженности “крови и почве” может служить явным примером антиванитатистской доктрины. Судя по всему, именно поэтому она оказалась в свое время столь привлекательной для Хайдеггера. Такое предположение представляется нам хотя и не абсолютно очевидным, но весьма правдоподобным. В любом случае, это не более чем гипотеза.

Эксельсизм, или о возвышенном

Здесь самое время ввести в оборот еще один концепт. Хотя антиванитатизм является в данном случае ключевой моделью для понимания хайдеггеровского текста, другой концептуальный заход поможет нам прояснить его еще лучше.

Эксельсизм (лат. *exelsus* – возвышенный) есть род дискурсивной стратегии, построенный на обращении к “высокому”, “возвышенному”, а также на противопоставлении “высокого” – “низкому”. Здесь важно подчеркнуть, что “возвышенное” не рассматривается нами как исключительно эстетическая категория, как это принято в традиционном философском дискурсе.

В нашем более раннем исследовании (Сосланд, 1999, с.103) мы выделяли и “этически возвышенное”, и “экзистенциально возвышенное”, и “психологически возвышенное”. Мы пытались описать посредством этих построений разные стратегии формирования поля привлекательности различных психотерапевтических методов. Сейчас мы хотели бы сформировать и запустить в оборот вполне достойный концепт, снабдив его адекватным термином и внятным описанием.

Сакральный источник

Совершенно ясно, что все представления о высоком изначально заимствуются из религиозного дискурсивного порядка. На понимание природы и

сущности возвышенного сакральные источники оказывают решающее влияние. Все боги – на небесах (в худшем случае, на горах – Олимп). Вознесение на небеса – есть исходная парадигмальная точка в истории возвышенного, именно как экзистенциального и культурного феномена, а не только как эстетической категории. “Град небесный” традиционно противопоставлен “граду земному”, “мир горний” – “миру дольнему”.

“Небесные канцелярии” регламентируют порядок вселенной и экзистенциальное жизнеустройство в большинстве мировых религий. Райские кущи – место вечного счастья – имеют то же местоположение. Обращение “снизу вверх” – молитва – маркирует подчинение, просьбу о помощи; обратно, “сверху вниз”, – контроль, наказание, но и помощь, впрочем, тоже. Помощь все же выглядит, скорее, как награда. Одним словом, отыскать эксельсистские элементы в религиозном дискурсе не составляет труда, они его во многом конституируют, формируя несущую его основу. Интересно, как эти элементы встроены в другие практики письма.

Эксельсистские события: полет в небо и поход в горы

В сфере художественных образов эксельсизм сопряжен с орнитологическими, или даже “авиационно-космическими” метафорами. Изобретение искусственных крыльев и летательных аппаратов, запуск воздушного змея и полет на Луну, пребывание в состоянии невесомости и подбрасывание вверх победителя спортивных соревнований – вся эта метафорика маркирована устремленностью вверх.

Так, хрестоматийная “Песня о Соколе” М.Горького построена на оппозиции полетно-высокого и ползуче-низкого:

“– Да, умираю! – ответил Сокол, вздохнув глубоко. – Я славно пожил!.. Я знаю счастье!.. Я храбро бился!.. Я видел небо.. Ты не увидишь его так близко!.. Эх ты, бедняга!

– Ну что же – небо? – пустое место... Как мне там ползать? Мне здесь прекрасно... тепло и сыро!”

Квазипространственная оппозиция аллегорически закреплена здесь за представителями животного мира. Кроме того, предельно ясен аксиологический смысл текста. То, что высокое есть благое, а низкое, соответственно – дурное, не вызывает сомнения. Ужа, однако, эксельсистская мораль не трогает, он остается при своих убеждениях:

“ – А что он видел, умерший Сокол, в пустыне этой без дна и края? Зачем такие, как он, умерши, смущают душу своей любовью к полетам в небо? Что им там ясно? А я ведь мог бы узнать все это, взлетевши в небо хоть ненадолго”.

Текст-побратим “Песни о Соколе”, соответственно “Песня о Буревестнике” являет нам то же противопоставление:

“Глупый пингвин робко прячет тело жирное в утесах... Только гордый Буревестник реет смело и свободно над седым от пены морем!”

Как мы видим, далеко не всегда птица имеет возвышенный аллегорический смысл. Не только почти не летающий пингвин, но даже птицы с недурными летными данными – чайки – здесь противостоят возвышенному движению Буревестника.

Другой образный мир, сопряженный с представлениями о возвышенном, это, так сказать, горно-альпинистский.

