

**ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ:
ОТ КЛАССИКИ – К СОВРЕМЕННОСТИ**

**Часть 1
Классика**

В. В. Феррони

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 2 сентября 2013 г.

Аннотация: *статья представляет собой первую часть исследования эволюции проблемы понимания от античности и средневековой экзегетики до ее постмодернистских интерпретаций. Данный раздел посвящен краткой истории развития проблемы и ее решений вплоть до феноменологии Э. Гуссерля и «новой онтологии» М. Хайдеггера.*

Ключевые слова: *понимание, герменевтика, философия текста, феноменология понимания, понимание Другого, понимание и объяснение, интерпретация, Гуссерль, Хайдеггер.*

Abstract: *this article provides the first part of the wide study of the comprehensional problem and its evolution from antiquity and exegetics of Middle Ages to its postmodernistic derivations. The fragment published here shortly introduced to the problem's historical development up to Husserlian phenomenology and Heideggerian «new ontology».*

Key words: *comprehension, hermeneutics, philosophy of text, phenomenology, comprehension of «Another», understanding and explanation, interpretation, Husserl, Heidegger.*

Проблема понимания сегодня – один из центров, вокруг которых оформляется методология современных социально-гуманитарных дискурсов. Эта проблема прежде всего связана с серией различий: между пониманием и объяснением, между значением и смыслом, между понимающими и интерпретирующими процедурами. В качестве базовых мы будем руководствоваться следующими принципами: *значение* – это то, о чем говорится; *смысл* – то, что говорится (при этом то, как говорится, можно назвать *стилем*). Носителем и значений, и смыслов является *текст* (понимаемый в широком смысле – как все, что можно сказать, прочесть, сообщить, понять и интерпретировать). Процедура приписывания и раскрытия значений относится преимущественно к объяснительной деятельности; процедура выявления и «дешифровки» смыслов – к понимающей. Здесь уже возникает одна из составляющих проблемы понимания: если семантическая процедура приписывания значений в значительной степени формализуется, то прагматика смыслов с трудом и очень ограниченно поддается формализации. Вместе с тем смыслы и значения в тексте очень тесно связаны и в процессе понимания образуют проблему, известную под названием «герменевтического круга»: чтобы понять целое (смысл), необходимо понимать части (в том числе

значения), и наоборот. Для решения этой древней проблемы представляется необходимым выявить, кто/что является источником значений и смыслов, и здесь возникает вторая составляющая проблемы понимания – проблема источника смысла. Любой текст, фиксированный или длящийся, предполагает «автора» и «читателя» (в широком смысле), которые могут рассматриваться в качестве возможных источников смыслопорождения; кроме того, сам текст, как бесспорный носитель значений и смыслов, а также определенных стилистических особенностей, тоже может претендовать на данную роль. Так образуется проблема, которую мы называем «герменевтическим треугольником», проблема отношений в рамках структуры «автор» / «текст» / «читатель», предполагающая возможную «первичность» одной из «вершин» этого «треугольника» либо какой-нибудь из линий отношений, возникающих между этими «вершинами». Между проблемой «герменевтического круга» и «герменевтического треугольника» располагается пространство понимания.

М. Хайдеггер как-то заметил, что современное человечество хочет все больше знать и уметь и все меньше мыслить и понимать. Кроме того, актуальным остается и его замечание по поводу понимания самой понимающей деятельности: «Мы далеко еще не продумываем существо деятельности с достаточной определенностью. Люди видят в деятельности просто действительность того или иного действия. Его действительность оценивается по его результату. Но существо деятельности в осуществлении». Задача философии состоит в том, чтобы «мысль дала бытию слово» [1, с. 192]. Такое «слово» по отношению к пониманию до сих пор еще не найдено, его только предстоит отыскать. Поэтому целесообразно в поиске этого «утраченного слова» погрузиться в историю проблемы.

Любой историко-философский дискурс в европейской традиции требует обращения к опыту Древней Греции как прародины европейской философской мысли. Несмотря на то что дисциплина, исследующая понимание, его приемы и методы, – герменевтика – носит имя античного бога Гермеса (среди многочисленных «функций» которого было посредничество между богами и людьми, что давало ему возможность не только понимать обе стороны, но и интерпретировать послания богов выгодным для себя образом) – в греческой мысли мы практически не находим не только рациональных решений, но и самой постановки проблемы понимания. Причины этого, на наш взгляд, заключаются в том, что, во-первых, в сознании древних греков люди четко разделялись на «эллинов» (владеющих подлинным языком) и «варваров» (изрекающих нечленораздельное «вар-вар-вар» – аналог современного американизма «бла-бла-бла»); во-вторых, основополагающим тезисом древнегреческой мысли явилось положение Парменида о тождестве бытия и мышления, предполагающее тождественность структур языка и того, о чем посредством этого языка говорится. Поэтому, пожалуй, единственной предпосылкой правильного понимания для греков являлось эксплицирующее рациональное объяснение, имплицитно подразумевающее выявление скрытых связей логоса, пронизывающих тождественный ему в конечном

счете фюзис, и выставление этих связей напоказ (что и означает греческое слово «теория»). Если объяснение демонстративно, то оно не может быть неправильно понято. Наиболее показателен в этом отношении диалог Платона «Менон», в котором мальчик, никогда не обучавшийся геометрии, приходит к открытию точной геометрической истины под руководством Сократа, задающего ему правильные и релевантные вопросы.

Принцип тождества бытия и мысли предполагал тождественность и того, что сегодня мы различаем в качестве актов объяснения и понимания. М. Хайдеггер, стремившийся в своем герменевтическом учении возродить заново первичные смыслы бытия, развернутые впервые древнегреческой мыслью, выразил общую интенцию мыслительной деятельности следующим образом: «Осуществить значит: развернуть нечто до полноты его существа, вывести к этой полноте, *producere* – про-из-вести. Поэтому осуществимо, собственно, только то, что уже есть. Но что прежде всего “есть”, так это бытие. Мыслью о-существляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не разрабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием» [1, с. 192]. Это положение вполне может быть отнесено к греческому пониманию понимания как выявления единства уже-данной самим бытием и в бытии мысли и задающего, полагающего и уже содержащего в себе как мысль, так и указанное единство, бытия¹.

Текст – основной объект понимания – для греков представлялся вторичным по отношению к сказанному слову. Наиболее явно такое понижение письма прослеживается в Платоновском диалоге «Федр», на страницах которого Сократ излагает миф об изобретении письма древнеегипетским богом Тевтом (Тотом). Когда среди прочих изобретенных им искусств, демонстрируемых им египетскому царю, дело доходит до искусства письменности, царь выражает сомнение по отношению к Тевтовой презентации письма как «средства для памяти и мудрости», аргументируя следующим образом: «В души научившихся им они /письмена/ вселят забывчивость, так как будет лишена упражнения память: припоминать станут извне, доверяясь письму, по посторонним знакам, а не изнутри, сами собою. Стало быть, ты нашел средство не для памяти, а для припоминания. Ты даешь ученикам мнимую, а не истинную мудрость. Они у тебя будут многое знать понаслышке, без обучения, и будут казаться многознающими, оставаясь в большинстве невеждами, людьми трудными для общения; они станут мнимомудрыми вместо мудрых» [2, с. 275a,b]. «Дурной особенностью письменности» Сократ полагает то, что «ее порождения стоят, как живые, а спроси их – они величаво и гордо молчат. То же самое и с сочинениями: думаешь, будто они говорят как разумные существа, но, если кто спросит о чем-нибудь из того, что они говорят, желая это усвоить, они всегда отвечают одно и то же» [2, с. 275d]; противопоставляется же «молчащему» письменному тексту «то сочине-

¹ В формуле М. Хайдеггера, правда, присутствуют мотивы, не характерные для античности, – трактовка человека как места встречи бытия и мысли.

