

А. Р. Абдуллин

Философская герменевтика: исходные принципы и онтологические основания.

Издание Башкирского университета. – Уфа, 2000, 60 с.

**ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА: ИСХОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ И
ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ**

Как осуществляется понимание смысла – будь перед нами философское или художественное произведение, религиозный текст, собрание правовых норм или просто историческое событие? Всякое понимание осуществляется в акте интерпретации (истолкования). На вопрос, как осуществляется интерпретация, отвечает специальная философская дисциплина – герменевтика. На основе работ Хайдеггера, Гегеля и Гадамера в исследовании показано, что каждый смысл имеет временное значение и всякий раз определяется в контексте конкретной исторической ситуации. Понять смысл – значит понять вопрос, на который он является ответом. При этом подчеркивается, что понимание является способом существования человека, ибо раскрывает ему его собственные возможности. Сущность герменевтики, по убеждению автора, заключается в процессе перевода подлежащего пониманию смысла на собственный язык и завершается в живой речи. На наглядных примерах автор поясняет наиболее сложные философские построения, а также раскрывает философский смысл некоторых идей башкирской мифологии. Данная работа предназначена для философов, филологов, историков, искусствоведов и правоведов.

Рецензент: доктор философских наук, профессор Д. М. Азаматов.

Кафедра философии Башкирского государственного педагогического университета.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение

§ 1. Бессилие научного метода перед темпоральностью бытия как исходная посылка философской герменевтики

§ 2. Историчность исторического опыта человеческого существования как условие понимания вообще

§ 3. Диалектический опыт и искусство вопрошающего мышления как основной “метод” герменевтического познания

§ 4. Фундаментальный экзистенциал “понимание” как следствие экзистирующей сущности человека

§ 5. Экстатическое дыхание языка как перевод игры трансценденции мира в опыт внутримирного сущего

Использованная литература

Введение

Позиция между чуждостью и близостью, которую занимает для нас предание,

есть промежуточная позиция между пониманием исторически, отстоящей от нас предметностью и принадлежностью к определенной традиции. Эта "промежуточность" и есть истинное место герменевтики. Из промежуточного положения, в которое поставлена герменевтика, следует, что ее задача заключается вообще не в том, чтобы разработать метод понимания, но в том, чтобы прояснить те условия, при которых понимание совершается.

Х.Г. Гадамер, "Истина и метод"

Под герменевтикой в общепринятом смысле понимается теория и практика интерпретации и, соответственно, понимания текстов. Сохраняется ли это значение, когда речь заходит о философской герменевтике? Нет. Нет, ибо философская герменевтика - это не "теория и практика", но, наряду с феноменологией и экзистенциализмом, одна из разновидностей онтологии. Философская герменевтика рассматривает понимание текстов как один из способов понимания истины бытия. Ключевым понятием для такого понимания является игра. "Что при этом называется истиной, - пишет Гадамер, - проще всего представить себе, если исходить из понятия игры" /4, с. 566/. При этом игра не мыслится как проявление субъективности играющего, но обладает сама по себе собственным онтологическим статусом; играет сама игра, а человек только вовлекается в нее. Какие для такого понимания имеются основания?

Известное высказывание Хайдеггера гласит: "Язык есть дом Бытия". Вслед за ним Гадамер утверждает: "Бытие, которое может быть понято, есть язык" /4, с. 549/. В основе философской герменевтики Гадамера лежит идея спекулятивного устройства бытия, которая, как это не трудно догадаться, в свою очередь, восходит к феноменологии Гегеля. Это означает, что Бытие может нечто представлять, но таким образом, что оно представляет самое-себя-в-себе-самом. Однако этот тезис опирается не на гегелевское расчленение бытия на в-себе-бытие и для-себя-бытие, а тезис хайдеггеровской герменевтической феноменологии: "Феномен – себя-в-себе-самом-показывание означает особый род встречи чего-то" /25, с. 31/. Основываясь на этом, Гадамер пишет: "Если мы будем исходить из основополагающего онтологического устройства, которое раскрывалось нам благодаря герменевтическому опыту бытия и согласно которому бытие есть язык, то есть представление-себя, то мы увидим, что из него вытекает не только характер события, ... но и характер свершения, свойственный всякому пониманию" /4, с. 562/.

Для того, чтобы показать, что язык есть спекулятивное самоотражение бытия, Гадамер разрабатывает спекулятивную теорию языка. Опираясь на спекулятивную диалектику Гегеля, он показывает, что язык и бытие образуют диалектическое единство. Таким образом, его философская герменевтика имеет три основания: экзистенциально-онтологическом основание метафизики Дазайн Хайдеггера; диалектическую феноменологию разума Гегеля; спекулятивную теорию языка Гадамера.

Понять текст, согласно философской герменевтике, - значит вступить в игру языка текста. Тем самым понимающий "текст" понимает на самом деле не текст, а свое Дазайн, и посредством своего языка вступает с бытием в его игру.

Понимание текста возникает тогда, когда язык текста и язык понимающего сливаются в одном общем горизонте. Природа языка не рефлексивная, понимающий, вступая в игру языка, забывает о собственном языке. "Здесь, - пишет

Гадамер, - речь идет не об игре с языком или обращающимися к нам содержаниями опыта мира или предания, но об игре самого языка, которая с нами заигрывает, обращается к нам и вновь умолкает, спрашивает и в нашем ответе осуществляет себя самое...” /4, с. 565-566/.

Возникает вопрос: происходит ли при такой игре интерпретация самого текста? Да, безусловно. Понимание, как утверждается в философской герменевтике, есть истолкование, а истолкование есть понимание. Только благодаря пониманию возможно событие истины бытия.

Бытие и истина, понимание и истолкование, язык и игра - все сливается в единое целое. Целое же, согласно герменевтике, можно понять только из его частей.

Каковы же части философской герменевтики? Выше уже были указаны составные, из которых возникла философская герменевтика Гадамера. Теперь же нужно выделить ее части, переведенные на язык предлагаемой нами философии. Это искусственный прием, который позволит после того, как уже дана целостная характеристика, глубже проникнуть в ее внутреннюю сущность. В данной работе предлагается рассмотреть философскую герменевтику в пять приемов.

Соответственно, структура данной работы представлена следующими тезисами:

§ 1. Бессилие научного метода перед темпоральностью бытия как исходная посылка философской герменевтики.

§ 2. Историчность исторического опыта человеческого существования как условие понимания вообще.

§ 3. Диалектический опыт и искусство вопрошающего мышления как основной “метод” герменевтического познания.

§ 4. Фундаментальный экзистенциал “понимание” как следствие экзистирующей сущности человека.

§ 5. Экстатическое дыхание языка как перевод игры трансценденции мира в опыт внутримирного сущего.

Бытийный феномен, как он рассматривается в феноменологической герменевтике, есть то, что являет из-себя-самое-себя.

Именно таким способом всякий раз свершается искусство. Красота - это то, что говорит из себя, само за себя и о самом себе. Красота имеет “божественное происхождение”, но является нам и в наш мир. В ее феномене обнаруживается и подтверждается феноменальная природа мира. Ибо “Мир создан Красотой”, - говорится в сказании “Урал-батыр” /24, стих 4063/. Поэтому и мы начинаем философскую герменевтику с анализа ее бытия, а именно, бытия эстетического.

§ 1. Бессилие научного метода перед темпоральностью бытия как исходная посылка философской герменевтики

Смысл бытия есть время – таков центральный тезис одного из главнейших философских произведений XX века работы Хайдеггера “Бытие и время”. Но какие следствия из этого тезиса вытекают? Темпоральность бытия ярче всего представлена в искусстве, ибо оно есть то, что “обеспечивает бытию прирост

наглядности”. Приведем несколько примеров, в том числе и из сфер, далеких от искусства, но также связанных с темпоральностью бытия.

Всем известна работа кисти Леонардо да Винчи “Мона Лиза” (1503 г.). Устарела ли эта картина в настоящее время, ведь ее возраст насчитывает не одну сотню лет? Тайна этой картины, именуемая “улыбкой Джоконды”, не разгадана и по сей день. В глубине улыбки молодой женщины затаилась некая печаль: она смотрит на нас, одаряя своей улыбкой, и в то же время о чем-то сожалеет. О чем? Может ли наука, т.е. ее метод, дать нам ответ? Да, может. Однако он способен только объяснить, но не истолковать. Какая разница между этими двумя понятиями? Наука утверждает: под женским образом художник изобразил себя. Еще покопавшись в архивах, наука может добавить: есть факты, свидетельствующие, что художник принадлежал к так называемым сексуальным меньшинствам, а им, в свою очередь, свойственна такая “саморепрезентация”. Таким образом, мы имеем некое научное объяснение картины. Но достаточно ли оно для ее понимания? Нет, так как объяснение еще не есть истолкование. С картины на нас смотрит все же женщина. Исходя из имеющихся на сегодня сведений, о которых только что говорилось, мы можем, например, истолковать улыбку в этой картине как “улыбку лесбиянки в ответ на вожделенный взгляд мужчины”. Это наше высказывание и есть ее истолкование. Суть его в том, что оно не первое и не последнее. Такая форма ответа, в свою очередь, как раз и вызывает множество нареканий со стороны представителей точных наук. Вслед за этим пренебрежение распространяется и на само искусство, или, точнее, на способ его познания. А это означает, что само умение истолкования утрачивает свою “надобность” перед точностью объяснения, гарантированной научной методикой. Истолкование связано с пустым времяпровождением, игрой воображения и не имеет никакого отношения к реальной жизни. А интерпретация священных текстов? Разве не существовали и не существуют поныне целые государства, чья жизнь построена исключительно на искусном истолковании текстов священных книг? Это только наука не в состоянии осмыслить данный феномен и навешивает подобному государству ярлык архаичного, традиционного или даже просто отсталого общества. Например, по уровню технической оснащенности университет Эр-Рияда опережает университеты многих цивилизованных стран. “Это другой мир, и нам этого не понять”, – может заявить наука. Хорошо, приведем еще один пример несостоятельности научного метода перед темпоральностью бытия. Идет судебный процесс. Один обвиняемый, одна система законов и одно дело. Но при этом всегда присутствуют два взаимоисключающих решения: прокурор всегда обвиняет, адвокат всегда оправдывает. И чем опытнее будут указанные юристы, тем больше доводов они будут приводить в защиту своей позиции. Если бы система законов (а наука и есть законы, приведенные в систему) была способна давать решение, гарантированное научным методом, то исход дела мог бы решить компьютер. Однако все решает только человек, в данном случае судья. На чем же основывается его решение? Судья или присяжные обращаются к личному жизненному опыту. А на чем основывается этот жизненный опыт? На экзистенции человека. Что такое экзистенция? Это тайна человеческого бытия. Экзистенция - это, с точки зрения науки, иррациональное понятие, и поэтому исход данного дела не может быть обоснован научным методом. Но от исхода данного дела зависит судьба человека. Наука бросает его на произвол судьбы. Вот цена научному методу... То, что в данном случае будет делать судья, есть не что иное, как интерпретация закона применительно к данной ситуации. А ситуации бывают разные. Например, накануне праздника даже для тех, кому уже вынесен судом и приведен в исполнение обвинительный приговор, возможна амнистия. Однако преступления, в отличие от произведений искусства, совершаются не для того, чтобы их интерпретировали.

Поэтому и мы вернемся к чуду искусства.

Попытаемся выяснить способ бытия искусства, чтобы уяснить, что же оно познает, почему “вневременно” и почему, оставаясь одним и тем же, имеет множество смыслов.

Искусство - это феномен, возникший из игры. Утверждая так, Гадамер, тем не менее, не показывает онтологический статус игры. В связи с этим мы можем сослаться на “Феноменологию духа” Гегеля. Так, внутреннее движение бытия Гегель описывает с помощью понятия силы (имеется в виду не физическая сила, а сила диалектического движения понятия), которая разделяется на свои противоположности, чтобы вступить в игру: “Игра обеих сил состоит, таким образом, в том, - пишет он, - что они определены противоположным образом и существуют в этом определении друг для друга, а также в том, что происходит абсолютный непосредственный обмен определениями, - переход, благодаря которому только и существуют эти определения, в коих силы выступают как будто самостоятельно” /8, с. 75/. Об этом же говорит Хайдеггер, когда анализирует метафизику Гегеля: “...Для сущности бытия примеры из области сущего всегда проигрывают: наверное, потому, что сущность бытия есть сама игра” /27, с. 52/.

Итак, игра есть способ бытия произведения искусства. Общим для игры и произведения искусства является то, что они обладают своей собственной сущностью, независимо от сознания тех, кто в них играет. “Субъект игры - не игрок; в лучшем случае игра достигает через играющих своего воплощения” /4, с. 148/. По своей сущности игра имеет медиальный смысл, т.е. занимает некое промежуточное, срединное положение. Такой же смысл имеет и искусство. При игре происходит ее саморепрезентация. Феномен же саморепрезентации связан уже с бытием природы, так как это свойство присуще в первую очередь именно ей. Если игра предполагает и зрителя, то тем самым она вплотную приближается к сути произведения искусства.

Если же играющие играют только ради зрителей, то это уже не собственно игра, но настоящее искусство (спектакль). Отличие здесь состоит в том, что игра играет для того, чтобы зритель, а не игрок, стал полноправным участником игры. Это явление Гадамер называет “тотальным преобразованием”. Игра в искусстве осуществляется для и в зрителе. Данная функция искусства остается даже в том случае, когда его никто не смотрит. “Это преобразование, в ходе которого человеческая игра достигает своего завершения и становится искусством, я называю преобразованием в структуру, - пишет Гадамер. - Только благодаря этому преобразованию игра достигает уровня идеальности” /4, с. 156/. Игра обладает своей собственной структурой, т.е. она, несмотря на включенную в нее непредсказуемость импровизации, может быть воспроизведена. Что же это за преобразование, при котором возникает идеальность? Суть преобразования в том, что в нем не происходит качественного изменения некой субстанции. “Этот человек совершенно преобразился”, - говорим мы о влюбленном человеке, хотя само преобразование субстанционально остается трудно уловимым. То иное, что возникает после преобразования, оказывается более истинным, чем то, что было ранее. Почему оно становится или, точнее, возвращается в свое истинное бытие? Да потому, что с этой целью оно и разыгрывается. В этот момент как раз и обнаруживается то, что ранее было неизвестно. С этой точки зрения, действительность есть непреобразенное, и цель искусства - снять ее и дать открыться истине ее бытия. Искусством преобразуется не только действительность, но и зритель. Преобразование зрителя есть его познание. Зритель узнает нечто. Слово “узнает”

имеет здесь двойкий смысл: узнать нечто уже известное, знакомое, но также при этом и нечто новое. Именно соединение знакомого и незнакомого воспринимается как радость познания в искусстве. Искусство всегда содержит в хорошо знакомом нечто новое. Это новое добавляет сам зритель. Понимая нечто, он тем самым понимает и узнает себя, открывает в себе новые грани. Здесь обнаруживается примечательный факт: в осуществляемом таким образом познании непосредственно участвует бытие самого познающего, т.е. то, от чего стремится избавиться наука посредством своих методов.

Для науки бытие искусства предстает как предмет эстетического сознания. Мы же увидели, что с искусством вступает в отношение не только сознание, но и бытие познающего, ибо познать искусство - значит вступить в игру с ним. Тем самым указывается, что речь идет не только об эстетическом сознании, но и об эстетическом поведении.

Игра выступает как способ бытия искусства и обладает собственной структурой. Каждый раз, когда мы воспроизводим эту структуру, мы имеем ту же самую игру, но в ином исполнении. Здесь важно понять, что это различие возникает не из субъективности участника игры, оно заложено в качестве бытийной возможности самой игры и, соответственно, произведения искусства. Воспроизведение структуры произведения искусства и есть ее интерпретация. И, как говорит Гадамер, в определенном смысле она может считаться "посттворчеством", а "идея единственно правильного исполнения, как кажется, содержит в себе нечто абсурдное, если учесть конечность нашего исторического бытия" /4, с. 166/.

Рассмотрим подробнее эту ситуацию, ибо здесь мы уже сталкиваемся с темпоральностью бытия. Что мы понимаем под темпоральностью бытия? Термин "темпоральность" в собственном смысле слова означает не временность, как иногда пишут, а временную особенность. Что такое временная особенность? Привычное нам время мы отмеряем по нашим часам. Каждый день часы показывают одно и то же время с 00:00 до 24:00. Если мы спросим, чем же все-таки отличается вчерашние 15:00 от сегодняшних, то тем самым мы поставим вопрос о темпоральности обыденного времени. Далее мы можем спросить, чем отличается 25 марта этого года от прошлогоднего? Это опять вопрос о темпоральности. Если продолжить логику этих вопросов, то мы получим идею некой цикличности, или, как писал Ницше, "идею вечного возвращения". Эта идея была реализована в культурологической концепции Шпенглера. Хайдеггер разорвал этот цикл, показав, что не время циклично, а само бытие есть время, т.е. что оно темпорально, и, следовательно, только временность сама по себе абсолютна.

