

## ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ: ОТ КЛАССИКИ – К СОВРЕМЕННОСТИ

### Часть 3. Понимание и современность

В. В. Феррони

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 14 марта 2014 г.

**Аннотация:** данная статья является завершающей частью экскурса в историю проблемы понимания от ее истоков до наших дней. В настоящем разделе автор рассматривает идеи философской герменевтики (Гадамер, Бетти, Рикер) в их сопоставлении с постмодернистскими изысканиями (Делез, Деррида, Лиотар), в контексте «герменевтического треугольника» «автор–текст–читатель», где все «составляющие» интерпретируются предельно широко, что вызывает эффект «текучести» смысла.

**Ключевые слова:** герменевтика, понимание, постмодернизм, интерпретация, текст, Рикер, Бетти, Гадамер, Делез, Деррида, Лиотар.

**Abstract:** this article represents the final part of digression into the history of comprehensional problem from its origins to this very day. The author considers the main ideas of philosophical hermeneutics (Gadamer, Betti, Ricoeur) in its comparison with postmodernistic researches (Deleuse, Derrida, Lyotard) in the context of «hermeneutics triangle» which includes «author – text – reader» and implicates the extremely broad interpretation of all its components provoking the effect of «sense fluctuations».

**Key words:** hermeneutics, comprehension, postmodernism, interpretation, text, Gadamer, Betti, Ricoeur, Deleuse, Derrida, Lyotard.

Одной из крупнейших фигур современной герменевтики по праву считается немецкий философ Г.-Г. Гадамер, ученик М. Хайдеггера и продолжатель традиции экзистенциальной феноменологии. Однако феноменология в творчестве Гадамера тесно связана с герменевтикой, причем последняя рассматривается не только как совокупность понимающих и интерпретирующих методов, но и как универсальная философская концепция. Другими словами, Гадамер предпринимает попытку выразить интуиции экзистенциальной герменевтики, насколько это представляется возможным, в понятийной логической форме. Отталкиваясь от знаменитого Хайдеггеровского афоризма о языке как «доме бытия», Гадамер по-своему фиксирует «лингвистический поворот» западно-европейской философии XX в., когда, говоря словами М. Фуко, язык, в классическую эпоху рассматриваемый как «прозрачное зеркало Природы», становится сам для себя проблемой. Познание отныне замыкается на проблеме языка, подобно тому, как в мысли XVII – начала XIX в. центром познания выступала категория мышления, «мыслящего самое себя» (достаточно вспомнить Декарта и Канта), а функциями

языка представлялись репрезентация и анализ мышления. Вот как описывает отношение языка к миру Гадамер: «В языке выражает себя сам мир. Языковой опыт мира “абсолютен”. Он возвышается над относительностью всех наших бытийных полаганий, поскольку охватывает собой всякое в-себе-бытие, в какой бы связи (отношении) оно ни представало перед нами. Языковой характер нашего опыта мира предшествует всему, что мы познаем и высказываем в качестве сущего» [1, с. 267]. Однако «абсолютный» характер «языкового опыта мира» не означает, что мир представляет собой опредмеченный язык. Вещи мира, конечно же, существуют «вне» языка, но в качестве предмета познания и высказывания они «всегда уже окружены мировым горизонтом языка». Мир явлен человеку посредством языка, который Гадамер мыслит как «средний термин», формирующий понимание и соглашение между людьми относительно объектов познания. Поэтому понимание и истолкование являются необходимым (но недостаточным) условием, определяющим возможности не только гуманитарного, но и всяческого познания вообще. Иными словами, скажем, восход солнца сам по себе от языковых форм, выражающих это явление, не зависит, но как объект познания он дан нам исключительно посредством языка. Таким образом, герменевтика практически занимает место онтологии. Хотя Гадамер отмечает, что язык интерпретации, будучи соотнесен, прежде всего, с языковыми же феноменами, представляет собой вторичный языковой феномен по отношению к непосредственной речи, тем не менее он указывает, что «язык толкователя выступает всеобъемлющей манифестацией языковой стихии вообще, включающей в себя все формы словоупотребления и обороты речи». Гадамер подчеркивает неразрывное единство понимания и интерпретации: цель последней – разворачивание смысловых импликаций текста, – хотя и выглядит новым творчеством, само на статус самостоятельного по отношению к пониманию бытия не претендует, так как понятия, при помощи которых производится истолкование, не отбрасываются, подобно строительным лесам после завершения возведения здания, а «снимаются в завершенном понимании» [там же, с. 280] (в гегелевском смысле «снятия», т.е. процесса одновременного отрицания и сохранения). Иначе говоря, средства понимания и интерпретации не есть некие внешние по отношению к смыслу толкуемого текста инструменты, а сами становятся частью смысла. Толкующее слово, как поэтично пишет Гадамер, «неуловимо в своем собственном бытии, и все же оно отбрасывает тот образ, который пред ним предстает» [там же].

Отсюда следует, что любая интерпретация текста вносит в интерпретируемое содержание новые смысловые оттенки. А это значит, что реконструкция замысла творца путем «дивинации» (Шлейермахер) или «вчувствования» (Дильтей), т.е. путем подстановки себя на место автора, принципиально невозможна, так как в процессе понимания смыслы интерпретируемого текста неизбежно проявляются в свете «предрассудков» интерпретатора. В свое время Ф. Бэкон призывал, приступая к любому акту познания, предварительно очистить разум от «идолов» – предрассудков, существование которых «является результатом неправильного и

искаженного предрасположения ума, которое заражает и извращает все восприятия интеллекта. Ведь человеческий ум, затемненный и как бы заслоненный телом, слишком мало похож на гладкое, ровное, чистое зеркало, неискаженно воспринимающее и отражающее лучи, идущие от предметов; он скорее подобен какому-то колдовскому зеркалу, полному фантастических и обманчивых видений» [2, с. 307–310]. В современную эпоху Гадамер считает, что «зеркало» ума, по крайней мере, когда обращено не к природе, а к другому человеку, в шлифовке не нуждается; напротив, как раз попытка выровнять его «поверхность», навязать пониманию «единственно верную» точку зрения, приведет к непоправимым аберрациям. Любая попытка понимающей реконструкции текста всегда есть пересоздание этого текста заново, и это пересоздание неизбежно зависит, с одной стороны, от сложившейся традиции интерпретации данного текста, с другой – от всей совокупности личного опыта интерпретатора, неизбежно включающего установки и экспектации по отношению к понимаемому тексту. И традиции, и личные установки и ожидания могут изменяться, но исчезнуть, раствориться в «гладкой, ровной, чистой» поверхности «зеркала» они не могут никогда. Казалось бы, такой подход аналогичен лозунгу «методологического анархизма» П. Фейерабенда – «anything goes» – «все дозволено». Однако Гадамер все-таки вводит некоторые ограничения свободе интерпретаций, говоря о возможном сопротивлении текста, выражающей, по словам самого Гадамера, «неумолимый напор бытия». В самой практике понимания этот «напор» выражается в том, что все части произведения оказывается невозможным подвести под общую целостность, и, таким образом, понимание всегда остается открытым и незавершенным. Так, Гадамер «переоткрывает» заново «герменевтический круг»: согласно немецкому философу, мы пребываем в этом круге постоянно, заново переинтерпретируя не только авторские тексты, но и события, пережитые нами в прошлом, постоянно производя «переоценку ценностей». Каждый человек – герменевтик, и из «герменевтического круга» нет выхода, кроме прекращения существования. Если витки «герменевтического круга» бесконечны, и, соответственно, возможно бесконечное множество интерпретаций, то в таком случае «авторский замысел» оказывается в конечном счете не некой «константой», определяющей «вектор» интерпретации, а случайным элементом процесса понимания. Тексты живут как бы своей собственной, отдельной от автора жизнью. Точнее, каждый читатель одновременно является в каком-то смысле и автором текста. При этом процесс понимания текста неотделим от процесса понимания себя, а поскольку понимание и интерпретация не делимы между собой, то каждый акт понимания превращается в акт самоинтерпретации. Таким образом, становится объяснимым, почему, чем больше мы прочитываем текстов, тем легче процесс понимания: каждый новый текст, сопровождаясь процессом самоинтерпретации читателя, расширяет «горизонт понимания» – обусловленную положением читателя в определенном «хронотопе» (месте/времени) ситуацию. Чем шире наши «горизонты понимания», тем с большим числом «горизонтов понимания» других они пересекаются. Таким

образом, проблемы понимания текста и проблема понимания Другого оказываются взаимосвязанными в едином контексте и взаимозависимыми. Мир, точнее, опыт мира, в процессе понимания как экзистирования, выхода за пределы себя, становится многомерным, многокурсным, что, однако, не исключает «возврата к себе» на все новых и новых витках «герменевтического круга». Гадамер пишет: «Языковая связанность нашего опыта мира отнюдь не вводит нас в некую перспективу, исключаящую все другие перспективы; если мы благодаря взаимодействию с иными языковыми мирами преодолеваем предрассудки и границы нашего прежнего опыта мира, то это ни в коем случае не означает, что мы покидаем и отрицаем наш собственный мир. Путешествуя, мы возвращаемся домой, обогащенные новым опытом. Эмигрируя, не возвращаясь домой, мы, тем не менее, никогда не забываем свой дом полностью» [1, с. 266].