ние, которое по мере приобретения знаний пишется в душе обучающегося; оно способно себя защитить и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать» [2, с. 276а], т.е. «живую и одушевленную речь знающего человека», несовершенным отображением которой является письменный текст. Поэтому подлинно мудрый человек должен распротиться с любыми сочинениями, кроме «речей назидательных, произносимых ради поучения и воистину начертываемых в душе» [2, с. 278а], бледной, несовершенной копией которых является письмо.

Не случайно основным жанром древнегреческой мысли становится диалог, в котором находит свое выражение, с одной стороны, требование коммуникативности мыслительной деятельности (речи необходим, если не собеседник, то непосредственный внимательный слушатель, с чьей реакцией она сообразуется в ходе разворачивания собственного порядка дискурсивности); с другой стороны, поскольку истина предполагается уже наличествующей как в бытии, так и в тождественной ему мысли, уже в диалогах Платона присутствует не столько столкновение реальных собеседников (как практиковалось Сократом), сколько столкновение идей (в общем, а не в специфическом платоновском смысле), каждая из которых сначала оказывается персонифицирована в каком-либо из участников диалога, а в поздних текстах Платона (например, в «Законах») происходит уже практически полный отказ от конфликта мнений в пользу того, что полагается Истиной – единой для всех и потому не требующей обсуждения, отвергающей интерпретацию и в конечном счете отказывающейся от понимания / объяснения в пользу действенного послушания.

Любопытно, что вторичное отождествление понимания и объяснения возникает на излете Ренессанса, когда одновременно наблюдаются тенденции возникновения естественно-научной картины мира и возрождения античного мировосприятия. «Интерактивный» жанр диалога как столкновения мнений и позиций возрождается у Дж. Бруно и Г. Галилея, чьи идеи в конечном счете в дальнейшем будут организованы в безличном монологе научного стиля, основоположником которого можно считать И. Ньютона. Классическая наука, по существу, опирается на тот же тезис Парменида о тождестве бытия и мышления, в своем развертывании предполагающий не столько диалогичность, сколько монологичность действительности. Разумеется, научное мировоззрение предполагало диалогичность, которая, в свою очередь, способна поставить проблему понимания. Но диалогичность подобного рода рассматривает диалог как столкновение заблуждений на пути к единой Истине, открывающейся взыскующему ее разуму. В основе такого диалога, как и у Платона, – прислушивание к монотонному монологу бытия с целью сделать его непрерывное бормотание внятными.

Итак, рационалистический философский дискурс, будь то философия древних греков или зарождающаяся естественно-научная парадигма, оказался не в состоянии не только решить, но и поставить саму проблему понимания, подменяя последнее объяснением, стремящимся к истинности, точности, демонстративности и однозначности.

Однако и в Античности вполне можно обнаружить интерес к проблеме понимания, если обратиться к тем практикам, которые не укладываются в прокрустово ложе философского рационализма, представляющегося нам сегодня неким «мейнстримом» греческой мысли. Понимание с необходимостью оказывается востребованным там, где во всеобщих основаниях предполагается нечто принципиально неоднозначное; там, где либо сверхъестественно-иррациональное, либо принципиально множественное становится на пути к обретению Единого и его смысла посредством простого, демонстративного, рационального объяснения. То, что можно было бы назвать античной герменевтикой, относилось первоначально к искусству толкования смутных пророчеств оракулов, так как через их уста непосредственно говорят боги, чей язык не понятен смертным. Платон указывает на то, что пророческий дар есть удел помраченного ума, но понимание пророчеств есть, наоборот, дело «неповрежденного в уме человека», отчего и ведется разделение на «племя толкователей» и «тех, кто прорицает» [3, с. 71e–72b]. Безусловно, как мы уже отметили выше, тот, кто изрекает пророчество (вид «первичной» устной речи) предшествует и хронологически, и логически тому, кто это пророчество истолковывает (аналог «вторичного» письма).

Кроме того, герменевтика становится частью «программы» софистов, ставших первыми греческими профессиональными юристами и филологами, а также первыми профессиональными преподавателями, взимающими плату за обучение. Дело в том, что основой образовательного курса в Древней Греции были сочинения Гомера, язык которых ко времени учителей софистики уже был для греков архаичным и требовал «перевода» на современный им греческий, т.е. истолкования.

Первую собственно рациональную программу герменевтических исследований предложил Аристотель в своей работе, получившей позднее латинское название «*De interpretatione*». Если Платоновский герменевт не может оценить толкуемое им с позиций истинности, то Аристотеля как раз интересует проблема оценки толкования с позиций категории истинности. Если Платоновский истолкователь по преимуществу – поэт, то Аристотелевский – уже безусловный логик. Не случайно данный трактат вошел в корпус логических работ Аристотеля «*Органон*», составленный позднее в Византии.

Кроме того, проблематика, которую захватывает данный трактат, касается уже не столько устной речи, сколько письма, так как в этом тексте Аристотель пытается отыскать рациональные методы различения истинной и ложной письменной речи.

Исследования Аристотеля привели к тому, что логика стала, наряду с грамматикой и риторикой, одним из оснований античной герменевтики, что в немалой степени способствовало тому, что понимание постепенно стало вытесняться объяснением с опорой на силлогистику. В конечном счете это привело, в свою очередь, к противопоставлению риторики, с одной стороны, и грамматики и логики – с другой, так как риторика рассматривалась как инструмент создания, а грамматика (отвечавшая за

непосредственное понимание не столько текста, сколько языкового материала) и логика (чьей вотчиной оказывалась истинность / ложность понимания) – как инструменты понимания текста. Однако античные мыслители отдавали себе отчет в том, что без умения создавать тексты (как минимум, на уровне знания основных принципов его создания), невозможно их понимать. Эта диалектическая ситуация (когда, с одной стороны, наличествует противопоставление логики и риторики, а с другой – они находятся в противоречивом единстве) приводит к рационализации риторических принципов, т.е. оснований акта самого создания текста. Если текст изначально «сделан» по определенным правилам, то, зная эти правила, его легко можно проанализировать, а следовательно, редуцировать многообразие возможных смыслов к некоему определенному множеству значений. Такая редукция смыслов к значениям может быть как раз интерпретирована как подмена понимания объяснением.

Новый виток развития герменевтических программ связан уже с проникновением в рационалистическую греческую интеллектуальную среду восточных иррационалистических религиозных учений в эллинистическую эпоху. Очевидно, что тексты-носители новых учений не могли быть подвергнуты вышеописанной операции подмены смыслов значениями из-за принципиальной своей многозначности. Наиболее развернутые новые герменевтические программы (прежде всего, приобретающие характер комментариев, пришедших как философский жанр на смену диалогу) не случайно появляются в среде неоплатоников. Именно учение неоплатонических школ, с одной стороны, является высшей точкой развития изощреннейшего применения формально-логического и диалектического методов к истолкованию текстов; с другой же стороны, является наиболее мистическим по своему духу и цели направлением позднеантичной мысли. Кроме того, взлет неоплатонизма как «лебединой песни» уходящего в историю греческого классического рационализма с его культом объяснительных процедур совпадает по времени с проникновением христианства в греческую ойкумену.