Что подразумевается под темпоральностью бытия? Все наши вопросы, касающиеся смысла бытия, возникают из того, что философия есть вера в открытость бытия. Вера - это духовно-онтологическая сущность человека. Откуда она берется, мы знать не можем. Она просто есть в нас и все. Но, обретая эту веру, мы стремимся осмыслить ее основание. Такое осмысление своего основания мы именуем философией. Если вера есть, то ее основание - бытие. Если мы обретаем веру, то это значит, что основание веры - Бытие - нам раскрылось. Отсутствие веры в раскрываемость своего основания есть закрытость для философствования. Ибо невозможно философствовать, не веря в ее возможность. Ведь возможность - это еще не сущее; возможность возможна только как приоткрывшаяся возможность бытия. Что мы делаем, когда нам открывается возможность? Мы - радуемся. Эта радость бытийной возможности есть содержание нашей веры. Радуюсь и веря, мы

начинаем философствовать, ибо верим в открытость бытия. Если бытие открыто, то, значит, мы можем его понять. В этом состоит величайшее прозрение Хайдеггера как философа. Вера в открытость бытия - это исходная предпосылка всякой философской онтологии. В чем сложность обнаружения этой предпосылки? В том, что бытие открыто не вечно, а временно. Оно открывается только человеку и закрывается вместе с ним. Почему оно закрывается? Потому что так мы понимаем свою смерть. Смерть - это конец возможностей человека. Человек понимает, пока он живет. Нам могут возразить, что и живому человеку бытие никогда не открывается или, наоборот, что бытие никогда не закрывается, даже со смертью человека. Ответ на этот, по сути, неразрешимый вопрос, есть ответ на вопрос: есть ли отличие между смертью человека и животного? Онтология Хайдеггера говорит, что есть: только человек умирает, животное же околеваает. Разница между ними в том, что для животного бытие всегда закрыто; оно умирает, возможно предчувствуя, но все же не осознавая, что умирает. Человек же знает заранее о своей смертности, и знает он о ней, как о будущей для него закрытости бытия. Онтологический смысл смерти в том и состоит, что забегание в смерть как в свою закрытость (бытия), есть исток, раскрывающий человеку открытость его бытия. Живя, как животное, человек не знает и даже не может задасться вопросом о раскрытости бытия. Онтологию Хайдеггера можно будет опровергнуть в том случае, если будет доказано, что смерть - это еще не конец человеческого существования.

Но что такое жизнь человека? Хайдеггер определяет ее как Заботу, ибо, существуя, человек есть постоянная озабоченность. Озабоченность не подразумевает здесь отягощенность некими неприятными обстоятельствами, или, как пишет Хайдеггер, "она не имеет отношения к "тяготам", "омраченности" и "житейским заботам", онтически находимым в каждом присутствии" /25, с. 57/. Озабоченность - это скорее боязнь не выполнять все тщательно, выверено, старательно, чтобы потом не приходилось сожалеть о бесполезно утраченном времени. Это настоящее, которое открывает свое будущее так, чтобы, наступив, оно не осталось бессмысленным. Забота, по Хайдеггеру, - это онтологический смысл существования человека. Принять этот тезис - значит принять и его философию. Исток и тайна философии Хайдеггера в том и состоит, что он увидел особенность временной структуры Заботы. Забота темпоральна. В Заботе, в настоящем мгновении-ока (хайдеггеровской термин), открывается будущее, в котором человек уже видит его прошлое. Поясним это на примере. Дед раскрывает внуку смысл древнего сказания. Что происходит в этом момент? Дед видит будущее своего внука так, что хотя данный момент останется в прошлом, он, тем не менее, определит будущий характер внука как продолжателя традиции. Таким образом, в Заботе в одном мгновении содержатся все три измерения времени. Этот экзистенциальный момент хайдеггеровской философии упустил даже Херрманн, виднейший интерпретатор творчества Хайдеггера, в своем исследовании "Временность Дазайн и время бытия" /29/. Более того, Херрманн не обращает внимание на то обстоятельство, что из трех экстазов времени Хайдеггер выделяет преимущество будущего: "История бытия, - пишет Хайдеггер, - никогда не в прошлом, она всегда впереди" /28, с. 193/.

Забота – это онтологическое понятие, это смысл того, каким образом существует сама Жизнь – источник радости человека. На языке онтологии она есть смысл бытия Дазайн. Чтобы экзистенциальный анализ стал онтологическим, Хайдеггер раскрывает структуру не Заботы, а Дазайн. Эта структура трехчленна и состоит из трех фундаментальных экзистенциалов:
вперед-себя-бытие;

уже-бытие-в;
бытие-при.

Настоящее, определяемое экзистенциалом уже-бытие-в есть заброшенность Дазайн в бытие, в котором оно является раскрытым для себя самого. Но явится оно может из будущего, определяемого экзистенциалом вперед-себя-бытие. Этот экзистенциал размыкает бытие и держит его таким. Третий экзистенциал бытие-при основан на двух первых и соотносит Дазайн с внутримирным сущим, как уже имеющимся. Это говорит о том, что структура Заботы (Дазайн) соотнесена со структурой бытия. Значит ли это, что мы субъективистски истолковываем бытие? Нет. Бытие мы можем понять, исходя из понимания Заботы. Иначе говоря, вне Заботы бытие разомкнуто быть не может. Понять Заботу - значит разомкнуть ее посредством ее экзистенциалов. И только. Здесь нет совпадения бытия и Заботы. Связь между Заботой и бытием осуществляет Время. Однако время это нельзя понимать в традиционном, общепринятом смысле. Время - это горизонт, в котором проявляется бытие как размыкаемое в экзистенциалах. Трехчленность Заботы, как было показано выше, основано на трехчленности ее временности.

Сама по себе онтологическая структура временности индифферентна к человеку. Только человек может решить, как соотносить себя с бытием: подлинно или неподлинно. В чем здесь различие? В обоих случаях бытие раскрыто, ибо речь идет о человеке. Однако в состоянии подлинности бытие усилием человека изначально размыкается, а в состоянии неподлинности он пытается раскрытое бытие закрыть. Это происходит потому, что человек не помнит о своей смертности. Он не экзистирует, не живет своими собственными возможностями, не реализует их, а старается подражать другим. Поступать так, как поступили другие, - значит принадлежать не себе, а толпе. Если все же надо ориентироваться на общество, то поступать следует не так, как другие поступали когда-то, а так, как они поступят в будущем. Будущее играет решающее значение в онтологии Хайдеггера, так как именно в нем изначально осуществляется размыкание бытия. Раскрытым же бытие держится в описанной выше трехчленной структуре временности Заботы, и, соответственно, открыто временным образом. "Но обладающая характером времени раскрытость, - пишет Херрманн, интерпретируя Хайдеггера, - есть время как изначальный горизонт, из которого Дазайн понимает сущее в многообразии его бытия" /29, с. 94/. Изначальное время - это не последовательность трех измерений времени, а их единство, как оно было открыто Хайдеггером в феномене Заботы. Единство времени - это изначальный горизонт в который человек впущен и который он временно размыкает вместе с временем бытия. Из исходно разомкнутого времени возникает обыденное...

Темпоральность бытия, особенность его времени обусловлены способом бытия конечного существа, вопрошающего о его смысле. Но был ли Хайдеггер первым в этом вопросе? С иных позиций эта идея была разработана в дзен-буддизме, в фундаментальном труде крупнейшего мыслителя средневековой Японии Догэна Кигэна (1200-1253) "Сёбо-гэндзо: Драгоценная зеница Истинного Закона". Но еще ранее, на рубеже I и II веков, идея феноменальности мира была обоснована выдающимся индийским мыслителем и поэтом, основоположником буддийской школы шуньявада (от шунья - пустота) Нагарджуной. Именно его вариант буддизма, называемый махаяной, лег в основу чань-буддизма и, соответственно, дзен-буддизма. Так, в XIV главе его основного сочинения "Мадхьямика Сутра" рассмотрено понятие "время". Основное внимание автора сосредоточено вокруг "непонятности этой категории", т.е. темпоральности обыденного времени. Иными

словами, смысл времени состоит в следующем: “То, что переживается в настоящее время, кажется всем, что есть. Но мы не можем иметь настоящего отдельно от прошлого и будущего. Поэтому время представляет собой форму мышления, созданную из Ничто” /21, с. 556/.

Итак, являются ли произведения искусства прошлых веков современными для нас? Кажется, что такая постановка вопроса некорректна. Действительно, ни один научный метод не может сделать прошлое настоящим. Ведь для этого понадобилась бы “машина времени”. То, что непосильно машине, может сделать дух человека. Каким бы различным не представало произведение искусства, все эти лики присущи ему одновременно. То есть не только одновременное звучание одной и той же песни в разных местах, но и её исполнение в разные времена одновременно присущи структуре этой песни. В этих случаях говорят, что такая вещь вневременна. Но как мыслить эту вневременность? Ее нельзя отрывать от времени, нельзя разрывать его континуальность. Потому что тот, кто мыслит, как показал Хайдеггер, сам включен во время. Иначе говоря, временность есть способ бытия понимания. Однако “расхожая концепция времени”, о которой говорит Хайдеггер, есть привычное нам время. Наше “время” возникает из подлинного времени. Человек же чаще всего живет неподлинно. Когда он находится в состоянии своей подлинности, то понимает подлинность произведения искусства. Через понимание человек приобщается к подлинности бытия. Той исторической ситуации, когда возникло произведение искусства, уже нет, и ее нельзя восстановить. Но собственное бытие произведения искусства осталось, хотя и стало иным. То, что оно стало иным, не означает, что оно изменилось, поскольку подобное изменение не с чем сравнить - изменилось все, так как само бытие темпорально. Оно изменилось не потому, что мы “это заметили”, а потому, что вместе со всем остальным изменились и мы сами. Следовательно, первичный смысл не только невозможно, но и бессмысленно восстанавливать. Его не было и нет, а то, что есть, - есть только “здесь и сейчас”. Не бывает первичного, вторичного ... смыслов. Есть только один смысл – тот, который я понимаю в данный момент. Если же я понимаю неверно, то будущее опровергнет меня. Время приходит не из прошлого, как это обычно полагают, а из будущего: “Исходная и собственная временность, – пишет Хайдеггер, - времени из собственного будущего, а именно так, что оно, настаящее бывшее, впервые пробуждает настоящее. Первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее” /25, с. 329/. Если же в будущем я буду понимать по-иному, но по-своему тоже верно, то оба смысла - старый и новый - будут одновременны. Когда я понимаю произведение искусства, возникшее в глубокой древности, происходит это не потому, что я погрузился в ту эпоху, но потому, что я смотрю на него из его будущего.

Встречаемся ли мы с описанным здесь феноменом темпоральности бытия в обычной жизни? Да. Темпоральность бытия в явном виде реализована в феномене праздника, темпоральную структуру которого Гадамер обозначил как “в высшей степени загадочную” /4, с. 169/.

Каждый год люди празднуют одни и те же праздники. Но в каком смысле праздник каждый год остается “одним и тем же”? Разве можно это понять, исходя из обычного представления о временной последовательности? С исторической точки зрения, праздник остается тем же самым, но фактически - каждый раз меняется, так как само событие не только осознается как праздник, но и празднуется, т.е. ему присущ характер свершения. Один и тот же праздник каждый год празднуется по-разному. Его инаковость, многоликость предполагается самим его бытием. И это не

ущербность, а наоборот, его достоинство. Но если в случае с произведением искусства мы обретаем радость познания, то в празднике мы обретаем саму радость. Это происходит потому, что в празднике человек оказывается ближе к подлинному бытию. Способ бытия праздника есть также игра. Но в отличие от простой игры, праздник имеет свою идею (играть же может и щенок со своим хвостом). Если же игра начинает ассоциироваться с некоей идеей, например, идеей перемирия, то и она становится праздником. Так произошло, например, с Олимпийскими играми.

Поскольку игра является онтологическим основанием праздника, то, следовательно, праздник, как и игра, “не обладает субъективным характером и собственным бытием только в субъективности празднующих. Скорее его празднуют, потому что он пришел”. Именно с феноменом праздника связано происхождение столь привычного нам термина “теория”, что в переводе с греческого означает “наблюдение”, “созерцание”. Наблюдателем, созерцателем являлся участник праздника, основной задачей которого было проникнуться, стать подлинным соучастником праздничных действий. Иными словами, “теоретик” - это тот, кто не остался в стороне, а проникся сутью дела (праздника). Поскольку изначально смысл праздника имел культовый характер, то его участник должен был не столько что-либо делать, сколько забыться и стать сопричастным той идее, которой посвящен праздник. То же самое происходит, когда перед нами разыгрывается представление. Мы на какое-то время забываемся и самозабвенно предаемся зрелищу. Такое состояние принято называть экстазом или как бытие-вне-себя. В этот момент человек как раз и находится в состоянии своей подлинности, т.е. он становится сопричастным подлинному времени, в измерении которого и пребывает истина произведения искусства. Человек становится одновременен с тем, что он понимает, а то, что он понимает, в свою очередь, становится современным ему. Но для того, чтобы человек обрел такую подлинность, - как в случае игры и праздника, так и в случае общения с искусством - он должен приложить усилия. Гадамер говорит об этом следующее: “Одновременность - это не способ заданности в сознании, но задание для сознания и результат, от него требуемый. Эта задача состоит в том, чтобы поставить себя в отношении дела таким образом, чтобы оно стало “одновременным”, а это означает, что всякое опосредование снимается в тотальной современности” /4, с. 173/.

В состоянии экстатической самозабвенности человек как бы выходит из будничной повседневности, из своего состояния неподлинности и обретает временное тождество с самим собой. Именно “с самим собой”, т.к. само экстатическое состояние возникает как обнаружение себя в чем-то ином. Если обнаружить просто иное, то тогда состояние экстаза не будет достигнуто. Мгновение экстаза можно назвать “абсолютным настоящим”, ибо “то, что вырывает зрителя из всего окружающего, одновременно возвращает ему всю полноту бытия” /4, с. 174//

То, о чем пишут современные философы, было разработано до тончайших нюансов уже в средневековом суфизме. “Понимание, - учили суфии, - приводит к экстазу”. Так, в своем фундаментальном труде “Воскрешение наук о вере” аль-Газали писал: “Некто говорил: “Экстаз – это откровение от Истины”. А Абу Саид б. аль-Араби заметил: “Экстаз – снятие покрывала, созерцание наблюдающего, приход понимания, наблюдение отсутствующего, беседа с тайной и дружба с утерянным и это самоисчезновение тебя самого” /5, с.106/. Аль-Газали раскрыл смысл экстаза следующим образом: “Мы утверждаем, что суть его в состоянии, к которому приводит слушание. Это есть новая “приходящая истина”, наступающая за

слушанием, которую слушающий извлекает из себя как чувство” /5, с. 107/.

То, что суфии называют “наблюдением отсутствующего”, “приходящей истиной”, означает, что в феномене экстаза сознание трансцендирует, выходит за пределы себя, а произведение искусства начинает обладать неким окказиональным характером.

Таким образом, понимание произведения искусства есть вхождение в экстатическое состояние, в результате которого происходит оживление смысла путем усвоения его инаковости в самом понимающем. А поскольку понимание произведения искусства предполагает так или иначе и эстетическое сознание, то Гадамер делает вывод: “Эстетика должна входить в герменевтику” /4, с. 215/.

Но понимание относится не только к сфере искусства. Существуют тексты духовного творчества прошлого, которые говорят о самих эпохах. Понимание таких текстов связано не с эстетическим, но уже с историческим сознанием. Более того, даже в понимании любого произведения искусства вносится историческое опосредование. Игра – это способ бытия искусства, историчность же - способ бытия самого познающего. Только поняв собственную историчность, мы сможем возвыситься и уяснить историчность исторического вообще.

§ 2. Историчность исторического опыта человеческого существования как условие понимания вообще

Итак, было сказано: понимание опосредовано историей. И более того, историчность - способ бытия познающего. Но что это значит?

Для того, чтобы человек смог постичь нечто, он должен воспринять это либо на веру и заучить, либо связать его с тем опытом, который у него уже имеется. Познание посредством принятия на веру не является предметом нашего анализа и поэтому здесь не будет рассматриваться. Второй вариант познания предполагает некое предварительное знание. Что это за знание? Такое знание есть предрассудок, т.е. то, что предшествует вынесению нашим рассудком своего суждения. То, что мы сегодня воспринимаем предрассудок как нечто негативное, как показал историко-понятийный анализ этого понятия, обязано своим происхождением эпохе Просвещения. Познать правильно - значит познать без предрассудков. Для этого нужно разработать метод, что и было реализовано в философии Декарта. Но гарантирует ли метод такое познание? Выше мы уже ответили: нет, ибо бытие темпорально. Сама идея метода также является предрассудком познающего, ибо он доверяется ему, перекладывая с себя на него ответственность. Научный метод – это также предрассудок, только искусственно сконструированный. Но даже при его конструировании, в убежденности в его истинности, закладывается предрассудок его неизменности. Неизменное сохранение в историческом свершении есть ни что иное, как историческая категория “традиции”. Если же окажется, что познанное перестает удовлетворять современным требованиям то, значит, виноват метод. А в чем собственно его вина?

Возникновение неудовлетворенности, новой мотивировки исследования - это не следствие “плохого метода”, а признание самого факта исторической конечности способа бытия человека. Опыт, несмотря на свою историчность, сам по себе

историчен. Предвзгляд имеет свое законное основание, и он постоянно изменяется, так как человек историчен и конечен. Без предвзздов может познавать только некое абсолютное существо, например, Бог.

Какой феномен показывает нам позитивность предвззда? Авторитетность мнения была и остается источником истины. Авторитетность есть признанность разумом. Конечно, мы можем произвольно отказаться от любого авторитетного мнения. А можем ли мы выбросить традицию, эту подлинную сущность и форму авторитета, являющуюся онтологическим условием сохранения культуры? Традиция - это историческая преемственность, т.е. сохранение разумного при исторических переменах. То, что оно происходит естественно и незаметно, вовсе не означает, что здесь нет никакой традиции. Так, мы зачастую говорим, что народ забыл свои традиции. Это означает лишь то, что мы не осознаем ту традицию, в которой мы пребываем. Для того, чтобы сознательно противопоставить себя своей традиции, Хайдеггер разработал и применил так называемый метод феноменологической деструкции. Традиция есть всегда, и, более того, она - условие нашего понимания. Поэтому Гадамер принципиально настаивает на восстановлении герменевтики в традиции: "Неужели действительно пребывать внутри традиции, исторического предания означает, в первую очередь, быть жертвой предвзздов и быть ограниченным в своей свободе? Разве всякое человеческое существование, в том числе и наисвободнейшее, не ограничено и не детерминировано самыми различными способами? Если последнее верно, то идея абсолютного разума вообще не входит в число возможностей исторического человечества. Разум существует для нас лишь как реальный исторический разум, а это означает только одно: разум не сам себе господин, он всегда находится в зависимости от тех реальных условий, в которых проявляется его деятельность" /4, с. 328/. Сами творя свою историю, мы не оторваны от нее, укоренены в ней. Укоренены же мы в ней своими предвзздами, они есть суть исторической действительности нашего бытия.

