

<https://doi.org/10.15407/fd2020.01.080>  
УДК 165.62

## МАРТИН ГАЙДЕГЕР: ВКОРІНЕНІСТЬ У ТРАДИЦІЇ Інтерв'ю Ксенії Зборовської з Андрієм Дахнієм

**Ксенія ЗБОРОВСЬКА**, кандидатка філософських наук,  
відповідальна секретарка журналу «Філософська думка»,  
Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України,  
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4  
[xenija.zborovska@gmail.com](mailto:ksenija.zborovska@gmail.com)  
<https://orcid.org/0000-0003-0949-3801>

**Андрій ДАХНІЙ**, доктор філософських наук,  
завідувач кафедри історії філософії,  
Львівський національний університет імені Івана Франка,  
79000, Львів, Університетська, 1  
[f\\_dumka@ukr.net](mailto:f_dumka@ukr.net)  
<http://orcid.org/0000-0001-6060-1885>

---

*Творчість Мартина Гайдегера, як у ХХ, так і на початку ХХІ століття, залишається найбільш дебатованою у філософському дискурсі, і погляд на неї крізь призму екзистенційної традиції відкриває нові грані для її осмислення. Ця розмова, інспірована зацікавленістю в антропологічній проблематиці обох співрозмовників, відбулася на наступний день після захисту докторської дисертації історика філософії Андрія Дахнія у травні 2019 року, що саме по собі стало знаковою подією для вітчизняної філософської думки.*

**Ксенія Зборовська:** Андрію Йосиповичу, що спонукало Вас пов'язати своє філософське життя з Мартином Гайдегером?

**Андрій Дахній:** Я говорив би радше про філософський шлях, бо мені дуже близьке поняття Гайдегера (особливо «пізнього» Гайдегера) *Denkweg* — шлях мислення. Це те, що було альтернативою до гусерлівського класичного варіанту феноменологічної філософії (властиво, «пізній» Гайдегер надає перевагу не поняттю *філософія*, а поняттю *мислення*). По-перше, слід відзначити, що, коли починався мій шлях, а це був кінець 80-х років ХХ століття, то такі прізвища, як Ніцше, К'єркегор, Гайдегер та багато інших, були новою для нас, і, звісно, привабливістю чогось нового і забороненого відіграла певну роль у зверненні до цієї персоналії. По-друге, я постійно стикався з тим, що на Мартина Гайдегера багато покликаються (хай здебільшого і в негативному ключі), а якщо так, то очевидно, що цей філософ вартий уваги,

і це пробуджувало мій інтерес до його творчості. Те, що невідоме, під забороною чи замовчується, завжди викликає більший інтерес. Мова йде про тодішні часи нашого перебування за «залізною завісою»: остання вже відкривалася, однак багато чого залишалося невідомим. Можливо, це фактор отакої екзотики, новизни і «забороненого плоду», який є завжди солодким. По-третє, важило те, що Гайдегер писав німецькою, до того ж специфічною німецькою. Оскільки у мене з середньої школи основна іноземна мова саме німецька, то автор, який пише німецькою, очевидно, від самого початку був мені близьким за визначенням. Пригадую, коли я прочитав про те, що мова Гайдегера викликала спротив і в Томаса Мана, і в Томаса Бернгарда, і в Гюнтера Граса, і в інших німецьких та австрійських письменників, то це ще більше розпалило мій інтерес. Водночас до поняттєвого апарату Гайдегера мав дуже великі претензії німецький філософ, представник Франкфуртської школи Теодор Адорно, називаючи відповідний вокабуляр *der Jargon der Eigentlichkeit* — тобто «жаргон автентичності». Він вважав, що ці конструкції надто штучні, силувані, непридатні, що вони затемнюють стан справ, і цей езотеризм є надмірним і небажаним. З одного боку, Гайдегер наражався на таку критику від різних сторін, а з іншого — саме це й зачаровувало: оця в чомусь дійсно езотерична мова і магічні темноти привертала увагу. Тобто це не просто німецька — це гайдегерівська німецька. І, не можу не зауважити, що у ХХ столітті, можливо, найбільша кількість неологізмів на філософському ґрунті з'явилася саме завдяки Гайдегерові. Це також відіграло свою роль у моєму зацікавленні. Тож тут зійшлося кілька чинників. Щоразу цей мислитель відкривався мені заново. У ті роки якраз почали з'являтися його перші російськомовні переклади, один із найвідоміших — «Разговор на проселочной дороге». У 91-му я зачитувався цим поліграфічно, м'яко кажучи, небездоганим виданням, яке розпадається після кількох спроб взяти його до рук. Але це був, певне, один із перших таких кроків на моєму шляху. А потім, коли з'явилася можливість читати німецькою в оригіналі, мені вже відкривались якісь нові пласти, зокрема той, про який я шойно казав: те, як Гайдегер працює зі словом, і, своєю чергою, те, наскільки цікаво працювати з його словом, з неординарними кореляціями, які він виявляв. Це накладалося на мої інтереси, оскільки я завжди надавав таким етимологічним нюансам серйозної ваги, і позаяк Гайдегер був тим філософом, який загострював на цьому увагу, то мені це видалося дуже близьким. Наприклад, є суто топографічний, топонімічний момент у його філософії, дуже близький для мене: пошук ним старих назв різних місцин. Гайдегер, коли описує Дунай, покликається на гімн Фридриха Гельдерліна, який називається «Істер». Насправді Істер — це стара назва Дунаю. Можливо, це в чомусь дивний підхід, але я народився у місті Стрию, де є також однойменна річка. І в назві цих топонімів присутнє оце сполучення «стр» — дуже важливе в індогерманській, як кажуть німці, чи індоєвропейській мові, як кажемо ми (сполучення приголосних «стр» виражає плинність, швидкість, власне, *стрім-*