Не случайно, что проблема понимания вновь выходит на авансцену мысли вместе с «прорывом к трансцендентному», заключенным в иррациональном акте христианской веры. Когда полагается, что истина заключена не в имманентности, а приходит в мир из иного измерения, когда всемогущий бесконечный Бог, данный нам в Слове (Откровение) и явленный посредством Слова (Иисус Христос, отождествляемый с Логосом из знаменитого начала Евангелия от Иоанна), противопоставляется конечному и слабому, ограниченному человеческому существу, отблеск Божественной природы которого искажен грехопадением, тогда становится невозможным говорить о единстве бытия и человеческой мысли, так как первое превосходит вторую не только количественно, но и качественно. На смену доминированию истины разума приходит торжество истины веры, предполагающей наличие сакрального текста, представляющего собой прямой акт Божественного Откровения, данного людям для постижения истины, необходимой для акта личного спасения («Тог-

да сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» /Иоан.8:31,32/. Любопытно, что Иисус действует еще в рамках античной парадигмы соотношения речи и письма, не записывая самостоятельно текстов, но непосредственно беседуя с учениками, однако сама идея «пребывания в слове» предполагает длительность, вечность звучания этого Слова, слышимого ветхозаветными пророками и новозаветными евангелистами. В конечном счете это предполагало христианское продолжение иудейской традиции путем формальной канонизации письменного текста. Начало соответствующей традиции в иудаизме было положено религиозной реформой царя Иосии (622 г. до Р.Х.), который впервые публично в Храме зачитал обнаруженную во время его правления книгу Второзакония, объявив ее кодексом законов Израиля². Сам факт прочтения текста в Храме вслух перед народом явился перформативным актом сакрализации данного текста. Поскольку первые Евангелия (в частности, от Матфея) предназначались для иудейской аудитории, традиция сакрализации письменного текста перешла в христианскую мысль и закрепилась в ней. Но, поскольку проповедь Христа была обращена не только к иудеям³, перед христианской мыслью во весь рост встала важнейшая для спасения души проблема точности перевода Слова Писания на иные языки. Так, в своем труде «Пять книг изъяснений Господних изречений» раннехристианский мыслитель Папий Иерапольский (ок. 60 – ок. 130) указывает: «Вот что говорил пресвитер [Иоанн, муж апостольский]: «Марк был переводчиком Петра; он точно записал всё, что запомнил из сказанного и содеянного Господом, но не по порядку, ибо сам не слышал Господа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который учил, как того требовали обстоятельства, и не собирался слова Христовы располагать в порядке. Марк ничуть не погрешил, записывая всё так, как он запомнил; заботился он только о том, чтобы ничего не пропустить и не передать неверно... Матфей записал беседы Иисуса по-еврейски, переводил их кто как мог» [4, с. 111, 39, с. 16].

Именно проблема перевода сакрального текста, с одной стороны, легла в основу католической доктрины священного трехязычия (иврит, древнегреческий и латынь – единственно пригодные для богослужения языки), с другой же стороны, породила развитую, изысканную и утонченную церковную экзегетику – первую попытку поставить и решить проблему понимания. При этом под последним подразумевается целостное схватывание истинного смысла текста, предполагающее объяснительные процедуры, но не сводящееся к ним. Это оказывается затруднительным в свете того, что еще Ориген в III веке указывал, что в Библии присут-

² «И пошел царь в дом Господень, и все Иудеи, и все жители Иерусалима с ним, и священники, и пророки, и весь народ, от малого до большого, и прочел вслух их все слова книги завета, найденной в доме Господнем» /4Цар. 23:2/.

³ «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» /Мат. 28:19–20/.

ствуют три смысловых пласта – исторический, нравственный и мистический, уподобляя их в духе неоплатонизма, соответственно, телу, душе и духу, а к IX веку их, смыслов, количество, по образному утверждению Иоанна Эриугены Скота увеличилось до неисчислимого множества, подобно переливам красок в оперении хвоста павлина.

Первую развернутую теорию понимания текста формулирует Августин Блаженный в трактате «De doctrina Christiana». Понимание, согласно Августину, представляет собой переход от знака к значению в рамках, задаваемых контекстом. Фактически Августин впервые выявил различие между означающим и означаемым, отдавая приоритет последнему. Именно в значении скрываются духовные смыслы. Казалось бы, ясно, что случайно подобранные фрагменты из Библии (или любого другого текста) неизбежно рано или поздно вступят в противоречие друг с другом, поэтому осмысленное понимание отдельных частей текста должно руководствоваться целостным замыслом. В то же время целостный замысел невозможно понять, не осуществив конкретного перехода от знака к значению в любой «точке» текста. Так Августин приходит к открытию «краеугольного камня» проблемы понимания – «герменевтического круга». Поскольку Августин определяет герменевтику как науку об истолковании священных текстов с целью выявления их смыслов, герменевтический круг интерпретируется им в терминах соотношения веры и знания: чтобы верить, надо понимать, во что веришь, а чтобы понимать, – необходимо верить. Безусловно, раннехристианский теолог решает эту проблему в пользу веры, вводя в теорию познания принцип «Божественной иллюминации», расширяющий принцип платоновского анамнесиса (если последний состоял в том, что любое знание есть припоминание того, что душа созерцала между своими земными существованиями, пребывая в мире идей, то «иллюминация» как «просвещение» разума светом Божественной истины предполагала не только возможность созерцания истинного бытия идей, но и возможность суждения об отношении несовершенного мира вещей к совершенству мира идей); а в герменевтику – понятие конгенальности (т.е. единодушия, пребывания в едином духовном контексте) читателя и писателя. Поскольку Библия является богодухновенным текстом, только верующий человек способен понять содержащиеся в ней смыслы. В современной герменевтике выдвигаемый им принцип «верю, чтобы понимать» приобретает несколько иное звучание – «объясняю, чтобы понимать». Такая постановка проблемы диалектики целого и части указывает на то, что между объяснением и пониманием, в античной парадигме мышления практически совпадающими, возникает зазор. Герменевтический круг выражает взаимную обусловленность объяснения (которое можно отнести к частям) и понимания (относимого к целому), но одновременно указывает и на их нетождественность, не сводимость одного к другому.