И все же в герменевтике мы должны фактически актуализировать не позитивные предвззды, но существующие наряду с ними негативные, т.е. те, что препятствуют пониманию. Как выявить последние? Предвззды выявляются в историческом отстоянии, во времени и в диалоге. Суть исторического отстояния состоит в том, что оно позволяет понять: наш исторический опыт сам по себе историчен. Мы поймем историчность истории, если постигнем смысл самой истории из темпоральности бытия.

Для начала попытаемся постичь этот смысл как смысл некоего текста, возникновение которого дистанцировано от нас во времени. У каждого текста есть автор, даже если он неизвестен. Возникает вопрос: одно ли и то же - понимать замысел автора и то, о чем идет речь в тексте? И здесь мы впервые сталкиваемся с уникальностью феномена слова. Смысл слов, которыми пользовался автор, может иметь совершенно иное значение, нежели тот, который в них вкладывался в момент написания. Иными словами, текст может подразумевать как нечто большее, так и нечто меньшее, чем то, что хотел сказать автор текста. Непонимание этого, как, например, в случае с Шлейермахером, настраивает читателя на преодоление временной дистанции между ним и первоначальным читателем. Сам же Шлейермахер считал это лишь предварительным условием для аутентичного понимания, которое, как он полагал, происходит лишь при отождествлении с автором. Тем самым текст рассматривается как адекватное отражение жизни его автора. Герменевтика же, считающаяся с духовной силой самого слова, исходит из

противоположного: “То, что должно быть понято, - в действительности не смысл как момент жизни, а мысль как истина” /4, с. 233/. Однако Шлейермахер не ограничился пониманием жизни автора из одного данного текста, а предлагал рассматривать его в контексте всего его творчества, а само творчество - в контексте данного жанра и т.д. Это позволило ему выдвинуть вполне обоснованный тезис: возможно понять писателя лучше, чем он сам себя понимал. Это значит, что автор, создав образ, не обладает преимуществом при его интерпретации.

Таким образом, мы выяснили, что, понимая текст, надо пытаться понять не автора, а ту идею, которая обращается к нам из текста. Что же станет предметом нашего постижения, если мы рассмотрим не текст, а историю?

Понять историю - значит понять целостную взаимосвязь всех этапов истории человечества. Но как это сделать? Исходя из понятия взаимосвязи в истории, Дильтей предложил понимать историческую действительность как подлежащий пониманию текст, приобретая тем самым возможность применять в истории герменевтический принцип, используемый филологией: только из целостности текста можно понять части и лишь из частей - целое. Следовательно, история, как и текст, имеет свою идею, и задача исследователя - постичь ее. А так ли это? Что такое идея истории? Если история имеет свою идею, которая ей с необходимостью присуща, то, следовательно, у нее есть цель, к которой она движется. У истории вне ее нет никакой положенной цели. “История имеет смысл в себе самой, – пишет Гадамер. - То, что в ней кажется противоречащим этому смыслу - непостоянство всего земного, - в действительности является ее подлинным основанием. Ибо в самом преходящем скрывается эта тайна неисчерпаемой продуктивности человеческой жизни” /4, с. 250/. Иными словами, смысл истории возникает как продукт деятельности человечества. Постичь ее смысл можно лишь как исторический опыт жизни. Тем самым мы совершаем переход от философии истории к философии жизни, ибо первое обусловлено вторым.

Что такое жизнь? Ответ на этот вопрос дает философия жизни Ницше. “Жизнь есть родник радости, – утверждает он /20, с. 69/. - Лишь поскольку история служит жизни, постольку мы сами согласны ей служить; а между тем существует такой способ служения истории и такая оценка ее, которые ведут к захирению и вырождения жизни” /19, с. 159/. Сделав вывод, что жизнь нуждается в услугах истории, Ницше предложил рассматривать ее как принадлежащую живущему трояким образом. А именно, как:

монументальную (для “существа деятельного и стремящегося”);
антикварную (для “существа охраняющего и почитающего”);
критическую (для “существа страждущего и нуждающегося в освобождении”) /19, с. 168).

Как впоследствии выяснилось, антиметафизическая постановка вопроса о смысле жизни и ее воплощении в истории, сделанная Ницше, оказалась решающей для понимания смысла бытия вообще. Ницше задается вопросом: что над чем господствует, что исходнее - жизнь или познание? Имеет ли под собой основание тезис Декарта: “мыслю, следовательно, существую”? Ответ Ницше однозначен: “Жизнь есть высшая, господствующая сила... Познание предполагает жизнь” /19, с. 227/. Именно эта мысль легла в основу хайдеггеровской идеи экзистенции, а позже была постулирована Сартром: “существование предшествует сущности”. Но между Ницше и Хайдеггером были Дильтей, Гуссерль и граф Йорк.

Почему познание предполагает жизнь? Решающим здесь является понятие опыта. Опыт, на котором базируются естественные науки, сам основан на опыте жизни. А опыт жизни, как уже говорилось выше, есть ни что иное, как история.

Жизненно-исторический процесс есть построение здания исторического мира. Его базис – “внутренняя историчность, присущая самому опыту”. История же неповторима. Но это не означает, что в ней нет внутренней логики. Она логична, так как ее структурные элементы взаимосвязаны. Если нечто взаимосвязанное находится в движении, то мы вправе говорить о телеологичности. Познавая историю, мы пытаемся познать ее телеологичность, ибо знание это позволяет нам добиться успеха. У истории нет внешней цели (телоса), но, как утверждает Гадамер, ее онтологическая структура телеологична. Принимая решение и желая, чтобы оно стало историческим, мы должны поступить так, чтобы наше действие соответствовало онтологической структуре истории. Только такое решение творит историю, ибо делает ее взаимосвязанной. Эти рассуждения основываются на априорной предпосылке: история едина. Как это понять? Это значит, что наше понимание истории направляется тем, что, сталкиваясь с качественно разнородными элементами, мы стремимся свести их в единство. Два человека имеют совершенно разные истории, но история их народа едина. Поэтому мы можем говорить и об истории человечества в целом, т.е. об ее универсальности. Из идеи единства следует, что история включает в себя непрерывную преемственность развития. Феноменом преемственности истории является традиция, на которой основывается культура. Культура – это вершина исторического построения, потому что в ней воплощены высшие достижения духа. Ее формирование начинается задолго до научно-исторической рефлексии над ней. Она обнаруживает себя уже в повседневном обиходе, например, в виде пословиц. Но наиболее ярко культура выражает собственное основание в произведениях искусства, которое также неререфлексивно. В искусстве происходит своеобразное вскрытие и обнажение самых глубоких пластов жизни, жизнь выражает себя. Дильтей был первым, кто уловил эту ее особенность. То, что выражается, не нуждается в причинно-следственной связи. Оно заключено в самом выражении. Феномен понимания состоит в понимании выражения. Поскольку жизнь выражается, и мы можем это понять, то, следовательно, мы переходим в сферу смысла истории, в которой выражена жизнь. Как мы понимаем выражение? Путем переживания. Но переживание – это внутреннее свойство человека. Как же оно оказывается связанным с тем, что переживается? Психология не может дать ответа на этот вопрос. Ответ содержится в учении Гуссерля об интенциональности сознания. Психологический акт переживания сам основан на интенциональной структуре сознания: переживание есть “сознание о...”. Понимание основано не на психологических актах, а на онтологической структуре сознания. Почему? Потому что человек может оперировать не только чувственными данными, но и идеальными, например в математике. Тем самым был сделан решающий шаг перехода от психологического обоснования к герменевтическому, или, точнее, к трансцендентальной феноменологии Гуссерля, а затем к герменевтической феноменологии Хайдеггера.

Интенциональность сознания переносит нас в сферу субъективности человека. Заслуга феноменологии Гуссерля состоит в том, что эта сфера получила бытийную значимость и сама стала рассматриваться как феномен.

Поскольку сознание интенционально, то анализ его интенциональных структур позволяет лучше понять смысл того, на что оно направлено. Такой подход позволяет избежать разрыва процесса познания на субъекта и объект. Иными словами,

субъективность нельзя мыслить как противоположенность объективности, поскольку подобное понятие субъективности мыслилось бы тогда объективистски. Связь между ними корреляционная. Тем самым, Гуссерль показывает, что субъект и объект находятся в состоянии взаимозависимости. Сама же эта корреляционная зависимость возможна благодаря тому, что субъект и объект имеют нечто общее и превышающее их. В качестве такого общего Гуссерль предлагает понятие “жизненного мира”. Жизненный мир – это мир, в который мы вживаемся. Он не может стать для нас предметом опыта, ибо это то, из чего становится возможен всякий опыт. Жизненный мир не статичен, а находится в постоянном движении. Поскольку мы не можем его уловить, мы не способны постичь и историю в ее завершенности.

Но можно ли вывести строение исторического мира, опираясь на идеи трансцендентальной феноменологии? Нет. Трансцендентальная феноменология, подобно идеализму Фихте, замкнута лишь в сфере “жизни сознания”. Сама по себе жизнь остается вне ее рамок. В этом она уступает спекулятивной феноменологии Гегеля.

Спекулятивное понимание жизни стало исходной позицией графа Йорка: жизнь - это самоутверждение жизненности. Если Гуссерль рассматривает корреляционное отношение между сознанием и его предметом, то граф Йорк устанавливает это соотношение между жизнью и сознанием, которое теперь предстает как самосознание. А это уже возвращение к идеям “Феноменологии духа” Гегеля, только вместо духа здесь выступает жизненность, структура которой состоит в том, чтобы быть “пра-делением”, стремящимся к самоутверждению в единстве, что осуществляется в процессе самосознания. Как и гегелевский “дух”, “жизнь” у графа Йорка стремится в процессе самопознания слиться с самой собой. Концепция графа Йорка, тем самым, вбирает достоинства феноменологии как Гегеля, так и Гуссерля: трансцендентальная жизнь сознания становится самопроекцией изначальной жизни.

Дильтей, Гуссерль, граф Йорк основывали свои выводы на само-данности переживания. Переживание было для них исходной данностью, над которой надстраивается анализ жизни. Однако тенденция, наметившаяся у графа Йорка, была решительным образом переработана Хайдеггером. Базисом для постановки вопроса должна стать не структура сознания, а экзистенция - недоказуемая фактичность существования. “Герменевтика фактичности” - так предлагает обозначить лозунг хайдеггеровской феноменологии Гадамер.

Что такое герменевтика фактичности, и как она связана с историчностью существования человека?

То, что человек существует в мире - это факт. Мы не можем выводить факт из чего-либо, но можем его феноменологически описать. Феноменологическое описание, как его определил Хайдеггер, есть раскрытие самого бытия. Но что связывает постигающее сознание и бытие? Эта связь осуществляется в горизонте абсолютной временности. Что такое абсолютная временность? В “Критике чистого разума” Кант определяет время следующим образом: “Время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний. Когда мы имеем дело с явлениями вообще, мы не можем устранить само время, хотя явления прекрасно можно отделить от времени. Следовательно, время дано a priori. Только в нем возможна вся действительность явлений. Все явления могут исчезнуть, само же время (как общее условие их возможности) устранить нельзя” /5, с.71/. И далее:

“Время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе или было бы присуще вещам как объективное определение и, стало быть, оставалось бы, если отвлечься от всех субъективных условий созерцания вещей” /5, с. 72/. Время, таким образом, субъективно и лежит в основе априорных синтетических знаний. Эту же точку зрения разделял и Гуссерль. Хайдеггер же такую субъективность назвал онтологически беспочвенной. Не время субъективно, а сама субъективность возможна лишь на основании временности. Этим утверждением Хайдеггер совершил подлинный переворот: время стало рассматриваться как смысл бытия. Если Кант не прав, то как тогда осуществляется познание вещей? Бытие становится понятным, по мнению Хайдеггера, в таком феномене как бытийная понятливость. “Последняя однако принадлежит к бытийному устройству Дазайн” /25, с. 372/. Но как существует это Дазайн? “Дазайн экзистует не как сумма моментальных действительностей, следующих друг за другом и исчезающих переживаний ... но простирает само себя так, что заранее свое ему бытие конституируется как протяжение” /25, с. 374/. Подвижность такого самопротяжения есть его событие, а “высвобождение структуры события и экзистенциально-временных условий ее возможности означает достижение онтологического понимания историчности” /25, с. 375/.

Таким образом, бытийная понятливость существует и раскрывается способом ее историчности, а это значит, что понимание есть самопонимание, которое, по Хайдеггеру, есть проецирование себя на собственные возможности. Что такое собственная возможность? В этом понятии сосредоточена вся тайна человеческого существования. Это приход будущего, т.е. возможности, принадлежащей своей собственной историчности. А поскольку собственная историчность непрерывна, то она есть традиция. Что является решающим: прошлое или будущее? Событие, которое свершается экзистенциально, есть судьба. Судьба - это подлинное основание становления истории. Быть подлинным - значит слышать Зов судьбы. Поэтому “если судьба конституирует исходную историчность Дазайн, - пишет Хайдеггер, - то история имеет свою сущностную весомость и не в прошлом, и не в сегодня и его “взаимосвязи” с прошлым, но в собственном событии экзистенции, возникающей из будущего Дазайн. История как способ Дазайн быть настолько сущностно имеет свои корни в настоящем, что смерть как означенная возможность Дазайн отбрасывает заступающую экзистенцию к ее фактической брошенности и так впервые только наделяет бившесть ее своеобразным приоритетом в историческом. Собственное бытие к смерти, т.е. конечность временности, есть потаенная основа историчности Дазайн” /25, с. 386/.

Хотя история приходит из будущего, тот факт, что человек смертен, обязывает его считаться с этим, поэтому он вынужден бросать свой взгляд не только вперед, но и назад, т.е. считаться со своей бившестью, историей. Считаться со своей историей - значит считаться со своей фактической заброшенностью. Фактичность ее состоит в том, что человек не сам выбрал себе народ, среди которого он родился, не сам выбрал эпоху, в которой живет. Он оказался брошенным в них. Будущее, которое человек себе открывает, несет его прошлое. Если же здесь поменять местами “будущее” и “прошлое”, то вместо экзистенциально выбираемой судьбы мы получим фатальность. Человек проецирует себя из факта своего существования, хотя осознать этого он никак не может. Сартр не понял этого положения онтологии Хайдеггера (а возможно, и Достоевского), когда попытался объяснить свободу человека: “Достоевский как-то писал, что “если бога нет, то все дозволено”. Это - исходный пункт экзистенциализма. ... Действительно, если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу

ничего нельзя объяснить. Иначе говоря, нет детерминизма, человек свободен, человек – это свобода” /22, с. 327/. Совершенно правильный вывод сделал Гадамер: “Факт, что любое свободное самоотношение к собственному бытию не может выйти из рамок фактичности этого бытия, - данный факт соль герменевтики фактичности” / 4, с. 316/. Человеку дана возможность самопроектирования, и эта данность, ее фактичность является ее ограничением, преодолеть которое человек бессилён. Сто лет назад люди не обладали такими возможностями, каким обладаем мы, и мы, в свою очередь, не обладаем теми возможностями, какие появятся в будущем. Какими они будут, решит будущее. Единственное, что может сделать человек, - это понять свои возможности из своей фактичности. Фактичность понимания заложена в предпонимании, возможность открывается в предвосхищении. Предпонимание и предвосхищение образуют круг понимания. В последующем будет показано, что круг понимания - это не методологический прием, а онтологическая структура понимания.

Какое значение это имеет для герменевтики? Круг, по словам Гадамера, “описывает понимание как взаимодействие двух движений: традиции и истолкования. Антиципация смысла, направляющая наше понимание текста, не является субъективным актом, но определяет себя из общности связывающей нас с преданием” /4, с. 348/. Понимание текста зависит не от той исторической эпохи, в которую он возник, а от того, в какое время живет понимающий его смысл. Понимание наступает тогда, когда оно становится продолжателем той традиции, о которой говорит текст. Это возможно благодаря темпоральности бытия. Исторический опыт, который передает предание, сам историчен, ибо обусловлен той конкретной эпохой, из которой к нему обращаются. То, что понимание происходит именно таким образом, говорит о том, что историчность исторического опыта человеческого существования является определяющим условием понимания вообще. То, что, понимая, мы вступаем в игру и преодолеваем временную дистанцию, существующую между нами и подлежащим пониманию текстом, возможно, как уже отмечалось, благодаря темпоральности бытия. Наличие же временной дистанции - это не недостаток, а преимущество понимающего.

Почему? Один из исходных принципов герменевтики гласит: смысл текста всегда превышает авторское понимание. Это значит, что понимание не только репродуктивно, но и продуктивно.

Понимание есть способ бытия, а бытие есть время. Приходя из будущего, время приносит настоящее. И если в настоящем мы открываем прошлое, то это прошлое проецируется на наше будущее, становится актуальным. Оно становится актуальным потому, что интерес, его вызывающий, уже не есть простая субъективность познающего - это требование Времени. В этой игре слова “время” выражена глубокая сущность хайдеггеровской философии.

Идея научного метода, метода историзма, исключает собственную историчность, а следовательно, и историчность самого мышления. Историческое же мышление мыслит и свою собственную историчность. Понять историческое предание можно только путем оживляющего понимания, т.е. осознания своей сопричастности к традиции, передаваемой текстом предания.

Но я не могу быть наследником чуждой мне культуры. Значит ли это, что я, сгорая от любопытства, так и не смогу понять текст, принадлежащий этой культуре? Да, если задана именно эта установка. Подобное обращение к иным культурам есть проявление неподлинности существования. Феномен любопытства, как раскрывает

его Хайдеггер, есть экзистенциал неподлинности, ибо подлинность человека есть Забота. Поэтому мой интерес к “далеким и чуждым” мне идеям хайдеггеровской онтологии все же сможет обрести свою подлинность, если я отнесусь к ней не просто как к некоему сведению, но как к сущностному выражению моего способа бытия. И пойму это потому, что я также озабочен тем делом, которому посвятил себя немецкий философ.