Имя Э. Бетти, современника и оппонента Г.-Г. Гадамера, по крайней мере в российской традиции истории герменевтики, известно гораздо в меньшей степени. Однако его концепция понимания заслуживает внимания, так как он заметил и указал на «болевые точки» фундаментального гадамеровского замысла. По Гадамеру, интерпретация, неразрывно связанная с пониманием, – это, практически, безграничный процесс внесения смыслов в понимаемый текст. Бетти утверждает, что свобода интерпретации имеет границы, которые задаются объективным существованием интерпретируемого текста. Любой процесс интерпретации предполагает наличие «треугольника» «текст – автор – читатель». Если читатель – интерпретатор привносит в текст субъективные новые смыслы, обусловленные присущими ему, читателю, «предрассудками»; если субъективный замысел автора непостижим для окончательного и полного анализа при помощи «дивинации» или «вчувствования», то текст сам по себе не меняется, и его «константность» определяет наличие в герменевтическом процессе неизменных, объективных, обитающих в самом тексте смыслов. Бетти указывает на то, что в процессе понимания первичной задачей является не субъективное внесение смыслов в интерпретируемый текст, а наоборот, «вынесение» из текста объективно существующих в нем смыслов. Таким образом, итальянский мыслитель бросает гадамеровской герменевтике и стоящим за ним идеям «экзистенциальной герменевтики» М. Хайдеггера упрек в субъективности, а следовательно, в односторонности методологии.

Бетти рассматривает герменевтическую теорию и практику как включающую «четыре момента»: филологический, критический, психологический и технико-морфологический. Эти «моменты» различаются не только тематически, но и стадияльно: они следуют друг за другом, совершенствуя полноту понимания, которая обретается, по мысли Бетти, на завершающем, технико-морфологическом, этапе. Последний «момент» предстает как завершение полноты объективного понимания (по Гадамеру, принципиально недостижимое). Отсюда – основная, согласно Бетти, проблема герменевтики – это напряжение между объективной целью (пониманием) и субъективными средствами процесса интерпретации (итальянский

ученый склонен, в отличие от Гадамера, различать интерпретацию как процесс и понимание как цель и результат этого процесса).

Объектом интерпретационного процесса является другой субъект; предметом – «смыслосодержащая форма» (т.е. текст в широком смысле слова, включая как непосредственно предназначенные для выражения определенных смыслов знаково-символические артефакты, так и артефакты или структуры, имплицитно содержащие смыслы, но не предназначенные конкретно для их трансляции, например, археологические находки или повседневные некомуникативные действия людей), которая представляет собой объективацию субъективного «духа» автора, который, в свою очередь, посредством подобной объективации оказывается открыт для доступа субъективного же «духа» читателя – интерпретатора. Текст или, шире, «смыслосодержащая форма» – это объективное место встречи субъективностей, обладающее структурной взаимосвязью и внутренним единством. Следовательно, и смыслы, подлежащие расшифровке в процессе интерпретации для достижения понимания, имманентны самому тексту, поэтому нельзя свободно приписывать «смыслосодержащей форме» любые смыслы, которых в ней изначально не было. Это – первый принцип интерпретации (сам Бетти именует эти принципы «канонами»), так называемая «автономия объекта». Иными словами, Бетти провозглашает, что текст должен быть понят в своей «alterita» – «другости» – читателю, который не имеет права в ходе интерпретации привносить в него собственные идеи, смыслы, переживания. Необходимо понимать, прежде всего, объективации автора, который принадлежал своей эпохе. Так, например, мало кто сегодня читает «Божественную комедию» Данте как злободневный политический памфлет, каковой она мыслилась автору и прочитывалась его современниками.

Второй «канон» герменевтики назван автором «тотальностью», или «когерентностью». Он подразумевает все традиционные приемы герменевтического исследования, как то: герменевтический круг, компаративистский анализ и т.п. Третий «канон», именуемый «актуальностью понимания», предполагает анализ и учет в конечном результате интерпретации мотивов нашего сегодняшнего обращения к данному артефакту, включая мотивы личного характера. Так, можно читать «Евгения Онегина» как «энциклопедию русской жизни»; как книгу, необходимую исключительно для успешной сдачи ЕГЭ; как прекрасные поэтические строки, наслаждаясь музыкой стиха; как утешение в несчастной любви, и т.п. Всё это также должно присутствовать в поле зрения интерпретатора, но не в качестве «предрассудков», формирующих смыслы, как у Гадамера, а для последующего удаления всех возможных субъективных мотивов из результата процесса интерпретации. Наконец, четвертый «канон», именуемый «адекватностью понимания», включает в себя определенную установку на понимание, а именно – соответствующие интерпретируемому объекту уровень знаний, эмоциональный настрой, широта кругозора, и т.п. Иными словами, «адекватность понимания» есть практически то же самое, что в свое время Августин Блаженный назы-

вал «конгенитальностью», имея в виду пребывание автора и читателя в едином духовном контексте.

На основании сочетания четырех «моментов» и четырех «канонов» интерпретации Бетти выводит три (sic!) типа герменевтики: «распознающая интерпретация», «репродуктивная интерпретация», «нормативная интерпретация». Эти типы различаются по своим целям. Так, первый тип призван решать познавательные задачи; второй – эмоциональные; третий – морально-правовые. Соответственно, только целью первого типа интерпретации является полное понимание текста (интерпретация ученого); второй же тип направлен на трансляцию переживаний Другого (например, интерпретация музыканта-исполнителя или актера на сцене), в то время как третий ориентирован на практические задачи корреляции мысли и действий (включает юридическую, религиозную и нравственную интерпретации). Таким образом, Бетти демонстрирует, что цели и задачи понимания не ограничиваются сугубо теоретическими когнитивными рамками, а включают в себя практический компонент. Так возникает попытка связать проблему понимания текста и проблеме понимания Другого. Бетти убежден, что это достижимо на пути отказа от привнесения в конечный результат понимания собственной экзистенциальной ситуации и сосредоточения внимания интерпретатора на объективном историческом познании. Образцом такой герменевтики могут служить исследования в области истории права, которым Бетти посвятил немало сил. Действительно, мы изучаем древние законы и пытаемся постичь их смысл не для конкретного применения в современной юридической практике и не для того, чтобы руководствоваться ими в нашей повседневности, но для того, чтобы наши знания об исторической эпохе их создания были более объективными.

Гадамер, как ученик и последователь М. Хайдеггера, предпочитавшего творческий взлет поэзии сухому научному исследованию, и Бетти, стремившийся к приданию объективности «наукам о духе», *volens-nolens* противопоставляли научное объяснение и понимание. Снять это противопоставление попытался французский философ П. Рикер, для которого герменевтика представляет собой не совокупность методов интерпретации, а модус человеческого бытия. Однако хайдеггеровский путь «аналитики *Dasein*», считает Рикер, является «коротким», необходимым, но не достаточным для «поворота от эпистемологического понимания», характерного для «наук о природе», к «понимающему существу», лежащему в основе «наук о духе». Проблема, согласно французскому мыслителю, здесь кроется в том, что «понимание, которое есть результат Аналитики *Dasein*, является пониманием, через которое и в котором это бытие понимает себя как бытие. Не в самом ли языке опять надо искать указания на то, что понимание является способом бытия?» [3, с. 41].

Позитивная программа герменевтики Рикера заключается в том, чтобы «заменить короткий путь Аналитики *Dasein* на длинный путь, начатый анализом языка; идя таким путем, мы будем постоянно сохранять контакт с дисциплинами, которые пытаются методически осуществлять

интерпретацию, и будем сопротивляться попытке отделить *истину*, свойственную пониманию, от *метода*, используемого дисциплинами, исходящими из истолкования» [там же, с. 43].

В центре проблемы понимания, согласно Рикеру, находится проблема множественности значений и многозначности смыслов. Однако чистая семантика, понимаемая исключительно как выявление всех возможных значений интерпретируемого текста, остается, говоря словами самого Рикера, «повисшей в воздухе», пока мы не поймем, что семантическое понимание неразрывно связано с саморефлексией. Если для Э. Гуссерля, увлечение философией которого вдохновляло Рикера, любой акт познания представал как акт творчества, то для Рикера любой акт понимания есть акт самопознания. И этот акт всегда выражен в языке. Поэтому, как пишет французский философ, «герменевтика открывает способ существования, который от начала и до конца остается *интерпретированным бытием*». Иными словами, понимание глубоко укоренено в бытии, а человек является понимающим существом в той мере, насколько он способен к акту самоупражнения рефлексии, посредством которого человек превращается из картезианского *Cogito* в существующего, посредством истолкования самой своей жизни открывающего свою укорененность в бытии. Герменевтика предшествует хайдеггеровской «Аналитике *Dasein*» как «длинный путь» к ее онтологическим основаниям.

Методологически Рикер в своем герменевтическом проекте стремится объединить и сопоставить функции герменевтики везде, где она имеет место, – в лингвистической семантике, психоанализе, феноменологии, литературной критике, компаративистском анализе истории религий и т.п. Чтобы отыскать некие инвариантные моменты в таком многообразии дисциплин и концепций, Рикер предлагает сосредоточить внимание на том, что любая гуманитарная деятельность есть деятельность знаково-символическая. Человеческое бытие, таким образом, есть непрекращающийся герменевтический процесс, так как мы постоянно занимаемся анализом и расшифровкой предоставляемых нам Другими знаков и символов, которые не редуцируемы к вербально-языковой коммуникации. Пространство истолкования символов гораздо шире, чем способность любого конкретного языка выразить эти символы вербально. Так, русский композитор А. Скрябин, создавая «Предварительное действие» к замысленной им грандиозно-космической «Мистерии» (целью исполнения которой была всеобщая дезобъективация и освобождение Космического Духа, а соответственно исполнять ее должно было все человечество в Индии, мыслимой как его колыбель), мучительно искал способ зафиксировать «скользящие взгляды» и т.п. изыски, вербально невыразимые до конца ни на языке музыки, ни на языке поэзии.