Так у Г.Гейне в “Путешествии по Гарцу” лирический герой поэта, впадая в пафосный тон, совершает бегство именно в горы:

“Я хочу подняться в горы, / Где живут простые люди, / Где свободно ветер веет, / И легко усталой груди. // Я хочу подняться в горы, / К елям шумным и могучим, / Где поют ручьи и птицы / И несутся гордо тучи. // До свидания, паркет, / Гладкие мужчины, дамы, / Я хочу подняться в горы, / Чтоб смеяться там над вами” (Гейне, 1957, т.4, с.7-8).

Здесь мы имеем дело с радикальным антифилистерским жестом – жестом художника, преодолевающего мещанскую приземленность ради исполнения своего возвышенного призвания. *Антимещанский пафос* – традиционный спутник многих контекстов “возвышенного”.

Эксельсистские герои

Герой хрестоматийного мифа – *Икар*, взлетая, вопреки увещаниям старого Дедала, слишком высоко, опалает крылья и, падая с огромной высоты, разбивается насмерть.

Герой драмы Г.Ибсена “*Строитель Сольнес*” в молодости строил высокие дома, ныне же все больше – низкие. Даже забраться на большую высоту ему сложно из-за непереносимого страха. Подзадориваемый юной Хильдой, Сольнес, в надежде обрести вторую молодость, все же поднимается на самую высокую площадку построенного им для себя высокого дома и падает, разбиваясь насмерть (Ибсен, 1958, т.4).

Мотив желанности и недоступности возвышенного формирует весь образный строй как мифа, так и пьесы. Коннотат “возвышенного” здесь – молодость, преклонный же возраст продуцирует по преимуществу *приземленно-скептический* дискурс.

“Герои космической эры” – от Циолковского до Юрия Гагарина – это те, кому люди делегировали свои эксельсистские упования. Атриактивность всего авиационно-космического определяется, безусловно, странственной репрезентацией этих сфер деятельности.

Художник и поэт – хранители возвышенного

Категория возвышенного в ее традиционном понимании, например, у Лонгина и Канта, проходит по ведомству эстетики. Эксельсистский дис-

курс легитимируется в рамках романтической позиции художника, поэта. Тут задействовано противопоставление высокого искусства профанному образу жизни “толпы”.

Обращение к возвышенному связано также с вытеснением “интереса”. Ясно, что “незаинтересованность” конституирует не только художественные практики, но и этические оценки и экзистенциальную ориентацию в эксельсистском ключе.

Вовсе не только одна эстетика

Пренебрежение собственными интересами, альтруизм и самопожертвование лежат в самой сердцевине этического поведения. Экзистенциально “высокое”, в свою очередь, связано с воплощением в жизнь высоких ценностей, больших смыслов; пребывание в “низком” – может означать невоплощенность, провал экзистенциального проекта.

Возвышенное насквозь пропитано аксиологией, оценочностью. Вне оценок, диагнозов, приговоров существование оппозиции “высокое – низкое” невозможно. Дурное “низкое” оттеняет хорошее “высокое”.

Мир “низкого” – сложный и многосоставной. Сексуальные пороки в нем уживаются со стремлением к “наживе”.

Аттрактивность возвышенного

Что же здесь привлекательного? Собственно, само по себе существование в культуре “возвышенного” возможно исключительно благодаря его своеобразной привлекательности. Следует различать реально высокое и метафорически высокое. Скорее всего, реальной “высоты” за метафорически “возвышенным” не стоит, и наоборот.

“Высокое” имеет определенного рода гедонистическую коннотацию. Согласно традиционным эстетическим представлениям, созерцание возвышенного доставляет эстетическое наслаждение, созерцание низкого – ни в каком случае.

Иерархическая аттрактивность определяется естественными квазипростанственными соображениями. Позиция сверху – позиция победителя, властителя, контролирующей инстанции. “Вертикаль власти” находит свое отражение и в традиционных обращениях к носителям привилегий: “высочество”, “высокородие” и т.п. Позиция власти – это всегда “над”, власти “под” не бывает.

Очевидная иерархичность нашего концепта открывает перед его пользователем превосходные полемические возможности. Употребление “высокого” в полемике, даже скрытое присутствие его создают возможность для создания полемического преимущества в любой полемической ситуации. Разговор с “низкой” позиции дает преимущества разве что в маргинальном, или искейпистском, или ресентиментном, контексте. Переворот от

высокому к низкому, пространственная инверсия, как это классически описано у М.Бахтина, происходит в ситуации карнавала.