Эти рассуждения подвели нас к еще одному из принципов герменевтического философствования, а именно, к принципу применения подлежащего пониманию текста, суть которого в том, что понимающий - интерпретатор - понимает этот текст применительно к современной ему ситуации. Только “применительность” понимания делает его конкретным. В результате такой аппликации текст понимается по-новому, по-иному. Возникновение “иного” говорит о том, что само понимание становится актом свершения. Для понимания не достаточно “познать объективно”. Познанное должно быть применено к современной ситуации: должно произойти свершение.

Историческая смена ситуаций создает напряжение для понимания; понимание вынуждается к изменению. Историческая подвижность понимания обусловлена историчностью исторического опыта существования человека. Как текст, так и его интерпретатор находятся в состоянии исторической подвижности. Это значит, что мы вынуждены отказаться от методов исторического исследования, предлагающих разграничение субъективности интерпретатора и объективности подлежащего пониманию смысла. Вместо этого интерпретатор должен осознать герменевтическую ситуацию. Но что такое ситуация и как она осознается? Осознание ситуации представляет собой одну из сложнейших задач. Ситуация - это не просто обстановка в совокупности с ее условиями и обстоятельствами. Попасть в ситуацию - значит осознать ограниченность своих возможностей. Знать ситуацию - значит знать границы. Человек как конечное существо всегда имеет свои границы. Максимально возможная граница есть горизонт. “...Со времен Ницше и Гуссерля, - пишет Гадамер, - философское словоупотребление пользуется этим словом, дабы охарактеризовать связанность мышления его конечной определенностью и закон постепенного расширения поля зрения” /4, с. 358/. Но справедливо ли возводить философскую значимость этого слова к указанным философам?

“И это, - пишет Ницше, - всеобщий закон: все живое может стать здоровым, сильным и плодотворным только внутри известного горизонта; если же оно не способно ограничить себя известным горизонтом и в то же время слишком себялюбиво, чтобы проникнуть взором в пределы чужого, то оно истощается, медленно ослабевая, или порывисто идет к преждевременной гибели. ...Отсюда положение, к рассмотрению которого я приглашаю читателя: историческое и неисторическое одинаково необходимы для здоровья отдельного человека, народа и культуры” /19, с. 164-165/. Мысль Ницше оригинальна, но все же мы должны исходить из иного контекста. “Всякий вид, - пишет Кант, - содержит в себе подвиды согласно принципу спецификации, и логический горизонт состоит лишь из меньших горизонтов (подвидов), а не из точек, не имеющих никакого объема (не из индивидуумов). Но для различных горизонтов, т.е. родов, определяемых столькими же понятиями, можно мыслить себе общий горизонт, из которого, как из сосредоточия, все они обозримы, и этот горизонт есть более высокий род, а высший род в конце концов есть всеобщий и истинный горизонт, определяемый с точки зрения высшего понятия и охватывающий собой все многообразие как роды, виды и подвиды” /15, с. 492/.

Только ли потому, что Кант предшествовал во времени Ницше, мы отдаем ему предпочтение? Нет, не только. Как нетрудно заметить, идея Ницше состоит в том, что знание своего исторического горизонта и его расширение за счет “неисторического” могут быть полезными для жизни. Идеи о возможности расширения горизонта и полезности “неисторического” для жизни были восприняты философской герменевтикой. Ницше описывает, как это возможно на практике, но он не говорит, почему это возможно? Ответ, как было показано, можно найти у Канта. За счет образования более общего понятия возможно объединение различных мыслительных горизонтов в один “всеобщий и истинный горизонт”. Нет замкнутых горизонтов, горизонт смещается вместе с движущимся. А бытие человека обладает исторической подвижностью. Само перемещение в исторических горизонтах Гадамер описывает следующим образом: “Когда наше историческое сознание переносится в исторические горизонты, то речь идет не об удалении в какие-то чуждые миры, никак не связанные с нашим собственным, но все они, вместе взятые, образуют один большой, внутренне подвижный горизонт, который, выходя за рамки современности, охватывает исторические глубины нашего самосознания. В действительности, следовательно, есть только один-единственный горизонт, обнимающий собой все то, что содержит в себе историческое сознание” /4, с. 360/.

Но какое тогда имеет значение указанная ранее герменевтическая ситуация? Понимание чего-либо основано на предрассудках, которые ему одновременно и помогают, и препятствуют. Человек не сможет понять иного, если не осознает их. Герменевтическое значение предрассудков состоит в том, что они формируют горизонт настоящего. Герменевтическая ситуация как раз и призвана осознать границы настоящего как ограниченного предрассудками. Двойственность, в которую ставят сознание предрассудки, есть промежуточное положение самой герменевтики. Нужно отказаться от своего, чтобы сделать своим нечто иное. Нет никакого метода, позволяющего научиться этому. От чего - близкого и родного - должен отказаться познающий, он всякий раз будет решать сам. Чтобы принять такое решение, нужен не метод, а скорее твердая решимость. Как иначе отказаться от себя самого? “Из промежуточного положения, в которое поставлена герменевтика, следует, что ее задача заключается вообще не в том, чтобы разработать метод понимания, но в том, чтобы прояснить те условия, при которых понимание совершается” /4, с. 350/.

Если сознание наряду с продуктивными, направляющими понимание предрассудками содержит и те, которые препятствуют пониманию, то, как их выявить? Это невозможно сделать путем самоанализа. Они выявляются только в процессе самого понимания. Что делает мышление, когда оно чего-то не понимает? Спрашивает. Ставить вопросы - значит вводить в игру собственные предрассудки. Но для того, чтобы предрассудок действительно выявил себя, вопросы нужно не задавать, а ставить. Умение ставить вопросы отсылает нас к искусству диалектического ведения беседы.

§ 3. Диалектический опыт и искусство вопрошающего мышления как основной “метод” герменевтического познания

Поставив вопрос о диалектике, мы тем самым вошли во внутреннюю сферу мышления. Мы мыслим, чтобы познать. Но что такое познание и как оно осуществляется? Познать что-то - значит придать чему-то значение или смысл и лично убедиться в его истинности. Но как осуществляется придание смысла и

признание его правильности? Этот вопрос является центральным не только для герменевтической философии, но и для философии вообще.

Герменевтическое сознание пытается постичь смысл текста из него самого. Можем ли мы сказать, что именно мы наделяем его изначально смыслом? Очевидно, что нет. Эту работу уже проделал автор текста. Следовательно, смысл каким-то образом нам должен явиться. Каким? Ответ на этот вопрос дает феноменология - наука о являющемся. В западной философии известны две феноменологии: Гегеля и Гуссерля. Какая из них удовлетворит герменевтическое сознание? Ответ, на первый взгляд, однозначен: трансцендентальная феноменология Гуссерля. Как более позднее учение, эта философская доктрина должна была вобрать в себя весь предшествующий опыт философствования и, соответственно, учесть достоинства и недостатки предшествующих систем. Но так ли это на самом деле? "...Гегелевская феноменология гораздо радикальнее феноменологической позиции Гуссерля", - читаем мы во вступительной статье К.А. Сергеева и Я.А. Слина к гегелевской "Феноменологии духа" /8, с. VII/. Этот тезис подтверждает и французский философ А. де Вэленс, сопоставивший данные концепции /3/. Почему мы тоже выбираем гегелевский подход к решению герменевтической проблемы?

Вещь является сознанию, сознание познает вещь. Как осуществляется их взаимопроникновение? Очевидно, что деятельным здесь является сознание. В результате его деятельности возникает познание. Как оно возникает? Гегель и Гуссерль радикально расходятся в понимании роли сознания в этом процессе. Для Гегеля то, в чем познается некий смысл, связано таинственной связью с самим сознанием. Для Гуссерля же вещь и сознание - это два противоположенных полюса. По Гегелю, сознание выстраивает себя, опираясь на вещь. Из этого "строительства" вырастает и ее смысл. По Гуссерлю, чтобы такое "вмешательство" вещи в сознание не происходило, факт существования вещи заключается в скобки так называемым методом "феноменологической редукции". В результате познание осуществляется посредством интуитивной дескрипции, т.е. путем описания вещи. У Гегеля сознание имеет свою форму не в законченном виде, а в потенции. Но именно в процессе своей деятельности, сознавая, оно реализует себя, вырастая в конечном счете в абсолютное знание. У Гуссерля сознание есть жесткая трансцендентальная структура, которая живет в своем идеальном отношении к вещам. У Гегеля сознание находится в постоянном становлении, в живом отношении к вещам, т.е. становится в них и посредством них возвращается в себя.

Но действительно ли мышление, как оно описано в "Науке логики" Гегеля, является "живым"?

Известный японский интерпретатор дзен-буддизма Судзуки обращается к западной философии: "А был ли весь объект целиком уловлен в эту сеть? Я бы сказал: "Никоим образом!" Потому что поймали мы в нее сумму абстракций, а не сам объект" /23, с. 19/.

Свой метод познания он описывает в следующих словах: "Подход заключается в том, чтобы прямо войти в сам объект и увидеть его как бы изнутри. Познать цветок – значит стать цветком, быть им, цвести, как он, радуясь солнечному свету и дождю. Если это произошло, то цветок говорит со мною, а я знаю все его тайны, радости и страдания – все биение его жизни. И не только это. Вместе с моим "познанием" цветка я узнаю все тайны вселенной, включая и тайны моего собственного Я" /там

же/.

А что сказал бы Гегель по поводу “говорящего цветка”? Иначе говоря, что значит познать объект живой природы? Ответ на этот вопрос дан в во введении к “Философии природы”. Живое, по мнению Гегеля, обладает цельностью. Философ не может рассматривать Цветок расчлененно, как, например, это делается в ботанике: цвет, запах, корень, лепестки... “...Если мы совокупим все вышеуказанные ингредиенты цветка, то у нас все же не получится цветка”, – пишет он в указанной работе /9, с. 22/. Познать живое - значит познать его в его “свободной и собственной жизнедеятельности”. Такое познание есть познание цели, цельности и целесообразности, именуемое Гегелем как телеологическое понимание. Подобное понимание осуществляется в понятии, трактуемом также в гегелевском смысле. “Это мыслимое единство, - пишет он, - есть понятие, которое обладает определенными различиями, но обладает ими как некое движущееся в самом себе единство. Философская всеобщность не относится безразлично к определенным содержаниям, она представляет собой саму себя наполняющую всеобщность, которая в своей алмазной сети тождества содержит в себе одновременно и различие” /там же/.

Дзеновский способ познания, как известно, основан на внезапном озарении (сатори). Но действительно ли оно так уж “внезапно”? Да и является ли то, что получено таким образом, познанием? О сути “внезапности” будет сказано ниже. Пока же зададимся вопросом, каким способом мы получаем знания: непосредственно или опосредовано?

Знание, как отмечалось выше, это то, в достоверности чего можно убедиться. Но сознание убеждается в чем-то только путем его обнаружения в себе самом. А это и есть опосредование. На наивность сторонников непосредственного знания Гегель указал в малой “Науке логики” /7, с. 194-195/. В чем же она состоит? Суть непосредственного знания состоит в том, что оно сразу схватывает единство бытия и идеи. В этом единстве видится истина. Но как возникает единство двух различных по определению понятий, ведь оно не есть механическое совмещение? Против такого умерщвляющего, рассудочного подхода как раз и направлен смысл непосредственного знания. Это единство достигается только путем взаимного опосредования: бытия идеей - идеи бытием. Если же такого опосредования не произошло, то мы имеем дело либо с непонятным ощущением, либо с красивой, но ни к чему не относящейся идеей.

Достоинство непосредственного знания состоит в том, что оно минует всякое внешнее опосредование. Опосредование все же остается, но только внутреннее, поскольку если есть сознание, то одновременно с ним задана и структура рефлексивности.

Что же дают эти рассуждения герменевтическому сознанию?

Для того, чтобы понять смысл текста, мы должны изменить свои предрассудки. Изменить их - значит изменить свое сознание. Феноменология Гуссерля не объясняет, как это происходит. Попытка Судзуки противопоставить дзен гегелевской феноменологии бьет мимо цели, ибо мышление Гегеля также направлено на мышление самой вещи в ее жизненном движении. Однако нужно признать за философией Гегеля существенный недостаток, указанный Шопенгауэром, который сравнивал ее с “крылатой головой ангела без тела” /30, с. 131/. Именно эту идею,

совершившую переворот в западном философствовании, воспринял Ницше. Описание того, как жизнь, или, точнее, Дазайн, предопределяет сознание, дал уже Хайдеггер (его подход будет рассмотрен отдельно.) Пока же речь идет только о сознании, о том, как оно изменяет само себя и тем самым приобретает опыт. Существует мнение, что мировой дух Гегеля есть и разум, и воля. Но это не так, ибо феномен духа, по Гегелю, является только в “науке об опыте сознания”. “Это становление науки вообще или знания и излагается в этой Феноменологии духа”, - говорит автор в своей книге /8, с. 14/. В немецком языке слово “наука” происходит не от слова “научить”, как в русском, а от слова “знание”. Наука есть “знаемость”, т.е. сущность знания, достоверное знание. В слове же “научить” содержится идея метода - обучения какому-нибудь способу. Поэтому, понимая слово “наука” как “научный метод”, мы тем самым отбрасываем саму ее суть: истине нельзя научить - ее можно только познать. Однако бессмысленно противопоставлять идею “научного метода” гегелевскому понятию “метода”. Для него метод - это познание самой жизненности в движении понятий, это постижение не кантовской вещи (Ding), но дела (Sache) в его сути, т.е. в его понятии. И поэтому не случайно Гегель резюмирует в “Науке логики”: “Нечто постигнуто в понятии и познано в своей истине лишь тогда, когда оно полностью подчинено методу” /6, с. 756/. Именно такой метод стремится обрести герменевтическое сознание, говоря об “Истине и методе”. Метод обретается в опыте. Но как?

Мышление как опосредование обладает структурой опыта. Каков изначальный смысл опыта? Опыт не позволяет нам совершать повторных ошибок. Подлинный опыт – это негативный опыт, и именно он, своей негативностью, меняет наше знание. Знание получается только в опыте мышления. Выдающаяся заслуга Гегеля состоит в раскрытии диалектики такого опыта.

Опыт приобретается как некая проверка, проверка являющегося знания. Сознание проверяет явившееся знание. Проверить можно только в том случае, если есть критерий. Но откуда берет этот критерий сознание? Рефлексивная природа сознания позволяет ему обнаруживать в знании само себя и в то же время отличать себя от него. Происходит как бы его раздвоение. Это позволяет сознанию видеть, что знание само соотносено с чем-то иным. То, чем это иное является в-себе, есть истина. Истина находится вне сознания. Но об этой истине мы можем узнать только из знания. Знание же непосредственно связано с сознанием. Это значит, что мы не можем вырваться из круга своего сознания. Следовательно, “сознание в себе самом дает свой критерий, и тем самым исследование будет сравнением сознания с самим собой” /8, с. 47/. Если теперь знание назвать понятием, а истинное - предметом, то проверка есть проверка соответствия понятия и предмета. Кто будет делать проверку? Сознание. Но для сознания предмет есть осознанный предмет, а понятие есть осознание осознанности предмета. Иными словами, и предмет, и его понятие для сознания - это одно и то же. Зачем тогда вводить критерий и делать проверку? Гегель показывает, что проверка, которую выполняет сознание, осуществляется без критерия! Ибо если сознанию необходим критерий, то следует выполнить операцию проверки этого критерия, для чего придется вводить новый критерий и т.д. Что же делает сознание, когда осуществляет проверку? Оно ... изменяет себя. Если понятие не соответствует предмету, то сознание изменяет свое понятие. Изменяя его, сознание тем самым изменяет и свое знание о предмете, т.е. свое осознание предмета. А что такое предмет для сознания? Это и есть осознанный предмет. Следовательно, изменяя осознание предмета, сознание тем самым изменяет и сам предмет. Такое движение сознания Гегель называет диалектическим движением. Иными словами, это движение понятия (сознания), которое движет своим

предметом. Движение, из которого возникает “новый истинный предмет, есть, собственно говоря, то, что называется опытом” /8, с. 48/.

В результате такого кружения, т.е. постоянного перехода от осознаваемого предмета к его понятию и обратно, в сознании происходит радикальное изменение. Измененное сознание видит в предмете уже иную сущность, хотя при этом не замечает необходимости возникновения нового предмета. Сознание видит новый предмет, но не знает, как он возник, потому что само является сутью этого превращения. Поэтому для сознания есть только возникший предмет, а для нас (Гегель) вместе с предметом дается и его становление. Именно последнее и есть наука, содержанием которой является опыт сознания.

Благодаря своему опыту, осуществляя себя, сознание охватывает и вбирает в себя все более и более широкие сферы. Но настанет момент, пишет Гегель, когда сознание “достигнет пункта, где явление становится равным сущности (курсив мой. – А.А.), и тем самым изображение сознания совпадает именно с этим пунктом - с подлинной наукой о духе; и, наконец, само постигнув эту свою сущность, сознание выразит природу самого абсолютного знания” /8, с. 50/. Как достигается этот пункт, где “явление становится равным сущности”, призвана показать феноменология, но уже не Гегеля, а Хайдеггера.

Итак, то, что делает испытующее сознание, оно не осознает. Становление сознания раскрывается лишь в философствующем сознании, или, как говорит Гегель, то, что было-в-себе стало-для-нас. Познавая чужое, нечто в-себе, в кружении (буквально “поворачивать вокруг”), сознание становится им, т.е. делает чужое своим родным. Это как раз и есть тот диалектический процесс, о котором не знает “испытующее сознание” Судзуки. В противном случае слова Судзуки “познать цветок – значит стать цветком, быть им” есть ни что иное, как просто иллюстрация гегелевской феноменологии.