кість: німецькі Strom, Straße, Stress, Strudel, англійські stream, storming, street тощо). Це моменти споріднення, спроби проникнути в глибину понять певних слів, що багатьом видаються абсолютно безглуздими і другорядними. Але саме цей філософ робить наголос на таких речах, і це занурювало мене в якийсь дивовижний світ Гайдегера. Звісно, його важко зрозуміти, якщо покликатися лише на переклади, — бажано читати Гайдегера саме в оригіналі. Така можливість відкрилася для мене — хоч і дуже поступово — вже в 90-х роках. Це зараз дуже легко: через мережу можна швидко знайти ту чи іншу працю в оригіналі, а тоді цього ще не було. Але знову ж таки: чим недоступнішими були тексти, тим більше вони приваблювали.

**К.З.:** Ви говорили про зануреність Гайдегера в інтерпретацію етимологічних нюансів. На Вашому захисті дуже часто лунала теза про важливість для Гайдегера екзистенціалу вкоріненості. У чому Ви як мислитель вбачаєте чи відчуваєте власну вкоріненість?

**А.Д.:** Вкоріненість, по-перше, — це те місце на земній кулі, де ти народився і куди тебе далі вабить. І хоча не всі надають цьому серйозного значення, мені це близько. До речі, мені завжди подобалося оце гайдегерівське бажання «бавитися» поняттями на кшталт *Heimweh* чи *Heimat*: *Heimweh* — це ностальгія (хоча у німців є також слово *Nostalgie*), туга за рідним домом, а *Heimat* — це Батьківщина. Ці поняття, звісно, переважно в літературі, поєднуються з переживаннями туги за Батьківщиною і є особливо значимими для емігрантів, для людей, які стали вигнанцями. Уже в Античності значимим стає такий болісний відгомін меланхолійних віршів Овідія, якого було позбавлено Вітчизни. Але навіть якщо людина просто перебуває не на Батьківщині, вона переживає цей щем, тугу, які повертають їй згадки про якесь особливе повітря у рідних краях, про все, що пов'язане з дитинством. Тут приходять на згадку і творчість Достоевського. Коли Гайдегер свого часу казав про автентичність існування, він зауважував: важливо, щоб людина не замикалася тільки на теперішньому. І це нагадує Достоевського, який наголошував важливість спрямування до майбутнього, переживання смерті, яка може бути дуже близькою, — саме тоді життя осмислюється і набуває іншої, набагато більшої, особливої цінності. Власне, я маю на увазі ту відому фавулу з передсмертним досвідом: кілька хвилин, які сам Достоевський пережив на ешафоті, а також розповідь князя Мишкіна в домі генерала Єпанчина (в романі «Ідіот»). Але, окрім того, Достоевський апелює і до минулого, а саме — до досвіду дитинства. Цей мотив був також і в Гоголя: людина для того, щоб не втратити свою автентичність, повинна зберігати зв'язок із минулим, а саме — зі своїм дуже особливим, неповторним і привабливим станом, в якому вона перебувала у дитинстві. Ця неусвідомлена тоді гармонія в майбутньому набуває статусу особливої екзистенційності. Отже, Достоевський зачіпає, з одного боку, тему смерті, яка інтенсифікує життя, а з іншого боку, тему дитинства, яка розкриває в нас найкращі почуття: тоді, коли ми можемо їх загубити в плині суєтних турбот, марноти,

повсякденної рутини. Тобто в контексті мислення Гайдегера йдеться, по-перше, про вкоріненість у конкретному локусі, у конкретній точці простору, куди дійсно вас щось вабить і де вам, скажімо, прекрасно працюється, а по-друге, це, звичайно, вкоріненість у певній традиції: передовсім — мовній та культурній.

Я зроблю невеличкий відступ, але, як на мене, це також стосується цієї теми: подекуди на семінарах я стикаюся з тим, що студенти цитують Альбера Камю, або Марка Аврелія, або будь-якого іншого філософа саме російською мовою, і для мене це завжди дуже дивно, оскільки я розумію, що навіть сучасні покоління не до кінця усвідомлюють власну вкоріненість. По-перше, це, як на мене, вияв постколоніального синдрому, — коли ми все сприймаємо крізь призму російської мови, яка тут ще подекуди домінує (хоча це насправді дивно, бо ми ближче до Європи і мали б сприймати європейську культуру без посередника). По-друге, така знекоріненість властива не лише нам, а й деяким іншим національним спільнотам, які не відчувають власної угрунтованості. Мені це дуже болить, як свого часу це боліло і Гайдегерові. Ще одна ілюстрація. Пауль Тіліх, коли викладав у США, зазначав, що американські студенти здійснюють чудові дослідження, можуть написати прекрасні твори про будь-який досить давній період, але у них відсутнє відчуття зрощеності з цим матеріалом і справжнє переживання того, чим вони займаються. Тіліх у своїх автобіографічних нотатках робив припущення, що американець не може простежити і зрозуміти до кінця певні феномени та події так, як це робить європеєць, бо він «пересаджений» з європейського ґрунту і ще не освоїв власний, у нього ослаблене «відчуття спадковості», приналежності до традиції. Звісно, ці процеси досить індивідуальні, але на цивілізаційному рівні це також простежується, — коли людина зростає в такому середовищі, яке не дає їй фундаменту для сприйняття: наприклад, для осягнення певного тексту саме з ґрунту рідної мови автора.