Символ в понимании Рикера – это «многозначный» знак, такой способ означения, в котором буквальное значение неизбежно указывает на значение скрытое. Так, крест для верующего христианина означает не просто древнеримское орудие казни, но мост, соединяющий мир дольний и мир горний, и путь к спасению посредством искупительной жертвы

Иисуса Христа. Соответственно, предметом интерпретации является не просто выявление подобных «скрытых» значений, но их объединение, при котором дополнительные символические значения не отменяют и не замещают собой значения буквальные, но образуют вместе с ними значащее единство. За каждым актом мышления, таким образом, открывается широчайший пласт предметных областей, обуславливающих саму возможность этого акта. Иными словами, не только гуманитарное понимание, но и научное объяснение оказывается культурно-символически-фундированным. Здесь как раз и обнаруживается возможность обнаружения единства знания.

Хотя наука стремится к объективному знанию, в силу ее укорененности в культурно-символических пластах бытия, она также есть разновидность интерпретации. То есть научное объяснение находится в отношении субординации к герменевтическому пониманию: всякий акт объяснения есть акт понимания, однако не всякий акт понимания является актом объяснения. Отсюда появляется возможность интерпретировать историю науки как смену интерпретаций, вступающих друг с другом в конфликтные отношения, подобно философским концепциям и теориям.

Кроме того, через символ в рикеровском понимании, согласно этому мыслителю, обретается связь философии с дорефлексивными формами мышления – мифами, образами, представлениями. Таким образом, именно интерпретация символа составляет не только основу единства мысли во всех ее формах – философской, гуманитарной, естественнонаучной; не только связующим звеном между рефлексивным и дорефлексивным; но и онтологический источник мышления вообще. «Символ влечет к мышлению», – заявляет Рикер [3, с. 299]. То есть логика интерпретации представляет собой трансцендентальную, предшествующую всякому опыту логику символа, уходящую своими корнями в бытие культуры, в которой этот символ возникает и функционирует. Таким образом, посредством интерпретации символов представляется возможным добраться до глубинных слоев культурного контекста, обусловившего возникновение данного текста. В некотором роде символ у Рикера предстает в качестве носителя некой шпенглеровской «души культуры», которая, согласно немецкому философу, как раз определяется выбором того или иного символа во время зарождения ее самосознания («Почувствованное единство культуры определяется на языке ее символики» [4, с. 232]). Рикеровская же герменевтика предстает как проект рационализации шпенглеровской предрациональной и мистической «души культуры».

Не картезианское «мыслящее Я» задает конкретное существование отдельного человека с его многообразием и богатством смыслополаганий, а наоборот, наличие символических богатств человеческой культуры полагает и возможность самого Cogito. Другими словами, Рикер отмечает еще одну важнейшую функцию герменевтики – она представляет собой способ включения индивида в систему культурных норм и значений, выработанных как конкретным сообществом, так и человечеством в целом. Интерпретация, следовательно, обладает не только функцией



понимания, но и функциями социальной адаптации, и аккультурации. Так, интерпретация, соответственно, становится формой включенности человека в мир, понимаемый, прежде всего, как некая вселенная смыслов, а, следовательно, цель интерпретации – преодоление разделений и различий, снятие отчуждения человека от человека и от общественного бытия и в конечном итоге – обретение на трансцендентальном уровне смыслополагания единства всех разнообразных культур.

Явно заметно, что французский философ переоценивает значение и возможности герменевтики, так как для обретения потенциального единства недостаточно истолкования символов, а должны присутствовать еще и соответствующая установка, и желание, и открытость к Другому. Диалог, будь то реальный или символический, не может состояться, если потенциальные партнеры будут молчать, повернутся друг к другу спиной или вообще откажутся от встречи, не распознают в партнере разумное существо, достойное высокой символической интерпретации. Кроме того, символ, согласно Рикеру, тем и отличается от простого знака, что обладает многозначностью, в перспективе – бесконечным спектром переливающихся, говоря словами Эриугены, словно цвета оперения в хвосте у павлина, смыслов. Следовательно, искомое единство культур через истолкование смыслов всегда остается процессом открытым, а в таком случае благие намерения Рикера выступают скорее в роли «категорического императива», к которому необходимо стремиться при всей осознаваемой недостижимости его исполнения. Кроме того, не совсем ясны практические рецепты достижения поставленной цели, ведь интерпретация – процесс сознательный, но мир символов трансцендентален, а следовательно, его бытийствование располагается «по ту сторону» сознания. Онтология символических значений, согласно Рикеру, является подлинным основанием того, что М. Хайдеггер подразумевал под «пониманием», противопоставляя последнее познанию. Но смыслы, существуя до конкретного опыта, выступают в роли полагающего любой индивидуальный опыт начала, а поэтому оказываются не зависимыми от человека. Можно сказать, и это будет верным, что любые смыслополагания конкретного отдельного человека обусловлены культурными смыслами человечества, но тогда, во-первых, перед нами возникнет проблема творчества как создания чего-либо абсолютно нового, прежде не бывшего (в описанной Рикером системе все «новое» уже потенциально заложено в многообразии значений символов); во-вторых же, возникает «зазор» между человеком и человечеством – «зазор», затрудняющий поставленную цель интерпретации – обретение культурного единства, если не делающей ее вовсе не возможной. Ведь если глубинные символические смыслы не зависят от познающего Я, их понимание не приведет к изменению существующей ситуации взаимоотношений, так как она также символически обусловлена. Процесс интерпретации смыслов, на который мы все обречены в поисках самих себя и Других, сам оказывается бесконечным, и, следовательно, лишенным смысла...

Чтобы избежать подобной «дурной бесконечности» процесса интерпретации, Рикер заявляет, что «нет символики до говорящего человека»,

делая понимание, прежде всего, индивидуальным способом освоения символических богатств культуры и бытия. Из данного положения следует, что существуют два уровня смыслов: прямой, выражаемый «говорящим человеком», и косвенный, глубинный, лежащий под буквальным прямым смыслом и обуславливающий его и возможность его возникновения вообще. Задача герменевтики в таком случае становится более скромной, а следовательно, более выполнимой: это задача соотнесения прямого и косвенного смыслов, что, в свою очередь, требует соотнесения «конфликтующих интерпретаций», рациональных и иррациональных, объективных и субъективных; соединения, на первый взгляд, несоединимого, например взлета гегелевской «феноменологии духа» со спуском в мрачные глубины фрейдистского психоанализа. Поэтому Рикер стремится «объять необъятное», соединяя герменевтические методы то с феноменологией, то с психоанализом, то со структурализмом, то с методами аналитической философии. Естественно, что эти усилия направлены на преодоление дихотомии «рациональное/иррациональное», осуществляемое в символе и посредством символа «по ту сторону» языковых значений. Здесь методы Рикера становятся похожими на религиозные практики, которые одновременно включают в себя рациональную рефлексию над вероучением и зачастую иррациональные ритуальные действия.

Итак, ко второй половине XX в. проблема понимания (и – вместе с ней – практически вся методология гуманитарных наук) столкнулась с ситуацией полного отсутствия констант, на которые можно было бы опереться как на некую «точку отсчета» в анализе соотношения «автор – текст – читатель» (как мы уже говорили, в качестве текста в данном треугольнике может быть рассмотрено все, что угодно, лишь бы подобный текст хотя бы имплицитно содержал определенные смыслы, вплоть до другого человека). Если средневековая герменевтика, полагая Бога неизменным в своих решениях, акцентировала константность «авторского» начала (Писание богодухновенно); если герменевтика Шлейермахера, с его «дивинацией», и Дильтея, с его «вчувствованием», предполагающими метод интроспекции, пыталась опереться на относительное постоянство «читателя»-интерпретатора; если Э. Бетти полагал, что наиболее высокой степенью постоянства в герменевтическом треугольнике обладает текст, то после открытия М. Бахтиным диалогического характера процесса интерпретации и Рикеровского «конфликта интерпретаций» ни одна из составляющих треугольника уже не могла претендовать на универсальность и, соответственно, служить искомой «точкой отсчета». После же того, как Апель продемонстрировал диалектику объяснения и понимания, указав на то, что интерпретационные методы лежат в основании не только «понимающих» гуманитарных, но и «объясняющих» естественных наук, так как конвенциональный характер научного знания включает с необходимостью процедуру установления значений терминов посредством научной дискуссии, проблематичными становятся уже не только свободно интерпретируемые артефакты человеческой культурной деятельности, но и строго выверенный согласно определенным процедурам язык науки.

Мы видим, что попытка отыскать новые константы в старой схеме «герменевтического треугольника», к сожалению, не произвела революции в методологии понимания. Однако оставался еще один способ выхода из сложившейся ситуации – прорваться по ту сторону самого «треугольника», разрушив, «деконструировав» его. Поскольку центральным элементом нашего треугольника является текст, через посредничество которого осуществляется процесс понимания в отношении «автор» – «читатель», быть может, мы придем к чему-то новому, абсолютизовав именно этот элемент, за счет редуцирования двух оставшихся? К подобным идеям в результате приходит континентальный аналог и соперник аналитического направления в философии – постструктурализм и постмодернизм. Представители этих взаимосвязанных и трудноразличимых тенденций мысли (Ж. Деррида, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Лакан) приходят к идее «мира как текста», влекущей за собой положение о «смерти автора» (и, как следствие, у Фуко – о «смерти человека»). В подобной системе координат интерсубъективность с неизбежностью сменяется интертекстуальностью – текст уже не является некой «промежуточной» инстанцией между вступающими в коммуникацию сквозь пространство и время «автором» и «читателем». Текст сам становится средоточием, узлом, «складкой» переключек других текстов; текст, утрачивая автора, тем самым теряет и некий смысловой центр, который постоянно смещается в зависимости от ракурса его интерпретации. Текст обретает свободу от автора, а тем самым и от читателя, так как отсутствие центра означает отсутствие глубинных смыслов, которые прежде читатель стремился выявить при помощи философа – методолога, который указывал ему на возможные препятствия и сложности на этом пути, а также на способы их преодоления для достижения глубин смысла. Но, если эти изначальные смыслы суть фикция, остаются только знаки, образующие текст. Следовательно, возможности интерпертации ограничены только возможностями игровых перестановок знаков, таким образом, – практически ничем. Поскольку за пределами знаков нет никакой иной реальности, текст в своих игровых возможностях становится абсолютно свободным.