Возможно ли достижение того, что Гегель называет “абсолютным знанием”, т.е. окончательное завершение опыта, его снятие в идентичности сознания и предмета? Нет, ибо человек - существо конечное. Мы можем понять человека, создавшего философскую систему, которая, как он полагает, охватывает все сферы, является “абсолютным знанием”. В конечном счете, каждая философская система претендует на это. Но как показывает опыт, все они не выдерживают проверки временем. Невозможность абсолютного знания опровергается его темпоральностью. Знание, полученное в сфере опыта сознания, невозможно полностью вывести из самой этой сферы. Вывести знание из его сферы - значит уничтожить его. Но чем же тогда должен завершиться опыт? Гадамер разрушает этот гордый узел следующим образом: “Диалектика опыта, - пишет он, - получает свое подлинное завершение не в каком-то итоговом знании, но в той открытости для опыта, которая возникает благодаря самому опыту” /4, с. 419/. Если бы человек благодаря своему бессмертию или каким то иным образом обрел абсолютное знание, то он стал бы ... догматиком. Те, кто наивно полагает, что только в данном им Священном писании изложена абсолютная истина, есть догматики, хотя и не истинные, ибо пытаются приспособить религиозные догмы к современным условиям. Кто такой опытный человек? Тот, кто многое познал, или тот, кто осознал меру своего незнания? Опытен тот, как было сказано ранее, кто избегает ошибок прошлого. Как ему это удастся? Он может использовать свой опыт потому, что он открыт новому опыту. Только благодаря тому, что человек открыт, он может стать опытным. Догматик, желая избежать ошибок, закрывает просвет для нового. Для него вообще нет ничего нового.

Опытный человек принципиально адогматичен. Для догматика нет истории - она познана, - есть только время ожидания ее конца. Для опытного человека, напротив, подлинность опыта есть опыт собственной историчности. Не противоречат ли данные утверждения ранее сказанному о тех, “чья жизнь построена исключительно на искусном истолковании текстов священных книг”? Не противоречит. Примером тому может послужить экзистенциальная интерпретация Нового Завета немецким протестантским теологом Р. Бультманом. “Может ли христианское провозвестие требовать сегодня от человека принятия мифической картины мира как истиной? – спрашивает он и отвечает: Это бессмысленно и невозможно. Бессмысленно, ибо сама по себе мифическая картина мира не содержит ничего специфического христианского; просто это картина мира прошлого, еще не сформированная научным мышлением. Невозможно, ибо картину мира нельзя усвоить простым усилием воли: она задана человеку вместе с его исторической ситуацией” /2, с. 303-304/. Это, как не трудно заметить, позиция адогматического и, следовательно, умудренного опытом философа.

Текст, который мы желаем понять, сознание также испытывает. Но предание, с которым имеет дело герменевтическое сознание, - это не просто предмет гегелевского сознания, но нечто, обладающее собственным языком. Пытаться превратить текст в предмет, т.е. понять его “объективно”, изгоняя его “субъективные” моменты, - значит, по Гадамеру, “отрываться от той традиции, которая и является его собственной исторической действительностью. ... Дело здесь обстоит так же, как в отношениях между “Я” и “Ты”. Тот, кто путем рефлексии выводит себя из двусторонности этих отношений, изменяет их, разрушая их нравственную обязательность. Точно так же тот, кто рефлектируя, выводит себя из связи с преданием, разрушает истинный смысл этого предания” /4, с. 422, 424/.

Как же вступить в живую связь с преданием, чтобы заговорить с ним на общем языке? И познающий, и предание обладают собственным языком. Для того, чтобы произошло понимание, должен состояться разговор. Разговор состоится, если будет найден общий язык. Для того, чтобы такой язык был найден, герменевтическое сознание должно испытать предание. При этом так же, как и в “науке об опыте сознания”, должно произойти изменение: в сознании познающего и в смысле осознаваемого предания. Это изменение будет идти до тех пор, пока не будет найден общий язык. При достижении общего языка герменевтическое сознание растворяется в “пантеистическом слиянии” с традицией предания. Но как сознание изменяет смысл предания, а предание сознание? Изменение осуществляется в процессе диалектического ведения разговора, т.е. диалога.

Что такое диалог? В переводе с греческого это слово означает двое (“ди”) говорящих (“логос”), т.е. разговор между двумя лицами. Если целью разговора является выяснение истины, то он переходит в спор и становится диалектикой. Искусство диалектики есть искусство искания истины путем вопрошания. Сложность этого искусства состоит в том, что вопрошающий должен постоянно держаться за свое спрашивание, т.е. вести разговор в направлении поиска истины. Из диалогов Платона известно, что спрашивать значительно сложнее, чем давать ответы. Ибо искусство мышления есть искусство вопрошания, последовательного спрашивания-дальше. Почему спрашивать сложнее? Поскольку обычно вопрос значительно короче ответа, то кажется, что задать вопрос гораздо легче, чем отвечать на него. Также обычно считается, что спорящие стороны ищут слабые места в аргументации оппонента. Так, в “Метафизике” Аристотеля можно прочесть: “...Почву для ведения доказательства создает не тот, кто доказывает, а тот, кто поддерживает

рассуждение: возражая против рассуждения, он поддерживает рассуждение” /1, с. 127/. И все же поддерживает разговор не тот, кто возражает, а тот, кто усиливает аргументацию. В приведенных выше примерах, речь не идет о подлинном диалоге. Если ученик спрашивает у учителя, т.е. у знающего наперед ответ человека, то диалог невозможен. Также невозможен диалог с тем, кто отстаивает, доказывает правоту уже сформировавшейся точки зрения. Диалог возможен только между равными его участниками. Идеальный вариант диалога, как видел его Платон и описал Гегель в диалектическом опыте сознания, – это диалог с самим собой. В таком диалоге мы не выискиваем изъяны в собственном аргументе, а стараемся его усилить, подтвердить на опыте, и если этого не происходит, то изменяем его формулировку, тем самым выдвигая новый аргумент. Герменевтическое сознание участвует также в подлинном диалоге. Текст, который мы хотим понять, не есть предмет, но есть Ты, ибо он сам способен вступить в разговор. Разговор начинается с того, что текст чем-то привлек наше внимание, и мы хотим выяснить это “что-то”. Как происходит такое выяснение?

Ответ на этот вопрос был дан Хайдеггером в разработанной им “формальной структуре вопроса о бытии” /25/. Если мы хотим что-то выяснить, то мы спрашиваем. Но спросить мы можем только в том случае, если само спрашиваемое каким-то образом нам уже понятно, пусть “усредненно и смутно”. Почему важно изначально уже понимать то, о чем подлежит спросить? Вопрос должен быть не задан, как обыкновенно задают его ученики учителю, а поставлен. То, что ставится, ставится на некое основание. Вопрос будет только тогда поставлен, когда будет видно, на чем он стоит. С этого, практически, начинается искусство мышления, именно искусство, ибо, как пишет Гадамер, “не существует метода, который позволил бы научиться спрашивать” /4, с. 430/.

Что такое “поставленный вопрос”? Это вопрос, который имеет свою направленность - тот путь, по которому придет возможный ответ. При этом важно, чтобы постановка вопроса не была ложной. Что это значит, и может ли поставленный вопрос быть ложным? Ложен не вопрос, а его постановка. Правильно поставленный вопрос - это вопрос, направление которого видно, открыто для ответа. Такой вопрос рассекает сферу ожидаемого ответа на две части: “за” и “против”. Ответ есть выбор одной из них. Вопрос будет подлинным только в том случае, если обе возможности уравновешены. Такой вопрос есть выражение диалектичности знания, т.е. способности его изначально видеть противоположность в ее возможности.

О чем мы должны спрашивать, читая текст? Понять текст - это значит понять тот вопрос, ответом на который он является. Понимая, мы, тем самым, не просто задаем вопрос, но его реконструируем. Иными словами, имея текст, мы, тем самым, имеем некий ответ, но не можем его понять, так как не знаем, на какой вопрос он отвечает. Почему мы не можем сразу выяснить этого? Потому что ответ - это выбор. Мы не сможем понять вопрос, если будем полагать данный текст как единственно возможный ответ на него. Поэтому понять вопрос – это значит выйти за пределы текста и обрести горизонт его вопроса. Но значит ли это, что вопрос нужно понять так, как понимал его автор текста? Иными словами, можно ли принять позицию Коллингвуда, который считал, что релевантность ответа на вопрос “представляет собой методологическую предпосылку для реконструкции вопроса”? Если наше понимание направлено в первую очередь на смысл самого текста, а не на его вопрос, то мы тем самым принимаем позицию Гадамера: “Наше понимание письменного предания строится вовсе не так, чтобы мы могли сделать простую

предпосылку о совпадении того смысла, который мы в нем познаем, и того, который имел в виду автор. Подобно тому, как исторические события вообще не совпадают с субъективными представлениями тех, кто находится и действует в истории, точно так же и смысловые тенденции данного текста выходят, в принципе, далеко за пределы того, что намеревался сказать автор этого текста” /4, с. 437/.

С преданием происходит то же, что и с историей. Подлинное значение исторического свершения приходит значительно позже и никогда не становится окончательным. Какое значение имеет возникновение христианства - событие, которому более тысячи лет? Гегель в своей “Философии истории” писал, что в германском протестантском государстве воплощено “оправдание бога в истории”, а спустя немногим меньше столетия Ницше в “Антихристе”, утверждал обратное: “Если людям не удастся справиться с христианством, виноваты будут немцы...” Здесь имеется в виду Мартин Лютер, давший в протестантизме новый импульс христианству.

Темпоральность бытия в виде дальнейшего хода истории открывает и придает событиям прошлого новые значения. Но историю мы знаем по ее текстам. Точно так же заново прочитанные тексты (и не только сугубо исторического характера) приобретают новое звучание. И история, и предание остаются все теми же, но их смысловой горизонт не может быть исчерпан одним человеком. Бытие Смысла временно, ибо смысл Бытия есть Время. Мы должны считаться с тем, что придут иные времена и принесут с собой свои, иные смыслы. Это не релятивизирование смысла, но желание его найти не где-то, а здесь и сейчас. И наоборот, иллюзией является стремление отыскать внеисторическую точку зрения, в которой откроется абсолютная истина. Правы те, кто говорят: “Мы оказались поставленными перед вопросом. Именно мы поставлены вопросом перед ним самим, а не ставим его измышляя”.

Быть, таким образом, поставленным пред вопросом - значит прозреть его.

Прозрение приходит к нам не в виде готового ответа, как думают сторонники непосредственного знания, а в виде направления. Это направление есть в тоже время и сила, которая выталкивает нас из обыденности в сферу истинного. Выше мы уже говорили об этой силе в связи с постижением произведения искусства. Понимание - повторяем мы за аль-Газали - приводит к экстазу, ибо экстаз – это откровение от Истины, это есть новая “приходящая истина”, которую слушающий извлекает из себя. Но что значит извлечь из себя истину? Ответ на этот вопрос дает экзистенциальная аналитика Мартина Хайдеггера, провозгласившая существо человека как экзистенциальное стояние в просвете Бытия.

§ 4. Фундаментальный экзистенциал “понимание” как следствие экзистирующей сущности человека

Как человек приходит к пониманию и почему понимание является способом его бытия (экзистенциалом)? Ответ на эти вопросы лежит в центре хайдеггеровского вопрошания о смысле бытия вообще. Вопрос должен быть поставлен. Как же Хайдеггер ставит вопрос о бытии? Как выглядит основание этого вопроса? Выше уже было отмечено, что само спрашиваемое каким-то образом должно быть нам понятно, пусть “усредненно и смутно”. Ибо, по Хайдеггеру, важно изначально уже

понимать то, о чем подлежит спросить. Мы понимаем уже до того, как мы вообще можем задаться вопросом о том, что и как мы понимаем. “С какого сущего надо считать смысл бытия, от какого сущего должно брать свое начало размыкание бытия?” - спрашивает Хайдеггер и отвечает: “Задавание этого вопроса как модус бытия определенного сущего само сущностно определено тем, о чем в нем спрошено, - бытием. Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как Дазайн” /25, с. 7/.

Итак, существует нечто, что каким-то таинственным образом уже изначально понимает смысл бытия, - Дазайн. Что же такое Дазайн? Должны ли мы понимать под ним “человека”, ибо Хайдеггер определяет его как “сущее, которое мы всегда сами и есть”? Переводчиком основополагающего труда Хайдеггера “Бытие и время” это слово переведено как “присутствие”. Мы оспариваем такой вариант перевода, предпочитая сохранить его немецкое звучание так же, как мы сохраняем арабское звучание в слове Аллах, т.е. бог, китайское Дао, т.е. путь, японское Дзен, т.е. медитация. Что же в переводе с немецкого означает Дазайн? Обстоятельный анализ этого слова был выполнен И.А. Михайловым. Существительное Dasein (Дазайн) происходит от глагола dasein, состоящего из двух частей: наречия “da” (вот, тут) и глагола “sein” (быть). Часто можно встретить и дословный перевод этого слова - “вот-бытие”. До Хайдеггера оно означало “действительное наличное присутствие в мире”. Но, как пишет И.А. Михайлов, “Хайдеггер всерьез порывает с традицией этого термина. Он придает ему новый – онтологический – смысл. Причем, для того, чтобы сделать этот вывод, необязательно ссылаться на “Бытие и время” – это ясно уже из центрального для “Феноменологических интерпретаций к Аристотелю” тезиса: “Жизнь – транзитивна: Dasein = в и через жизнь быть” /18, с. 207/. Нетрудно заметить, что сложно адекватно перевести это слово на русский язык. Именно поэтому мы сохраняем немецкое звучание, передавая его в русской транскрипции. Итак, Дазайн – это то, что одновременно принадлежит жизни человека и его бытию; это “бытие”, которое своим “вот” выступает в человеке. А поскольку оно принадлежит человеку, то человек каким-то образом уже понимает в нем свое бытие. Но как? Ответу на этот вопрос и посвящен труд Хайдеггера “Бытие и время”. Попробуем осветить решающие для понимания его работы моменты, не претендуя на всеохватывающую полноту. В конечном счете нас интересует здесь не онтология Хайдеггера, а ее роль для герменевтической философии.

Определяющее значение для понимания онтологии Хайдеггера дает выдвинутое им понятие “онтологическая разница”, т.е. отделение бытия от сущего. Связь между ними осуществляет Дазайн, или (что тоже самое, но только в более универсальной форме) бытие-в-мире – связующее звено между бытием и миром. ““Сущность” Дазайн, - пишет Хайдеггер, - лежит в его экзистенции” /25, с. 42/. Экзистенция, по Хайдеггеру, - это не наличность, а возможные для человека способы быть. Иными словами, в понятии экзистенции выражена двойственность Дазайн. С одной стороны, в ней заключено бытие вообще, а с другой - это бытие есть “всегда мое”, т.е. человека. Как же мы можем знать, что оно “мое”? Человек знает об этом, потому что он сам себя выбирает. Выбор может быть действительным и мнимым. Отсюда, соответственно, следует, что Дазайн присущи два способа быть: собственный и несобственный.

В итоге, мы имеем следующую картину. Существует разница между бытием и сущим. Связь между ними осуществляет Дазайн. Само Дазайн имеет в качестве своего бытия экзистенцию и вместе с тем может быть собственным и

несобственным. Соотношение этих понятий очень часто вызывает путаницу, что нередко наблюдается в отечественной литературе. Единственный способ избежать этого - представить их соотношение наглядно, что и сделано в нижеследующей схеме.

Схема. Соотношение основных понятий онтологии Хайдеггера.

На схеме приняты следующие обозначения:

Б – бытие = время;

В – внутримирное сущее или просто сущее, вселенная; это сфера фактов;

П – просвет, разница между бытием и сущим;

ДРС – собственное Дазайн;

МРС – несобственное Дазайн;

Д – “вот” бытия или Дазайн;

ДС = ДР – взаимообуславливающие фундаментальные экзистенциалы “расположения” и “понимания”;

М – “дас Ман”,

Р – рождение;

С – смерть;

РС – экзистенция, экзистирование.

Основная идея Хайдеггера заключается в анализе участка РС - существования человека между рождением и смертью. РС лежит на линии Б, т.е. это бытие, или, в терминологии Хайдеггера, экзистенция. Прохождение участка РС есть жизнь в бытийном смысле, иначе, экзистирование. Как можно проанализировать структуру экзистенции? Только исходя из анализа реальной жизни, которая протекает во внутримирном сущем, т.е. исходя из фактов в сфере В. Мы можем это сделать потому, что в Д происходит размыкание сущего. Размыкание осуществляется при помощи экзистенциалов “расположение” и “понимание”, показанных на схеме как ДР и ДС. Экзистенциалу “расположение” в обыденной жизни (онтически) соответствуют настроение человека, его привязанность к чему-либо. Хайдеггер полагает, что быть расположенным к “вещи” - значит “любить ее” /28, с. 194/. Однако “расположение всегда имеет свою понятность, - поясняет он. – Понимание всегда настроено” /25, с. 142/. Это значит, что данные фундаментальные экзистенциалы обуславливают друг друга.

Традиционная философия мыслила, только исходя из В. Делала она это при помощи категорий. Хайдеггер же открыл новую область, Дазайн (ДРС), которая находится за пределами сущего. Как же мыслить ее? Мыслить ее нужно, исходя из экзистенции, т.е. экзистенциально. Понятия, которые относятся к этой области, Хайдеггер назвал экзистенциалами. Дазайн будет собственным, если оно размыкает сущее, исходя из своих возможностей, т.е. из экзистенции. В этом случае, как показано на схеме, Д падет на собственное основание РС. Если же Дазайн несобственное, то размыкание им сущего происходит не из его экзистенции. Проекция вершины М не падает на свое основание РС. Связь М с Р и С показана пунктирной линией: хотя это и псевдосуществование, оно всегда имеется и тоже расценивается как существование. Хайдеггер обозначает его неопределенным местоимением *man* (некто), которое переводит в разряд существительных среднего рода - *das Man* (дас Ман). Ман - это обезличенный человек толпы, к которому в каком-то смысле подходит и слово “быдло”. Первичный смысл слова “быдло” означал рабочий скот, а впоследствии - человека, покорно выполняющего за кого-то тяжелую работу. Ман также существует по чьему-то указанию. К числу Ман относится

большая часть современного общества. Их повседневное бытие характеризуют такие экзистенциалы, как сплетни, любопытство и двусмысленность. Они глубоко “переживают” несчастный случай, произошедший на каком-нибудь из “банановых островов”, оставаясь в то же время безучастными к судьбе родного аула. На любой сущностный запрос жизни, требующий высшего духовного напряжения, принципиальной позиции и решительности, у них заготовлен ответ, “оправдывающий”, как они полагают, их способ бытия. “Я, - говорят они, - не какое-нибудь там быдло, я все понимаю и очень этого хочу, но у меня постоянно не хватает на это время”. Хайдеггер показывает абсурдность такого ответа с точки зрения экзистенциального существования. Бытие Жизни ровно укладывается на оси времени между рождением и смертью. Она может быть только короче или длиннее.