Еще до церковного раскола на Западную и Восточную Церкви складываются три основных направления экзегетики – буквальное, понимающее текст как истину в последней инстанции, не требующую интер-

претаций; аллегорическое (Александрийская школа), сосредоточившее свое внимание на выявлении иносказательных смыслов Писания; и грамматико-филологическое (Антиохийская школа), сделавшее акцент на исследование обстоятельств появления того или иного текста, т.е. потенциально расширявшее контекст до внетекстового уровня. После разделения Церквей проблема понимания обогатилась также проблематикой интерпретации самого понимания. Православная герменевтика сосредоточила свое внимание на интерпретации уже сложившейся догматики, католическая же – пошла по пути догматотворчества. Когда же на исторической сцене появляется протестантизм, герменевтика обогащается рационалистическими и критическими мотивами, способствуя тому процессу, который М. Вебер позже назовет «расколдовыванием мира», под которым немецкий ученый подразумевал длительный процесс рационализации представлений о мире, заключающийся в отрицании действия в нем каких бы то ни было сверхъестественных сил. Установка на постижимую разумом упорядоченность природы в онтологии и на рациональное целеполагание⁴ в практической деятельности сблизила протестантизм и зарождающееся теоретическое естествознание. Однако, как мы говорили выше, по отношению к герменевтическим принципам и приемам подобная установка вела еще с Античности к отождествлению объяснения и понимания, что, в свою очередь, вызвало в протестантской теологии стремление ряда деноминаций к полному буквальному толкованию Писания, а в рационалистическом научном дискурсе – редукцию многообразия конкретного к единству абстрактного, выразившуюся в торжестве механистической картины мира, практически сводящей на нет усилия интерпретации в пользу математического расчета. Как говорил Галилей, существуют две истины: одна изложена в «Книге Писания», другая – в «Книге Природы», первая из которых есть книга Божественного Откровения, а вторая – Божественного Творения. Следовательно, они не противоречат друг другу, но предполагают различные способы познания. Познавая первую верой, а вторую – разумом, в результате мы, согласно Галилею, приходим к одинаковым результатам. Первый путь – путь веры и, соответственно, познания Книги Откровения – не только допускает, но и требует аллегорического истолкования, но Книга Природы написана языком математики, не оставляющим места для аллегорий. В конечном счете при таком подходе в процессе «расколдовывания мира» не остается места и для Бога, и для иносказаний, а соответственно, и для герменевтических штудий.

С точки зрения герменевтики текста XVIII в. – «век Разума» – практически «утраченное время». Зачарованный «Книгой Природы» и успехами в экспериментальных и математических методах ее прочтения, это столетие вполне могло бы начертать на своем знамени в качестве

⁴ В плане развития теории понимания наиболее показательна здесь концепция М. Флациуса, изложенная им в трактате «Clavis scripturae sacrae» (1567). Согласно Флациусу, основополагающее значение для понимания текста имеет цель его написания, которая определяет как смысл текста, так и методы его поиска.

девиза слова убежденнейшего атеиста нашего времени Р. Докинза: «Неужели недостаточно, что сад очарователен; неужели нужно шарить по его задворкам в поисках фей?» [5, с. 6]. Казалось бы, этот тезис верен (хотя вера в фей вполне способна придать саду чуточку дополнительной прелести), но, если вы сталкиваетесь с необходимостью понимания текста или человека, его написавшего, который допускает существование сверхъестественного, вам не остается ничего иного, как поставить данный текст вместе с его автором на суд Разума, объявив их «заблуждающимися» или, в лучшем случае, «наивными». В целом эпоха Просвещения была склонна именно к такому подходу – то, что не выдерживает критики Разума, должно быть попросту отброшено (так, еще до наступления «века Разума» его предшественник Б. Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате» утверждал, что Писание необходимо рационализировать путем исключения всего, что вступает в противоречие с известными и доказанными разумом фактами). В результате оказалось отброшено само Писание, а вместе с ним и методы его толкования. Герменевтика оказалась практически подавлена объяснительной методологией естествознания, а понимание стало интерпретироваться чуть ли не в узкодидактическом смысле – как степень освоенности объясняемого. Язык же становится «прозрачным зеркалом» между природой и мыслью о ней настолько тонким, что в идеале они должны были совпасть в единстве истинного знания, раствориться в парменидовском тождестве.

Проблема понимания могла бы и вовсе исчезнуть из поля зрения философов и ученых, так как знание, относящееся к сфере гуманитаристики и развивавшееся в религиозном контексте, оказалось либо редуцированным к знанию естественно-научному (достаточно вспомнить знаменитый трактат Ламетри «Человек-машина», в котором доказывалась мысль о том, что человек со всей полнотой своего смыслополагания и сложностью душевной жизни представляет собой всего лишь очень сложный механизм, функционирование которого можно постичь с помощью применения законов механики!), либо отброшенным вместе с религией. Однако благодаря Великим географическим открытиям рационалистичные европейцы столкнулись с множеством других культур, в том числе столь же высокоразвитых (Китай, Япония, Индия), однако далеко не столь рационалистичных. Контакты с чужаками породили насущную необходимость в понимании Другого, что нашло свое выражение в идеях Ж.-Ж. Руссо о «благородном дикаре», противопоставляемом испорченному рациональностью жителю Европы. С формулы Руссо «Я есть другой», по мнению К. Леви-Строса, берет начало вся современная культурная антропология, а вместе с ней – новая проблема понимания Другого, проблема социальной герменевтики, оказавшейся особенно востребованной в наше время «столкновения цивилизаций» (С. Хантингтон). (В дальнейшем проблема понимания Другого нашла свое развитие в философии И.-Г. Фихте с ее диалектическим противопоставлением действующего «Я» и полагаемого им «не-Я».)

Кроме того, когда наука и разум дошли в саморефлексии до уровня самоотрицания в скептицизме Д. Юма, пришедшего к вполне закономерному выводу о том, что поскольку источники ощущений, являющихся основой нашего познания мира, нам не известны и могут оказаться с равной степенью как объективными, так и субъективными, а сам поток ощущений постоянно меняется, то с достоверностью можно утверждать лишь то, что мы представляем собой «пучки ощущений», а наука – лишь привычку к наиболее устойчивым и часто повторяющимся их констелляциям, – тогда потребовалось Кантовское «пробуждение от догматического сна».

Конечно, непосредственно самого Канта проблема понимания как отдельная тема не занимала. Кант исследовал возможности и границы познания в ситуации, когда передовая философия его времени объявила познание не более, чем «привычкой». Однако, исследуя те структуры субъекта, которые конституируют познаваемые объекты и тем самым позволяют науке и познанию быть чем-то большим, чем потоком привычных ощущений, Кант производит «коперниканскую революцию», «заставляя» не субъект познания вращаться вокруг объекта, а, наоборот, признавая в акте познания ведущую роль субъекта. Хотя Кант в рамках исследования рациональных психологии, теологии и космологии отрицал возможность их существования, тем не менее «псевдообъекты» этих наук – «душа», «Бог» и «мир», могущие быть соотнесенными со сферой современного гуманитарного знания, не отвергаются им, а приобретают, наоборот, особый статус регулятивных «идей чистого разума», упорядочивающих познавательные акты. Кроме того, распад единого мира на «феноменальную» и «ноуменальную» сферы, «гражданином» которых является, согласно Канту, человек, предполагал имплицитную возможность возникновения наук, исследующих не только «феномень», но и субъективную, «ноуменальную» «подкладку», обуславливающую существование этих феноменов. Это знаменует собой конец «классической эпистемь» (М. Фуко). Как пишет Н. С. Автономова: «Раскол единого пространства представления открывает в итоге возможность новых форм познания... это кантовская проблематика трансцендентальной субъективности как основы синтеза представлений (и ограниченность возможностей этого синтеза)» [6, с. 16]. Новые науки, исследующие эту субъективную «подкладку», в дальнейшем получают название «гуманитарных», а в центре их интересов оказывается в том числе проблема понимания.