Каким же образом возникает постмодернистская концепция (или, вернее, концепции) понимания? Прежде всего, постмодернизм является реакцией на ограниченность возможностей классической, складывавшейся в европейской мысли, начиная с XVII в., вместе с возникновением науки, картезианско-кантианской субъект-объектной парадигмы. К середине XX в. все возможности данной парадигмы оказываются исчерпанными, что связано в том числе с попыткой ее применения к методологии гуманитарных наук, поскольку в них субъект и объект оказываются неразделимо слитыми, претензии классической парадигмы на создание целостной философской системы объясняющего характера терпят фиаско в столкновении с проблемой человека, понимаемого не как вещь среди других вещей, а как носителя и творца смыслов. Последние отзвуки классической парадигмы еще слышны в феноменологии Гуссерля и философии экзистенциализма, так как первая предполагает реальность пространства сознания

и «переживаний» субъекта, вторая же – реальность экзистенции как неповторимого индивидуального процесса пульсирующего личного и единичного существования. Однако и феноменология, и экзистенциализм, несмотря на их интерес к индивидуальному, единичному и неповторимому, еще не являются отказом от философского стремления к всеобщности. Просто Единичное приобретает статус Всеобщего, что характерно в целом для философского иррационализма.

Постмодернистская же рефлексия, будучи по духу не иррационалистичной (стремящейся к выявлению в человеке иных по отношению к разуму, постигаемых интуитивно, начал), а скорее антирационалистической (стремящейся к развенчанию самого концепта Единого в пользу Множественного, инструментом чего выступает не логика, не интуиция, а эрудиция – как «многознание», которое, согласно Гераклиту, «уму не научает», а, следовательно, может быть противопоставлено Разуму с его претензиями на всеобщность и истину в последней инстанции), оказывается захвачена не выработкой новой философии, а ниспровержением возможности существования философии как целостного, единого и всеобщего мировоззрения. На место величественной фигуры Всеобщего и титанических усилий его постичь постмодернизм ставит не Единичное, а скорее Частное. Одно из основополагающих положений постмодернистской мысли – «недоверие к метанарративам» (Ж.-Ф. Лиотар) – как раз призвано выразить присущее современному человеку, как выражается другой представитель постмодернистской мысли, Р. Рорти, принятие всего, но ничего – всерьез. Ни одно «великое повествование» прошлого, будь то коммунизм, классический либерализм, религиозный фундаментализм или любая другая политическая или морально-нравственная система взглядов, фундаментализм которые были призваны философские системы, не разделяется человеком постмодерна, равно как и не отвергается полностью. При этом все возможные «метанарративы» уже были высказаны, озвучены и фундированы; они так или иначе входят в культурно-знаковое пространство современности; но в силу их парадоксального одновременного сосуществования в знаковом пространстве и идеологического конфликта, вплоть до взаимоисключения, между ними ни один из них не может претендовать на дальнейшее развитие. Подобная ситуация именуется заимствованным из средневековой юридической практики термином «право мертвой руки». За этим устрашающим названием стоит всего-навсего право владения и распоряжения без сопутствующего права передачи по наследству. Мы сегодня можем распоряжаться по своей воле и усмотрению всем культурно-знаковым наследием прошлого, но передать следующим поколениям нам нечего. Это знаменует собой ситуацию «конца истории»: если движущей силой истории полагается идеологическое, социальное, политическое противоречие, то в ситуации «недоверия к метанарративам» все противоречия мирно сосуществуют в пространстве игры и манипуляции. В такой ситуации понимание означает, прежде всего, радость узнавания или отождествления себя с узнаваемым.

Постмодернистская мысль более не стремится изменить или преобразовать мир и реальность. Вместо этого (благо, технические средства позволяют) она создает множество параллельных частных «миров» и «реальностей», которые каждый в перспективе выбирать по своему вкусу, уровню и подобию. Это ведет к отказу от какой бы то ни было позитивной онтологии, к возрождению идеи Ф. Ницше об истине как «марширующей армии метафор», к принципиальной множественности истин, к разрушению границ между различными сферами деятельности, смысловыми пространствами и уровнями бытия, а в конечном счете к эстетизации действительности, которая мыслится как свободная игра знаков. Так мир предстает в качестве «текста», а понимание замещает собой объяснительное знание. При этом «мир-текст» оказывается принципиально «открытым», вовлеченным в бесконечный процесс самопереинтерпретации. Термин «открытое произведение» ввел в оборот итальянский писатель, философ и семиолог У. Эко в противовес структуралистским представлениям о том, что любой текст является замкнутой на себе, самодостаточной структурой, подлежащей анализу вне зависимости от двух других «вершин» «герменевтического треугольника» – автора и читателя. Согласно итальянскому ученому, «открытое произведение» принципиально не может быть понято однозначно, так как построено таким образом, что само вопрошает читателя о своем смысле, одновременно предлагая ему бесконечное количество возможностей его интерпретаций. Примерами таких «открытых произведений» могут служить романы Эко, например, ставший хрестоматийным бестселлер «Имя розы», который может быть прочитан и как классический детектив, и как тонко-ироничное повествование, и как исторический роман, и как богословский трактат, и как медиевистское исследование, причем все эти смысловые пласты пересекаются, вклиниваясь друг в друга и образуя сложнейшие смысловые узлы, в которых каждый читатель может прочесть, что ему угодно (или что позволяет уровень его эрудированности и интеллекта). «Открытое произведение» – это, пользуясь названием симфонического произведения Ч. Айвза, «вопрос, оставшийся без ответа», понимание которого есть даже не акт творчества (предполагающий наличие некой сущей реальности, в которую вводится нечто прежде в ней несущее, но обладающее онтологическим статусом возможности), а акт свободной игры с возможностями вне какой бы то ни было «устойчивой» действительности. Можно сказать, что «открытое произведение» понимает себя само, причем процесс понимания и интерпретации здесь потенциально бесконечен. При этом и философский текст, призванный по своей цели прояснить (вспомним Флациуса!), в том числе и проблему понимания, рассматривается как еще один акт говорения, еще одна возможность дискурса среди других равных возможностей. Поэтому язык и науки, и философии лишается статуса «привилегированного нарратива», который мыслился прежде как точная репрезентация действительности, и оказывается также подвержен деконструирующему анализу. В этом наблюдается определенное родство идей Апеля и постмодернистской мысли.

Таким образом, текст, речевое произведение, дискурс (в качестве которого можно рассматривать «всякое значимое единство, независимо от того, является оно словесным или визуальным» [5, с. 78]), в постмодернистском его понимании не репрезентирует некий изначально заложенный в него смысл во внешних формах, что означало бы «онтологию присутствия» (Ж. Деррида), подразумевающую наличие некоего «трансцендентального означаемого». В конечном счете такой подход, согласно Ж. Деррида, является источником сакрализации такой «первичной» реальности и, как следствие, истоком ее репрессивной по отношению ко всему Иному власти. Наоборот, заявляет Деррида, мир как текст не есть уже отпечатанная раз и навсегда книга (не важно, богословского, художественного или научного содержания). Мир – не данность, а становление; «становящийся», «открытый», текст не столько «читается», сколько «пишется» поверх уже записанного ранее. Поэтому настоящее понимание связано не с «внешним» считыванием, расшифровкой текста-мира, а с процессом его переписывания. Ученый (не только гуманитарий, но и естествовед) должен обрести свое место внутри «машины письма». Для этого Деррида предлагает использовать изобретенную им «деконструкцию», задача которой состоит не столько в том, чтобы уничтожить всяческое проявление «трансцендентального означаемого» (иными словами, метафизику), сколько в демонстрации многозначности, имманентно присущей любым онтологическим первоначалам и выражающим их категориям. Перефразируя знаменитое начало Евангелия от Иоанна, Деррида заявляет, что в начале было не Слово, а перевод. При этом Деррида обращается к классификации переводов, данной Р. Якобсоном: существует внутриязыковой перевод, связанный с возможностью переименования; межсемиотический перевод – перекодирование в рамках одного языка; а также «собственно перевод» с языка на язык. В своей работе «Вокруг Вавилонских башен» Деррида излагает собственную версию «вавилонского смешения языков», заключающуюся в том, что в самом имени города Ва-Bel, ставшем синонимом одновременной необходимости и невозможности перевода, заключается одновременная возможность/невозможность последнего, так как изначально Ва значит «отец», а Bel – «град Божий»; между тем как в книге Бытия сказано: «Посему дано ему имя: Вавилон; ибо там смешал Господь язык всей земли» /Быт.9:11/, т.е. – «Отец/град Божий», таким образом, переводится как «смешение». Кроме того, открытое людям Имя Бога – тетраграмматон «Яхве» – одновременно есть и имя собственное, и нарицательное, означающее «Я есть тот, кто есть» («Я есть сущий»), что также вводит древних семитов в заблуждение, «мешая» языки. По мнению Деррида, здесь кроется вся проблематика перевода, а соответственно, и понимания: любой язык не адекватен не только другому, но и самому себе. Поэтому понимание как перевод представляет собой перманентный процесс усилий переписывания. Даже мой собственный язык не является «моим» – он всегда есть уже «язык Другого», как бы хорошо я бы им не владел.