Ман - это те люди, в чьей жизни философия, искусство, история не играют заметной роли, так как вытеснены средствами массовой информации. Подлинная, основанная на собственных возможностях жизнь их не удовлетворяет, и тогда “любопытство изобретает новости” /25, с. 348/. Их существование несобственное, за них все уже продумано и решено теми, кто разрабатывает так называемые “социальные технологии”. Анализ такого общества дал ученик Хайдеггера Герберт Маркузе в своем фундаментальном исследовании “Одномерный человек: Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества” /17/.

Обращаясь к предложенной схеме, надо всегда помнить, она есть пространственное изображение, в то время как в основании онтологии Хайдеггера лежит идея времени. В повседневной жизни человек имеет дело только с внутримирно сущим. Он никогда и никак не может отделиться от него в пространстве, даже если улетит в космос. Также ни один ученый никогда не сможет продумать основание своей науки так, чтобы при этом выйти за пределы сущего. Рассматриваемая здесь схема доступна пониманию только по-философски основательного ума. Поэтому в действительности все эти отношения нужно воспринимать не как пространственные, а как временные. На схеме показан не мир, а только внутримирное. Экзистенциалом мира является мирность. Мир, наверное, - самое сложное понятие хайдеггеровской онтологии. Вот как он его определяет: “В-чем себя-отсылающего понимания как в-видах-чего допущения сущему встретится бытийным способом имени-дела есть феномен мира. И структура того, в видах чего Дазайн себя отсылает, есть то, что составляет мирность мира” /25, с. 86/. Под этим подразумевается следующее. Дазайн, будучи Заботой, озабочено. Озабоченность всегда имеет для него значимость. Значимость - это совокупность различных отношений. Как единство взаимосвязи своих отношений, отсылающее к внутримирному сущему, она составляет то, что Хайдеггер “называет миром” /25, с. 364/. Иными словами, мир – это знак, отсылающий Дазайн к сущему. Поэтому мы можем определить его следующим образом: мир – это целостное представление о спроектированности сущего, которое мыслится, как завершенное в своих границах. Именно поэтому мы говорим, что мир дается нам в мировоззрении; мы строим картину мира. Мир - это видимость завершенного сущего, представленная в первую очередь в языке. Каждый язык, определяя значимые для него элементы сущего, набрасывает собственное представление о сущем в целом, т.е. о мире. Как показал Гумбольдт, язык обладает собственным мировидением. Благодаря тому, что сущее имеет характер внутримирного сущего, возможен перевод с одного языка на другой.

Итак, элементы схемы нужно понимать из их временных отношений, протекающих в мире. Для этого нужно понять, как Хайдеггер выводит идею времени.

Чтобы анализ Дазайн был полным, нужно рассмотреть его целиком, т.е. учесть его в его завершенности. Но что такое завершенность для экзистирующего существа? Смерть. “Как способность быть, – пишет Хайдеггер, – Дазайн не может обойти возможность смерти. Смерть есть возможность прямой невозможности Дазайн” /25, с. 250/. “Она есть возможность невозможности всякого отношения к..., всякого экзистирования” /25, с. 262/. Смерти нельзя избежать, а следовательно, бессмысленно делать вид, что она нас не касается. Бытие Дазайн есть бытие-к-смерти. По Хайдеггеру, “бытие к смерти есть заступление в способность быть того сущего, чей способ быть есть само заступление” /25, с. 262/. Заступать в смерть – значит быть целым, целиком самим собой. Для этого нужна решимость. В этом феномене мы “подведены к исходной истине экзистенции” /25, с. 307/. Экзистировать – значит двигать вперед себя, открывая собственные возможности. Но если смерть есть предельная собственная возможность, а Дазайн есть бытие-к-смерти, то экзистирование включает в себя заступающую решимость, т.е. мужество смотреть в лицо собственной смерти. Только так человек может постичь подлинный смысл временности своего существования. Такой ход рассуждений подготавливает Хайдеггера к решающему шагу: “Феноменологически исходно временность проступает в собственном целом бытии Дазайн, в феномене заступающей решимости” /25, с. 304/. Показанная на схеме фигура ДРС есть “выдуманное” изображение Дазайн как целого. В действительности же такой фигуры нет, есть только одна – слившаяся линия ДР и ДС, которая движется от Р к С. Человек не знает, когда его настигнет смерть, поэтому его экзистирование каждый раз осуществляется как бы в точке С, ибо он в каждый момент времени может умереть. Поэтому экзистировать – значит постоянно заступать в собственную смерть. Такая временная структура придает уникальность человеческому существованию. Человек знает, когда родился, но час смерти для него остается неопределенным. Однако, зная, что это час его “конца”, он экзистирует, бросаясь “ради самого себя” в свое будущее, которое Хайдеггер именуется “первичным смыслом” /25, с. 327/. Это происходит не потому, что человек этого хочет, а потому, что в основании своего бытия он временен. В абстрактных рассуждениях трудно понять, как время задает человеку способ его существования. Но есть феномен, который может разом все прояснить. Быть человеком – значит иметь в основе своего бытия судьбу. “Этим словом, – пишет Хайдеггер, – мы обозначаем заключенное в собственной решимости исходное событие Дазайн, в котором оно, свободное для смерти, передает себя себе самому в наследованной, но все равно избранной возможности” /25, с. 384/. А экзистировать так – значит быть “в основании своей экзистенции историчным” /25, с. 385/.

Итак, смерть открывает человеку временность его существования, он движется к ней, но если он при этом свободно избирает себя, то тем самым он избирает свою судьбу. Такая судьба, возникая из будущего, конституирует исходную историчность.

Таким образом, имея общие представления об экзистенциальной онтологии Хайдеггера, мы можем показать, какие выводы из нее были сделаны философской герменевтикой. Наиболее значимы из них следующие три:

- герменевтика есть онтология;
- герменевтический круг есть онтологическая структура понимания;
- понимание, беря слово, выводит истину в Просвет бытия.

Рассмотрим их.

Онтология есть наука о бытии сущего. Имеется ли какой-нибудь научный метод,

гарантирующий достоверный подход к онтологии? Такого метода нет. Гарантией научности разработки выступает само бытие. Иными словами, метод разыскания должен быть основан на самопонятности бытия. Самопонятность может возникнуть из того, что говорит само за себя. То, что себя-само-по-себе-кажет, есть феномен. Следовательно, метод изложения онтологии будет феноменологическим. “Онтология, – заявляет Хайдеггер, – возможна только как феноменология” /25, с. 35/. “Методический смысл феноменологической дескрипции есть толкование. Логос феноменологии Дазайн имеет характер герменевтики, через которую бытийная понятливость, принадлежащая к самому Дазайн, извещается о собственном смысле бытия и основоструктурах своего бытия. Феноменология Дазайн есть герменевтика в исконном значении слова, означающем занятие толкования” /25, с. 37/.

Идея метода Хайдеггера довольно-таки проста. Нужно услышать логос своего бытия (Дазайн) и правильно его истолковать. Такое истолкование есть одновременно и самоистолкование бытия. А это значит, что рассмотренная герменевтика есть онтология. Однако возникает вопрос: останется ли герменевтика онтологией, если истолковываться будет не Дазайн, а текст? Да, останется, ибо понимание есть фундаментальный экзистенциал: оно является одним из основных способов бытия Дазайн. Однако онтологический смысл понятия “понимание” иной, нежели онтический, т.е. привычно понятый из повседневной жизни. Понимать – значит уметь экзистировать. Последнее же означает размыкать в себе самом собственные возможности. А поскольку человек всегда находит себя внутри мира – он в него брошен, – то он тем самым всегда преднаходит его разомкнутым, и, следовательно, всегда умеет-быть-в-мире. Открывать свои возможности – значит набрасывать их. Отсюда понимание имеет характер наброска. Формирование понимания Хайдеггер именует толкованием. Толкование – это разработка набросанных в понимании возможностей. Здесь мы сталкиваемся с еще одним важным следствием для герменевтики, а именно, с пред-структурой понимания. Из заброшенности человека в мир следует, что в толковании человек не “оклеивает” мир, как нечто голое, собственными ценностями, а находит их в размыкании мира. Толкование обладает размыкающей функцией. Понимание как способ бытия означает, что его толкование “движется как усвоение понятности в понимающем бытии к уже понятой целостности” /25, с. 150/. Иными словами, понять – значит истолковать и усвоить нечто, изначально уже понятое. То, что дано изначально, Хайдеггер обозначает термином пред-структура. Она состоит из предвзятия, предусмотрения и предрешения. Толкование же имеет структуру “как”: нечто как нечто. Тут Хайдеггер “неожиданно” задается вопросом, не является ли пред-структура понимания и как-структура толкования “сама уже единым феноменом” /25, с. 151/ и, раскрывая его в понятии смысла, отвечает на него положительно. Это “открытие” позволило Гадамеру озаглавить один из параграфов своей книги “Открытие Хайдеггером предструктуры понимания”. Не имеем ли мы здесь тот же самый случай, что и с Гегелем, который, усвоив идеи феноменологии и негативной диалектики Нагарджуны и написав впоследствии собственные работы, при этом ни разу не упомянул своего предшественника. Когда же в своих лекциях по истории философии он решил изложить и восточную философию, то сделал это “курьеза ради”. В разделе, посвященном индийской философии, “почему-то” не оказалось места философу, о котором крупнейший специалист по индийской философии, индийский философ С. Радхакришнан писал следующее: “В Нагарджуне мы имеем одного из величайших мыслителей Индии, который как мы видим, гораздо глубже исследовал содержание опыта, чем субъективисты и реалисты” /21, с. 552/.

Идея предструктуры понимания принадлежит Канту. В §16 “Критики чистого

разума”, озаглавленном “О первоначально-синтетическом единстве апперцепции”, он пишет: “Итак, синтетическое единство многообразного [содержания] созерцаний как данное а priori есть основание тождества самой апперцепции, которая а priori предшествует всему моему определенному мышлению. Однако не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании” /15, с. 128-129/. По Хайдеггеру, открывая сущее, человек тем самым приводит его к понятности, и из этого возникает смысл. Иными словами, сущее само по себе понятно, и человек в своем бытии его уже заранее понимает. Чтобы это знание стало явным, остается только открыть сущее и истолковать увиденное. Но Кант говорит тоже самое. Апперцепция у Канта - это осознание в себе самом. Синтетическое единство мира есть основание тождества апперцепции, т.е. способности человека к пониманию. Хайдеггер тоже утверждает их тождественность. Само же это понимание, или апперцепция, по Канту, предшествует определенному мышлению. То же самое утверждает Хайдеггер, говоря о некоей пред-структуре, предшествующей эксплицитному пониманию. В какой-то степени и Гуссерлева интенциональность сознания говорит об этом. Никакого открытия тут нет. Но в отличие от Гуссерля, который не сдвинулся с кантовской точки зрения, Хайдеггер сделал решительный шаг, состоящий в коренном размежевании с позицией Канта. “Не предмет заключает в себе связь, - пишет Кант, - а сама связь есть функция рассудка”. Иными словами, Кант выводит связь разума с миром из разума. Хайдеггер же занял в этом вопросе противоположенную позицию. Интерпретация ведется по фактам – тезис хайдеггеровской герменевтики. Именно из этого тезиса вырастает идея герменевтического круга.

О “кружении” (Umkehrung - повернуть вокруг) мы уже говорили в связи с Гегелем. В чем же отличие? Кант, Гегель и Хайдеггер говорят об одном и том же: как сознание, познавая вещь, при этом с ней соотносится. Но каждый из философов предложил свое решение этой проблемы. Краткая их характеристика выглядит следующим образом:

Позиция Канта. Вещь не постижима. Сознание, познавая вещь, глубже познает собственные возможности. Это позиция трансцендентального идеализма: при познании изменяется вещь, сознание остается неизменным;

Позиция Гегеля. Идея вещи феноменальна. Сознание, познавая вещь, познает ее и свою сущности, которые, в конечном счете, одинаковы. Это позиция тождества бытия и мышления: при познании изменяется и вещь и сознание;

Позиция Хайдеггера. Бытие вещи феноменально. Сознание, познавая вещь, познает ее бытие. Изменяется не вещь, а бытие-время, из которого она мыслится. Это позиция фактической интуиции: при познании изменяется сознание, вещь остается неизменной.

Как нетрудно заметить, можно выделить и четвертую схему, полностью противоположенную гегелевской: при познании ни вещь, ни сознание не изменяются. Это позиция дескриптивной интуиции Гуссерля. Но такая позиция, несмотря на большое количество ее эпигонов, оказалась совершенно бесплодной. Осознав это, Гуссерль, в конце концов, был вынужден отказаться от нее и ввести понятие “жизненного мира”.

Итак, в чем состоит идея герменевтического круга? Поскольку существует некая

пред-структура понимания, то, следовательно, интерпретация имеет ее своей предпосылкой. “Толкование никогда не беспредпосылочное схватывание предданного” /25, с. 150/. Но феноменологический метод требует прямого схватывания. Как же быть? Если мы хотим, чтобы наши результаты были научно обоснованными, мы должны каким-то образом эти предпосылки ввести в оборот, а не оставлять скрытыми. Но как их ввести, если они сами ведут наше понимание? Здесь как раз Хайдеггер и делает открытие: “Сущее, для которого как бытия-в-мире речь идет о самом его бытии, имеет онтологическую структуру круга” / 25, с. 153/. Ибо “если однако толкование должно всякий раз уже двигаться в понятом и питаться от него, то как сможет оно создавать научные результаты без движения по кругу...” /25, с. 152/. Только этот круг, названный позже герменевтическим, открывает доступ к исходнейшему познанию, так как в нем научность темы гарантируется не предструктурой понимания, а самими исследуемыми предметами. Иными словами, не кантовский разум, а сама вещь задает правила ее познания. Позицию Хайдеггера, обозначенную выше как “фактичная интуиция”, нужно понимать следующим образом. Экзистенциально открываемый смысл бытия делается интуитивно. Но как проверить его адекватность? Только по фактам. Озарения должны быть подтверждены фактами. Факты же находятся не в бытии, а в сущем. Структура работы “Бытие и время” как раз и есть герменевтическое кружение. Вначале Хайдеггер вскрывает экзистенциалами бытие, а затем показывает, как из них возникает повседневность, т.е. привычная нам реальная жизнь.

Как же осуществляется на практике, при истолковании текстов, выявленная выше круговая структура понимания?

Понять текст - значит отрешиться от произвольных озарений (но сами озарения должны быть!), от наития так, чтобы понимание соответствовало тому, что сказано в тексте. То, о чем фактически говорится в тексте, есть факт. Интерпретация должна вестись по фактам, таково требование герменевтики. Как это понять? При чтении текста помимо его фактического содержания мы пытаемся уловить и некую идею. Как только это удастся, мы говорим что наше чтение оказалось продуктивным. Мы поняли то, о чем хотел сказать автор. Герменевтика на это отвечает: нужно еще раз прочитать текст и проверить, действительно ли имеются в тексте места, которым соответствует возникшая у нас идея. Иначе говоря, сделай проверку по фактам, поскольку пришедшая на ум идея зачастую оказывается не смыслом текста, а неосознанным “изобретением” интерпретатора. При этом нужно помнить, что, читая, мы всегда понимаем не целое, а только часть, то, что мы фактически прочитали. Но, несмотря на это, своё понимание мы распространяем на весь текст. Это нормальный процесс. Важно, чтобы он не прекращался. Читая дальше, мы должны не бояться модифицировать нашу идею, ибо это изменение задается нам самим текстом и является более глубоким проникновением в смысл читаемого.

Итак, смысл герменевтического круга состоит в том, чтобы понимающий, придерживаясь не собственных предмнений, а фактов. Набрасывая свои мысли на факты, он должен отказываться от тех идей, которые не подтверждаются фактами. Факты - это части, а смысл понятого - целое текста. Целое должно быть подтверждено его частями (фактами), а части должны быть связаны целым (смыслом). В этом круговом движении и состоит “метод” понимания.

И все же последнее слово не за кругом. В герменевтике Гадамера остался не учтенным один, возможно, решающий момент. Обращаясь к какому-либо тексту, мы изначально полагаем, что он обладает завершенной смысловой целостностью. Это

говорит о том, что такие тексты, как, например, “Метафизика” Аристотеля, невозможно постичь, исходя из идеи герменевтического круга. Гадамер не дает ответа на вопрос: что представляют собой “части”? Имеют ли части равнозначную ценность? Очевидно, что нет. В случае Аристотеля значимость VII и VIII книг “Метафизики”, несомненно (по крайней мере для онтологии), выше остальных. А надо ли делать различия между частями текста? Решающее слово в этом вопросе принадлежит Хайдеггеру: “Средняя понятливость читателя никогда не сможет решить, что исходно почерпнуто и добыто и что пересказано. Больше того, средняя понятливость даже и не станет хотеть такого различения...” /25, с. 169/.

Интерпретация ведется по фактам. Факты выбирает сам интерпретатор. Выбирая, он должен уметь отличать факты “исходно почерпнутые” и просто “пересказанные”. Смысл нужно выявлять из сути. “Пересказ” в книге - это разновидность “сплетен”. Но без них невозможно написание произведения. Они нужны, чтобы существовала связь между впервые постигнутым и уже известным. Неопытный интерпретатор как раз и обращает внимание на “пересказы”, ибо, будучи ему известными, только они и доступны. Понять же надо трудное для понимания. Набрасывать смысл на факты, не требующие интерпретации, - значит затуманивать смысл. Хайдеггер не случайно многократно подчеркивал, что интерпретация носит “характер насильственности. Эта черта, правда, особенно отличает онтологию Дазайн, но она присуща всякой интерпретации, ибо формирующееся в ней понимание имеет структуру наброска” / 25, с. 311/. Понятный текст не подлежит истолкованию. Следовательно, истолкование может быть двояким: это либо искусственное загромождение, либо сознательное насилие.