Будь-який літературний і філософський твір, як на мене, належить сприймати передусім мовою оригіналу — для того, аби мати можливість збагнути його до кінця. До речі, проєкт Барбари Касен у цьому контексті дуже вдалий, оскільки базисом нашого розуміння будь-якої мови є система понять. Серед іншого там є стаття, присвячена згадуваному мною поняттю *Heimat*, в якій йдеться, зокрема, про Гегеля. Можна зробити припущення, що німці бачать вкоріненість більше, ніж інші європейці, і значно більше, ніж американці. Закінчуючи відповідь на це запитання, додам: вкоріненість я розумію, зокрема, і як здатність сприймати певного філософа, спираючись саме на оригінальні тексти. Звісно, вже немає таких універсалів, які можуть однаково добре читати давньогрецькою, латиною, французькою, німецькою, англійською, іспанською та іншими мовами. Але бажано, якщо хтось займається творчістю конкретного філософа, щоб дослідник спирався на текст мовою оригіналу. Наведу приклад, чому це так важливо: коли ми говоримо про *le pli* — *складку* — у філософії Жюльєн Дельоза, то необхідно

розуміти контекст, в якому формується це поняття, його кореляції з іншими поняттями. Якщо ми розширимо смислове поле нашого розуміння, додавши ще такі концепти, як *implication*, *explication* і *complication*, тобто згортання, розгортання та ускладнення, ми виявимо дуже багато речей, пов'язаних саме в ареалі французької та латини. Я — апологет такої мовної вкоріненості. Ще приклад: відмінність між *angst* і *frygt*, *Angst* і *Furcht*, *angoisse* і *peur*. Ми не можемо просто казати «жах» і «страх» або ж — «тривога» і «страх» і не апелювати до відповідних оригінальних еквівалентів у К'еркегора, Гайдегера чи Сартра у мові кожного з них (відповідно, до данської, німецької і французької). Ми маємо розуміти, що Гайдегер не просто пише *Angst* і *Furcht* і надає їм певну семантику, — це німецькі відповідники до данських понять *angst* і *frygt* К'еркегора. Якби не ці германські корелювання, ми б просто не могли збагнути багатьох речей. Насправді, для багатьох данців, німців чи французів ці поняття в побуті є синонімічними, але у цьому — специфічно філософському — контексті вони чітко диференціюються: *Angst* / *angst* / *angoisse* — це стан жаху, тривога, страх перед смертністю, перед невідомим; натомість *Furcht* / *frygt* / *peur* — це страх перед конкретною небезпекою. Ця тема мені дуже цікава: йдеться про момент неперекладності, який італійці прекрасно формулюють через поняття *«traduttore»* та *«traditore»*: *traduttore* — це перекладач, *traditore* — обманщик. У «Європейському словнику філософій», буквально в першому томі, де йдеться про переклад, також акцентується увага на такому підході у романських мовах, навіть більше: там показано, наскільки в германських мовах момент перекладу сприймається інакше. Якщо, скажімо, в італійській більший наголос роблять на можливості спотворення, викривлення, обману, то в німецькій традиції це *Übersetzung* як *Übertragung*, тобто переклад як перенесення. Це вже дещо інша кореляція. Я свідомий того, що ми живемо у глобалізованому світі з англійською мовою в якості *lingua franca* сучасного світу, і багато, наприклад, американських дослідників, які займаються чи то Мішелем Фуко, чи Жаком Деріда, чи то Фридрихом Ніцше, не вважають за потрібне апелювати до французьких чи до німецьких джерел та цілком вдовольняються англійськими перекладами. Але дуже часто це призводить до нерозуміння тих конотацій, які насправді вкрай важливі й нехтування якими тягне за собою спотворення концепції мислителя, творчість якого досліджується. Мені видається актуальним той стандарт, до якого апелював ще Умберто Еко: якщо ти філософ чи історик і ти займаєшся, приміром, Середньовіччям — ти не можеш не знати латини. Сучасний же тренд схиляє нас до легкого засвоєння будь-якого тексту через переклад, переважно англомовний.

**К.З.:** Ви якраз наголошували як важливий аспект укоріненість у традиції, і це дуже перекликається з тим, що Ви писали у дисертації: на формування екзистенційного мислення Гайдегера суттєвий вплив справили послання апостола Павла, «Сповідь» Блаженного Августина, «Думки» Паскаля, праці К'еркегора, Достоевського, Толстого. Власне, вплив Блаженного Августина став уже

чи не загальником історико-філософських досліджень творчості Гайдегера, а чи могли б Ви окреслити в кількох словах для наших читачів вплив послання апостола Павла, творів Паскаля і Достоевського? Ці моменти можуть бути не настільки прозорими для пересічного поціновувача філософії Мартина Гайдегера.