Таким образом, ни мир («Вавилон»), ни Бог («Яхве»), ни язык, который всегда есть «язык Другого», – ни один из возможных «центров» – не

обнаруживают своего «присутствия», подразумеваемого философской онтологической мыслью. Поэтому игры деконструкции призваны препятствовать любой попытке свернуть процесс означивания в точку «подлинного» «присутствия», которая на деле всегда оборачивается фикцией. Центр всегда ускользает, он «децентрирован». Если понимание как «прочтение» в поисках первичных смыслов сталкивается в конечном счете с неразрешимой апорией возможности/невозможности перевода, следовательно, нам остается понимание как «письмо». «Письмо» призвано не к центрированию, а к рассеянию, «диссеминации» значений. Поэтому Деррида заявляет: «Я рискую не-желать-сказать-нечто такое, что подлежало бы простому пониманию, что было бы просто делом понимания» [6, с. 5]. Всё пространство культуры предстает как подвижные, несамостоятельные, находящиеся в постоянном процессе становления «поля философии» (в русском языке здесь проявляется столь любимая Деррида игра слов – ведь «поля» означают одновременно «широкие открытые пространства», но также и «поля страниц» /книги/, которые, во-первых, наоборот, ограничивают пространство листа, а, во-вторых, на последних полях, как правило, записываются комментарии читателя, выводящие за систему значений, данных непосредственно в тексте).

Деррида демонстрирует: язык сам сопротивляется пониманию, если последнее понимать, в свою очередь, как отыскание неких устойчивых значений и смыслов. Любое истолкование любого текста предстает само как текст, тербующий истолкования, и так – до бесконечности. Каждый текст отсылает к множеству других текстов, подобно книгам в созданной фантазией Борхеса грандиозной «библиотеке Вавилона» (кстати, самого Деррида упрекали, что его философия есть не что иное, как «перевод» Борхеса на язык философии!)

Деконструкция же, как акт понимания, по словам самого Деррида, представляет собой «движение опыта, открытого к абсолютному будущему грядущего, опыта, по необходимости неопределенного, абстрактного, опустошенного, опыта, который явлен в ожидании другого и отдан ожиданию другого и события. В его формальной чистоте, в той неопределенности, которую требует этот опыт, можно обнаружить его внутреннее родство с определенным мессиянским духом» [7, с. 52]. «Определение» деконструкции Деррида дает преимущественно апофатически: она не есть метод, ни сложившийся, ни находящийся в процессе становления; она непрерывно, и, соответственно, не может быть определена; она не может принадлежать субъекту или исходить от субъекта, так как последний сам есть порождение «метафизики присутствия» и должен, и может быть деконструирован; ее нельзя путать и, тем более, редуцировать к лингвистическим, семиотическим или машинным моделям; деконструкцию нельзя рассматривать как свидетельство какого бы то ни было направления мысли – модернизма, постмодернизма или какого-нибудь «пост-постмодернизма»; она не редуцируема также и к критике, так как критика деконструируема, а деконструкция подвергается критике; она не есть нигилистическое отрицание; ее «события» и «жесты» неповтори-

мы; наконец, она не вселяет оптимизма, так как является «мучеником веры конца века».

Деконструкция как процесс понимания может быть интерпретируема как партия, разыгрываемая «текстом» против «смысла». У нее нет и не может быть никакой «глубины», она вся есть рассеивание смыслов на поверхности текста. Деконструкция, как любая игровая практика, есть, говоря словами самого Деррида, «всё и ничто», при этом «всем» она не является, а сама по себе она – ничто. Деконструкция – это попытка понимания текста средствами самого текста в его одновременной уникальности и всеобщности (как «точки сборки» в бесконечном турбулентном пространстве интертекстуальности); попытка перевода средствами самого перевода – переописание философии языком эстетики; а, поскольку текст и мир оказываются в пространстве языка тождественными – деконструкция есть также и эстетизация мира и повседневности, превращение жизни в бесконечно длящийся неповторимый «жест» искусства. «Теперь критик/читатель больше просто не интерпретирует (что, по сути, и так не было), но становится писателем сам по себе» [8, с. 109].

Понимание в деконструкции есть не установление «скрытых» в тексте значений и смыслов, а непрерывное создание новых, творческое переосмысление и переописание; она представляет собой, таким образом, не герменевтическую теорию, но практику движения от апофатки к апокалиптике, и далее – к мессианству (не случайно в качестве «предтеч» деконструкции Деррида рассматривает не только философию Маркса, Ницше и Хайдеггера, но и мировые религии!). Таким образом, понимание текста выводится за рамки «интерпретации сугубо лингвистического феномена» [9, с. 76]; значения не находятся в словах, а вкладываются в них. Деконструкции могут быть подвергнуты, следовательно, не только текстуально оформленные артефакты, но и «реальность», «экономика», «история» и т.п. Деррида парадоксальнейшим образом выворачивает наизнанку традиционную модель понимания, согласно которой для понимания смысла чего-либо необходимо непосредственно представить предназначенное для понимания разуму, как если бы понимаемое действительно существовало. Говоря языком Деррида, модель понимания как ознакомления с чем-то уже данным, будь то «политика», «реальность», «история» и т.п., имманентно предполагает «миф присутствия» того, что мы познаем и пытаемся понять. Этот миф предполагает также использование метода абстрагирования: мы как бы «вырываем» исследуемое нами из бесчисленных связей и отношений, в которые оно погружено, и представляем его, и только его, «на суд» нашего разума. Но Деррида настаивает на том, что связи и отношения, в которые погружен исследуемый предмет (а следовательно, текст, так как «нет ничего вне текста»), для понимания важнее, чем сам этот предмет. На первый взгляд, – здесь нет ничего нового – французский философ всего-навсего подчеркивает значимость контекста в проблеме понимания, о чем нам известно еще со Средневековья! Но Деррида следует далее – понимание чего-либо требует не только изучения соотношений понимаемого с



его контекстом, но и помещения его /понимаемого/ в иные контексты, которых потенциально существует бесконечное множество, и, следовательно, смоделировать все эти возможные констелляции смыслов никогда не представляется возможным. Таким образом, процесс понимания является всегда открытым и незавершенным, в силу того что, согласно Деррида, подлинное понимание есть не просто изучение соотношений и связей исследуемого предмета с его окружением, но и умение узнать его в иных, непохожих ситуациях и контекстах. В этом технологии Деррида сближаются с авангардистским постмодернистским искусством, которое строится на изощренных цитациях и аллюзиях из контекста всей мировой культуры, а также на смешении «высокого» и «низкого» и разрушении границ между ними. В некотором смысле деконструкция, таким образом, может претендовать на роль не только теории, но и «идеологии» постмодернистских художественных экспериментов.

Любой философский текст лишь тогда признается великим, когда он сам вырывается за рамки, задаваемые собственными изначальными смыслами. Лишь в таком случае этот текст продолжает жить в веках, погружаясь в разнообразные, порой весьма отличные от первоначального, контексты, но неизменно «опознаваясь» в них. Такое «присутствие/неприсутствие» Деррида именуется термином «хонтология», означающим существование на грани бытия и небытия в виде аллюзий, намеков, реминисценций, скрытых цитат и т.п. Таково, например, бытование библейских текстов, Платона, Гегеля, Руссо, в которых невысказанного всегда остается больше, чем сказанного, так как, согласно Деррида, письмо, записанный текст, всегда является завершенным, а это означает, что оно представляет собой некий уже отобранный материал, в свою очередь, предполагающий «цензурное» исключение того, что не вошло в окончательный вариант, но им подразумевается. Что бы ни было сказано, говорит Деррида, уже самим актом высказанности подразумевается несказанное, оставшееся за рамками высказывания, но также и формирующее его, высказанного, тайный контекст. Так проблема понимания обогащается интересом не только к тем смыслам, которые имплицитно в тексте содержатся, и не к тем, которые привносятся в текст его прочтением, но также и к тем, которых в тексте нет, но они могли бы в нем проявиться, – к смыслам отсутствующим, невысказанным и невысказываемым, к смыслам в сослагательном наклонении.

Это послужило выдвинутому рационалистом Ю. Хабермасом поводом к обвинению Деррида в скрытом иудейском мистицизме, своеобразном аналоге каббалистики, также разыскивающей тайные смыслы Писания, спрятанные за сочетаниями и перестановками букв в его текстах (т.е. – смыслы не присутствующие, а отсутствующие). В ответ Деррида заметил, что он ждет от своего читателя не мистических экстазов, а критического отношения к контекстам, отличным от авторского. Мы можем на основании данной реплики сделать вывод, что все-таки текст, с его внутренним строением и развитием, для Деррида важнее контекста его написания, но с некоторой значимой оговоркой: для Деррида важен текст не как

некая завершенность, а текст как разворачивающийся и потенциально не завершаемый процесс письма, в котором читатель выступает в роли соучастника, а не внешнего исследователя. Понимание как бы включает в свою структуру «треугольник» «автор – текст – читатель» и парадоксальный четвертый ускользающий элемент – само «письмо». Этот элемент призван разорвать традиционную герменевтическую структуру, дабы вырваться за ее пределы, по ту сторону возможного. «Будьте реалистами, требуйте невозможного», – гласил один из лозунгов Парижской студенческой революции 1968 г.

Такой же «разрыв» традиционных структур понимания наблюдается в теории смысла другого представителя французского интеллектуального авангарда Ж. Делеза. В работе «Логика смысла» Делез предлагает новую модель структуры знака и языка, как бы «размыкающую» традиционную «тернарную» структуру, принадлежащую Г. Фреге. Согласно последнему, знак, как единичный объект, указывает на другой объект и на *понятие* этого другого объекта, что является его значением и выступает *смыслом* знака. Разделив, таким образом, в означаемом значение и смысл и соотнеся их с означающим знаком, Фреге предположил, что любая мысль есть интенция к выражению некой сущности предмета, «вещи», существующей сама по себе. Этот предмет именуется в языке определенным именем, а его неотъемлемые существенные свойства выражаются в его понятии. Так, Фреге связывает понимание с утверждением значения истинности как соответствия действительности: «Слово *утверждение* я понимаю не просто как понимание некоторого суждения, но как признание его истинности, т.е. как его принятие» [10, с. 196]. Акт утверждения как установления истины ставится немецким логиком и философом выше простого акта понимания как выявления смысла.