Таким образом, неудивительно, что возрождение проблематики понимания, а вместе с ней и возникновение гуманитарных наук, происходят, с одной стороны, под знаком Канта (в философии неокантианства), с другой – памятуя, что герменевтика возникла, прежде всего, с целью истолкования сакральных текстов в рамках либерально-протестантской школы экзегезы, основоположником которой является Ф. Шлейермахер, одновременно являющийся и основателем герменевтики.

Именно увлечение философией Канта послужило причиной желания философа преодолеть рационалистические тенденции в библеистике,

выражающиеся в исключении всего, что не может быть рассудочно объяснено. Шлейермахер поставил перед собой задачу не только обретения веры, свободной от метафизических оснований, но также и создания нового метода понимания, объединяющего разум и чувство.

Если основной задачей рационалистической экзегезы было объяснение неясных мест, то герменевтика Шлейермахера была направлена на разработку методов понимания авторского замысла в его целостности. В отличие от Аристотелевской герменевтической рационалистической программы, предполагавшей расчленение текста на составные части, он делал акцент на принципиальную нерасчлененность «памятников», так как иначе можно утратить смысл произведения. Данное положение навеяно основной идеей «философии жизни» о том, что жизнь принципиально не разложима на составные элементы, однако Шлейермахер не отрицал возможности использовать в процессе понимания аристотелианскую методологию анализа, полагая, что она не является ошибочной, а просто представляет собой иной путь понимания. На пути к новой цели основным препятствием выступает так называемая «чужеродность» автора и читателя, обусловленная временным и личностным разрывом, разделяющим их. Однако читатель, стремящийся к пониманию текста, и писатель, создавший текст, тем не менее, связаны определенной степенью внутреннего сродства, иначе процесс понимания не смог бы даже начаться.

Таким образом, понимание текста возникает в диалектическом напряжении между читателем и автором, одновременно обуславливающим как необходимость интерпретации (в силу разрыва), так и ее возможность (в силу сродства). Так, герменевтика обогащается структурой отношений «автор»/«текст»/«читатель», называемой «герменевтическим треугольником». Специфика языка и личности автора, согласно Шлейермахеру, неизбежно отлична от таковой у читателя, однако сродство автора и читателя как необходимая предпосылка понимания говорит о том, что они обладают некоей степенью единства чувства, поэтому понимание требует, с одной стороны, рационального анализа текста, взятого в том числе в контексте обстоятельств его возникновения, с другой же стороны, не может обойтись и без интуитивного проникновения в замысел автора путем «вживания в текст», предполагающего отождествление автора и читателя. Иными словами, герменевтика предполагает определенные черты как науки, оперирующей фактами и строгими понятиями («грамматическая экзегеза», исследующая общие законы языка), так и искусства, материалом которого являются эмоции, образы и переживания («психологическая экзегеза», исследующая индивидуальные особенности автора).

Согласно Шлейермахеру, в процессе истолкования текста большое значение имеет так называемая «дивинация» – проникновение в замысел автора путем «угадывания», аналогичного угадыванию воли богов древними прорицателями. «Дивинация» в связи с этим никак не может быть формализована и превращена в некую готовую технологию, а всякий акт дивинации представляет собой акт, аналогичный творчес-

кому акту, предпринятому автором интерпретируемого текста. Поэтому предполагается, что читатель должен быть «конгениален» автору. Но, поскольку полное отождествление читателя и автора, полное понимание Другого представляется невозможным, процесс понимания может обнаружить в тексте такие пласты, которые, имплицитно присутствуя в тексте, не были осознаны самим автором.

Последний вывод открывает новые пространства для теории и практики понимания и интерпретации. Теперь оказывается возможным понимать интерпретируемые «памятники» с учетом их историко-культурного контекста, который вполне может быть известен интерпретатору в более широкой перспективе, чем самому автору текста, т.е. понимать текст «лучше» самого автора, отыскивая в нем то, что для последнего было бессознательным, а для читателя потенциально становится сознательным в силу расширения контекста представлений о культурных связях эпохи, в которой жил и работал автор. Словом, как писал С. Есенин, «лицом к лицу лица не увидать, большое видится на расстоянии» («Письмо к женщине»).

Данный вывод включал в процесс понимания исторический опыт. Однако если границы естественно-научного познания были намечены Кантом в его «Критике чистого разума», то границы исторического опыта, способные придать ему научный статус, не были исследованы еще никем. Такую попытку осуществил В. Дильтей. Именно он одним из первых противопоставил «науки о природе» и «науки о духе», причем, в отличие от представителей неокантианской Баденской школы В. Виндельбанда и Г. Риккерта, в данном противопоставлении он основывался не на аксиологическом статусе научных дисциплин (согласно неокантанцам, «науки о природе» ценностно нейтральны, в то время как «науки о духе» с необходимостью ценностно-окрашены), а на методах, отличающих объяснительные процедуры от понимающих. Поскольку первые нашли свое выражение в «Органомах» – сначала Аристотеля, потом Ф. Бэкона, – Дильтей поставил перед собой задачу создать некий «органон наук о духе». Герменевтика как общая теория понимания и должна была стать этим «новейшим органоном».

Объяснение, как методология естественных наук, предполагает наличие причинно-следственных связей и разработку способов их выявления и анализа. Однако говорить о наличии подобных связей в историческом опыте можно, только абстрагируясь от конкретного процесса истории, что для человека, существующего «внутри» этого процесса, представляется невозможным. Течение истории, согласно В. Дильтею, есть «течение жизни», которую мы не анализируем, а «проживаем». Поэтому особое значение в методологии «наук о духе» приобретает «переживание», предполагающее темпоральность процесса, слияние субъекта и объекта, неразделимость человека и мира, которая представляется в «переживании» удостоверяющей самое себя, в непосредственном опыте «проживания» «течения жизни».

Таким образом, понимание окончательно отделяется от объяснения (как мы помним, у Шлейермахера они могли сосуществовать как два

абсолютно равноценных метода) и становится основным методом наук, которые сегодня принято называть гуманитарными. Новое «понимание понимания» предполагало исследование основных особенностей данного процесса в их отличии от метода естественных наук – объяснения. Согласно Дильтею, эти отличия таковы:

- объяснение рационально, в понимании всегда содержится иррациональное начало;
- объяснение предполагает разделение на субъект и объект познания, понимание же предполагает возможность «транспозиции» (подстановки себя на место Другого) в процессе «сопереживания», а следовательно, отказывается от данного разделения;
- объяснение репрезентируется в форме логических операций, понимание не сводимо к логике, а всегда есть интерпретация, обращенная к прошлому;
- объяснение абстрактно, понимание же всегда конкретно;
- объяснение тяготеет к единству, понимание предполагает множественность интерпретаций;
- объяснение как мыслительная операция сознательно, понимание же как процесс «переживания» «живой жизни» обращается к подсознанию;
- объяснение тяготеет к редукционизму, понимание же телеологично;
- объяснение аналитично, понимание тяготеет к синтетичности;
- объяснение опирается на эмпирический опыт, понимание – на интуитивное проникновение в психологию автора.