Формирование любого идеологического поля требует присутствия возвышенных, переоцененных объектов (*Жижек*, 1999). Такое требование очень важно еще и потому, что идеологическое поле – не просто место пребывания идей. Это еще и полемический плацдарм, повод для бойцовой активности. Апелляция к “высокому” и к необходимости его защищать как бы вооружает защитников идеологии, легитимирует их агрессию против идеологических противников.

Вообще в структуру эксельсизма встроена определенная относительность. Быть “высоким” можно только по отношению к чему-то низкому. Определение того, кто выше, кто ниже – повод для аналитических, полемических и, возможно, разнообразных состязательных практик.

Кроме того, восприятие возвышенного ориентировано на трансовые переживания. Измененное состояние сознания объединяет в себе и эстетическое переживание, и религиозный экстаз, и – в меньшей степени – этический пафос. Аттрактивность, связанная с измененными состояниями сознания, как нетрудно предположить, сильна и повсеместна.

Эксельсистские оппозиции и ряды

Противопоставление *высокого – низкому* встраивается в целый ряд других оппозиций, придавая им особое измерение. Мы можем отследить, как бы навскидку, ряд феноменов из самых разных сфер с тем, чтобы разобраться, как распределяются по полюсам высокого и низкого самые разные культурные феномены.

Так, *эгоистическое* будет более “низким”, чем *альтруистическое*. Самопожертвование, самоотречение формирует, усиливает этический эксельсизм.

Поэзия – заведомо более высокое искусство, сравнительно с *прозой*, ибо с ритмом и рифмой имеет отношение к музыкальному миру со свойственной тому ориентацией на измененное состояние сознания. Не подлежит также сомнению эксельсистское превосходство *трагедии* над *комедией*.

Созерцание – более возвышенное дело, чем *осязание*. Осызание намного ближе ко всякого рода телесности, ближе к активному сексуальному действию и потому проигрывает как созерцанию, так и слушанию по эксельсистской линии.

Хлебопашество и даже заводская работа – более возвышенные дела, чем *торговля*. Вообще всякая прямая корысть убивает возвышенное в зародыше.

Бескорыстие несомненно выше *корысти*. Отказ от вознаграждения связан с коренной сущностью возвышенного. Символ награды – деньги, золото в рамках всех традиционных представлений, религиозных и мифологи-

ческих, имеют анально-фекальную коннотацию и, таким образом, прочно привязаны к представлениям о материально-телесном низе.

Ясно, что *освободительная* война несравненно “выше” войны *завоевательной*.

Категория возвышенного может встраиваться в диффамационные рассуждения расового толка. Ясно, что, например, традиционный антисемитизм кормится противопоставлением еврейской “низменности” и арийского *высокого духа*.

Если брать такие культурные практики, как спорт, например, то и здесь мы можем строить иерархию по оппозиции “высокое – низкое”. Скорее всего, фигурное катание или художественная гимнастика – более “высокие” виды спорта, чем *футбол*, например. Но *футболу*, равно как и другим спортивным играм с мячом (гандболу, баскетболу, волейболу), в смысле “возвышенности” уступают бойцовские виды спорта, такие как *борьба*, *бокс*, *панкратион*, со свойственными им садистическими компонентами и интенсивным телесным контактом.

Эротическое заведомо “выше” *сексуального*. Порнография есть воплощение самого низменного в сексуальной сфере. Особо интенсивное неприятие педофилии связано с тем, что в этом виде сексуальной перверзии низменное растлевает символ возвышенного. *Законный брак* (“совершающийся на небесах”) заведомо выше *внебрачных отношений*. Однако и незаконная любовь, легитимированная “высокой страстью”, может в ситуации определенного контекста выглядеть более возвышенным делом, чем заурядные брачные отношения.

Мазохизм – более возвышенное дело, чем *садизм*, ибо, скорее, является альтруистическим делом, пускай с известными оговорками. Вообще “страсть” при любом раскладе будет несравненно выше, чем равнодушие.

Животный мир предоставляет нам целый ряд аллегорических воплощений высокого и низкого: *земноводные и пресмыкающиеся* на низком полюсе, *птицы* на высоком. Млекопитающие тоже вполне могли бы выстроить ряд перехода от “низменной” *свиньи* до “возвышенной” *газели*.

Если брать образы философских концепций, то, конечно, *прагматизм* – более “низок”, чем *экзистенциализм*, а *материализм*, соответственно, – чем *идеализм*. Идеалистический дискурс изначально построен на обращении к высоким сущностям. Вульгарный материализм – на их деконструкции (в духе Базарова, героя “Отцов и детей” И.Тургенева: “толковый столяр лучше двадцати Моцартов”).