Делез критикует «статичность» и ограниченность этой модели: она не способна выразить многообразные отношения «слов» и «вещей» в самом процессе их становления. В поисках опоры для своей мысли философ обращается к логике стоиков, которые проводили различие между двумя типами вещей: телами, со своими внутренними силами, физическими качествами, действиями, страданиями и соответствующими «положениями вещей», среди которых нет причин и следствий, они сами суть причины, и особыми вещами «совершенно иной природы. Такие *эффекты* – не тела. Собственно говоря, они «бестелесны» и не являются ни физическим качествами, ни свойствами, а, скорее, логическими и диалектическими атрибутами. Они – не вещи, не положения вещей, а события» [11, с. 17].

Для фиксации подобных не вещественных «событий» на «поверхности» вещей, относящихся к процессу становления и выраженных, согласно Делезу, чем-то подобным неопределенным формам глагола, непригодна традиционная теория репрезентации. Он предлагает собственную «квартернарную» структуру знака – денотацию, манифестацию, сигнификацию и смысл. Денотация, в согласии с традиционным значением термина, «говорит об отношении предложения к внешнему положению вещей» [там же, с. 26]. Манифестация заключается «в связи между предложением и

субъектом, который говорит и выражает себя» [там же, с. 27]. Сигнификация есть связь слова «с универсальными или общими понятиями и отношение синтаксических связей к тому, что заключено в понятии. С точки зрения сигнификации элементы предложения представляют собой «означающее» понятийных содержаний, способных отсылать к другим предложениям, которые, в свою очередь, выступают в качестве предпосылок данного предложения» [там же, с. 28]. Пока все ясно: если мы возьмем в качестве примера, скажем, текст Нагорной проповеди Иисуса Христа, то денотация будет проявлена в истинностном значении высказываний, содержащихся в тексте, по отношению к соответствующим положениям дел в действительности; манифестация – в повторяющейся формуле «вам сказано..., а я говорю вам»; сигнификация же – в параллельных местах из других разделов Писания (необходимо учитывать, что это далеко не полный спектр проявления данных структурных элементов, а лишь отдельные иллюстрирующие примеры). Однако Делез на этом не останавливается: он вводит в разрывающий круг этих трех измерений концепт *смысла*: «...Смысл – *выражаемое в предложении* – это бестелесная, сложная и нередуцируемая ни к чему иному сущность на поверхности вещей; чистое событие, присущее предложению и обитающее в нем» [там же, с. 34]. Поскольку смысл призван «поймать» чистое «событие» – становление, поиски его, по выражению Делеза, напоминают Кэрроловскую охоту на Снарка. Смысл «не есть ни слово, ни тело, ни чувственное представление, ни *рациональное представление*» [там же, с. 35], т.е. нечто неуловимое, пользуясь термином Ж. Деррида, – «хонтологическое».

Переходя от «апофатики» к «катафатике», Делез замечает: «Смысл – это и выраженное предложением, и атрибут положения вещей» [там же, с. 38]. Будучи развернут одной стороной к «вещам», а другой – к «словам», смысл, тем не менее, не сливается ни с теми, ни с другими. Поэтому «смысл и есть “событие”, при условии, что событие не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в положении вещей» [там же, с. 38].

Стремясь уловить непосредственный момент «события», выражать который призван концепт «смысла», Делез уподобляет традиционное отношение означающего и означаемого постоянно разбегающимся «сериям» «мест без пассажира» и «пассажиров без места». Совпасть эти серии могут лишь в абсолютно краткий, нефиксируемый промежуток «поверхностного» «события», который сам по себе есть бессмыслица, «нонсенс» (английское слово «нонсенс» лучше выражает специфику того, что хочет сказать Делез, так как содержит в себе коннотации не только отсутствия смысла, но и отсутствия чувства, ощущения (*sense*), что выражает собой «неуловимость» «события»). В некотором отношении Делезовский «смысл» и есть нонсенс, трактуемый не как простое отсутствие смысла, а как «пустое слово», «парадоксальный элемент», являющийся одновременно и «словом», и «вещью». «Всякое нормальное имя имеет смысл, который должен обозначаться другим именем и который должен задавать дизъюнкции, заполненные другими именами» [там же, с. 91]. Нонсенс –

это «слово, высказывающее свой собственный смысл» [там же]. Таким образом, разрушая принцип, согласно которому каждое означающее в языке должно иметь, как минимум, хотя бы еще один синонимичный способ выражения, для того чтобы иметь смысл, Делез «разветвляет» «смысл» на «поверхности «тела», создавая замкнутый на себя, «шизоидный» язык. Согласно философу, это – язык «желания», которое, в отличие от потребности, не стремится к завершению себя в акте удовлетворения, а является производительной силой. Желание «не театр – это фабрика», говорит Делез. Пафос «активной» шизофрении, противопоставляемой «пассивному» клиническому бегству от мира, состоит в «производстве желаний» – новых смыслов, в котором не последнюю роль играет «шизоидный» язык. Желание предстает в качестве активного продуктивного начала, а «производство желаний» противопоставляется капиталистическому отождествлению желания и потребности, ведущее к утверждению диктатуры потребления. Жизненные процессы капиталистического общества представляют собой «аксиоматику раскодированных потоков» желаний, в отличие от иных общественных устройств, стремящихся, наоборот, к их кодированию – «территориализации». «Детерриториализация» «потоков» желаний, присущая капитализму, роднит его с шизофренией: «Вот в чем заключается их глубинная тождественность... Итак, шизофреник на свой манер, с его собственной спотыкающейся походкой, делает то же самое /что и капитализм/. В некотором смысле, он – более капиталист чем капиталист, более пролетарий чем пролетарий: он раскодирует потоки, и в этом завязывается что-то вроде природной тождественности капитализма и шизофреника» [12]. Шизофрения, таким образом, мыслится как оборотная сторона капитализма, как «негативное капиталистической формации». Становится понятным, почему Делез и его соавтор, психиатр Ф. Гваттари, утверждают, что понять этот мир может только «состоявшийся шизофреник».

Так технологии понимания (на этот раз не столько текста, сколько социально-экономических реалий) обогащаются новым направлением – шизоанализом, разработанным вышеуказанными мыслителями в культовых трудах «Анти-Эдип» и «Тысяча плато», объединенных под общим заглавием «Капитализм и шизофрения». Вкратце, техника шизоанализа строится на следующем: идеология капитализма – психоанализ – призван редуцировать многообразие способов производства желания к «театру» семейной трагедии Эдипова комплекса – «мама – папа – я», тем самым подменяя желание потребностью и снимая разрушительные потенции пафоса желания, растворив их в удовлетворении потребностей. Однако психическое пространство производства желаний, отождествляемое авторами с пространством социальным, в котором везде обнаруживаются действия «желающих машин», существенно обедняется, ибо в нем разыгрывается не только одна трагедия Эдипа, но и все мировые трагедии. Психоаналитическая редукция многообразия производства желаний к одной «грязной семейной истории» репрессивна по отношению к возможностям желания и, соответственно, возможностям станов-

ления субъективности в точках пересечения и наложения различных форм знания. Психоанализ признает только один способ становления субъективности – как формирование сознательного субъекта, вплоть до утверждения терапевтических свойств осознания бессознательных причин тех или иных невротических девиаций. Так, психоанализ способствует формированию «параноидальной» личности, центрирующей мир вокруг себя (подобно страдающему манией преследования, которому представляется, что все окружающие состоят в тайном заговоре против него). Шизоанализ противопоставляет «параноидальной» личности личность «шизофреническую», открытую миру и, наоборот, растворяющую себя в нем. Поэтому психоанализ не способен понять шизофреника (он изначально ориентирован на понимание невротика), а следовательно, закрепощает желания, вместо того чтобы освободить их.

Таким образом, если Деррида пытался разомкнуть герменевтический «треугольник» посредством «письма», а сам Делез периода «Логики смысла» – посредством концепта смысла-нонсенса, в «Капитализме и шизофрении» в качестве такого «парадоксального элемента», разрывающего связку «автор – читатель – текст», можно рассматривать «желание». Такое желание не принадлежит какому-либо субъекту, наоборот, субъект сам является побочным продуктом производства желаний, одной из множества их констелляций. Поэтому, применяя идеи Делеза и Гваттари к проблеме понимания, можно сказать, что, если психоанализ загонял желание (и его понимание) в узкие рамки «Эдипова треугольника», интерпретируя все иное по отношению к нему в качестве метафор, то шизоанализ призван освободить желание из плена сексуальной метафоризации, дать возможность переживать свои желания без опосредования их психоаналитическими (да и любыми другими) конструктами. Поскольку желание есть всегда трансгрессия, выход за ограниченные пределы себя как субъекта, поскольку оно всегда выводит вовне и извне возникает, то, согласно французским интеллектуалам, желание является не чем иным, как способом научения. Развивая их концепцию, можно заметить, что бессознательное желание становится также и способом понимания, так как, согласно Делезу и Гваттари, бессознательное является не театром, а заводом, производящим желания, а цель шизоанализа, таким образом, есть не столько рационалистический анализ процесса производства желания, сколько «детеатрализация» «горючей энергии» бессознательного. Разрушительные по отношению к рационалистическим капиталистическим, бинарно организованным ценностям, множественные потоки желаний предполагают дешифровку социально-политических и культурных кодов, прорыв по ту сторону жестких бинарных оппозиций желания, перманентную перестройку «желающих машин», по отношению к которым субъект является не источником, а деталью. При этом мысль и действие, ментальную и аффективную сферы Делез и Гваттари не разделяют. Понимание предстает как множественность актов включенности в процесс производства желаний. А множественное, говорит Делез, нужно не проповедовать, а делать. Именно с этих позиций интерпретируются