Итак, В. Дильтей в целом подразумевает под пониманием описательно-психологический дискурс (значительная часть его работ посвящена исследованию психологических биографий немецких поэтов-романтиков, от Новалиса до психически больного Гельдерлина, а также исследованию самого процесса художественного творчества). Из рационально-логических методов он оставляет лазейку только для классификации: поскольку нам не известны ни тайные истоки жизни, ни ее конечная цель, познание может иметь дело только с психологическими интерпретациями частных жизненных проявлений. Ввиду того, что эти явления обнаруживают определенное сходство и повторяемость (иначе не было бы возможно ни «сопереживание», ни «вчувствование»), появляется возможность привести эти индивидуальные проявления в некую систему, типологизировав их и выявив характерные особенности объективаций внутреннего мира человека, в качестве которых перед нами предстают право, нравственность, политика, а в конечном счете – язык, являющийся, по Дильтею, главным орудием объективации, так как без языка вообще не возможно было бы проникнуть в непроницаемую, «не имеющую окон» «монаду» Другого.

Если классическое естествознание полагалось завершенной системой, сводимой к определенному конечному набору законов (в качестве основы которых рассматривались законы механики Ньютона), объяснение, казалось бы, также должно иметь некую конечную точку обретения полноты смыслов. Но, поскольку история является внешним выражением

неделимого и незавершенного потока жизни, она принципиально не имеет единого смысла, а понимание, таким образом, относимо не к историческому процессу в целом (на что претендовал, например, марксизм, пытавшийся обнаружить в истории динамические законы, аналогичные естественнонаучным), а лишь к отдельным историческим эпохам, представляющим собой «замкнутые на себя» культурные системы, каждая из которых обладает собственным уникальным и неповторимым мировоззрением и мировосприятием. Здесь В. Дильтей проводит аналогичные кантианской критике границы возможностей понимания – проникновение из одной эпохи в другую максимально затруднено. Однако формы объективации внутренней жизни той или иной эпохи все-таки оставляют для исследователя подобную возможность. Исследуя «памятники» прошлого – как тексты, так и артефакты, – мы можем понять кое-что не только об ушедших эпохах, но и о современности. Так, наличие общественных туалетов в Древнем Риме и отсутствие таковых в современных русских городах говорит о том, что для римлян комфорт был важнее, чем для сегодняшних россиян. А согласно ироничному наблюдению современного культового философа С. Жижека, достаточно сравнить устройство унитазов в Германии, где экскременты сначала задерживаются на полочке, а затем смываются; во Франции, где слив происходит немедленно и сразу, и в Англии, где наблюдается нечто среднее между двумя этими способами удаления отходов жизнедеятельности, чтобы увидеть специфику и достоинства стилей мышления этих великих наций, которые еще Гегель определил, соответственно, как «немецкую задумчивую скрупулезность», «французскую революционную поспешность» и «английский сдержанный прагматизм». Так, немцы гордятся по преимуществу своей философией, и устройство их унитазов предоставляет возможность созерцания бренности жизни в виде ее побочных продуктов; французы, творцы великой Революции, прежде всего, обладают мышлением политическим, требующим немедленного устранения отжившего; основной же вклад англичан в мировую культуру – это экономика, что обуславливает их отношение к экскрементам как, прежде всего, утилизируемым отходам, без философического созерцания и революционного пафоса, в буквальном смысле «*sine ira et studio*» (последнее слово можно перевести не только как «пристрастие», но и как «изучение») [7, с. 36].

Здесь, возможно, берет начало идея, характерная уже для постструктуралистских философов, таких, как Р. Барт и Ж. Деррида, – в качестве текста, который может быть подвергнут интерпретации, может выступать и любой предмет, и мир в целом. «Мы будем называть речевым произведением, дискурсом, высказыванием всякое значимое единство, независимо от того, является оно словесным или визуальным, фотография будет для нас таким же сообщением, как и газетная статья; любые предметы могут стать сообщением, если они что-то значат» [8, с. 547–548].

Кантианская методологическая традиция явилась источником и вдохновителем не только идей Шлейермахера и Дильтея, но и гораздо более строгой феноменологической доктрины Э. Гуссерля, претендовавшей на

выявление предельных оснований науки, а в перспективе – любого акта познания. Таким образом, если Дильтей был вдохновлен пафосом кантовских критик, указующих границы разуму, то Гуссерль обращается к кантианскому трансцендентализму, основной задачей которого было отделение необходимых условий возможности познания от внешних и случайных обстоятельств производства знания. На идеи Гуссерля, приведшие в конечном счете к феноменологическо-экзистенциалистской концепции понимания, значительное влияние оказал позитивизм. Мысль Гуссерля, в отличие от Дильтея, первоначально отталкивается от методологии естествознания и математики. Согласно идеям логического позитивизма, под чьим влиянием пребывал Э. Гуссерль в начале своей философской карьеры, сверхзадачей философии является не поиск онтологических оснований, а создание универсального языка научного познания. Исходя из данной сверхзадачи, естественно-научные дисциплины имеют своим основанием математику, последняя же, как продемонстрировали Б. Рассел и А. Уайтхед в своем фундаментальном трехтомном труде «Principia mathematica», в свою очередь, может быть редуцирована к логическим структурам. Итак, наука зиждется на математике, математика – на логике, но в чем основания самой логики? Таков вопрос, которым занялся Гуссерль. Для решения данной проблемы он предложил разработанный им метод «феноменологической редукции», согласно которому, если оставить «за скобками» философского рассмотрения существование мира и познающего Я, перед нами откроется мир чистого сознания и мы получим интеллектуальный доступ к его структурам и сможем «картографировать» их, представляя феномены чистого сознания, лежащие в основе любого познавательного акта и конституирующие объекты познания, в виде описаний. Такова сверхзадача феноменологии.

Абстрагировавшись от возражения, что, скорее всего, на той глубине, в которую предлагает нам погрузиться гуссерлианская феноменология, мы не обнаружим ничего (Гуссерль, наоборот, полагал, что именно там мы обречем подлинность вещей в их конкретности), попытаемся показать, что нового в постановку и решение проблемы понимания вносит этот немецкий философ.

Если Кант полагал, что предельным основанием познания является индивидуальное самосознание, чья «вяжущая сила» не дает распасться потоку «внешних» объектных феноменов и строгому зданию «внутренних», трансцендентальных структур субъекта, при этом считая требования акта коммуникации учитывать позиции Другого хотя и важным, но не необходимым и вторичным, то Гуссерль в своей модификации трансцендентализма как раз усиливает роль intersубъективности, активизирующей проблему понимания Другого. В гуссерлианском контексте данная проблема приобретает следующую формулировку: с одной стороны, «Другой» («alter ego») представляет собой феномен «моего» сознания, конституируемый «моими» актами познания; с другой же стороны, «Другой» сам есть источник конституирования мира, в том числе и «Меня»

как одного из конституированных им феноменов. При этом, поскольку я не имею к переживаниям Другого привилегированного доступа и могу судить о них только по определенным внешним проявлениям, требующим истолкования и понимания, и в том же самом положении Другой находится относительно меня, то отсюда следует, что, во-первых, Я и Другой трансцендентны друг другу, а во-вторых, появляется необходимость в разработке концепции понимания Другого, представляющего по отношению ко мне «трансцендентный феномен», что само по себе есть *contradictio in adjecto*, так как «феномен» в гуссерлианском смысле есть данность сознанию; есть то, что сознание, которое всегда «направлено на» («интенционально»), как раз и конституирует в качестве коррелята переживаний Я. Выходит, что конституируемое выступает, в свою очередь, в роли конституирующего, и наоборот, причем одновременно? Как возможно, чтобы трансцендентальный субъект имел одновременно феноменальный статус по отношению к Другому?