Эксельсизм в психотерапии

Психоанализ задал полюс “низкого” в психотерапевтическом дискурсе. Особенно силен снижающий жест З.Фрейда в концепции инфантильной сексуальности. Детство, репрезентировавшее для традиционного сознания

неиспорченную, следовательно, возвышенную невинность, сменило свой статус. Он стало хранилищем ранних, перверзных, по существу, влечений.

Психоаналитическая теория сублимации – это еще более радикальная попытка деконструировать возвышенное, отобрать у него самостоятельно-непосредственный статус. Возвышенное лишается своей автономии и превращается в некое растение, которое произрастает из низких корней. Самостоятельной корневой системы у возвышенного не остается.

Существенная часть критики психоанализа построена на эксельсистских мотивах. В критике К.Г.Юнгом З.Фрейда нетрудно вычленил мотив противопоставления возвышенной теории архетипов – “низкому” пансексуализму.

Практически все идеологическое движение в развитии психотерапии после психоанализа – это движение “вверх” из низин фрейдовских концепций. В этом смысле мы можем рассматривать все школы гуманистической, экзистенциальной и т.д. ориентаций.

Сам Фрейд прекрасно отдавал себе отчет в “квазипространственном” положении своей теории. В известном письме Людвигу Бинсвангеру (“возвышенному” экзистенциалисту) он рассуждает так:

“Я всегда жил только в партере и подвале дома. Вы утверждаете, что, сменив точку обзора, человек может увидеть и верхний этаж, вмещающий таких высоких гостей, как религия, искусство и т.п. Вы не одиноки в своих взглядах, большая часть представителей *homo natura* верят в это. В этом Вы консерватор, а я революционер. Если бы в моем распоряжении была еще одна жизнь для работы, то я, вне всякого сомнения, смог бы отыскать место для этих благородных гостей в своем маленьком подземном домике” (цит. по {Бинсвангер, 1999, с.14}).

Советский критик Фрейда П.Симонов, и не он один, опирается на концепт “сверхсознательного”, который заимствует в системе сценического мастерства К.С.Станиславского. Сверхсознательное противопоставляется бессознательному именно с точки зрения соображений “высокого”. Ведь бессознательное, оно, ко всему прочему, еще и “под-сознательное”. Оно занимает пространство, расположенное “под-”, где-то ниже сознания. Не бессознательные мотивы, по П.Симонову, лежат в основе творческого процесса, но сверхзадача, которую ставит перед собой актер (Симонов, 1978).

Таким образом, в психотерапевтической сфере, как и во многих других, эксельсистский жест является сильным полемическим орудием.

Друг другу коннотаты

Антиванитатизм и эксельсизм могут сочетаться друг с другом в различных комбинациях и соотношениях. Все, что может быть возвышенным,

может при этом быть противосуетным и наоборот. Как это, например, у Пушкина:

“Служенье муз не терпит суеты, // Прекрасное должно быть величаво”
(Пушкин, 1954, с.213).

Или у Мандельштама:

“Есть ценностей незыблемая скала // Над шумными ошибками веков. //
Неправильно наложена опала // На автора возвышенных стихов” (Мандельштам, 1973, с.221).

Ну, и, разумеется, у Хайдеггера они вполне дополняют один другой. Возвращаясь к его текстам, мы увидим это вполне ясно.

Пейзаж на высоте

Нет лучшего способа удалиться от отягощенного заботами мира, чем подняться на высоту. Возвышенное положение в пространстве будит одновременно склонность к высокому письму, но также и определенного рода высокомерие. Текст Хайдеггера, о котором речь шла уже выше, начинается с сильного эксельсистского захода:

“На крутом склоне широкой высокогорной долины в южном Шварцвальде, на высоте 1150 метров над уровнем моря, стоит хижина – небольшой лыжный домик. Его площадь – 6 на 7 квадратных метров. Крыша низко опускается над тремя помещениями – кухней, спальней и кельей-кабинетом. По узенькому дну долины и по точно таким же крутым склонам гор разбросаны крестьянские подворья с огромными, низко нависшими над ними крышами. Луга и пастбища тянутся вверх по склону до самого леса с его высокими, темными, старыми елями. А над всем этим стоит ясное летнее небо, в сияющие просторы которого широкими кругами взмывают два ястреба” (Хайдеггер, 1993, с.218).

Нет высоты без падения

Один из ключевых мотивов хайдеггеровского дискурса – мотив падения. “Падение”, “падшее бытие”, “упадок бытия” – его модусы.

“Это успокоение в несобственном бытии подбивает однако не к застою и бездеятельности, но вгоняет в безудержность “занятий”. Бытие-упавшим в “мир” к какому-то покою теперь не приходит” (Хайдеггер, 1997, с.177).