**А.Д.:** Почну з кінця. Почасті я вже відповів на це питання, коли йшлося про тему смерті й дитинства: адже це покликання на творчість Достоевського. Коли Гайдегер підкреслює у своїх ранніх працях 1920-х років важливість того, щоб людина не замикалася на теперішньому, а враховувала також майбутнє і минуле, то можна допустити, що це було якось інспіровано читанням Достоевського. Ніколи не забуду, як у травні 2001 року (це вже, слава Богу, майже 19 років тому) я мав честь спілкуватися з Отто Пьогелером у перебігу його воркшопу у Віденському університеті. Коли Пьогелер дізнався, звідки я приїхав, то сказав: «Знаєте, я дуже добре пам'ятаю, як Гадамер не раз зауважував, що червоні томи романів Достоевського завжди стояли у Гайдегера на видних місцях, — він їх часто брав до рук». Тобто ми можемо зробити таке припущення, що цей дещо похмурий колорит, притаманний «Буттю і часу», інспірований, зокрема, і творами Достоевського. Я люблю наводити цитату Бердяєва, який каже, що песимізм Шопенгавера в порівнянні з песимізмом Гайдегера у «Бутті і часі» є невинним і втішливим, адже для німецького мислителя сутністю світового буття є турбота, і хоча ми маємо дотримуватися автентичності, виконувати свою певну місію, однак ми лишаємося відчуженими, самотніми у світі... Тут цілком можна простежити вплив деяких мотивів Достоевського.

Що ж стосується Паскаля, його портрет, як і портрет Достоевського, знаходився у робочому кабінеті Гайдегера, що наштовхує на думку про непересічну важливість і цієї персони для німецького мислителя. Одразу наведу моє улюблене висловлювання Паскаля: «Не в Монтені, а в мені міститься те, що я у нього вичитую». Гайдегер «пропускає» філософію Паскаля крізь власну призму, найбільше оприявнюючи мотив закинутості, який, як мені здається, був йому найбільш близьким. Коли Паскаль запитує: чому тут, а не в іншому місці, чому тепер, а не раніше і не пізніше, — це випередження того, що Гайдегер позначатиме поняттям *Geworfenheit* — закинутість. Знову ж таки, Гайдегер у «Бутті і часі» пише про те, що ми намагаємося *Angst* підмінити на *Furcht*, оскільки з конкретним страхом легше давати собі раду, і це, по суті, таке собі малодушне ховання від себе. У цьому також можна відчувати якісь паскалівські обертони. Це ж стосується і зосередженості на темі смерті: я маю на увазі ті вісім параграфів «Буття і часу», де німець детально експлікує проблему смерті. Певним чином, це також одна з ключових тем Паскаля, ми можемо згадати, наприклад, його відому інтерпретацію *divertissement* — відвертання, а саме — відвертання від смерті, яке чудово схарактеризував Ларошфуко: є дві речі, на які не можна дивитися впритул — сонце і смерть. Коли Паскаль пише про *divertissement*, він наголошує на тому, що ми не просто відвертаємось від смерті, на яку неможливо дивитися впритул,

але відвертаючись, поринаємо в розваги. Тобто *divertissement* — це водночас і відвертання, і разом з тим розважання, яке дає нам змогу тимчасово забути про смерть. Коли Гайдегер каже, що ми не хочемо цього *Angst* як жаху перед смертю і відвертаємось на *das Man*, — оці різні речі пов'язані з тим, як роблять інші, — то він власне зауважує, що в цьому відвертанні ми відволікаємося на щось хоч і загальноприйняте, але малозначуще. Це, очевидно, теж більшою чи меншою мірою вплив Блеза Паскаля, якого дивувала поширеність людської уваги до другорядного і байдужості до головного.

Якщо говорити про апостола Павла (я описую це в дисертації), то слід звернути особливу увагу на його послання до галатів, де Павло робить наголос на понятті *паровсія* (*пара* — біля, *овсія* — субстанція), тобто на тому бутті, яке ми випереджуємо, — це Друге пришестя Ісуса Христа. Апостол говорить, що людина динамічно змінюється, і в цьому можна вловити аристотелівський мотив *φρόνησις*: ми маємо пам'ятати, що те, чим ми займаємося, може змінитись; у людському існуванні є певна динаміка, яка дуже відмінна від процесів природи. Сутність людства не є сталою — вона непередбачувана, що підводить християнську думку до тези про несподіваність Другого пришестя. У цій перспективі є й зворотна динаміка: ми змінюємося, коли очікуємо того, що може відбутись у будь-який момент. Саме звідси йде так зване феноменологічне прочитання Гайдегером послань апостола Павла.