Исходя из сказанного, можно сформулировать один из исходных принципов герменевтики следующим образом: истолкование есть сознательное насилие, и ему подлежат не все части, а только те из них, в которых сказано нечто оригинальное и новое.

Предвосхищение, антиципация смысла возникает не откуда-нибудь и не как-то, а из экзистирования человека, в результате чего открывается общность его Дазайн и бытия, охваченного (схваченного) текстом. Поэтому понимание есть не субъективный акт, но размыкание бытия. Размыкать бытие - это значит набрасывать свои возможности на самого себя. Только человек способен, понимая, размыкать бытие и, размыкая бытие, - понимать. Человек сам себе-и-себя размыкает. “Дазайн, – пишет Хайдеггер, - есть своя разомкнутость”, оно само по себе освещено как бытие-в-мире ибо “само есть просвет” /25, с. 133/. Человек - это “вот” бытия. Бытие открывает свое “вот”, высветляясь в слове. Бытие-истинным логоса есть алетейа, что означает: “давать видеть – изымая из потаенности – сущее в его непотаенности (раскрытости)” /25, с. 219/. Хайдеггер отрицает так называемые “вечные истины”. Истина есть, пока есть Дазайн, т.е. человек. Почему? Быть-истинным значит быть-раскрытым. “Раскрытие есть бытийный способ бытия-в-мире” /25, с. 220/, а значит, и бытийный способ Дазайн.

В существовании человека есть нечто таинственное и даже мистическое. Он принадлежит сущему миру, но в то же время он есть Дазайн, т.е. “вот” Бытия. А что такое “вот” бытия? Это то, что находится между Сущим и Бытием. Это Просвет бытия. Не было бы человека - не было бы ни Истины, ни Просвета. “В качестве экзистирующего, – пишет Хайдеггер, - человек несет на себе бытие-вот, поскольку делает “вот” как просвет Бытия своей “заботой”. А бытие-вот существует как “брошенное”” /25, с. 200/. Человек существует брошенным. Но из этой своей брошенности он поднимается в высочайшее - в “вот” Бытия. Экзистируя, в

экстатическом озарении он вступает в истину бытия, которая высвечивает и высвечивается в Просвете. Только человеку присущ такой способ бытия. “Весь мир в десяти направлениях – это одна светлая жемчужина, - говорит крупнейший дзен-буддийский мыслитель Догэн, - мы просветлели в том, что именно тело-и-сознание – это и есть светлая жемчужина” /11, с. 281/.

Тысячи лет люди пытаются постичь тайну Просвета. Постигнувших именуют просветленными. Одним из первых был Будда, имя которого в переводе с санскрита означает просветленный, обретший высшую истину. Познавший тайну Бытия Мансур аль-Халладж воскликнул “ана-ль-Хакк” - “Я – Истина”. Познав однажды Истину, выдающийся персидский суфий не отрекся от нее даже под угрозой смерти и был за это казнен. Человечество знает немало примеров такого рода.

Просвет - это дар бытия. Это самое высшее из того, что даровано Человеку: Просвет – это радость бытия. Людей, переживших ее, много. Но никто не мог держать в мыслящем слове Просвет бытия так, как делал это Мартин Хайдеггер. Никто не смог так высоко, как он, поставить человека: обитая вблизи бытия как “вот” бытия, как его Просвет, человек есть Забота о бытии. Он - пастух тайны своей жизни. Жизнь – источник Радости. Истекая, она озаряет красотой Мир. “Мир создан Красотой”, - говорит нам наше предание. Познать тайны мира в их истинном Свете есть подлинный смысл любви, из которой и проистекает философия - любовь к мудрости. Таинственное “Бытие, – пишет Хайдеггер, - высветляясь, просит слово. Оно всегда говорит за себя. Давая о себе знать, оно в свою очередь позволяет сказаться экзистирующей мысли, дающей ему слово. Слово тем самым выступает в просвет бытия. Только так язык впервые начинает быть своим таинственным и, однако всегда нами правящим способом” /28, с. 219/.

Понять - это значит экстатически услышать Зов бытия. Услышанное дает о себе знать в Слове. Так язык становится путеводной нитью герменевтики.

§ 5. Экстатическое дыхание языка как перевод игры трансценденции мира в опыт внутримирного сущего

Мы сказали: язык есть путеводная нить герменевтики. Однако в понимании самого языка есть два пути. Первый - продолжить начатое Хайдеггером онтологическое направление: язык - дом Бытия; дом – это место где живут; следовательно, язык есть жилище, он дает кров жизни. Второй путь предполагает “спекулятивный поворот”. Этот путь выбрал Гадамер. В чем состоит его суть?

Термин “спекулятивный” Гадамер предлагает понимать в гегелевском смысле: “Пользуясь словоупотреблением, которое можно найти у Гегеля, - пишет он, - назовем то общее, что объединяет метафизическую и герменевтическую диалектику, спекулятивным. Слово “спекулятивный” означает здесь отношение отражения. Отражаться друг в друге – значит все время меняться местами. Спекулятивен тот, кто не отдается фактам с их непосредственной убедительностью или жесткой, неизменной определенности смысла, но способен к рефлексии – говоря по-гегелевски: тот, кто познает “в-себе” как некое “для-меня”” /4, с. 538/. Для этого направления герменевтики решающим является известное высказывание Гегеля о том, что если факты не соответствуют теории, тем хуже для фактов. Спекулятивный поворот герменевтики аннулирует герменевтику фактичности.

Однако такая герменевтика не повторяет Гегеля и не идет по пути марксистской интерпретации, на чем настаивает отечественный идеолог марксизма Э.В. Ильенков в своей работе “Гегель и герменевтика”. Он упрекает Гадамера за то, что тот возвысил язык над разумом, т.е. вышел за пределы гегелевской философии. Однако и гегелевская философия, по его мнению, не постигла сути герменевтики - это было сделано только марксизмом. “Так что тайна возникновения “герменевтики” довольно проста, – констатирует Э.В. Ильенков, - она раскрывается через элементарный анализ той калечащей людей формы разделения труда, которой человечество обязано зрелому капитализму” /14, с. 104/.

Что же не устроило Гадамера в философии панлогизма? Диалектика Гегеля находит свое завершение в высказывании и снимается в познании абсолютным духом самого себя. Она не может быть удовлетворена инстинктивной силой языка. Для Гадамера же, наоборот, нерелевантность языка является его преимуществом перед научным дискурсом. Но не означает ли это, что языковой процесс есть нечто иррациональное, не связанное с разумностью? Как слово связано с обозначаемым им предметом? Существует две точки зрения на данный вопрос. Первая утверждает, что между словом и обозначаемым предметом нет никакой связи, а есть условное соглашение. Другой подход, более архаичный, полагает внутреннее единство слова и предмета самоочевидным. Какой же из них верный? Трудность ответа на этот вопрос состоит в том, что оба они могут быть подтверждены фактами. Первая точка зрения соответствует научному употреблению языка, вторая - ближе к поэтическому. Поскольку наука превращает слово в термин, т.е. закрепляет за ним строго однозначный смысл, тем самым умерщвляет его. И, наоборот, в поэзии происходит обнаружение в известном слове нового оттенка смысла, истершееся слово вновь оживет. Однако такое обнаружение нового значения осуществляется не только в поэзии. В этом сущность любой мыслящей речи. Что это значит? В языке осуществляется естественное образование понятий. Их образует сама жизнь. Как это происходит? Человек рассматривает вещь и находит ее красивой. Он обращается к другой вещи, и находит ее ...? Как ему передать, что она “более красивая”? В этом момент он не может использовать прежнее значение слова “красивый”, ибо ему нужно передать новый оттенок ощущения, возникшего при созерцании другой вещи. Поэтому он говорит: эта вещь красивее (той). Тем самым возникает новая форма слова, с помощью которой можно сопоставить разные предметы. Однако гениальность языка состоит в том, что он, в отличие от логики, может связывать между собой, на первый взгляд, совершенно разнородные явления. Такое связывание называют метафорой.

Можно ли тогда говорить об неправильных словах? Нет. Неправильно не слово, а способ его употребления. Например, русское слово “тундра” происходит от тюркского глагола “тундыра” - “замораживает”. Это слово употреблено правильно. Однако когда некоторые носители этих языков (например башкиры, татары) называют холодильник “сыуткыс” (“остудитель”, “охладитель”) вместо “тундыргыс” (“замораживатель”), в этом можно усмотреть неправильное употребление значения данного слова в отношении описываемого предмета. Ибо “остужают” нечто горячее до нормальной (требуемой) температуры, а “замораживают” от нормальной до более низкой. Тот, кто искусственно придумал слово “сыуткыс”, не поймет, почему крестьяне после наступления первых заморозков, забивая на мясо скот, тут же его замораживают (“тундыралар”), но прежде, чем подать из казана на стол, его охлаждают (“сыуталар”). Этот пример говорит о том, что не само слово открывает доступ к вещи, а то предварительное познание, которое выражено в слове. Только в этом случае слово будет соразмерно

обозначаемому предмету.

Когда мы говорим, что слово соразмерно предмету, то это не означает, что оно подражает ему в своей чувственно-звуковой форме. Оно не подражает, а выражает отношение к нему человека. Или, точнее, слово есть голос самой вещи, услышанной человеком. Вещь, как сказал бы Хайдеггер, вещает. Связь слова и вещи - это выражение духовной связи человека с миром. Когда вещь действительно открывается человеку, заговаривает с ним, человек не осознает этого. Он бессознательно воспроизводит то, что ему открылось. Для Гегеля же важно отношение субъекта и предиката. Связь между субъектом и предикатом, как показал Кант, может быть аналитической и синтетической. Аналитическое суждение выводится голым рассудком. Например, суждение "все эти женщины могут родить" аналитическое, так как я к нему прихожу на основе понятия "женщина". Но если я хочу сказать "все эти женщины красивы", то для этого одного понятия "женщина" недостаточно, я должен вначале увидеть их воочию. Это синтетическое суждение, для него нужен созерцательный опыт.

Но не всегда так просто отличить аналитическое суждение от синтетического. Так, Кант утверждал, что $7+5=12$ - синтетическое суждение. Гегель в своем учении об идее истинного, опроверг эту точку зрения. "Синтетическое познание, - поясняет он, - стремится к постижению в понятиях того, что есть, т.е. к схватыванию многообразия определений в их единстве" /6, с. 727/. Гегель считает, что в философии синтетического суждения в кантовском смысле вообще не бывает. Синтетическое суждение есть всегда аналитико-синтетическое. Иными словами, все подчинено аналитическому разуму. Гадамер восхищается гегелевским анализом философского предложения. А последующее развитие философии подтвердило правоту тезиса Канта, правда, в несколько измененном виде. Кант показал, что философия (а под ней он понимал в первую очередь метафизику) как априорное синтетическое знание (подобно математике) невозможна. Конец метафизики Канта, таким образом, означал начало онтологии Хайдеггера. Если синтетические суждения невозможны как априорные, то они возможны как экзистенциальные. Опять-таки, предтечей таких суждений был ни кто иной, как сам Кант, открывший "синтетическое единство трансцендентальной апперцепции". Одна из интенций работы Хайдеггера "Кант и проблема метафизики" (М.: Логос, 1997. 176 с.) - показать, что в идее Канта о трансцендентальном субъекте уже заявлена идея метафизики Dasein, т.е. онтологии. Однако для полного перехода к онтологии Хайдеггеру потребовалось ввести экзистенциал "расположения", т.е. учесть настроения человека. За это, как известно, он был "обвинен" в иррационализме.

Восхищаясь Гегелем, Гадамер тем не менее вынужден отказаться от всемогущего "понятия" и обратиться к слову языка. Это свидетельствует о двойственности позиции философа. Третья, последняя часть его работы /4/ обозначена, как "Онтологический поворот герменевтики на путеводной нити языка", а последняя глава этой части "Язык как горизонт герменевтической онтологии" рассматривает язык как спекулятивную структуру (см. параграф "Среда языка и ее спекулятивная структура"). Иными словами, совмещая идеи Хайдеггера и Гегеля, Гадамер тем самым пытается создать некую "спекулятивную онтологию". Так, объясняя связь языка с его бытием, слова с разумом, Гадамер апеллирует к идеям инкарнации, тайне Троицы, прологу Евангелия от Иоанна и т.п. /4, с. 485-486/.

Мы не можем признать такой подход к решению проблемы удачным. Более того, как уже было показано, его нежелание "отдаться фактам с их непосредственной

убедительностью” позволяет ему не обосновывать свою концепцию на конкретных фактах. О каком факте идет речь?

Как соотносятся мир и его языковое выражение? “Мы можем говорить и о “языковых оттенках”, которые получает мир в различных языковых мирах”, - пишет Гадамер; однако человек “может своими собственными силами понять и постичь тот “вид” мира, в котором мир являет себя в другом языке” /4, с. 518/. Иными словами, несмотря на то, что мир один, он имеет множество языковых выражений, т.е. национальных языков. Перевод с одного языка на другой всегда есть истолкование, и, следовательно, включает в себя герменевтическую задачу. Одно из центральных положений Гадамера состоит в том, что этот перевод всегда возможен. Язык - это только “оттенок” мира. “Мир есть, таким образом, общее основание, на которое никто не вступает, которое все признают и которое связывает между собой всех тех, кто разговаривает друг с другом” /4, с. 516/. Общность мира есть условие возможности перевода с одного языка на другой. Но как тогда объяснить тот факт, что в любом культурном языке есть заимствованные слова, перевод которых оказался невозможным, например, Дазайн или Дзен? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, мы должны встать на избранный нами онтологический путь. Только это позволит нам увязать понятые онтологически понятия мир и жизнь с существованием человека.

Но прежде, чем перейти к онтологии, завершим начатое истолкование позиции Гадамера. Основная и заключительная идея гадамеровской герменевтики состоит в том, что интерпретация предания не есть простое познание, но “герменевтическое свершение, которое есть одновременно истолкование и усвоение. Лишь теперь, следовательно, поистине пришло время сказать, что это свершение не есть наше действие, но деяние самого дела” /4, с. 535/. Идея деяния дела, опять-таки не должна быть истолкована в духе марксизма - как сделанное на производстве. Примером такого понимания “дела” может послужить работа М.К. Мамардошвили, который при анализе классического и неклассического идеалов рациональности, раскрыл “классический принцип понимания вещей через понимание сделанного. Неклассический принцип видоизменяющий первый, - пишет он, - можно выразить так: мы понимаем сделанным, а не сделанное” /16, с. 74/.

Гадамер имеет в виду нечто совершенно иное: “Стремление настоять на сплетенности свершения и понимания отсылает нашу герменевтическую теорию не только к Гегелю, но и дальше, вплоть до Парменида” /4, с. 532/. Именно у греков, впервые “диалектика, к которой неизбежно приходит логос”, стала не только “движением, совершаемым самим мышлением, но постигаемым мыслью движением самого дела” /там же/. Что значит постичь дело, о котором говорит предание? Это значит стать продолжателем традиции, тем, кто передаст это предание дальше.

Для Гадамера носителем предания является не сам текст - “осколок прошлого, но непрерывность памяти” /4, с. 454/. Как видно из приведенного высказывания, понять - значит стать не “гомо фабер” - работающим человеком, как того хочет Мамардошвили /16, с. 74/, а своего рода сказителем. Текст сказания “Урал-батыр” насчитывает более 4500 строк и описывает исторические события по меньшей мере полутора тысячелетней давности (нашествие гуннов). Как в устном народном творчестве мог возникнуть и сохраниться до XX века такой текст? Только благодаря “непрерывности памяти” народа, о которой пишет Гадамер. Передавая из уст в уста, сказители одновременно интерпретировали его, исходя из “событий” своей жизни, тем самым обогащая его содержание. Именно такая интерпретация, по Гадамеру, и

есть подлинное истолкование, т.е. единство понимания и свершения.

Вывод Гадамера, безусловно, оригинален и соответствует онтологической герменевтике. Однако его “окольный” путь требует серьезной корректировки. Мы не сможем понять онтологический смысл связи языка и человека, исходя из идей инкарнации, эманации, мистерии и т.д. Если мы хотим понять онтологически, т.е. исходно-экзистенциально, то мы должны исходить из идеи Дазайн. Дазайн в повседневном значении мы понимаем как Жизнь или Заботу. Доонтологический смысл Заботы Хайдеггер излагает в виде следующей притчи. Однажды “Забота” сделала из глинистой почвы фигурку. Проходивший мимо Юпитер дал ей дух. Между ними возник спор, чье имя эта фигурка должна носить. В спор вмешалась и Земля. Спорящие обратились к Сатурну, и он решил следующим образом: “Ты, Юпитер, поскольку дал дух, при его смерти должен получить дух, а ты Земля, поскольку подарила тело, должна получить тело. Поскольку, однако, “Забота” первая образовала это существо, то пусть, пока оно живет, “Забота” им владеет” /25, с. 198/.

Широко распространено мнение, что философия Хайдеггера многое заимствовала из даосизма, и в частности, у Лао-цзы. Основной и единственный труд этого китайского философа – поэтическое сочинение о праведной жизни “Дао дэ цзин” (“Канон Пути и благой силы”) объемом примерно в 20 страниц в самом Китае чаще всего считают не философским, а литературным произведением. Его исходная идея - сохранение жизни и избегание вреда. Путь достижения этой цели - отшельничество и гармоничное слияние с природой в надежде достичь бессмертия, а ее основной принцип, выражающий сущность всего даосизма, - недеяние. А теперь давайте спросим: что общего между отшельническим “недеянием”, единственным желанием которого было продление жизни, и Заботой, не знающей ни минуты покоя и экзистирующей в решительности перед лицом смерти?