Разумеется, “беспокойство” – не единственный негативный коннотат “падения”. Падшее при этом выступает как нечто весьма привлекательное. Ну и, конечно, наряду с падением, мы имеем дело с отчуждением.

“Соблазнительное успокоение ускоряет падение. В частном аспекте толкования *присутствия* теперь может возникнуть мнение, что понима-

ние самых чужих культур и их “синтез” со своей ведут к полной и впервые истинной просвещенности присутствия насчет себя самого. Искушенное любопытство и беспокойное всезнание симулируют универсальную понятность присутствия. Но по сути остается не определено и не спрошено, что же собственно подлежит пониманию; остается непонятно, что понимание само есть умение быть, должно высвободиться единственно в самом своем присутствии. В этом успокаивающем, все “понимающем” сравнении себя со всем, присутствие скатывается к отчуждению, в каком от него таится самое свое умение быть. Падающее бытие-в-мире как соблазнительно-успокаивающее, вместе с тем отчуждающее” (*там же*).

При этом для Хайдеггера очень важно отмежеваться от реального источника концепции “падения” – от мотивов религиозного дискурса:

“Падение присутствия нельзя поэтому брать и как “грехопадение” из более чистого и высшего “прасостояния”. О том мы не только онтически не имеем никакого опыта, но и онтологически никаких возможностей и путеводных нитей интерпретации” (*Хайдеггер*, 1997, с.176).

Вот такие эксельсистские мотивы мы можем проследить у М.Хайдеггера.

Итак...

Что и говорить, антиванитатизм является более сподручным концептом для прояснения хайдеггеровской привлекательности, чем эксельсизм. Последний приводится в нашем тексте, скорее, в виде бонуса для читателя, хотя, конечно, и он хайдеггеровской мысли вовсе не чужд.

Самонадеянно озаглавив наш текст “Ключ к Хайдеггеру”, мы, все же, в конце должны скромно оговориться: это вовсе не единственный подходящий ключ (или два). Чтобы понять, чем же на самом деле так привлекателен этот удивительный автор, придется, наверное, соорудить и ввести в оборот еще множество качественных достойных концептов, но это мы стараемся сделать уже в других текстах.

Я очень признателен моему другу Вадиму Рудневу, с которым обсудил этот текст в рукописи.

ЛИТЕРАТУРА

- Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. Избранные статьи. М.: "Рефл-бук"; К.: "Ваклер", 1999.
- Витгенштейн Л. Философские работы, ч.1. Пер. с нем., М.: Гнозис, 1994.
- Гейне Г. Собрание сочинений в десяти томах, М.: ГИХЛ, 1957.
- Гессе Г. Игра в бисер. – Пер. с нем. - М.: Художественная литература, 1969.
- Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: "Художественный журнал", 1999.
- Ибсен Г. Строитель Сольнес // Собрание сочинений в четырех томах, М.: Искусство, 1958, т.4, с.191-276.
- Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. – М.: Наука, 1972, с.28-94.
- Мандельштам О.Э. Стихотворения. Л.: Советский писатель, 1973.
- Пушкин А.С. Сочинения в трех томах, М.: ГИХЛ, 1954.
- Пушкин А.С. Избранное, М.: Профиздат, 1993.
- Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй и последний (1915) // Мысли о литературе. – М.: Современник, 1989.
- Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. – М.: Мол. гвардия, 2002.
- Симонов П.В. Категории сознания, сверхсознания и подсознания в творческой системе К.С.Станиславского // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Т.2, Тбилиси.: Мецниереба, 1978, с.518-527.
- Сосланд А.И. Фундаментальная структура психотерапевтического метода или как создать свою школу в психотерапии. М.: Логос, 1999.
- Сосланд А.И. Чем привлекателен экзистенциалистский текст? // I Всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии. Материалы сообщений. М.: Смысл, 2001, с.7-10.
- Сосланд А.И. Введение в аттрактив-анализ философского и психологического текста // Третьи ноябрьские чтения памяти Л.С.Выготского, М.: РГГУ, 2003 (в печати).
- Теннис Ф. Общность и общество. Пер. с нем. - СПб. "Владимир Даль", 2002.
- Цветаева М. Стихотворения. Поэмы. М.: Правда, 1991, с.336-338.
- Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. Пер. с нем. М. : Гнозис, 1993. – 464 с.
- Хайдеггер М. Бытие и время. Пер. с нем. М.: Ad Marginem, 1997.
- Юнг К.Г. Либи́до, его метаморфозы и символы / Пер. с нем. – СПб, Восточно-Европейский институт психоанализа, 1994.