Хотілось би підкреслити одну з ключових тез моєї дисертації: є два головні джерела філософії Гайдегера: греко-римське (більш грецьке, ніж римське) джерело і християнське. Гайдегер розширює гусерлівський суто теоретичний феноменологічний проєкт саме за рахунок *φρόνησις* і *ποίησις*, які він вичитує в Аристотеля, і саме через усвідомлення важливості цього праксеологічного моменту. Що цікаво, генеалогічно як греко-римський язичницький ґрунт, так і юдео-християнська монотеїстична підстава є однаково важливими для Гайдегера. Це ясно видно в осмисленні поняття «турбота», яке постає для мислителя водночас і як турбота в рамках *φρόνησις*, мудрість належної дії, турбота про те, що я роблю, і, разом з тим, як турбота в сенсі піклування про ближнього — радше в християнському ключі. Ми не можемо зводити людину до теоретичного суб'єкта, як це намагався робити Гусерль, і ми не повинні ігнорувати історичне. Через Аристотеля з'являється праксеологічний момент, а через християнські джерела — момент цієї історичності, в якому *паровсія* апостола Павла відіграє суттєву роль. Наскільки ж Гайдегер був неординарним мислителем, якщо він міг коригувати теорію свого сучасника і вчителя Гусерля через вчитування у твори мислителів двохтисячолітньої давнини! А втім, в результаті Гайдегер отримує іншу парадигму; Гусерль страшенно розчарований тим, що робить Гайдегер з його феноменологічним проєктом. Можливо, все це виглядає досить свавільним, надто невимушеним і фривольним, але італійський дослідник Франко Вольпі якось дуже влучно зазначав, що якби Аристотель опинився у ХХ столітті, то він обов'язково прагнув би зустрітися у Шварцвальді з Гайдегером, оскільки

той — чи не найдостойніший співрозмовник для нього у ХХ столітті. Мені здається, що коли в цьому і є перебільшення, то воно не надто велике.

**К.З.:** *А якого Гайдегера він мав на увазі: мабуть же «раннього», який ще вів свій перший університетський курс по Аристотелю?*

**А.Д.:** Так, Ваша здогадка, на мою думку, є цілком слушною. Я не втомлююсь повторювати, що Гайдегер насправді боровся з усталеним на той час уявленням про Аристотеля як «аптекаря» (так називали його неокантіанці), класифікатора. Натомість Гайдегер віднаходить у його філософії якісь такі речі, що досі лишалися непоміченими. Гадамер, пригадуючи гайдегерівські семінари, описує той момент, коли вони перекладали шосту частину «Нікомахової етики»: Гайдегер запитав студентів, як перекласти *φρόνησις*, і після довгої паузи відповів сам — *«Das ist doch ein Gewissen!»*, тобто: *«Та це ж сумління!»* Звісно, такий переклад можна вважати досить свавільним, але це відкриває якісь нові горизонти, тут виявляється практична мудрість, — сам цей *φρόνησις* як внутрішній голос. Аристотель для Гайдегера є живим співрозмовником, у текстах якого німецький мислитель віднаходить дуже евристичні моменти: як для самого себе, так і для свого сучасника, — і це вкрай важливо.

**К.З.:** *Хтось із класиків казав, що Аристотель краще зрозумів Сократа, ніж Платона. Є місце, де Сократ розказує про людей, які перебувають між знанням і незнанням, і «знання» в тексті оригіналу якраз *φρόνησις*. Якщо згадати також і *δαζοντιον* Сократа, цей внутрішній голос, який йому повсякчас підказував, — це буде дуже суголосно з прозріннями Гайдегера.*

**А.Д.:** Чудова аналогія. Принагідно згадаю, наскільки Гайдегера завжди обурювало спрощення, яке відбулось через переклад з греки на латину. Наприклад, він показує, що ми звикли оперувати одним-двома поняттями, коли говоримо про знання, натомість греки мали щонайменше п'ять відповідників: *νοϋς, τέχνη, φρόνησις, σοφία, ἐπιστήμη*. Це як мінімум п'ять аспектів знання, в оптиці яких ми маємо справу з технікою, епістемологією, софією, філософією і т.д. Або ж візьмемо те саме поняття любові, яке в українській мові має два відповідники («любити» і «кохати»), в англійській — також два (*to like* і *to love*), а у французькій мові — лише один (*aimer*), натомість греки мали щонайменше 6-7 понять, які дуже диференціюються. Тобто греки бачили все дуже диференційовано, і це приваблювало Гайдегера. А на латинському ґрунті все спрощується, у новоєвропейських мовах — тим паче. Я вже вдруге повертаюся в нашій розмові до Барбари Касен, яка насправді робить вельми потрібну річ, показуючи, як те чи інше поняття, до якого ми так звикли, насправді може мати різні відтінки, аспекти та відповідники у різних мовах. Ба більше: ми дуже втрачаємо, коли не звертаємо уваги на етимологію слів, на їхні витоки, в тому числі у греці та латині. Зараз дедалі менше вивчають класичні мови. Як казав колись Сергій Аверінцев, небезпека навіть і не стільки в тому, чи виживуть грека і латина, біда в тому, якщо не виживе сама антична думка. Гайдегер приваблює і тим, що для нього Античність — жива, грека і латина — це живі мови (про що, до речі, не втомлюється по-

вторювати нині наш видатний «античник» — Андрій Содомора); Гайдегер намагається здійснити реабілітацію Античності, яка виявилася незаслужено забутою, викинутою за борт, на звалище історії.