Гуссерль решает проблему понимания Другого при помощи своего основополагающего метода трансцендентальной редукции – «закрывая в скобки» наличную данность Другого и рассматривая исключительно процесс конституирования его феномена в сознании Я. Все интенциональные импликации «alter ego», такие как его данность в непосредственном общении, отсылки к его существованию в культурных артефактах, а также его участие в формировании «объективности»⁵, Гуссерль подвергает так называемой «примордиальной», «первопорядковой» редукции, в результате осуществления которой обретается «примордиальный мир», коррелирующий исключительно с переживаниями Я, и недоступный Другому. Внутри «примордиального мира» осуществляется конституирование феномена Другого по принципу «аналогизирующего переноса», заключающегося в обнаружении внутри «примордиального мира» собственной телесности как особого предмета, обнаружения сходства моей телесности с телесностью Другого, и, как следствие, наделение «душевной жизнью» по аналогии с собственным телом и тела Другого. По сути дела, обнаружив в себе «душевную жизнь», я предполагаю, что Другой как тело, аналогичное моему, также наделен чем-то подобным. При этом дабы исключить опасность увидеть Другого в качестве своего полного клона, подобный «аналогизирующий перенос» осуществляется только в общих чертах: мои переживания остаются прерогативой моего Я, но способностью к подобного рода переживаниям наделяется и Другой.

Трансцендентальное понимание Другого, предполагающее, как было описано выше, «поворота» от естественной установки на «объективность» существования Другого к рефлексии о самой возможности его существования, методологически отказывается от объяснения, заменяя его описанием и, в конечном счете, «вчувствованием» как основополагающим мето-

⁵ По Гуссерлю, предмет становится объектом, если он существует не только «для меня» (в моих переживаниях), но и «для Другого», что обеспечивает intersubъективность познания.

дом понимания. Не случайно, что поздний Гуссерль приходит к мысли о том, что первичным онтологическим феноменом является интенциональное «переживание» Я, «бытие других не есть бытие в абсолютном смысле» [9, с. 82], а всякий акт познания представляет собой конституирующий процесс, а следовательно, акт творчества.

Но если Я, в свою очередь, согласно принципу «аналогизирующего переноса», конституируется как «переживание» Другого, то оно представляет собой интересубъективное пространство взаимного конституирования, а следовательно, в границах моего сознания Другой манифестирует себя в виде тех «переживаний», по отношению к которым мое Я пассивно. Как пишет Е. Борисов, излагая идеи Гуссерля: «Всякий *actus* по своей природе порождается Я-полюсом: не пассивно проистекает из него, но порождается им в специфическом для каждого переживания... модусе активности. Но всякое такое *ego cogito* имеет в качестве необходимой предпосылки, что предмет, аффицирующий Я-полюс и побуждающий его к акту, предварительно уже сконституирован в сфере пассивной интенциональности, на которую еще не распространилась активность» [9, с. 80].

Поскольку акт познания есть восстановление порядка ряда переживаний, приведших к конституированию познаваемого предмета, в таком случае в данный порядок необходимо включать не только акты активной интенциональности, но и интенциональность пассивную, а следовательно, поскольку последняя представляет собой манифестацию Другого в моем сознании, познание с неизбежностью носит интересубъективный характер в рамках исторической традиции – конститутивной деятельности других Я, «предшествующей» интенциональной направленности моего сознания на конституируемый предмет. Познание какого бы то ни было предмета, таким образом, включает не только исследование его конституирования в моем сознании, но и внеположный мне, «пассивный» по отношению к моему Я, генезис этого конституирования в исторической традиции. Таким образом, Гуссерль приходит к идее необходимости «трансцендентальной герменевтики» как исследования «интенциональной истории» конституирования предмета. Понимание в свете идей Гуссерля начинает представлять собой процесс генетического анализа и описания «переживаний» в пространстве интересубъективности. Интересно, что рационалист Гуссерль, пришедший в философию из математики, столкнувшись с проблемой понимания (прежде всего, понимания Другого), отдает дань иррационалистическим мотивам, основывая феноменологическую теорию понимания на проникновении в порядок «переживаний» «других Я».

Если феноменология Гуссерля, явившись утонченной формой кантианского трансцендентализма, сосредоточила свое внимание на гносеологических аспектах проблемы познания вообще и понимания в частности, то ученик Гуссерля М. Хайдеггер придает проблеме понимания онтологическое звучание. Для него понимание представляет собой фундаментальный способ бытия человека. Если Гуссерль сосредоточил свое вни-

мание на исследовании структур сознания, то Хайдеггер сделал акцент на связи сознания с миром. Сознание, согласно этому мыслителю, представляет собой «точку» в бытии «Dasein», «тут-бытие», через которое само бытие вопрошает себя о себе самом. Вся предшествующая европейская рационалистическая традиция, начиная с Сократа⁶ (и гуссерлианская феноменология не исключение!) характеризуется, согласно Хайдеггеру, «забвением бытия», под которым понимается постепенная подмена бытия сущим, которое не исчерпывает всей полноты бытийствования, представляя собой лишь наличное бытие. В результате мир превращается в ограниченную рамками рационального познания «картину мира». Онтологический поворот Хайдеггера лег в основание новой концепции «экзистенциальной» герменевтики, предполагающей, что понимание и интерпретация суть способы «вопросания» бытия. При этом важно понимать, что для Хайдеггера вопрошающим началом представляется не субъект, конституирующий мир (так формируется пресловутая «картина мира»), а само бытие, чей зов необходимо услышать и чьим голосом необходимо стать человеку в просвете «Dasein».

М. Хайдеггер в своем проекте «новой онтологии» отказывается от традиционных категорий и проблем онтологии и гносеологии, таких как субъект/объектные отношения, противопоставление духа и материи и т.п., полагая, что любая категориальная система описывает только уровень сущего (именуемый Хайдеггером «онтическим»), но не способна «добраться» до глубин подлинного бытия (именуемых немецким философом «онтологическим уровнем»). На онтологическом уровне, согласно Хайдеггеру, отсутствует субъект/объектное противопоставление, и мир предстает как нерасчлененное целое, неразрывно слитое с бытием человека. По Хайдеггеру, этот глубинный уровень не укладывается в рамки, задаваемые категориальным аппаратом, так как категории служат рассудочному разделению сущего, а не описанию бытийного единства. Это не соответствие «плана выражения» философского языка «плану содержания» того, что этот язык призван выразить; того, по отношению к чему язык не некий внешний инструмент анализа, а само его обиталище (широко известен афоризм Хайдеггера: «Язык – дом бытия»), побуждает немецкого философа к созданию новых средств «выявления» самопроговаривания бытия, названных им «экзистенциалами». Под последними понимаются особые понятия, выражающие единство отношения человеческого сознания к миру и самого мира, такие, как «Забота», «Страх», «Подручность», «Решимость», «Бытие-в-мире», «Бытие-с-другими» и т.п. Задачу подобной экзистенциальной аналитики Хайдеггер видит в описании каждого аспекта человеческого бытия в виду бытийной целостности. Так преломились в философской мысли раннего Хайдеггера идеи феноменологического метода Э. Гуссерля.

⁶ Здесь явно слышны ницшеанские мотивы, так как Ф. Ницше полагал сократический рационализм началом искажения естественной природы человека, приведшим в конечном счете к ослаблению «воли к власти»: «Сократ был недоразумением; вся исправительная мораль, также и христианская, была недоразумением...» (10, с. 567).