Есть другой мифологический опыт, более соответствующий искомому нами - экзистенциальному. “Мир - это Сад, - утверждается в сказании “Урал-батыр”. - Все возросшее в нем есть его Цветы” /24, стихи 4043-4049/. Но если за Садом не ухаживать и не заботится, то со временем он покроется сорняками. Люди! – словно обращается к нам предание:

“Останусь вечным” - так не помышляйте
Не пейте вод Живого Родника.
Одно Деянье в вечном совершенье,
Оно лишь в мире - обретет покой
Мир - создан Красотой.
Сад вечностью украшен той
В чем пребывает Благо.
/24, стихи 4059-4065/

“Человек – это садовник мира”, – утверждает башкирское предание. Деяние как созидание Блага - вот подлинный смысл бытия человека. В сказании слово “сад” употреблено не в тюркском, а в его изначальном, индоиранском произношении. Как известно из сказания, Урал женился на дочери Солнца, златовласой богине Умай, одной из главных героинь индоарийской мифологии. Слово “урал” в переводе с башкирского означает “окружение”. Окружение – это окружающий мир, который Урал окропил водой из Живого Родника, тем самым обессмертив его, и в который впоследствии сам воплотился. Поэтому башкирское значение этого слова много шире, нежели русское, в котором Урал предстает лишь как Уральские горы. Людей

всегда изумляла природа Урала, его чистые родники, быстрые реки, глубокие озера и горы, покрытые вечнозелеными елями. Природа божественна – утверждает сказание. В башкирских преданиях говорится, что природа Урала сохраняет духовную силу народа. Такое пантеистическое отношение к природе, благоговение перед ней не доступно жителям безводных и знойных пустынь. Поэтому, если мы хотим найти соответствующие нашему духу мифологемы, то искать их надо не в исламе с его семитской мифологией, а в древнеиндийских текстах.

Только ли Забота владеет человеком как живым существом? Нет - говорит "Каушитаки-упанишада": дыханье, прана – высшее "божество". Бездыханное тело лежало, как кусок дерева. В него вошли все органы души. "Говоря языком, видя глазами, слыша ушами, думая мыслью, продолжало оно лежать. Затем дыхание вошло в него. Сразу же после этого оно поднялось" /12, с. 202/, потому "дыхание - это Брахман", "мысль – гонец этого дыхания, Брахмана; зрение – его охранитель; слух – его вестник; речь – его слуга". /12, с. 201/. Дыхание оживотворяет все вокруг. Звук вторичен в слове, первично дыхание. Поэтому написанное слово всегда мертво. Живой бывает только речь. Все усилия Гадамера оживить текст бесплодны. Не помогают и его разговоры о "разговоре" (не поможет и современное телевидение). Только речь, наполненная живым дыханием способна совершить чудо, которого добивается герменевтика.

Предания передавались из уст в уста. Почему? Гадамеру не ведомо слово "бэрэк". Его нет и в русском языке. Известный популяризатор суфизма Идрис Шах, толкуя это слово, полностью обесмысливает его, приводя 11 совершенно различных значений. Автор приводит также мнение мистера Джона Гамильтона, который "предлагал использовать слово "барака" в английском языке для обозначения определенных качеств людей или предметов, таких, как "благодать, исходящая от Иисуса и других великих целителей"" /13, с. 406/. Но мистер Джон Гамильтон не является носителем суфийской культуры. Поэтому за аутентичным смыслом этого слова мы обращаемся к словарю башкирского языка. Прямое и единственное значение этого слова - возглас изумления. Производное от него слово "бэрэкэт" означает человека, наделенного благодатью, или же харизмой. Передать "бэрэк" - значит ввергнуть человека в экстатическое состояние. Для того, чтобы состоялась такая передача, необходим диалог "с глазу на глаз". Тот, кто передает "бэрэк", должен обладать всего двумя качествами: абсолютным авторитетом и умением отвечать на вопросы не формально, а каждый раз словно заново порождая слова. Это чудо рождения слова и есть чудо "бэрэк". При таком диалоге основная "тяжесть" падает на того, кто спрашивает. Своими вопросами он должен вывести предмет разговора к его предельным основаниям. Для этого у него должна быть соответствующая настроенность, но тот, кто передает "бэрэк", может и не осознавать происходящего с его собеседником. Иными словами, это может произойти совершенно случайно и неосознанно. Но без такого диалога невозможна передача подлинно духовной традиции. И, наверное, неслучайно на Западе часто повторяют ставшее знаменитым высказывание Аристотеля: "удивление побуждает людей философствовать" /1, с. 69/.

В мировой истории известен лишь один случай, когда человек был подвергнут пыткам и четвертован за то, что он познал Истину в подлинном смысле этого слова, произнеся ставшую знаменитой фразу "ана-ль-Хакк". Умирая и обращаясь с последним словом к Богу, 63-летний суфий благодарил эту жизнь за то, что ему был дарован "бэрэк". "Вот его последняя публичная молитва, которую он произнес, пока еще мог говорить: "О Всевышний Аллах, дай мне силы быть благодарным за ту

бараку, которая была дарована мне, когда мне открылось то, чего не знали другие. Благодаря этому божественные тайны, запретные для других, стали дозволенными для меня. Прости рабам Твоим, собравшимся здесь, чтобы убить меня, и будь милосерден к ним, ведь если бы им открылось то, что Ты открыл мне, они не стали бы делать этого” /13, с.413/.

Итак, таинственная сила человеческого Слова состоит в том, что, произнося его, человек своим дыханием наполняет его жизненной силой. Подлинная передача смысла состоится тогда, когда вместе с речью произойдет экстатическая передача бараки. Без жизни человека, воплощенной в живой речи, передача духа и оживление предания невозможны.

Мы рассмотрели понятие “жизнь” в его исходной связи с языком. Но в каком отношении к языку находится другое понятие - “мир”? Ответ на этот вопрос поможет понять, почему не всегда слова чужого языка понятны и переводимы.

Один из параграфов работы Гадамера называется “Язык как опыт мира”. На основополагающие вопросы: что значит человек “имеет” мир и посредством чего он его “имеет”, Гадамер отвечает здесь следующим образом: “Иметь мир - значит иметь отношение к миру” /4, с.513/; “мир есть то целое, с которым соотносена схематизированный языком опыт” /4, с.518/. Что этим сказано? Для того, чтобы понять смысл “имения” как “имения отношения”, нужно уловить различие между онтологическим понятием “мира” и привычного нам “окружающего мира”. Окружающий мир имеет не только человек, но и животные, мир же - только человек. Животное, как указывает Гадамер, не может разорвать своей связанности с окружающим его миром. Человек же может над ним возвыситься. То состояние возвышения, которое человек может обнаружить, и есть мир. Это состояние он может зафиксировать только посредством языка, или, точнее, он имеет “схематизированный языком опыт”. Мир - это “схема” окружающего мира. То, что окружающий мир может иметь свою “схему”, одновременно показывает, что в этом сущность самого языка. По словам Гадамера, “подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нем выражается мир” /4, с. 513/. Окружающий мир ничего не имеет, он сам имеется. Человек имеет язык как “схему” окружающего мира. Поэтому такая “схема” никак не привязана к своему миру в отличие, например, от радиосхем (один радиоприемник имеет только одну свою схему).

Почем так происходит? Гадамер объясняет это свободой: “Отношение к миру человека в противоположность всем другим живым существам характеризуется как раз свободой от окружающего мира. Эта свобода включает в себя языковое строение мира. Вместе со свободой человека от окружающего мира полагается также и его свободная языковая способность вообще, а тем самым и основание исторического многообразия, с которым человеческая речь относится к единому миру” /4, с. 514/. Итак, Гадамер утверждает: “мир един”. Именно “единство мира” позволяет ему переводить с одного языка на другой. Мы же, как было отмечено ранее, утверждаем обратное. Мир не един, и опыт мира перевести невозможно. Из оригинала гадамеровского текста видно, что идея “мира” разработана не им, а заимствована (опять же без ссылок) у Хайдеггера. Мы уже говорили, что понятие “мира” - одно из сложнейших в онтологии. Эта сложность оказалась непосильной для Гадамера. Свободы, в том смысле, в каком говорит о ней Гадамер, нет. Изменения и разнообразие вызывает не свобода, а темпоральность бытия. “Единство значимости, т.е. онтологическое устройство мира, должно тогда равным образом основываться во временности”, – пишет Хайдеггер /25, с. 365/. Однако мир

временен не потому, что все временно, но “поскольку временит Дазайн, есть также и мир” /там же/. Бытие посредством Дазайн размыкает свою “верхушку”, свое “вот”, т.е. первую часть слова Да-зайн. В этом размыкании одновременно соразмыкается и мир. Поэтому Дазайн и есть бытие-в-мире. Размыкание осуществляется в трех экстазах времени. Только теперь мы можем привести решающее высказывание Хайдеггера о соотношении внутримирного с трансценденцией мира: “Фактически озаботившееся бытие при подручном, тематизация наличного и объективирующее раскрытие этого сущего уже предполагают мир, т.е. возможны лишь как способы бытия-в-мире. Основываясь в горизонтом единстве экстатичной временности, мир трансцендентен. Он должен быть уже экстатично разомкнут, чтобы из него могло встретиться внутримирное сущее” /25, с. 365-366/. Ошибка Гадамера состоит в том, что он пытается перевести язык Хайдеггера на свой. Вместо хайдеггеровского “внутримирного сущего” Гадамер употребляет “окружающий мир”. С точки зрения языка, такая замена допустима. Однако мыслительный опыт, стоящий за каждым из них, совершенно разный. Хайдеггер мыслит, исходя из онтологической позиции: есть временное бытие – оно думает о себе в Дазайн – в Дазайн размыкается мир – с разомкнутым миром дается его внутримирное сущее. Вводя термин “окружающий мир”, Гадамер встает на человеческую, т.е. на субъективную точку зрения. Поскольку у него теперь нет онтологической перспективы, он пытается описать трансценденцию мира через “возвышение” к единому миру, которое он определяет как свободу от окружающего мира в языковом опыте. Здесь Гадамер выступает не как философ, а как языковед. А допустима ли такая замена? Гадамер неоднократно критически высказывался в адрес историков, физиков, биологов, которые не могут описать мир. Почему ученый не способен этого сделать? Этот вопрос, как нам кажется, остался непонятым и самим Гадамером. Приведем фрагмент его текста: “Как известно, Хайдеггер раскрыл существенное забвение бытия, господствующее в западном мышлении со времен греческой метафизики, на примере онтологического затруднения, которое уготовила этому мышление проблема “ничто”. Когда он поставил вопрос о бытии одновременно и как вопрос о “ничто”, он связал между собой начало и конец метафизики. То, что вопрос о бытии можно сказать, исходя из вопроса о “ничто”, перед которым метафизика оказалась несостоятельной” /4, с. 308-309/. В приведенном фрагменте говорится о том, что благодаря Хайдеггеру было снято онтологическое затруднение, которое испытывает метафизика перед вопросом о Ничто. В 1929г., вступая в должность профессора, Хайдеггер прочитал перед преподавателями университета лекцию на тему “Что такое метафизика” (Время и Бытие. М., 1993), в которой он утверждал, что основной и единственный вопрос метафизики - это вопрос о Ничто: “Из Ничто ничего не возникает”. Метафизику Хайдеггер рассматривает как вопрошание за сущее, о чем говорит само слово: “мета”, т.е. “транс”. Однако в отличие от метафизики именно наука, по его мнению, не хочет ничего знать о Ничто. Что имел в виду Гадамер, пусть останется здесь без ответа.

Но почему наука не ведает о Ничто? Попробуем показать это на наглядном примере. Представим себе плот, на котором плавает атлет. Каждый день он упражняется в поднятии гири. Но если гирю связать с плотом, сможет ли он тогда поднять ее? Очевидно, что нет. Каждый ученый поднимает свои “гири”. Но как только его попросят “поднять” науку с ее основанием, т.е. связать его “гирю” с плотом, то результат окажется тот же. Ученый возможно и сможет догадаться, что надо выйти за пределы плота (что на языке философии означает совершить “мета”, “транс”), и тогда можно будет его поднять. Однако как только он попытается выйти за пределы своего плота (науки), он тут же утонет. Такой выход можно осуществить только как трансцендирование, что и делает метафизика, т.е. философия. Для любого

философа, Платона или Гегеля, плот - это Сущее, а течение воды - это Ничто, или (что тоже самое) Бытие. Философию (метафизику) не интересует сущее, она разрабатывает средства для "плавания" в Ничто. Классическая метафизика рассматривает сферу Ничто как ноуменальную (ноумен - это то, что можно постичь только умом). Именно там находится идея Блага Платона и движутся сами собой логические категории Гегеля. Однако для Платона "плот" находится посреди неподвижной воды, именуемой им Благом, для Гегеля течение воды приведет "плот" к океану, т.е. в конце концов будет достигнут Абсолют, по Хайдеггеру же, никакого абсолюта нет - абсолютно само течение, т.е. Время.

Что же сделал Хайдеггер с метафизикой? Он завершил метафизику, поместив между Бытием и Сущим Дазайн. Весь ноуменальный мир оказался сведен к экзистенции человека. Этого, как нам кажется, как раз Гадамер и не понял в онтологии Хайдеггера.

Язык дан *фактично*. Все факты налично пребывают во внутримирном сущем. Внутримирное сущее у нас одно. Отсюда возникает возможность перевода с одного языка на другой. Но если язык начинает описывать сам мир, то он тем самым трансцендирует внутримирное сущее. Те слова, которые ухватывают трансценденцию мира, т.е. выходят за пределы внутримирного сущего, - не переводимы на другой язык. Они вообще неперевоимы. (Напомним, что мы говорим о переводе так подробно потому, что именно перевод как перевод языка текста на свой собственный язык есть завершающая стадия истолкования.) То, что Хайдеггером схвачено в бытии, неперевоимо на язык Гадамера. Только со временем, когда схваченное в языке станет частью внутримирного сущего, будет возможен и его перевод.

Пятьдесят лет назад мало кто понимал смысл слова "экология". Сегодня во многих развитых странах в отличие от нас экомышление стало уже нормой повседневной жизни, так как то, что было схвачено в слове, стало в последствии разомкнутым, а то, что разомкнуто, по Хайдеггеру, оказывается во внутримирном сущем. Но процесс этот идет во времени. Понадобилось две тысячи лет, чтобы идеи Платона обрели свою плоть. Сколько лет уйдет на освоение Хайдеггера, никто не знает. Вещи рождаются из слова Бытия. Переводя, мы переводим слова, ставшие вещами, но не слово Бытия. А может быть, слово бытия само есть некая вещь, и тогда оно так же доступно, как и прочее? К такой вещи, самой по себе, мы относим слова Хайдеггера: "То, что станет вещью, сбудется от о-кружения зеркальной игры мира. Тогда только, когда – вероятно, внезапно – мир явится как мир, воссияет тот круг, из которого выпростается в ладность своей односложности легкое окружение земли и неба, божеств и смертных" /26, с. 326/.

В этом высказывании Хайдеггер уловил Тайну мира: Мир – это правила игры. Играет же Бытие. По правилам своего языка человек вступает в игру Бытия. Игра состоится, если он постигнет правила, т.е. сам Мир. Мир трансцендентен человеку. Слова, которые схватывают трансцендентное, сами по себе мертвы. Так, можно написать бесчисленное количество совершенно бессмысленных слов, объявив их трансцендентными. Только человек своим дыханием способен оживить их и только так, экстатически, перевести постигнутую им трансцендентность в опыт внутримирного сущего. Ибо дыхание есть жизнь.

О чем из века в век говорит дыхание Человека? Чем озабочен садовник мира? Предание гласит:

Без устали твердит язык
Одно лишь слово - Благо.
Оно венцом любому Делу станет,
Тебе и людям - всем составит
Родник вечно живого Бытия.
/24, стихи 4071-4075/.

Так мы и живем в нашем уютном и прекрасном мире, не переставая изумляться тому, что одаряет нас радостью Бытия.

Использованная литература

- Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4-х т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. С. 63-369.
- Бульман Р. Новый Завет и мифология // Социально-политическое измерение христианства. М.: Наука, 1994. С. 302-339.
- Вэлленс А. Феноменология Гуссерля и феноменология Гегеля // Феномен человека. М.: Высшая школа, 1993. С. 329-340.
- Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. 704 с.
- Аль-Газали Абу Хамид. Воскрешение наук о вере. Избранные главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В.В. Наумкина. М.: Наука, 1980. 376 с.
- Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. 800 с.
- Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук. Соч.: В 3-х т. М.: Мысль, 1974. Т. 1. 452 с.
- Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. 444 с.
- Гегель Г.В.Ф. Философия природы // Энциклопедия философских наук. Соч.: В 3-х т. М.: Мысль, 1975. Т. 2. 696 с.
- Герменевтика: История и современность. М.: Мысль, 1985. 303 с.
- Догэн. Сёбо-гэндзо: Драгоценная зеница истинного закона (Перевод и комментарии И.Е. Гарри) // Буддийская философия в средневековой Японии. М.: ЯнусК, 1998. С. 271-302.
- Древнеиндийская философия. М.: Соцэкгиз, 1963. 272 с.
- Идрис Шах. Суфизм. М.: Клышников, Комаров и К, 1994. 446 с.
- Ильенков Э. В. Гегель и герменевтика // Искусство и коммунистический идеал. М.: Искусство, 1984. С. 77-106.
- Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 8-и т. М.: Чоро, 1994. Т. 3. 741 с.
- Мамардошвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 1994. 90 с.
- Маркузе Г. Одномерный человек. М.: REFL-book, 1994. 368 с.
- Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция / Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.
- Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1997. Т. 1. С. 158-230.
- Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1997. Т. 2. С. 5-237.
- Радхакришнан С. Индийская философия // Соч.: В 2-х т. М.: Иностранная литература, 1956. Т. 1. 624 с.
- Сартр Ж.П. Экзистенциализм это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 319-344.
- Судзуки Д. Лекции по дзен-буддизму // Э. Фромм, Д. Судзуки, Р. де Мартино. Дзен-буддизм и психоанализ. М.: Весь мир, 1997. С. 240.
- Урал батыр // Башкирский народный эпос. М.: Наука, 1977. С. 55-162.
- Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

Хайдеггер М. Вещь // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 316-326.

Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // Тождество и различие. М.: Логос, 1997. С. 29-60.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 192-220.

Херрманн Ф.-В. Временность присутствия и время бытия // Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск: Водолей, 1997. С. 85-96.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Соч.: В 5-и т. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. 395 с.