**К.З.:** *У вітчизняній філософській спільноті досі є рудиментарна схильність зводити творчість певного мислителя до тих чи тих -ізмів: тобто якщо феноменолог, то не екзистенціаліст, якщо аналітичний філософ, то не «континентал». У цьому сенсі Гайдегер, як на мене, є дуже знаковою постаттю. Як поєднуються у його творчості екзистенційна філософія та герменевтична феноменологія? І чи можна сказати, що поєднання античних мотивів, екзистенційності, феноменологічності, герменевтичності у філософії Гайдегера є тим плюралізмом, який у принципі властивий мисленню філософів ХХ століття?*

**А.Д.:** Принаймні плюралізм впливів безперечно мав місце. Можливо, я дещо спрощую, але мені здається, що герменевтична феноменологія, або ж герменевтичний варіант феноменології — це шлях до побудови тієї екзистенційної філософії, яку, в результаті, опанує Гайдегер. Тобто це якоюсь мірою перехідний етап від трансцендентальної, методичної, рефлексійної феноменології гусерлівського штибу до власне екзистенційної філософії. Гайдегер знаходиться в цьому аспекті «між двома вогнями»: з одного боку, йому закидають, що він намагався трансформувати в академічному річищі первинні релігійні ідеї, надаючи їм занадто секулярного вигляду, а з іншого — він нібито антропологізує феноменологію, робить її невизначеною, вдається на поступки релятивізму, є недостатньо строгим. Для мене як для історика філософії тут дуже важливим є звернення до біографічного підходу, який відсилає нас до марбурзьких років Гайдегера, коли він знайомиться з теологами, зокрема і з Рудольфом Бультманом. Внаслідок тісного спілкування з цією спільнотою, Гайдегер поглибив і без того блискучі знання теологічної традиції, з огляду на які він виявляє, наскільки герменевтика є теологічною. Саме ці марбурзькі роки його творчості є найбільш активними та плідними, саме тоді він пише праці «Поняття часу» (яка є прелюдією до «Буття і часу») і, власне, «Буття і час». Ця теологічна традиція накладе відбиток на всю його думку і, поряд з іншим, завдяки їй відбудеться трансформація його філософських поглядів. Можливо, я дещо переоцінюю ці впливи, але все-таки їх обов'язково необхідно враховувати.

**К.З.:** *Деякі дослідники філософії Гайдегера досить скептично ставляться до екзистенційної інтерпретації його творчості.*

**А.Д.:** Так, зокрема, я знаю, що вийшла стаття Романа Кобця у черговому випуску «Філософської думки», де він навіть бере слова *інтерпретація* чи *тлумачення* у «лапки», виявляючи таким чином певний скепсис стосовно «неканонічних» інтерпретацій Гайдегера. Наскільки я зрозумів з тексту публікації, автор відстоює таку думку: наміри Гайдегера полягали в тому, аби просувати саме онтологічний проект, і хоча ми сприймаємо «Буття і час» як певну цілісність, насправді це лише фрагмент, який тільки виявляє підступи до проблеми буття. Ми ж зупинились виключно на Dasein, на екзистенції,

на екзистенціалах і не побачили, що іде потім. Певна рація в цьому є. Але я пошлюсь на відомого англійського історика філософії Фредерика Коплстона, який, на мій погляд, дуже вдало висловився з цього приводу: екзистенційно витлумачений Гайдегер, який самому Гайдегерові дійсно був доволі чужий, виявився чи не найбільш продуктивним в історії мислення ХХ століття. Хоч би яким чином ми до цього ставились, мусимо визнати, що невідповідність між задумом і втіленням — це вічна проблема, якої німецький мислитель також не уникнув. Так, він задумував власну філософію як онтологічний проєкт, але насправді це вийшла екзистенційна антропологія. І я з Романом Кобцем абсолютно погоджуюся в тому, що все-таки у мисленні Гайдегера відбувається перехід від цього екзистенційного проєкту до більш онтологічного, від *Dasein* до *Sein*; він сам у пізній період своєї творчості переосмислює суб'єктоцентризм та суб'єктивізм у своєму ранньому проєкті й нібито від цього відмовляється. Гайдегер, як відомо, навіть грає на певній інверсії, коли називає одну із пізніх збірок не «*Sein und Zeit*» («Буття і час»), а «*Zeit und Sein*» («Час і буття»). Та все ж, на мою думку, «пізнього» Гайдегера обов'язково треба сприймати в кореляції з «раннім»: продуктивні екзистенційні моменти з «Буття і часу» слід завжди враховувати, адже вони відіграють важливу роль у його рефлексіях, скажімо, стосовно таких предметів його «пізніх» рефлексій, як мова, поезія чи техніка (як на мене, схожа ситуація має місце у випадку з Л. Вітгенштайном: аналізуючи його «пізні» «Філософські дослідження», годі ігнорувати його «ранній» «Логіко-філософський трактат»).