Проблема понимания, таким образом, обретает новые горизонты. Если первоначально она сосредоточивалась на текстах, а с XVIII века – и на Другом, то теперь для понимания открывается пространство Dasein – «точки» бытия, через которую бытие открывает нам нас самих. Понимание становится пониманием Себя в контексте бытия, и бытия в контексте Себя.

Герменевтический метод Хайдеггера предполагает, что существуют два вида понимания: первый вид – дорефлексивное предпонимание, без которого не может осуществиться сам акт познания, так как оно представляет собой необходимый горизонт его бытия; второй – рефлексивное понимание, которое не является модусом бытия, а представляет собой собственно вид познания. До сих пор герменевтика сосредоточивала свои усилия на втором виде понимания, оставляя без внимания первый, без которого вообще не может осуществиться второй. Такой подход предполагает историчность понимания, включенную, в свою очередь, в историчность человеческого бытия вообще, которое всегда осуществляет себя как самоосуществляющееся «со-бытие». Для того чтобы пробиться к подлинным смыслам бытия, согласно Хайдеггеру, необходимо обратиться к толкованию текстов философов-досократиков (Анаксимандра, Гераклита, Парменида и т.д.), в которых бытие впервые «заговорило» о себе. При этом данную «речь» бытия о бытии необходимо очистить от позднейших философских интерпретаций, превративших свободное поэтическое слово древних мыслителей в жесткую систему «онтических» категорий. Для понимания смыслов подлинного бытия Хайдеггер предлагает воспринимать тексты древних во всей полноте коннотаций, предполагаемых тем языком, на котором бытие через них изрекало истину о себе самом. Работа философа – экзистенциального аналитика – становится сродни поэтическому творчеству, которое Хайдеггер ставил выше научной деятельности. Так, немецкий мыслитель возрождает идеи Шлейермахера и Дильтея о «конгениальности» интерпретатора и автора, укореняя «конгениальность» в «со-бытии» и придавая герменевтике онтологическое звучание. Dasein уже предполагает некий первичный проект понимания мира, без которого само понимание не может осуществиться, следовательно, понимающие процедуры должны быть сосредоточены на аналитике «здесь-бытия». Обращение же к «внешнему» миру, взятому как совокупность наличных вещей (человек тогда также предстает как вещь среди других вещей), наоборот, затрудняет понимание, делает сущее «непонятым». Это происходит от того, что сущее, взятое в его отношении к другому сущему, сосуществующему с ним (единственный путь понимания на онтическом уровне), может быть взято только в настоящем времени. Таким образом, онтический уровень понимания игнорирует полноту времени, исключая прошлое и будущее. Но, как мы уже отмечали, для Хайдеггера настоящее не может быть взято отдельно от прошлого, так как познание не может осуществляться без своего горизонта – акта предпонимания, который есть первичный проект понимания мира «здесь-бытием», не существующим в «вещном», «реальном» мире. Способ существования

Dasein, характеризуемый как «бытие-в-мире», предполагает различение бытия и сущего посредством «ничтожествования» сущего. «Dasein как бытие-в-мире имеет тенденцию сначала «гносеологически» похоронить «внешний мир» в ничтожности, чтобы затем позволить ему воскреснуть лишь посредством доказательства» [11, с. 176–177], чтобы затем заново обрести это сущее в просвете бытия. Однако «здесь-бытие» как «бытие-в-мире» не противопоставляется «вещам» как нечто им абсолютно внеположное, ибо такое понимание Dasein свело бы его к еще одной концепции субъекта, чего как раз и стремится избежать М. Хайдеггер: «Рефлексия в смысле поворота назад есть только модус схватывания самого себя, но не способ первичного самораскрытия... Dasein не нуждается в качестве первого шага в повороте назад к самому себе, как будто бы оно стояло перед вещами сначала неподвижно повернутое к ним, удерживая себя самое позади собственной спины, но нигде иначе как в самих вещах, и притом в тех, которые окружают Dasein повседневно, находит оно самое себя» [12, с. 134].

Именно в структурах повседневности, «несобственного» обретает себя «собственность» «здесь-бытия». И хотя целью «экзистенциальной аналитики» является поворот к подлинно Собственному, последний означает не обращение потока рефлексии на свой источник (тогда бы мы получили еще одну вариацию на тему Канта), а преодоление рефлексии вообще. Однако Хайдеггер проводит различие между «несобственным» и «неподлинным». «Собственное есть только модификация несобственного, а не тотальное вычеркивание несобственного» (11, с. 179). Поэтому понимание получает еще одно направление – кроме Текста, Другого и Самого Себя, оно теперь обретает Повседневность как горизонт обретения подлинности Себя.

Итак, «феноменологический» период истории проблемы понимания открывает современной философской герменевтике новые области. Однако, с одной стороны, в гуссерлианской феноменологии наблюдается тенденция полной редукции сознания к интенциональным актам, что представляется сомнительным; с другой – в глубинах «экзистенциальной аналитики» М. Хайдеггера тонут методологические проблемы обоснования познания мира. Высокая степень абстракции феноменологической философии требовала коррелятов с «реальными» процессами научного познания, которое теперь, в свою очередь, не в состоянии было игнорировать проблемы понимания и сводиться исключительно к объяснительным процедурам. Понимание, рассматриваемое почти исключительно как метод гуманитарного познания, получив благодаря Гуссерлю и, в особенности, Хайдеггеру онтологический статус, не могло теперь не приниматься в расчет ни в естественных, ни в социальных науках.

Литература

1. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. *Время и бытие.* – М. : Республика, 1993. – С. 192–220.
2. *Платон.* Федр / Платон // *Собр. соч.* : в 4 т. – М. : Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 135–191.

3. Платон. Тимей / Платон // Собр. соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 3. – С. 421–500.
4. Евсевий Памфил. Церковная история / Памфил Евсевий. – М. : Изд. Спасо-Преображенского Ваалаамского монастыря, 1993. – 448 с.
5. Докинз Р. Бог как иллюзия / Р. Докинз. – СПб. : Азбука, 2013. – 512 с.
6. Автономова Н. С. М. Фуко и его книга «Слова и вещи» / Н. С. Автономова // Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб. : А-сад, 1994. – 403 с. – С. 7–28.
7. Жижек С. Чума фантазий / С. Жижек. – Харьков : Гуманит. центр, 2012. – 388 с.
8. Барт Р. Избранные работы : Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М. : Прогресс ; Универс, 1994. – 406 с.
9. Борисов Е. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля / Е. Борисов // Логос. – 1999. – № 1. – С. 65–83.
10. Ницше Ф. Сумерки кумиров / Ф. Ницше // Ницше Ф. Соч. : в 2 т. – М. : Мысль, 1990. – 829 с. – Т. 2. – С. 559–630.
11. Молчанов В. Исследования по феноменологии сознания / В. Молчанов. – М. : Территория будущего, 2007. – 456 с.
12. Молчанов В. И. Время и сознание. Критика феноменологической философии : монография / В. Молчанов. – М. : Высш. шк., 1998 – 144 с.

Воронежский государственный университет

Феррони В. В., кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания

E-mail: sevaferroni@gmail.com

Voronezh State University

Ferroni V. V., Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Ontology and Theory of Knowledge Department

E-mail: sevaferroni@gmail.com