им и его соавтором Гваттари произведения Ф. Кафки, Л. Захер-Мазоха, А. Арто, М. Пруста, С. Беккета. Необходимо отметить, что Делез и Гваттари выступают в качестве творцов нового «герменевтического круга», так как, с одной стороны, они используют образы литературы для объяснения сущности шизоанализа, с другой – применяют сам шизоанализ для исследования образов литературы и искусства. Метод как бы замыкается сам на себя. Такое «самосвертывание» Делез и Гваттари пытаются преодолеть при помощи концепта «ризомь» корневища. Философская традиция уподобляется ими дереву, представляющему в качестве символа «бинарности» мира, противопоставляющего «корни» и «крону». Пример философии «кронь», или «высоты», – Платоновский взгляд на вещи, брошенный из возвышенного мира умопостигаемых идей; пример философии «корней», или «глубины», – ницшеанская интроспекция-самокопание. Им противопоставляется призванная разрушить бинарность философия «ризомь», или «поверхности», – движение мысли по типу роста травы, где «корни» и «крона» как бы переплетаются, образуя «корневище». Язык постоянно смещает свои собственные значения, благодаря наличию многозначности, выражающейся в парадоксах. Именно парадоксы языковых игр обнаруживают способность уловить чистое событие в процессе становления. «Событие соразмерно становлению, а становление соразмерно языку; тогда парадокс – это, в сущности, «сорит», т.е. серия вопросительных предложений, которые, подчиняясь логике становления, продолжают чередой последовательных добавлений и сокращений. В этом и состоит польза парадокса, подлинные образцы которого мы находим разве что в Дзен-Буддизме, да еще в английском и американском нонсенсе» [11, с. 22]. Делез сам определяет парадокс в свойственной ему метафорической манере следующим образом: «Парадокс – это освобождение глубины, выведение события на поверхность и развертывание языка вдоль этого предела». Попытки объяснения логических парадоксов, например, столь любимых Делезом стоиков («телега», «куча», «лысый»), исключали из их анализа, оставляли «за скобками» понимание их блестящего юмора, противопоставляемого французским философом сократической иронии: «Юмор – искусство поверхности, противопоставленное старой иронии – искусству глубины и высоты» [там же]. Здесь слышится реминисценция из «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше: «Не гневом убивают, а смехом. Вперед!». Не случайно Делез пытался вернуть в оборот философские идеи А. Бергсона, у которого есть знаменитый трактат о смехе, где человек определяется как животное, способное смеяться. Смех и парадоксы Делеза направлены против всех и всяческих иерархий, образуемых «древесностью» мышления в пользу множественности и равноправия. Ризом становится образом как постмодернистской культуры вообще, так и методов ее понимания. Книга, текст, прежде понимаемые как образ мира, согласно Делезу, на самом деле образует с миром такую взаимопереплетенную ризому; книга и мир параллельно эволюционируют, они взаимно «детерриторизируют» друг друга (эти идеи лежат в основе так называемого «актуального искусства» с его индивидуальными, одноразовыми «жестами» как произведениями).

Причем в качестве «книги» могут быть рассмотрены не только артефакты или «жесты», произведенные художником, но и социальные действия. «Ризома постоянно сопрягает семиотические звенья, организацию власти, обстоятельства, отсылающие к искусству и науке, общественной борьбе» [13, с. 298]. В основе понимания таких ризоматических связей должно находиться не происхождение «семиотических звеньев» («ризома – это антигенеалогия»), не их «порядок», а бесконечное текучее их сопряжение и взаимопереход.

Ж. Делез и Ф. Гваттари предлагают следующие принципы понимания множественностей, образуемых ризомой: принцип связи и гетерогенности, заключающийся в неограниченности связей внутри поверхности ризомы – «любая ее точка может и должна быть связана с любой другой ее точкой» (это означает, что язык текста – в широком смысле – и как стиль, и как речь, и как лингвистическая структура – в процессе понимания экстраполируется на «другие регистры и измерения»); принцип множественности, не подчиняющейся никакому единству: ни субъекту, ни объекту, ни материальному, ни духовному; принцип «незначащего разрыва», согласно которому ризома может быть прервана и возобновлена в любой точке (что не исключает, однако, наличия в ризоме неких «линий стратификации», организующих ее изнутри; наконец, принцип «открытой карты», противопоставляемый «древесному» принципу «кальки и воспроизведения», ограничивающему возможности манипуляции с текстом. С ризомой, в отличие от «дерева», можно делать все, что угодно: разорвать, перевернуть, разобрать, внести правки и изменения..., иными словами, с ней можно и нужно играть. Так, процедура понимания обогащается стихией юмора и игры. Как скажет другой американский постмодернист Р. Рорти: «Мы, либеральные ироники, принимаем все, но ничто не принимаем всерьез» (сравним с лиотаровским определением постмодерна как «тотального недоверия к метанарративам»). Для понимания философских текстов, замечает Делез, можно представить Маркса безбородым (каким, кстати, он и стал за полгода до смерти, в период работы над последним томом «Капитала», сбрав бороду из-за прогрессирующего фурункулеза, мучавшего его всю жизнь), а Гегеля – безбородым; в свою очередь, прочитав Гегеля как Ницше, а Ницше – как Гегеля. По его собственному признанию, в своих многочисленных историко-философских работах Делез исходил из абсолютного тождества Ницше и Спинозы: тождества «корня» и «кронь», сливающихся в поверхности ризомы. При этом необходимо учитывать, что для Делеза любое тождество представляет собой «симулякр», «оптический эффект» игры бесконечных различий и повторений... При этом симулякр понимается Делезом как «система, в которой различное соотносится с различным посредством самого различия» [14, с. 334]. Именно логика такого внутреннего саморазличия, в противовес логике самотождественности текста, лежит в основе делезовской интерпретации понимания. «Читатель» становится «автором», «автор» – «читателем», оба они – «текстом», равно как последний «прочитывает» и «пишет» сам себя, а также «автора» и «читателя». «Гер-

меневтический треугольник» схлопывается и опрокидывается в «микрופизику» множественных различий. Возникает метод «понимающего микроанализа», который, в отличие, например, от структурализма с его количественно исчислимыми «бинарными оппозициями», имеет отчетливо выраженный качественный характер. «Понимающий микроанализ» принципиально абстрагируется от любых оценочных суждений, так как понимающий и понимаемое в перманентной игре различий и повторений оказываются неотделимыми друг от друга, образуя все новые и новые открытые констелляции смыслов. Если, начиная с Э. Гуссерля, любой акт понимания философия была склонна оценивать как акт творческий, то постмодернистская мысль, «машинизировав» человека и редуцировав его до роли элемента бесконечной «игры без правил» (точнее, с постоянно меняющимися правилами), склонна само творчество интерпретировать как «производство» («точнее, как «воспроизводство»). Такая позиция приводит к тому, что выявление смыслов подменяется манипулированием ими, подразумевающим включенность понимающего в процесс становления этих смыслов.

Подобная позиция оказала влияние на весь корпус гуманитарного знания. Так, Ж.-Ф. Лиотар указывает: «Мы никогда не подходим к человеческому проявлению, т.е. к поведению, не спросив относительно него следующее: что оно значит? Истинный метод гуманитарных наук не состоит в том, чтобы сводить поведение и смысл, который оно несет, к условиям и разлагать его на эти условия, а в том, чтобы ответить в конце концов на указанный выше вопрос, используя эксплицитно обусловленные данные, полученные с помощью объективных методов. Поистине объяснять в гуманитарных науках означает заставить понимать» [15]. Постмодернистское понимание социально-исторических процессов строится на отказе от модернистских выстраиваний линейных генетических структур развития общества. Все подобные попытки, с точки зрения постмодерна, грешат явным или скрытым европоцентризмом и, следовательно, являются не чем иным, как идеологическим обоснованием превосходства европейских народов и их права на власть во всем мире. Кроме того, оба глобальных модернистских проекта – либеральный капитализм и марксистский социализм, – явившиеся детищами эпохи модерна, с ее стремлением к выстраиванию глобально исторических линий развития человечества, и представляющие собой в некотором роде исторические эксперименты, призванные верифицировать модернистские теории, потерпели фиаско. Прошлое, с подобной позиции, значимо не в «вертикальном» диахроническом, а в собственном, «горизонтальном» синхроническом контексте. Понять события прошлого – значит погрузиться в микроисторию вместо конструирования макроисторических процессов. В свою очередь, это означает интерес к пониманию того, как то или иное человеческое сообщество, локализованное в определенном месте и времени (вплоть до отдельной деревни в определенный день!), понимало и интерпретировало свою собственную историческую реальность. Понимание исторических фактов обогащается герменевтически-



ми принципами и методами, противопоставляемыми генетической методологии. История сближается с антропологическими и этнологическими исследованиями, причем особый акцент делается на истории тех групп, которые оказывались исключенными из исторической памяти – малых народов, разнообразных меньшинств, социальных изгоев, маргиналов, и т.п. Методология исторического исследования, таким образом, сближается с герменевтикой Другого, которая, наряду с антропологизацией и «лингвистическим поворотом», претендует сегодня на определение облика исторической науки в целом.