**К.З.:** *Оскільки Ви характеризували філософію Гайдегера як екзистенційну антропологію (хоч і лише під певним кутом зору), не можу не звернутись до концепту автентичності. Наскільки я пам'ятаю, у контексті феномену техніки Гайдегер зауважує, що людське — *humanitas* — постає вже у зовсім іншому ключі, ніж у минулі епохи.*

**А.Д.:** Автентична екзистенція позиціонує себе через співвідношення з майбутнім, зі смертністю, з цілісністю людського буття і, відповідно, осмисленістю забігання наперед до смерті — *Vorlaufen-zum-Tode*. Щодо останнього, Ернст Тугендгат зауважував, що Гайдегер філософською мовою передає поняття смерті, яке до цього вже описав у літературі Лев Толстой. Це справді не вписується в новочасний суб'єктивістський тип мислення, в якому ми сприймаємо як весь світ, так і саму людину суто в суб'єкт-об'єктній парадигмі — ми все об'єктивуємо, людина стає знаряддям. Зараз тільки лінивий не каже про «людські ресурси», «людський капітал», «людський матеріал». У такому ключі філософії техніки Гайдегер, по суті, розвиває свій пізній антропологічний проєкт: людина позиціонує власну автентичність не лише на рівні універсального, не тільки крізь призму теперішнього, минулого і майбутнього, смертності, але й крізь призму непідпорядкування техніці, яка дедалі більше набуває панівної ролі. Тут у його філософуванні змінюється контекст. Попри те, як на мене, екзистенційна проблематика залишається сталою: він це може не визнавати, але антропологічна проблематика зали-

шається — через контраст до техніки, до калькулювального мислення. Гайдегер, звичайно, тут спирається на певний історичний фундамент — тексти досократиків, німецькомовних поетів, східних філософів, Ніцше, Ернста Юнгера. В осмисленні питання техніки Гайдегер формулює свої підходи, зокрема з огляду на працю Е. Юнгера «Тотальна мобілізація»: саме техніка стає знаряддям тотальної мобілізації, а людина перетворюється на підвладний гвинтик цього механізму.

**К.З.:** *Оскільки ми вже почали обговорювати статтю Романа Кобця «Про Гайдегерові поняття онтології» і зачепили питання автентичності — неавтентичності, цікаво пригадати, що в контексті Dasein пан Роман пише: екзистенція — ніщо інше, як можливість бути собою і не собою. Як це корелює із забуванням екзистенційного буття? Можливо, це відбувається, коли суб'єкт стає ресурсом, об'єктом, втрачає власну суб'єктність?*

**А.Д.:** Це ще раз доводить слушність думки про те, що Гайдегер тяжіє до концепту автентичності як на ранньому, так і на пізньому етапі. Слушно заважено, що для того, аби говорити про автентичність, необхідно спочатку вийти із форм неавтентичності, форм загубленості чи падіння, як каже німецький мислитель. Знову ж таки, це ще один приклад того, наскільки важко перекладати Гайдегера: ми говоримо «автентичність» — але це латинізм, натомість Гайдегер використовував словосполучення *eigentliche Existenz* — дослівно: «власне існування». Тут наявні певні кореляції, які втрачаються у перекладі. І коли Гайдегер говорить про *Eigentlichkeit* (автентичність) та *Uneigentlichkeit* (неавтентичність) — він показує їх як такі, що виявляються у різних вимірах. У вимірі *uneigentlich* ми підлаштовуємося під інших, зважаємо на кон'юнктуру, забуваємо себе, ми занурені суто в теперішнє. Наприклад, у «Бутті і часі» він говорить про публічність (яка звучить німецькою як *Öffentlichkeit* на відміну від *publicity*, — тут знову ж таки в оригіналі відсутній латинізм): «Світло публічності затемнює все». Здавалося б, публічність — це те місце, де все має бути виявленим і артикульованим, озвученим і визначеним до кінця; насправді ж, перебуваючи в ній, ми підпадаємо під диктат загальних настанов, ми не намагаємось щось прояснити по-справжньому, ми підлаштовуємося і стаємо іншими. Тобто на пізньому етапі Гайдегер сприймає неавтентичність крізь призму техніки, протиставляючи, зокрема, технічну стандартизовану мову в публічному просторі та умовно приватну автентичну мову, яка наявна в поезії чи філософії. Саме поезія і філософія виявляють, на його думку, певні універсалиї через особливу мову, яка є домішкою буття. Натомість цивілізація для Гайдегера — це сурогат, яким ми підміняємо справжнє, *eigentliche Existenz*, оце «власне існування». Дехто з його учнів зумів «пройти» між такою Сциллою архаїчності, традиціоналізму і Харибдою уніфікувального цивілізаційного тренду: наприклад, Гадамер, який визнає, що подолав провінціалізм Гайдегера, не випускаючи з поля зору суттєвих моментів його думки. У герменевтичному ж плані концепт автентичності мови продовжував розвивати Поль Рікер, який говорив про те, що людина —

це історична істота, яка живе в історії мови, власне, саме у мовному контексті, продовжуючи культурний код. Також і Вітгенштайн писав: «межі моєї мови є межами мого світу». Якщо йти за цією логікою, то, знаючи якусь мову окрім рідної, ми відкриваємо інший світ.