Понимание и интерпретация предполагают вторичность объяснения, если не полный отказ от объясняющего теоретизирования. Поскольку модерн рассматривается как теория или «научная программа», верифицировать которую были призваны неудавшиеся либерально-рыночный и коммунистический экспериментальные проекты, постмодернистское понимание истории отказывается от всеобщих объяснительных схем развития человеческого сообщества, что дает возможность говорить о «конце истории». Постмодернистское понимание существует под знаком эсхатологизма, намеченного еще Гегелем в его концепции «успокоения духа» после самораскрытия всех его внутренних содержаний, разумеется, посредством философии самого Гегеля. Наиболее отчетливо новая «благая весть» о «конце истории» выражена американским философом Ф. Фукуямой в культовой работе «Конец истории и последний человек». С его точки зрения, вожделенный «конец истории» наступил с крушением мировой социалистической системы как одного из бинарных полюсов противоречия, являющегося (вполне по Гегелю) движущей силой развития исторического процесса. Нет напряжения противоречия – нет развития, нет истории. Фукуяма склонен к отождествлению «конца истории» с наступлением долгожданного «второго пришествия» в постхристианской интерпретации – в форме «капиталистического рая» как «Царства Божьего на Земле». Его оппонент С. Хантингтон, наоборот, указывает на множество линий «цивилизационных разломов», образовавшихся после крушения противостояния капитализма и социализма, тем самым утверждая множественность историй в противовес Единой европоцентричной Истории. Множественность постмодернистских реальностей, пришедшая на смену единой Реальности модерна, требует новых методов понимания, включая эрудицию, как знание многих о многом. Не случайно Ж. Делез охарактеризовал творчество М. Фуко, бывшего одним из пролагателей путей новой методологии гуманитарного знания («археологии знания», ориентирующейся на исследование «горизонтальных» срезов механизмов функционирования общества, образующих изменчивые ансамбли закономерностей, понимаемых в качестве контекста возникновения идей, определяющих развитие как истории общества, так и систем мысли в течение определенных периодов времени), как «прагматику множественного» [16, с. 113]. Если на заре философии Гераклит провозгласил, что «многознание уму не научает», и история человеческой мысли вплоть до недавнего времени ориентировалась на эту максиму, то сегодня, наоборот, в условиях распада единст-

ва Истории большинства на множественность «историй» меньшинств, в условиях экспоненциального роста и накопления информации, именно «многознание» – «эрудиция» начинает определять облик понимания. Поскольку продолжительность человеческой жизни, а следовательно, количество свободного времени с периода Античности увеличились далеко не в той степени, которая была бы желательна и необходима для углубленного исследования постоянно возрастающей информации, сегодня приходится жертвовать именно глубиной. Такая поверхностность восприятия («постмодернистская чувствительность» как притупленность восприятия в ответ на условия множественности и хаоса действительности постмодерна), схваченная еще Ж. Делезом и Ф. Гваттари в концепте «ризомь», не могла не отразиться на методологии понимания. В области исторических наук это выразилось в отказе от телеологичности истории, от наделения последней всеобщими целями, ценностями и смыслами. Каждая «малая» «история» какого-либо меньшинства продуцирует свои собственные ценности и смыслы, которые, в свою очередь, не являются для исследующего их историка чем-то «внешним», а включают самого исследователя, с его ценностным взглядом на мир, в результат исследования. Отсюда – появление моды на так называемые «альтернативные истории» в сослагательном наклонении («что было бы, если бы Наполеон победил под Ватерлоо?», и т.п.); отсюда же – активная социально-политическая ангажированность вовлеченных в процесс исследования. Понимать все чаще означает не только ставить себя на место Другого (будь то «автор» или «актор» исторического события), а еще и фантазировать, и действовать. Историческое исследование заимствует методы искусства, что наиболее ярко проявляется, например, в виртуальных исторических реконструкциях посредством компьютерных технологий.

На место вопроса, поставленного Ж.-Ф. Лиотаром, – «что значит тот или иной акт человеческого поведения?» приходит вопрос – «что значит этот акт для меня здесь и сейчас?». Возможно, именно это и имел в виду французский философ, «идеолог» постмодернизма, говоря о том, что объяснить означает сегодня не просто понимать, но «заставить» понимать, тем самым включая в методологию «прямое действие» взамен отстраненного, хотя и заинтересованного взгляда?

Как указывает современный немецкий философ Н. Больц: «Наша культура, пожалуй, давно отказалась от истины. На ее место пришло доверие в процессе конкуренции источников информации» [17, с. 117]. Поскольку гуманитарные науки, с их понимающей методологией, являются частью культуры, данное замечание справедливо и по отношению к ним. Действительно, нет и не может быть никакой «единственно истинной» интерпретации в условиях постмодерна, провозгласившего «смерть автора», растворившего «читателя» в «тексте», а сам текст – в «гипертексте» виртуального пространства.

Если модернистские концепции понимания, – такие как герменевтики Шлейермахера, Дильтея, да и Гадамера, – имплицитно предполагали, что чем больше мы знаем об «авторе», тем лучше понимаем его замы-

сел; если феноменология, объявив основой понимания «переживания», вольно или невольно возродила сократический принцип «Познай себя», обращенный к понимающему «читателю»; наконец, если длительная традиция толкований – от античности до Э. Бетти и вплоть до структурализма – требовала тщательных исследований «текста» в не различимых для невооруженного глаза деталях и подробностях, то постмодернистская мысль и вся «ситуация постмодерна», с ее информационной избыточностью, оказывается перед парадоксом – «кто хочет понять, тот должен уничтожать информацию» [17, с. 20]. Сегодня мы уже «не невежественны – мы запутались» [там же]. В потоках общедоступных источников информации, нагромождающей все больше и больше фактов, перед пониманием сегодня стоит не проблема недостатка знаний, а проблема ориентации в уже имеющихся их массивах, указывает Н. Болъц. Возможно, проблема понимания в будущем трансформируется в проблему эффективной навигации по виртуальному пространству, в котором знание вырабатывается «многими для многих». Возможно, множественная анонимность производства дилетантских знаний в контексте виртуального пространства потребует новых концепций понимания, вырывающихся за рамки распадающегося «герменевтического треугольника» «автор – текст – читатель». Во всяком случае, методологии понимания противопоказано сегодня, на наш взгляд, только одно: становиться в постромантическую позу хранителя «Истины Бытия» в противопоставлении ее «доксе» безликого «das Man» и «man sagt» («говорят...») виртуального пространства бесчисленных блогов, чатов и интерактивных игр. Ведь последние, будучи манифестацией Другого в виде текста, также требуют своего понимания, как и исподволь, пока неосознанно и неотрефлексированно, производят внутри себя новые стили и методы, еще только ожидающие своей грядущей экспликации. Понимание текста Другого требует сегодня становления-Другим, что, согласно Ж. Делезу, возможно в процессе письма: «Литература неотъемлема от становления: в процессе письма становятся-женщиной, становятся-животным, растением, становятся-молекулой вплоть до становления-неразличимым» [18, с. 11]. Современная культурная интернет-революция вводит новую парадигму миропонимания, неотделимую от письма: если в дописьменную эру «слушали и верили», в эпоху письменности «читали и думали», то сегодня – «пишут и отвечают». Поэтому сегодня смыслы, подлежащие пониманию, существующие в буквальном смысле на «кончиках пальцев» пользователей социальных сетей, текучи, множественны, анонимны и неуловимы. Возможно, если для греков требующий понимания текст был вторичен по отношению к слову сказанному, сегодня мы имеем дело со вторичностью текста по отношению к слову написанному и размещаемому в сети. Такие текучие смыслы представляют собой новый тип множественности, без организующего целое платоновского Единого, первооткрывателями которого явились постмодернисты, и он сегодня ждет своих исследователей.

Литература

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод : основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер ; пер. с нем. ; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
2. Бэкон Ф. Великое восстановление наук / Ф. Бэкон // Соч. : в 2 т. – М. : Мысль, 1977. – Т. 1. – 567 с.
3. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер ; пер. с фр. и вступ. ст. И. Вдовиной. – М. : КАНОН-пресс-Ц ; Кучково поле, 2002. – 624 с.
4. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер. – Новосибирск : Наука, 1993.
5. Барт Р. Избранные работы : Семиотика. Поэтика / Р. Барт ; пер. с фр. ; сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
6. Деррида Ж. Диссеминация / Ж. Деррида. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 608 с.
7. Гурко Е. Тексты деконструкции. Деррида Ж. Differance / Е. Гурко. – Томск : Водолей, 1999. – 160 с.
8. Lechte J. Fifty key contemporary thinkers : from structuralism to postmodernity / J. Lechte. – London, 1994.
9. Интервью с Жаком Деррида // Мировое древо. – Arbor Mundi. – 1992. – № 1. – С. 73–80.
10. Фреге Г. Смысл и денотат / Г. Фреге // Семиотика и информатика. Вып. 8. – М. : ВИНТИ, 1977. – С. 181–210.
11. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – М. : Академия, 1995. – 298 с.
12. Делез Ж. Коды и капитализм (лекция 16 ноября 1971 г.) / Ж. Делез. – Режим доступа: <http://www.censura.ru/articles/codecapital.htm>
13. Делез Ж. Ризома / Ж. Делез, Ф. Гваттари // Эстетика и теория искусства XX века : хрестоматия. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – С. 296–306.
14. Делез Ж. Различие и повторение / Ж. Делез. – М. : Петрополис, 1998. – 384 с.
15. Лиотар Ж.-Ф. Феноменология / Ж.-Ф. Лиотар. – Режим доступа: <http://e-libra.ru/read/343762-fenomenologiya.html>
16. Делез Ж. Фуко / Ж. Делез. – М. : Изд-во гуманит. лит., 1998. – 172 с.
17. Больц Н. Азбука медиа / Н. Больц. – М. : Европа, 2011. – 136 с.
18. Делез Ж. Критика и клиника / Ж. Делез. – СПб. : Machina, 2011. – 240 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 Epistemology Department

E-mail: sevaferroni@gmail.com