**К.З.:** *Ми вже з Вами сьогодні говорили про те, що Гусерль все ж таки справив неабиякий вплив на свого учня. І в цьому контексті хотілось би прояснити: як Гайдегер ставився до проекту феноменологічно-онтологічного реформування філософії в сенсі реалізації ідеалу гранично обгрунтованої науковості? Чи може взагалі бути застосована гранично обгрунтована науковість до антропологічної проблематики?*

**А.Д.:** Наскільки я знаю праці Гайдегера 1920-х років, він уже тоді до засад науковості ставився вкрай скептично. Він, звичайно, ще не формулював це в такий різкий спосіб, як в пізньому періоді, використовуючи твердження на кшталт «наука не мислить», але у більшості праць він наголошує неприпустимість для філософії спиратися на засади наукового знання. Я б не став перебільшувати впливу Гусерля, навіть з огляду на те, що йому присвячено «Буття і час». Уже там Гайдегер дуже далеко відходить від первинного феноменологічного проекту: не випадково, що замість інтенціональності актів свідомості він говорить про турботу *Dasein*, тобто йому важить не суто гносеологічна інтенціональність, а саме екзистенційна турбота — про себе, про іншого, про справу — на рівні, зокрема, *Zuhandenheit* (підручності). Я ще раз хочу підкреслити: Гайдегер, читаючи Аристотеля в контексті вже згаданих нами *σοφια*, *φρόνησις* і *ποίησις*, розуміє, що *σοφια* — це еквівалент до *Vorhandenheit*, *τέχνη* чи *ποίησις* — це еквівалент до *Zuhandenheit* і, нарешті, *φρόνησις* — це, власне, екзистенційний вимір (*Existentialität*), це пізнання не того, що є сталим, а того, що може бути інакшим, але це та зміна, яка має корелювати із просуванням до кращого, автентичного.

**К.З.:** *Це динаміка людського існування.*

**А.Д.:** Так, і це, власне, людське, яке не задане наперед. До речі, «пізній» Гусерль, по суті, заперечує цей ранній свій підхід до філософії як строгої науки й пише про «кризу європейського людства».

**К.З.:** *Можна сказати, що він олюднює свій підхід?*

**А.Д.:** Очевидно! Я завжди теж підкреслюю, що ми майже ніколи не знайдемо у Гайдегера феноменологічних понять: не свідомість — *Bewusstsein*, а *Dasein*, не інтенціональність, а турбота. Апелювання не тільки до рівня *Vorhandenheit*, а й до *Zuhandenheit* — це відкриває дослідникові значно ширший контекст. Гусерль витлумачує людську природу, людську суб'єктивність як щось гомогенне, позаісторичне, позапросторове, позатемпоральне, він певною мірою тяжіє до людини як такої, а Гайдегер занурює людину в наявну історичну ситуацію, звертаючись до *eigentliche Existenz* конкретної особистості. У цьому помітний вплив не лише тих авторів, яких ми з Вами сьогодні пригадували — Достоевського, Паскаля, К'єркегора, Августина чи апостола Павла, — а й, наприклад, Дунса Скота, який також апелює до конкретики. І в цьому сенсі Гайдегер тяжіє більше до номіналістів, ніж до реалістів. Це не

є близьким для Гусерля, його творчість, як мені видається, лише на пізньому етапі починає набувати, так би мовити, здорового присмаку повсякдення.

**К.З.:** У своїй дисертації Ви наголошуєте відмінність понять «екзистенційна філософія» та «екзистенціалізм». Чи не могли б Ви наостанок прояснити цей момент для читачів «Філософської думки»?

**А.Д.:** Ви правильно підмітили, що це розрізнення є для мене принциповим. Чимало вітчизняних дослідників не дуже схильні враховувати цю відмінність, а вона досить суттєва. По-перше, позначення течії думки ХХ століття як «екзистенціальна філософія» є не зовсім коректним, адже це не виправдана калька з російської; доречним є озвучений Вами варіант — «екзистенційна філософія». По-друге, термін «екзистенція» відрізняється від словосполучення «екзистенційна філософія» географічною та історичною семантикою, що зауважив, зокрема, ще Гадамер: вислів *l'existentialisme* властивий для Франції, а *die Existenzphilosophie* — для Німеччини.

Також наостанок я хотів би ще раз підкреслити, що для дослідника філософії Гайдегера важливо спиратися на його тексти саме мовою оригіналу. На превеликий жаль, у нас все ще поширене калькування термінів з російських перекладів: наприклад, коли перекладають *Dasein* як «присутність», послугуючись перекладом В. Бібіхіна. На мою думку, це не є коректним і вносить певну вторинність в українську інтерпретацію гайдегерівської філософії. Тому хотілось би побажати вітчизняним перекладачам, філософам, дослідникам спадщини німецького мислителя амбітних спроб вводити автентичні українські терміни та натхнення у торуванні перекладацьких проєктів!

*Xenija Zborovska*, Candidate of Sciences in Philosophy,  
Executive Secretary of the «Philosophical Thought» Journal,  
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine,  
4, Triokhsviatyetska St., Kyiv, 01001  
xenija.zborovska@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-0949-3801>

*Andrii Dakhniy*, Doctor of Sciences in Philosophy,  
Head of the Department of History of Philosophy,  
Ivan Franko National University of Lviv,  
1, Universytetska St., Lviv, 79000  
f\_dumka@ukr.net  
<http://orcid.org/0000-0001-6060-1885>

#### MARTIN HEIDEGGER: EMBEDDEDNESS IN TRADITION.

Xenija Zborovska's interview with Andrii Dakhniy

The work of Martin Heidegger, both in the twentieth and early twentieth centuries, remains the most debated in philosophical discourse, and looking at it through the lens of existential tradition opens up new frontiers for its understanding. This conversation, inspired by the interest in the anthropological issues of the two interlocutors, took place the day after the defense of the doctoral thesis of the historian of philosophy Andrew Dakhni in May 2019, which in itself became a momentous event for national philosophical thought.